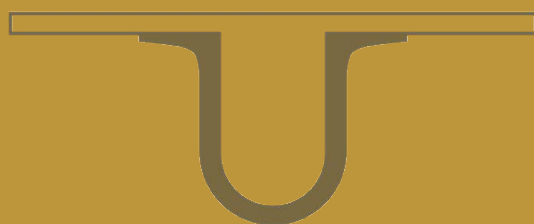




UNIVERSIDADE D  
COIMBRA



Andreia Margarida Pires Carvalho

APORIAS DE UMA «ESCRITA NO FEMININO»  
DERRIDA - CIXOUS

Tese no âmbito do Doutoramento em Filosofia, orientada pela Professora Doutora Fernanda Bernardo e apresentada ao Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Novembro de 2018



Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

Andreia Margarida Pires Carvalho

**APORIAS DE UMA «ESCRITA NO FEMININO»**  
**DERRIDA - CIXOUS**

Coimbra

2018

Por opção da autora, a presente Tese de Doutorado não segue as normas do novo acordo ortográfico.



fotografia © Daire Carate

« nous nous écrivons - nous nous inventons  
[...] nous aimons passionnément la même personne: la Langue, différemment »

H. Cixous, « Contes de la différence sexuelle », p. 58-59



*Para a minha Clarinha*





## Agradecimentos

Reconhecendo que estas breves palavras não poderão traduzir a dívida in-finita para com quem acompanhou este trajecto que, de uma certa maneira, foi também, em muitos dos seus momentos, uma provação, e reconhecendo que foi não somente de “presenças”, mas também de profundas “ausências”, que este caminho foi habitado...

Deixo, em primeiro lugar, o testemunho da minha mais profunda gratidão à Professora Fernanda Bernardo – pela *chance* do encontro com Jacques Derrida e com Hélène Cixous, pela singularidade única de um pensamento e de uma escrita pelos quais tenho a maior admiração, e pelo cuidado extremado de orientação, bem como pela dedicação incondicional sem os quais esta Tese não teria sido possível.

À minha mãe, ao meu pai e à minha irmã, a quem agradeço a paciência infinita e o apoio de cada instante.

Às minhas sobrinhas que, mesmo sem o saberem, várias vezes apaziguaram os momentos mais difíceis apenas com um sorriso.

A cada um e a cada uma que pacientemente foram escutando as minhas palavras.



## Financiamento

A presente Tese de Doutoramento foi apoiada por uma bolsa individual de doutoramento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (SFRH/BD/85331/2012).





## Resumo

A linguagem “não é inocente” – na singularidade de cada *idioma* ela repercute traços do modelo de pensamento dicotómico-essencialista que determinantemente estruturou, e estrutura ainda, a ocidentalidade filosófico-cultural no seu registo *falogocêntrico*. Neste contexto, intitulada «Aporias de uma «escrita no feminino»: Derrida – Cixous», a presente investigação tem como principal objectivo pensar as questões da *escrita* e do *feminino* à luz das coordenadas teórico-filosóficas do pensamento da Desconstrução de Jacques Derrida salientando, seguidamente, de que modo estas se testemunham singularmente na escrita poético-pensante de Hélène Cixous tal como o filósofo no-la dá a *ler* e a pensar.

No rastro de uma cena aparentemente dual onde teríamos, por um lado, a escrita filosófica de um homem, Derrida, e, por outro lado, a escrita literária de uma mulher, Cixous, a questão principal passará por investigar o que se passa *entre* cada um destes “lados”, a saber: o que se passa entre “filosofia” e “literatura”, o que se passa entre “homem” e “mulher”, bem como o que se passa *entre* cada um destes termos cuja suposta uni(denti)dade é já sempre instável, precária, e mesmo ficcional, em razão da própria estrutura *aporética* que os im-possibilita, isto é, que ao mesmo tempo os condiciona e limita.

Neste contexto, num primeiro momento, sob o título «(A)genealogia’s: o pensamento da *escrita*», estará em questão aproximar a *incondicionalidade* inerente ao pensamento derridiano da *escrita* e/ou da *différance*, evidenciando de que modo este pensamento desconstrói o registo *falogocêntrico* da ocidentalidade filosófica ao apontar para uma outra noção de *tempo* (*messiânico*) e para uma outra noção de *língua* (*língua do outro/marca* ou *rastro*) que, na sua *hiper-radicalidade*, permitem pensar diferentemente o processo de “identificação subjectiva” do “eu” a partir da *arqui-originariedade* da experiência de ex-apropriação da *língua* como experiência de ex-apropriação *de si*.

A *incondicionalidade* da *experiência da língua* sustentará o segundo momento, intitulado «Idioma’s: a abertura das *diferenças sexuais*», onde estará em questão expor de que modo Derrida pensa diferentemente a dita “diferença sexual” (dual e oposicionalmente determinada) em termos de *diferenças sexuais*. Desenvolvido num duplo trajecto, este segundo momento relevará, por um lado, a *indecidibilidade* que caracteriza o *motivo* do *feminino* pensado em sede desconstrutiva, isto é, distinto do “feminino” entendido como parte integrante da dita “diferença sexual”, salientando de que modo esta *indecidibilidade* traduz e

testemunha o registo *imediate e incondicionalmente afirmativo* que caracteriza a relação ao outro como relação à língua *do* outro.

Por outro lado, será exposta a questão da *literatura* a partir da *aporeticidade* do funcionamento do “género literário”, ponto que, permitindo aproximar a *experiência da língua* como “gênese” comum tanto da “literatura” como da “filosofia” (cujas implicações se repercutirão na *leitura* derridiana da escrita cixousiana), nos permitirá também evidenciar a sua *exemplaridade* no que concerne o funcionamento do “género” em geral, permitindo assim salientar a singular proximidade da (in)traduzibilidade *entre* as “línguas” e da (in)traduzibilidade *entre* os “sexos”.

Pensada a partir do registo *diferentemente feminino* de uma experiência de ex-apropriação da *língua* que, na sua originariedade, constitui também a experiência de ex-apropriação *de si*, esta singular proximidade permitirá demonstrar que todo o “eu” é já sempre *sexualmente* marcado, embora essa *marca* não se defina nem se delimite numa determinação unitária, dual e/ou dialectizável da “diferença sexual”.

No terceiro momento, intitulado «Da «diferença sexual» à «escrita no feminino»», seguiremos a *leitura* derridiana da escrita poético-pensante cixousiana tentando demonstrar de que modo esta constitui um exemplo único de uma “escrita no feminino” (distinta de uma “escrita feminista” e de uma “escrita de mulheres”) cuja *genialidade* (para além de toda a generalidade e/ou genericidade) coloca em cena a contaminação e o transbordamento do’s género’s em geral, tanto na sua determinação “literária” como na sua determinação “sexual”.

Orientado pela *incondicionalidade* que caracteriza tanto o motivo da *escrita* como o motivo do *feminino* pensados em sede desconstrutiva, este trajecto permitirá, por conseguinte, aproximar o registo irredutivelmente *aporético* de uma “escrita no feminino” pensada, para além da “diferença de sexos” e para além da “lei do género” em geral, como o gesto de *resistência* de uma *escrita* singular e idiomática que traduz e testemunha a multiplicidade não saturável de *diferenças sexuais* que marcam o “corpo” da *língua* na qual se escreve marcando, ao mesmo tempo, o “corpo” do “eu” que nela (*se*) escreve.

**Palavras-chave:** Cixous, Derrida, Desconstrução, Diferenças sexuais, Escrita, Feminino.

## Résumé

Le langage « n'est pas innocent » – dans la singularité de chaque *idiome* il répercute traits de la pensée dichotomique et essentialiste qui a déterminément structuré, et structure encore, l'occidentalité philosophico-culturelle dans son registre *phallogocentrique*. Dans ce contexte, intitulée «Aporias de uma «escrita no feminino»: Derrida – Cixous» [Apories d'une « écriture au féminin » : Derrida – Cixous], la présente investigation a pour principal objectif de penser les questions de l'*écriture* et du *féminin* à la lumière des coordonnées théorico-philosophiques de la pensée de la Déconstruction de Jacques Derrida, en soulignant, ensuite, comment celles-ci se témoignent singulièrement dans l'écriture poético-pensante d'Hélène Cixous tel que le philosophe nous la donne à *lire* et à penser.

Dans la trace d'une scène apparemment duelle où on aurait, d'une part, l'écriture philosophique d'un homme, Derrida, et, d'autre part, l'écriture littéraire d'une femme, Cixous, la question principal sera d'investiguer ce qui se passe *entre* chacun de ces « côtés », c'est-à-dire : ce qui se passe entre « philosophie » et « littérature », ce qui se passe entre « homme » et « femme », mais aussi ce qui se passe *entre* chacun de ces termes dont la soi-disant uni(denti)té c'est toujours déjà instable, précaire, voire fictionnelle, en raison même de la structure *aporétique* qui les rendre im-possible, c'est-à-dire, qui à la fois les conditionne et limite.

Dans ce contexte, sous le titre «(A)genealogia's: o pensamento da *escrita*» [(A)généalogie's : la pensée de l'*écriture*], on approchera premièrement l'*inconditionnalité* inhérente à la pensée derridienne de l'*écriture* et/ou de la *différance*, en soulignant comment cette pensée déconstruit le registre *phallogocentrique* de l'occidentalité philosophique en faisant signe à une autre notion de *temps* (*messianique*) et une autre notion de *langue* (langue de l'autre/*marque* ou *trace*) qui, dans sa *hyper-radicalité*, permettent de penser autrement le processus d'« identification subjective » du « moi » depuis l'*archi-originarité* de l'expérience d'ex-appropriation de la *langue* comme expérience d'ex-appropriation *de soi*.

L'*inconditionnalité* de l'*expérience de la langue* doit soutenir le deuxième moment, intitulé «Idioma's: a abertura das *diferenças sexuais*» [Idiome's : l'ouverture des *différences sexuelles*], où on tentera d'exposer comment Derrida pense différemment la soi-disant « différence sexuelle » (déterminée en dualité et en opposition) en matière de *différences sexuelles*. Développé dans un double trajet, ce deuxième moment relèvera, d'une part, l'*indécidabilité* qui caractérise le *motif* du *féminin* pensé à partir de la Déconstruction derridienne, c'est-à-dire, distinct du « féminin » entendu comme part intégrante de la soi-

disant « différence sexuelle », en soulignant comment cette *indécidabilité* traduit et témoigne le registre *immédiat et inconditionnellement affirmatif* qui caractérise le rapport à l'autre comme rapport à la langue *de l'autre*.

D'autre part, on exposera la question de la *littérature* depuis l'*aporéticité* du fonctionnement du « genre littéraire », point que, en permettant d'approcher l'*expérience de la langue* comme « genèse » commune à la « littérature » et à la « philosophie » (dont les implications se répercuteront dans la *lecture* derridienne de l'écriture cixousienne), nous permettra aussi de mettre en évidence son *exemplarité* au regard du fonctionnement du « genre » en général, en permettant ainsi souligner la singulière proximité de l'(in)traductibilité *entre* des « langues » et l'(in)traductibilité *entre* des « sexes ».

Pensée depuis le registre *différemment féminin* d'une expérience d'ex-appropriation de la *langue* qui, dans sa originarité, constitue aussi l'expérience d'ex-appropriation *de soi*, cette singulière proximité permettra de démontrer que tout « moi » est toujours déjà *sexuellement* marqué, bien que cette *marque* ne soit jamais définissable ni délimitable à une détermination unitaire, duelle et/ou dialectisable de la « différence sexuelle ».

Dans un troisième moment, intitulé «Da «diferença sexual» à «escrita no feminino»» [De la « différence sexuelle » à l'« écriture au féminin »], on suivra la *lecture* derridienne de l'écriture poético-pensante cixousienne, en tentant de démontrer comment celle-ci constitue un exemple unique d'une « écriture au féminin » (distinct d'une « écriture féministe » et d'une « écriture de femmes ») dont la *génialité* (au-delà de toute généralité et/ou généricité) met en œuvre la contamination et le transbordement des genres en général, dans sa détermination « littéraire » autant que « sexuelle ».

Orienté par l'*inconditionnalité* qui caractérise le *motif* de l'écriture aussi bien que le *motif* du *féminin* pensés à partir de la Déconstruction derridienne, ce trajet permettra d'approcher, subséquentement, le registre irréductiblement *aporétique* d'une « écriture au féminin » pensée, au-delà de la « différence des sexes » et au-delà de « la loi du genre » en général, comme le geste de *résistance* d'une *écriture* singulière et idiomatique qui traduit et témoigne la multiplicité non saturable des *différences sexuelles* qui marquent le « corps » de la *langue* dans laquelle on écrit, en marquant, à la fois, le « corps » du « moi » qui (*s'*)écrit en elle.

**Mots-clés:** Cixous, Déconstruction, Derrida, Différences sexuelles, Écriture, Féminin



## Abstract

Language “is not innocent” – in the singularity of each *idiom* it reflects traces of the dichotomous-essentialist thought which determinately structured, and still structures, the philosophical and cultural occidentality in its *phallogocentric* register. In this context, the main purpose of the present investigation, entitled «Aporias de uma «escrita no feminino»: Derrida – Cixous» [Aporias of a «writing in the feminine»: Derrida – Cixous], is to think the questions of *writing* and *feminine* in the light of the theoretical-philosophical coordinates of Jacques Derrida’s thought of Deconstruction; highlighting, subsequently, how these coordinates are singularly stated in Hélène Cixous’s poetic-thinking writing, as given to us by the philosopher to *read* and think.

Following an apparently dual scene where one would have, on the one hand, a man’s philosophical writing, Derrida, and on the other hand, a woman’s literary writing, Cixous, the main question will be to investigate what passes *between* each “side”, that is to say: what passes between “philosophy” and “literature”, what passes between “man” and “woman”, as well as what passes *between* each one of these terms whose supposed uni(denti)ty is already always instable, precarious, and even fictional, by virtue of the *aporetic* structure which makes them im-possible or, stated differently, which conditions and limits them at the same time.

In this context, under the title «(A)genealogia’s: o pensamento da *escrita*» [(A)genealogy/ies: the thought of *writing*], we will begin by approaching the *unconditionality* inherent to Derrida’s thought of *writing* and/or *différance*, highlighting how it deconstructs the *phallogocentric* register of the philosophical occidentality by pointing to another notion of *time* (*messianic*) and another notion of *language* (*language of the other/marque* or *trace*). The *hyper-radicality* of these notions will allow us to differently understand the process of “subjective identification” of the “I” from the *archi-originary* of the experience of ex-appropriation of *language* as experience of ex-appropriation of *the self*.

The *unconditionality* of the *experience of language* will sustain the second moment, entitled «Idioma’s: a abertura das *diferenças sexuais*» [Idiom’s: the opening of *sexual differences*], where we will demonstrate how Derrida re-thinks the so-called “sexual difference” (which is dually and oppositionally determined) in terms of *sexual differences*. Developed within a dual path, this second moment will emphasize, on the one hand, the *undecidability* that characterises the *motif* of the *feminine* in deconstructive stance, showing how this *undecidability* translates and testifies the *immediately* and *unconditionally*

*affirmative* register characteristic of the relation to the other as relation to the language *of the other*.

On the other hand, we will follow the question of *literature* through the *aporeticity* of the functioning of the “literary genre”, which will allow us to approach the *experience of language* as the shared “genesis” of both “literature” and “philosophy” (whose implications will reflect on Derrida’s *reading* of Cixous’s writing). We will also highlight the *exemplarity* of the “literary genre” concerning the functioning of “genre” in general, aiming to point out the singular proximity among the (un)translatability *between* “languages” and the (un)translatability *between* “sexes”.

Approached from the *differently feminine* register of an originary experience of ex-appropriation of *language* as experience of ex-appropriation of *the self*, this singular proximity will allow us to demonstrate that each and every “I” is always already *sexually* marked, although that *mark* does not define nor delimitate itself in a unitary, dual and/or dialectical determination of “sexual difference”.

Thirdly, under the title «Da «diferença sexual» à «escrita no feminino»» [From «sexual difference» to a «writing in the feminine»], we will follow Derrida’s *reading* of Cixous’s poetic-thinking writing, trying to demonstrate how it constitutes an unique example of a “writing in the feminine” (distinct both from “feminist writing” and “women’s writing”) whose *geniality* (besides all generality and/or genericity) puts into motion a contamination and an overflowing of genre(s) in general, both in its “literary” and “sexual” determination.

Guided by the *unconditionality* of both the *motif* of *writing* and the *motif* of *feminine* in deconstructive stance, this path will allow us to approach the irreducibly *aporetic* register of a “writing in the feminine” (besides the “difference of sexes” and besides the “law of genre” in general) as a gesture of *resistance* of a singular and idiomatic writing that translates and testifies the non-saturable multiplicity of *sexual differences* that mark the “body” of *language* in which one writes, marking, at the same time, the “body” of the “I” which writes (*itself*) on it.

**Key-words:** Cixous, Deconstruction, Derrida, Feminine, Sexual differences, Writing

## Lista de abreviaturas

### Obras de Jacques Derrida

«Abraham, l'autre»

*Adieu – à Emmanuel Lévinas*

*Apories*

*Aprender Finalmente a Viver*

«Avances»

*A Voz e o Fenómeno*

*Carneiros*

«Chorégraphies»

«Circonfession»

*Dar a Morte*

*Déplier Ponge*

*De la Grammatologie*

*De Quoi Demain*

*Donner le Temps*

«Du mot à la vie»

*Échographies*

*Éperons*

*Fé e Saber*

«Formiga's»

*Genèses*

«Geschlecht I»

*Glas*

*H.C. pour la vie, c'est-à-dire...*

*Khôra*

*La Carte Postale*

*La Dissémination*

«La langue n'appartient pas»

«La main de Heidegger (*Geschlecht II*)»

«La Veilleuse»

*L'Écriture et la Différence*

«Le ressassement ou le droit à la littérature»

*Limited Inc.*

*Margens da Filosofia*

*Marx and Sons*

*Mémoires pour Paul de Man*

*O Monolinguismo do Outro*

*Papier Machine*

*Parages*

*Passions*

*Points de Suspension*

*Políticas da Amizade*

*Posições*

*Psyché I*

*Psyché II*

*Résistances*

«Scènes des différences»

*Schibboleth*

*Signéponge*

*Spectres de Marx*

«This strange institution called literature»

*Ulysse gramophone*

«Um bicho-da-seda de si»

*Vadios*

«Voice II»

«Women in the beehive»

## **Obras de Hélène Cixous**

*Ayai*

«Ce corps étranjuif»

*Chapitre Los*

«Contos da diferença sexual»

«Du mot à la vie»

*Insister. À Jacques Derrida*

*Jours de l'an*

«Le Bouc lié»

«Le Rire de la Méduse»

«Le sexe ou la tête?»

«La Vénue à l'écriture»

*OR, les lettres de mon père*

*Photos de Racines*

*Portrait de Jacques Derrida*

«Quelques questions à Hélène Cixous»

«Saber ver»

«Sorties»

«Un effet d'épine rose»

«Vols d'aveugle autour d'une librairie»



## Índice

<b>Agradecimentos</b> .....	vii
<b>Financiamento</b> .....	ix
<b>Resumo</b> .....	xi
<b>Résumé</b> .....	xiii
<b>Abstract</b> .....	xv
<b>Lista de abreviaturas</b> .....	xvii
<b>Preâmbulo</b> .....	1
<b>Parte I – (A)genealogia’s: o pensamento da <i>escrita</i></b> .....	17
<b>1. Um pensamento (<i>do</i>) impossível</b> .....	17
1.1 Contextualização geral .....	17
1.2 O outro como <i>impossível</i> .....	30
1.3 <i>Aporia’s</i> .....	45
<b>2. A escrita <i>avant la lettre</i></b> .....	65
2.1 O «processo da escrita» em sede platónica .....	65
2.2 A “circularidade” do <i>logo-fono-centrismo</i> .....	81
2.3 A escrita como <i>arqui-escrita</i> .....	99
<b>3. O tempo <i>do</i> outro</b> .....	116
3.1 <i>Différance</i> .....	116
3.2 <i>Khora</i> : a «reserva de fundo» .....	135
3.3 O <i>messiânico</i> : a «estrutura geral da experiência» .....	152
<b>4. A monolíngua <i>do</i> outro</b> .....	165
4.1 A <i>língua</i> não pertence.....	165
4.2 « <i>Plus d’une</i> »: o <i>desvio</i> da e na <i>língua</i> .....	179
4.3 Apelo ( <i>vem</i> ) e Resposta ( <i>sim, sim</i> ) .....	192
<b>5. A questão do “sujeito”</b> .....	207
5.1 O «nascimento <i>pela língua</i> » .....	207

5.2 <i>Ex-apropriação</i> – o idioma como “próprio” .....	221
5.3 (Contra-)assinatura: o registo <i>auto-bio-thanato-hetero-gráfico</i> da escrita .....	235
<b>Parte II – Idioma’s: a abertura das diferenças sexuais</b> .....	255
<b>1. A língua que marca o “corpo”</b> .....	255
1.1 Falogocentrismo .....	255
1.2 <i>Disseminação</i> : a desconstrução da «tese do pai» .....	265
1.3 O «entre-dois do hímen» .....	275
<b>2. O feminino <i>avant la lettre</i></b> .....	285
2.1 A (des)localização do “processo de geração” .....	285
2.2 « <i>Pas de femme</i> » .....	299
2.3 Um outro <i>feminino</i> .....	307
<b>3. Género e literatura</b> .....	321
3.1 A «lei do género»: a literatura como instituição .....	321
3.2 A «lei da lei do género»: o <i>segredo</i> da literatura .....	332
3.3 A “exemplaridade” da literatura .....	344
<b>4. A «<i>différance sexual</i>»</b> .....	357
4.1 A <i>diferença sexual</i> em todos os géneros .....	357
4.2 Diferença ontológica e diferença sexual .....	369
4.3 A «lei da diferença sexual» .....	384
<b>Parte III – Da «diferença sexual» à «escrita no feminino»</b> .....	401
<b>1. Derrida-Cixous: uma aproximação</b> .....	401
1.1 Porquê Hélène Cixous? .....	401
1.2 A «escrita feminina»: breve contextualização .....	419
1.3 A «escrita feminina» para além da “diferença de sexos” .....	437
<b>2. Leituras da diferença sexual</b> .....	452
2.1 «Contos da diferença sexual» - a <i>diferença sexual</i> que ( <i>se</i> ) passa .....	452
2.2 «Formiga’s» – <i>rastro e diferença sexual</i> .....	466



2.3 <i>Endereçamento e diferenças sexuais</i> .....	480
<b>3. «<i>La lettre avant la lettre</i>»: a genialidade para além da «lei do género»</b> .....	491
3.1 O «génio do segredo» .....	491
3.2 A <i>potência</i> do « <i>possa</i> » .....	508
3.3 A « <i>Omni-potência-outra</i> » da Literatura .....	525
3.4 « <i>Potências da diferença sexual</i> » .....	537
<b>Conclusões – <i>a caminho... e pronta para re-começar</i></b> .....	552
<b>Bibliografia</b> .....	558
<b>Obras de Jacques Derrida</b> .....	558
Bibliografia secundária em torno de Jacques Derrida .....	562
Bibliografia secundária em torno do motivo da <i>escrita</i> em Jacques Derrida .....	565
Bibliografia secundária em torno do motivo do <i>feminino</i> em Jacques Derrida .....	566
Obras colectivas .....	567
Revistas .....	567
<b>Obras de Hélène Cixous</b> .....	568
Bibliografia secundária em torno de Hélène Cixous .....	570
<b>Bibliografia secundária em torno de Derrida e Cixous</b> .....	570
<b>Bibliografia geral</b> .....	571
<b>Errata</b> .....	576



## Preâmbulo<sup>1</sup>

« Il n'est pas fortuit que la déconstruction – telle du moins que j'essaie de la mettre à l'épreuve – non pas s'enferme dans les apories, mais s'expose à l'épreuve interminable d'une répétition de l'aporétique et de l'impossible.»

J. Derrida, «Le ressassement ou le droit à la littérature», p. 312

*O que é a escrita? O que é o feminino? E o que é escrever no feminino?* Estas seriam talvez, embora numa enunciação genérica, algumas das questões que, à primeira vista, se deixariam subentender a partir do título da presente investigação – «Aporias de uma «escrita no feminino»: Derrida – Cixous» –, deixando assim subentender, no mesmo lance, a possibilidade de enunciação de uma resposta “objectiva”, isto é, de uma resposta que definiria ou descreveria, de acordo com diferentes atributos de categorização, cada um dos “objectos” previamente nomeados no próprio questionamento.

Contudo, se é certo que as questões da *escrita* e do *feminino* constituem efectivamente as questões principais desta investigação, importa desde logo salientar que o modo como tentaremos abordá-las não passará por um trajecto em busca de uma qualquer “essência” nem da *escrita*, nem do *feminino*, sendo antes cada um destes *motivos* que, na singularidade teórico-filosófica que os caracteriza em sede desconstrutiva, *desloca* a formulação ontológica “o que é?” (*ti esti?*), bem como os fundamentos que tradicionalmente a sustentam.

O modo como um tal *deslocamento* se efectiva será, talvez, um dos pontos conceptualmente mais complexos no trajecto desta investigação, na medida em que se trata aí de um movimento ou de uma dinâmica (a *escrita* no sentido de *arqui-escrita*) que desconstrói o próprio gesto de conceptualização na sua formulação tradicional (assente num privilégio do teórico, bem como na possibilidade de uma referencialidade supostamente una e unívoca, que co-responde e corrobora o privilégio da *presença* e do *presente*), mas que desconstrói ao mesmo tempo que coloca em cena um movimento de reenvio diferencial que, como movimento de reenvio ao outro, permanece absolutamente indissociável da *incondicionalidade* que o locomove.

---

<sup>1</sup> Todas as traduções são da responsabilidade da autora. As datas apresentadas entre parêntesis em corpo de texto reportam-se ao ano da primeira publicação do texto em questão, podendo a edição seguida nas referências bibliográficas corresponder a uma data posterior à enunciada.

Neste sentido, a complexificação que referimos – e que deve ser aqui entendida como um gesto da maior exigência e da mais difícil responsabilidade<sup>2</sup> –, implica pensar, por um lado, uma singular “operação” textual (aquilo que Jacques Derrida nomeia, por exemplo, como uma «escrita desdobrada»<sup>3</sup>) que excede os conceitos tradicionais de “texto” e de “escrita”, excedendo no mesmo lance o próprio “conceito” de conceito, sem, contudo, lhes permanecer exterior, mas transgredindo-o e heterogeneizando-o *no* interior e evidenciando, conseqüentemente, a impossibilidade de princípio de toda a suposta “unidade” ou “identidade” plenas.

Mas, por outro lado, é preciso pensar ao mesmo tempo que este singular gesto de *escrita* traduz e testemunha a própria dinâmica de *suplementaridade* ou de *divisibilidade* (a *escrita* como *arqui-escrita* e/ou *différance*) que Derrida assume como originária e irreduzível na medida em que se trata aí do outro, isto é, trata-se aí da relação *arqui-originária* ao outro e à sua *língua* cuja heteronomia e dissimetria irreduzíveis marcam a (in)condição do “sujeito da escrita” que, por sua vez, testemunha a (in)condição do “eu” que se “identifica” ex-apropriando-se no gesto pelo qual ex-apropria a *língua*.

De uma certa maneira, poder-se-ia dizer que a *escrita*, que nomeadamente em *O Monolinguismo do Outro* (1996) o filósofo nos dá a pensar como «um certo modo de apropriação amante e desesperada da língua»<sup>4</sup>, traduz e testemunha em si mesma uma outra *escrita* (no sentido de *arqui-escrita*), isto é, traduz e testemunha a *incondicionalidade* da *escrita* como relação ao outro na “origem” de toda a palavra, seja esta escrita ou falada.

Por conseguinte – e eis o que gostaríamos de frisar neste momento introdutório – o gesto de *deslocamento* que começámos por referir permanece absolutamente indissociável da *incondicionalidade* que o abre e locomove, motivo pelo qual a Desconstrução se expõe à «provação interminável de uma repetição do aporético e do impossível»<sup>5</sup> que não advoga nem conduz, contudo, a nenhuma abstracção, a nenhuma neutralização, a nenhuma paralisia, mas

---

<sup>2</sup> «Eu designo assim, por metonímia, um *ethos* de escrita e de pensamento intransigente, ou mesmo incorruptível (Hélène Cixous apelida-nos de os «incorruptíveis»), sem concessão mesmo em relação à filosofia [...]. Donde o gosto severo pelo refinamento, pelo paradoxo, pela aporia. Esta predilecção permanece também uma exigência.», Jacques Derrida, *Aprender Finalmente a Viver*, trad. Fernanda Bernardo, Ariadne, Coimbra, 2005, p. 28.

<sup>3</sup> Jacques Derrida, *Posições*, trad. Maria M. C. Calvente Barahona, Plátano Editora, Lisboa, 1975, p. 53. Esta obra foi primeiramente publicada em 1972 (*Positions*, Minuit, Paris) e reúne três diálogos intitulados «Implications» (com Henri Ronse), «Sémiologie et Grammatologie» (com Julia Kristeva) e «Positions» (com Jean-Louis Houdebine e Guy Scarpetta).

<sup>4</sup> Jacques Derrida, *O Monolinguismo do Outro ou a prótese de origem*, trad. Fernanda Bernardo, Campo das Letras, Porto, 2001, p. 48.

<sup>5</sup> « [...] l'épreuve interminable d'une répétition de l'aporétique et de l'impossible. », Jacques Derrida, « Le ressassement ou le droit à la littérature (Nœud, point – arriver à s'effacer) », *Modernités 15 Écritures du ressassement*, Presses Universitaires de Bordeaux, Pessac, 2001, p. 312.

que testemunha, diferentemente, o registo *imediate e incondicionalmente afirmativo* de um pensamento que, como o filósofo nos lembra em *Aprender Finalmente a Viver* (2004), nomeadamente, «está, todo o tempo, do lado do *sim*, da afirmação da vida»<sup>6</sup>.

A *hiper-radicalidade* e a *incondicionalidade* de um pensamento da «linguagem como escrita»<sup>7</sup>, que Derrida expõe desde as suas primeiras obras, o pensamento de uma «escrita *na voz*»<sup>8</sup>, como o filósofo também o dirá, não pode portanto senão abrir uma outra concepção de “filosofia” que, na sua condição de *experiência da língua*, se encontra antecipadamente *endividada ao pensamento* que a condiciona e limita, sendo esta concepção de “filosofia” (Desconstrução) que constitui o “ponto de partida” da nossa investigação, isto é, uma “filosofia” locomovida pela *aporeticidade* de uma indecisão do limite que torna toda a «experiência filosófica», como pode ler-se em *Schibboleth* (1986), «[n]uma certa travessia questionante dos limites, a insegurança quanto à fronteira do campo filosófico – e sobretudo a *experiência da língua*, sempre tão poética, ou literária, quanto filosófica.»<sup>9</sup>

Não obstante, assumir a *indecidibilidade* irreduzível que antecipadamente opera em toda a suposta naturalidade e/ou estabilidade dos limites e das fronteiras nos seus mais diversos registos, nomeadamente no limite entre “filosofia” e “literatura”, tal como no limite entre “homem” e “mulher”, não é nem renunciar nem denegar uma determinada “objectividade” da conceptualização em geral, mas sim assumir a *aporeticidade* estrutural que caracteriza a (de)formação de todo e qualquer “conceito” e que constitui a própria estrutura (de *double bind*) que determina toda a decisão e toda a responsabilidade<sup>10</sup>.

É, portanto, no interior desta *aporeticidade* que importa compreender o modo como Derrida pensa diferentemente tanto o motivo da *escrita* (um dos motivos que se impõe de modo mais notório desde as primeiras obras do filósofo) como o motivo do *feminino* (motivo talvez menos directo ou menos visível, mas nem por isso menos insistente no seu pensamento e na sua escrita), ambos pensados, na singularidade teórico-filosófica que os caracteriza, a partir de um singular gesto de *paleonímia* que encontramos nomeado desde as primeiras

---

<sup>6</sup> J. Derrida, *Aprender Finalmente a Viver*, *op. cit.*, p. 55.

<sup>7</sup> Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, Minuit, Paris, 1967, p. 67.

<sup>8</sup> Jacques Derrida, *Points de Suspension*, Galilée, Paris, 1992, p. 150.

<sup>9</sup> « [...] l'*expérience philosophique* : une certaine traversée questionnant des limites, l'insécurité quant à la frontière du champ philosophique – et surtout l'*expérience de la langue*, toujours aussi poétique, ou littéraire, que philosophique. », Jacques Derrida, *Schibboleth*, Galilée, Paris, 1986, p. 80.

<sup>10</sup> « [...] sans ce *double bind* et sans l'épreuve de l'aporie qu'il détermine, il n'y aurait que des programmes ou des causalités, pas même des fatalités, et aucune décision jamais n'aurait lieu. Aucune responsabilité, j'irai même jusqu'à dire aucun événement, n'aurait lieu. », Jacques Derrida, *Résistances – de la psychanalyse*, Galilée, Paris, 1996, p. 52.

páginas de *La Dissémination* (1972) como «a questão do nome guardado»<sup>11</sup>, e em torno da qual, nomeadamente em «La Mélancolie d'Abraham» (2004), Derrida refere,

«De facto, tem razão em lembrar que a *démarche* desconstrutiva, pelo menos tal como tento praticá-la, é um tratamento temático, quer dizer, o estudo de determinados «objectos», de determinados «conceitos», de determinados problemas filosóficos na sua genealogia histórica. Mas esta análise que se pode chamar teórica e constativa [...] faz um e um mesmo corpo com o que chamou de modo bastante justo uma «escrita performativa». Foi isso que chamei a «paleonímia». A paleonímia é o facto de se servir de uma velha palavra – um *páleo*, uma palavra muito velha –, de conservar uma velha palavra, ali onde a significação desta mesma palavra acordou ou despertou para *outra coisa*.»<sup>12</sup>

Eis, pois, o que gostaríamos de dar a escutar a partir do vocábulo “aporias” que antecede, no nosso título, a expressão “escrita no feminino” como que caracterizando cada um dos vocábulos nela enunciados, a saber: que se trata aqui de aproximar os motivos da *escrita* e do *feminino* tal como Derrida os pensa e no-los dá a pensar, o que implica, de uma certa maneira, assumir que se tratam aí de *quase-conceitos* (“escrita” e “feminino”) que apontam para a dinâmica de um *para além* do para além do ser (*epekeina tes ousias*) que não somente se subtrai à questão “o que é?”, mas que ao mesmo tempo *desloca* o próprio registo ontofenomeno-teo-lógico da ocidentalidade filosófico-cultural ao re-inscrever-se necessariamente (como um *fora* ou um *exterior ab-soluto*) em cada palavra.

Neste sentido, no eco do título da primeira parte de *De la Grammatologie* (1967), «*L'écriture avant la lettre*», tentaremos na primeira parte desta investigação, intitulada «(A)genealogia's: o pensamento da *escrita*», aproximar e levantar as coordenadas teórico-filosóficas que sustentam a nossa exposição, salientando de que modo o pensamento da *escrita* e/ou da *différance* porta já, desde as primeiras obras de Jacques Derrida, a *hiper-radicalidade* e a *incondicionalidade* que caracterizam o pensamento da Desconstrução derridiana como um pensamento impossível e *do* impossível, outro modo de dizer o pensamento da Desconstrução como pensamento da *escrita* como *arqui-escrita*.

---

<sup>11</sup> « la question du nom gardé », Jacques Derrida, *La Dissémination*, Seuil, Paris, 1972, p. 9.

<sup>12</sup> « En effet, vous avez raison de rappeler que la démarche déconstructrice, telle du moins que j'essaie de la pratiquer, est un traitement thématique, c'est-à-dire l'étude de certains « objets », de certains « concepts », de certains problèmes philosophiques dans leur généalogie historique. Mais cette analyse qu'on peut appeler théorique et constative [...] fait un et un même corps avec ce que vous avez appelé fort justement une « écriture performative » [...]. C'est ce que j'ai appelé la « paléonymie ». La paléonymie, c'est le fait de se servir d'un vieux mot – un *paléo*, un mot très ancien –, de conserver un vieux mot, là où la signification de ce même mot s'est éveillé ou réveillé à *autre chose*. », Jacques Derrida, «La Mélancolie d'Abraham» [2004], *Les Temps Modernes*, n° 669-570, Julho-Outubro de 2012, p. 33.

A questão principal delinear-se-á assim, num primeiro momento, entre duas noções de *escrita*, a saber: por um lado, a sua “concepção tradicional” que a define como representação gráfica secundária, posterior e exterior da “palavra falada”, ponto que nos permitirá salientarmos as características gerais do que Derrida nomeia como o *logo-fono-centrismo*, isto é, o privilégio (como autoridade e centralidade) do *logos* fundado na sua suposta relação de imediatidade à voz (*phone*), sendo esta imediatidade fundada e mantida, por sua vez, por um privilégio do “presente” e da «determinação do ser como *presença*»<sup>13</sup>.

Por outro lado, estará em questão aproximar a noção derridiana de *escrita* como *arqui-escrita* que, não excluindo nem anulando a concepção primeiramente referida, se dá a pensar como o «movimento que coloca todo o significado em situação de rastro diferencial»<sup>14</sup>, permitindo assim evidenciar que as características que tradicionalmente foram atribuídas à escrita (definida pela exterioridade e secundariedade de uma repetição de repetição) constituem antes o próprio funcionamento da linguagem em geral (pensado em termos de uma *repetição* por sua vez pensada em termos de uma *iterabilidade* originária).

Esta aproximação permitir-nos-á salientarmos, por um lado, o modo como a desconstrução da oposição entre “palavra falada” e “palavra escrita” pressupõe no mesmo lance a desconstrução da “origem” nos seus registos de “plenitude”, de “identidade” e de “unidade” como Derrida evidencia desde *De la Grammatologie* (1967)<sup>15</sup>, e, por outro lado, o modo como a noção de *escrita* como *arqui-escrita* traduz e testemunha já a *incondicionalidade* do pensamento da Desconstrução derridiana, na medida em que o movimento de reenvio diferencial por ela implicado diz, ao mesmo tempo, a originariedade da relação ao outro, como se perscruta por exemplo no momento em que, em «Force et Signification» (1963), Derrida aproxima a *escrita* como «este Vale originário do outro no ser»<sup>16</sup>.

A fim de prosseguir a aproximação da *incondicionalidade* do pensamento da *escrita* como *arqui-escrita* tentaremos dilucidar, nos dois momentos seguintes, a questão do *tempo* e a questão da *língua* que constituem o que poderia assumir-se como as coordenadas teórico-filosóficas fundamentais do pensamento da Desconstrução derridiana, devendo a ordem de

---

<sup>13</sup> Jacques Derrida, «A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas», trad. A. Ramos Rosa in E. Prado Coelho (sel.), *Estruturalismo. Antologia de textos teóricos*, Portugália Editora, Lisboa, 1967, p. 103.

<sup>14</sup> «mouvement qui place tout signifié en situation de trace différentielle», J. Derrida, *La Dissémination*, op. cit., p. 11.

<sup>15</sup> «La trace est en effet l'origine absolue du sens en général. Ce qui revient à dire, encore une fois, qu'il n'y a pas d'origine absolue du sens en général.», J. Derrida, *De la Grammatologie*, op. cit., p. 91. Itálico original.

<sup>16</sup> «[...] cette Vallée originaire de l'autre dans l'être», Jacques Derrida, *L'Écriture et la Différence*, Seuil, Paris, 1967, p. 49. O texto «Force et signification» foi primeiramente editado na revista *Critique* (nº 193/194, Minuit, Paris, Junho/Julho 1963), sendo posteriormente editado em *L'Écriture et la Différence* (p. 9-49), sendo esta última edição que seguimos aqui.

sucessão da sua exposição ser entendida como uma necessidade de enunciação metodológica que se reporta, não obstante, a dois *motivos* que permanecem absolutamente indissociáveis.

Neste contexto, será a partir da dinâmica inapropriável da *différance* aproximada enquanto «devir-espaço do tempo ou devir-tempo do espaço»<sup>17</sup> (dinâmica que diz já a originariedade da relação ao outro) que aproximaremos a questão *tempo*, tentando dilucidar de que modo o pensamento da *escrita* e/ou da *différance* desconstrói o privilégio do “presente” e da “presença” ao apontar para a “duplicidade da origem”<sup>18</sup> e para a originariedade da “estrutura da relação ao outro”, que o filósofo nos dá a pensar, nomeadamente, a partir dos *motivos* de *khora* e do *messiânico*.

A radicalização operada por Derrida relativamente à descrição de *khora* em sede platónica, onde esta é dita como uma espécie de “terceiro lugar” que não é nem sensível nem inteligível, dar-nos-á a pensar uma «*exterioridade absoluta*»<sup>19</sup> que se furta tanto ao legado do *ser* como ao legado do *para além do ser* (*epekeina tes ousias*), permitindo assim pensar diferentemente a questão do *lugar* como *lugar* da *escrita*, da *inscrição* e do *rastro*<sup>20</sup>.

Este ponto mostrar-se-á essencial a mais de um título, nomeadamente na desconstrução do registo topo-económico inerente a uma certa procura do «lugar da mulher»<sup>21</sup>, bem como na singular *feminidade* (entendida para além da determinação dual e oposicional da dita “diferença sexual”) deste “terceiro lugar” (*khora*) que, sendo também dito enquanto um «terceiro género»<sup>22</sup>, permitirá aproximar uma espécie de «género para além do género»<sup>23</sup>.

Mas se o pensamento da *différance* diz a temporalização do espaço e a espacialização do tempo, importará dilucidar de que modo se efectiva a singular “anterioridade” (relativamente ao *ser* e ao *para além do ser*) deste *lugar* (*khora*) que, não tendo nunca “propriamente” lugar, *recebe* e *dá lugar* a todas as determinações – “anterioridade” que aproximaremos a partir do *motivo* do *messiânico* pensado por Derrida como a própria «estrutura geral da experiência»<sup>24</sup>.

---

<sup>17</sup> Jacques Derrida, *Margens da Filosofia*, trad. Joaquim Costa e António Magalhães, RÉS – Editora, Porto, s/d, p. 44.

<sup>18</sup> Cf. Jacques Derrida, «Fé e Saber», in J. Derrida e G. Vattimo, *A Religião*, Relógio d’Água, Lisboa, 1997, p. 28-29.

<sup>19</sup> Cf. Jacques Derrida, *Khôra*, Galilée, Paris, 1993, p. 32.

<sup>20</sup> Cf. Jacques Derrida, *Psyché. Invention de l’autre II*, Galilée, Paris, 2003, p. 171. A primeira edição do segundo volume de *Psyché* data de 1987, pelas Éditions Galilée, tendo sido feita uma reedição, pela mesma editora, em 2003, e sendo a esta reedição que seguimos aqui.

<sup>21</sup> Cf. Jacques Derrida, «Chorégraphies» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 100.

<sup>22</sup> Cf. J. Derrida, *Khôra*, *op. cit.*, p. 20.

<sup>23</sup> «genre au-delà du genre», *Ibid.*, p. 17.

<sup>24</sup> J. Derrida, «Fé e Saber» in *A Religião*, *op. cit.*, p. 29.



Demarcando-se de todas as formas históricas do messianismo, esta «messianicidade sem messianismo»<sup>25</sup>, como o filósofo também a dirá, traduz a própria *incondicionalidade* do pensamento da Desconstrução, nomeadamente ao marcar a *temporalidade* excessiva, pré-cronológica e anacrónica da vinda do outro (como *impossível*) que transgride e heterogeneiza todo o “aqui agora” determinado (ou seja, o tempo dito presente), traduzindo assim a própria estrutura geral da experiência como *abertura incondicional* à vinda do outro e ao *porvir* e testemunhando a dissimetria originária e irreduzível que, em «Chorégraphies» (1982), é assumida como «a lei da diferença sexual e da relação a outrem em geral»<sup>26</sup>.

É precisamente esta *incondicionalidade (messiânica)* que caracteriza também o motivo da *língua* pensado em sede desconstrutiva, pressuposto que tentaremos demonstrar ao seguir o modo como Derrida pensa a relação ao outro enquanto primeiramente relação à língua *do* outro, o que permitirá ainda salientar que a *arqui-originariedade* da experiência de ex-apropriação da *língua* constitui, no mesmo lance, a *chance* do processo de “identificação subjectiva” do “eu” por relação à *língua*.

«Eu não tenho senão uma língua, e ela não é minha»<sup>27</sup> – eis a paradoxal afirmação avançada em *O Monolinguismo do Outro* (1996) e a partir da qual tentaremos salientar o modo como o pensamento derridiano da *língua* se demarca de modo inaudito de toda a tradição filosófica greco-ocidental. Neste contexto, a partir do registo de não pertença da *língua* relativamente ao dito “sujeito falante”, relevaremos particularmente, por um lado, a singular primazia e anterioridade da *língua* enquanto vinda do outro e, ao mesmo tempo, endereçada ao outro, e, por outro lado, a desconstrução da sua suposta uni(den)tidade, motivo pelo qual se demarca de toda a “essencialidade” ou “idealidade”.

Figurando uma das quase-definições da Desconstrução, a *língua* é já sempre, segundo Derrida, «mais de uma/nem mais uma»<sup>28</sup>, em razão do *desvio* que a desvia de *si mesma*, do “referente” ou do “sentido”, bem como do dito “sujeito falante”. Não obstante, este *desvio* (que corresponde à *temporalidade messiânica*) re-inscreve-se necessariamente “aqui agora”, re-inscrevendo-se portanto na “língua dada” (distinta da dita “língua materna”) e instaurando toda a apropriação em termos de *ex-apropriação*.

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>26</sup> « la loi de la différence sexuelle et du rapport à autrui en général », J. Derrida, «Chorégraphies» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 114.

<sup>27</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>28</sup> « Si j'avais à risquer, Dieu m'en garde, une seule définition de la déconstruction, brève, elliptique, économique comme un mot d'ordre, je dirais sans phrase : plus d'une langue. », Jacques Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, Galilée, Paris, 1988, p. 38.

É através desta linha de leitura que tentaremos seguidamente salientar de que modo a experiência de ex-apropriação da *língua* constitui, no mesmo lance, a experiência de ex-apropriação *de si*, ponto que aproximaremos seguindo a hipótese de um singular «nascimento *pela língua*»<sup>29</sup> no qual se marca tanto a (in)condição de *secundariedade* do “eu” enquanto *singularidade* hetero-auto-afectada, como a *divisibilidade* que constitui todo o movimento de “identificação” enquanto uma «experiência finita da não-identidade a si»<sup>30</sup>, como pode ler-se em «“Il faut bien manger”, ou le calcul du sujet» (1988).

A principal questão passará, neste ponto, por tentar compreender de que modo a experiência de ex-apropriação *de si*, ao ser pensada no interior da dissimetria e da heteronomia irreduzíveis que caracterizam a *experiência da língua* na sua originariedade, se efectiva no interior de uma espécie de dissimetria «bilateralmente desmesurada»<sup>31</sup> que diz também um singular «corpo-a-corpo»<sup>32</sup> com a *língua* onde o “eu” deixa a sua *marca* (a sua *assinatura*) no “corpo” da *língua* e, ao mesmo tempo, a *língua* marca (*circuncida*) o corpo do “eu” no interior de uma cena onde,

«A reapropriação tem sempre lugar. Como ela permanece inevitável, a aporia avança então uma linguagem impossível, ilegível, irrecebível. Uma tradução intraduzível. Ao mesmo tempo, esta tradução intraduzível, este novo idioma *faz acontecer*, esta assinatura faz acontecer, produz acontecimentos na língua dada à qual é ainda preciso dar, por vezes acontecimentos não *constatáveis*: ilegíveis.»<sup>33</sup>

Neste contexto, será a partir da arqui-originariedade da experiência de ex-apropriação da *língua* como ex-apropriação *de si* que entraremos na segunda parte desta investigação, intitulada «*Idioma's*: a abertura das *diferenças sexuais*», na qual estará em questão aproximar o *motivo do feminino* pensado em sede desconstrutiva e evidenciar de que modo, na sua relação de indissociabilidade ao pensamento da *escrita* e/ou da *língua*, este outro *feminino* avança uma *indecidibilidade* (onde se marca também a sua *incondicionalidade*) que permite pensar diferentemente a dita “diferença sexual” em termos de *diferenças sexuais* inauditas e inimitáveis.

Num primeiro momento, tratar-se-á de salientar alguns dos traços do esquema *falogocêntrico* que constitui a “nossa” ocidentalidade filosófico-cultural nos seus mais

---

<sup>29</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, op. cit., p. 26.

<sup>30</sup> «[...] expérience finie de la non-identité à soi », J. Derrida, *Points de Suspension*, op. cit., p. 280.

<sup>31</sup> Cf. J. Derrida, «Chorégraphies» in *Points de Suspension*, op. cit., p. 114.

<sup>32</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, op. cit., p. 63.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 99.

diversos registos (patente não somente na determinação dual e oposicional da dita “diferença sexual”, mas também nas diversas tentativas de suspensão e/ou de neutralização desta), evidenciando de que modo o pensamento da *disseminação* desconstrói esse mesmo esquema ao afirmar, como Derrida refere em *La Dissémination* (1972), «a geração já sempre dividida do sentido»<sup>34</sup>.

Concedendo especial relevância aos quase-conceitos de «hímen»<sup>35</sup> e de «dupla invaginação»<sup>36</sup>, tratar-se-á de evidenciar o modo como o movimento de uma *disseminação originária* nos permite pensar não somente a diferença entre dois ou mais termos, mas também, ou talvez antes, a diferença *entre* cada um dos termos na relação de não-identidade consigo mesmo, ponto que, relativamente à questão da dita “diferença sexual”, implicará pensar não somente a diferença entre “feminino” e “masculino”, mas também a diferença *entre* o “masculino” e ele mesmo, bem como a diferença *entre* o “feminino” e ele mesmo.

Esta “diferença” (a *différance*) que (*se*) passa *entre* os diferentes e as diferenças aponta, como tentaremos mostrar num segundo momento, para a *indecidibilidade* que caracteriza o *feminino* pensado, em sede desconstrutiva, para além da “diferença sexual” como diferença de sexos, bem como para além da lei do género em geral, sendo neste contexto que se tornará possível retomar a aproximação de *khora* como um «terceiro género» que, na sua *hiper-radicalidade*, aponta para uma singular *feminidade* a entender como um *género* para além do género.

Este para além do género, que tentaremos ainda explicitar posteriormente a partir da *exemplaridade* do “género literário” relativamente ao funcionamento do género em geral, implicará, portanto, pensar um singular *feminino* que excede tanto a sua determinação anatómico-biológica, como os registos interpretativos de cariz socio-político ou linguístico-cultural, *excesso* que aproximaremos a partir da leitura inaudita de Derrida em torno do “feminino” no pensamento de Emmanuel Lévinas.

Uma leitura pelo menos dupla onde, por um lado, o filósofo salienta o registo ainda humanista e androcêntrico do pensamento levinasiano, salientando também, por outro lado,

---

<sup>34</sup> « [...] la dissémination affirme la génération toujours déjà divisée du sens. », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 299-300.

<sup>35</sup> « Grâce à la confusion et à la continuité de l’hymen, non pas en dépit de lui, s’inscrit une différence (pure et impure) sans pôles décidables, sans termes indépendantes et irréversibles. Telle différence sans présence apparaît ou plutôt déjoue l’apparaître en disloquant un temps ordonné au centre du présent. », *Ibid.*, p. 238.

<sup>36</sup> « [...] la double invagination constitue le récit du récit, le *récit de la déconstruction en déconstruction* : le bord apparemment externe d’une clôture, loin d’être simple, simplement externe et circulaire, selon la représentation philosophique de la philosophie, ne fait signe au-delà, vers le tout autre, qu’en se dédoublant, se faisant « représenter », replier, *re-marquer* à l’intérieur de la clôture, du moins dans ce que la structure produit comme effet d’intériorité. Mais c’est précisément cet effet de structure qui se déconstruit ici. », Jacques Derrida, *Parages*, Galilée, Paris, 1986, p. 146.

que a aproximação levinasiana do *feminino* como *acolhimento* pré-ontológico e pré-ético permite de facto entrever aí uma «espécie de manifesto feminista»<sup>37</sup>, como referido em *Adieu – à Emmanuel Lévinas* (1997), onde o *feminino* surge como um singular *excesso* tanto relativamente à “diferença sexual” na sua determinação dual, como relativamente à linguagem em geral no seu registo de universalidade e de “tercialidade”.

Será neste contexto, e atentando na radicalização do pensamento do outro em sede desconstrutiva («*tout autre est tout autre*»<sup>38</sup>), que se tornará possível assumir que o *feminino* avança assim, no gesto de paleonímia pelo qual é diferentemente pensado, como um outro nome da própria *indecidibilidade* que caracteriza a relação ao outro e à língua *do* outro, testemunhando, por conseguinte, o registo *imediate* e *incondicionalmente afirmativo* implicado por esta mesma *indecidibilidade* – sentido pelo qual se tornará possível salientar que este singular *feminino avant la lettre* traduz e testemunha, na singularidade que caracteriza cada um destes motivos, a *hiper-radicalidade* e a *incondicionalidade* inerentes ao pensamento de uma escrita *avant la lettre*.

Neste contexto, tornar-se-á necessário explicitar de que modo este outro *feminino* não somente se subtrai à determinação dual e oposicional da dita “diferença sexual”, como ao mesmo tempo transgride e pluraliza antecipadamente cada uma das partes que tradicionalmente a constituem (“masculino” e “feminino”), motivo pelo qual retomaremos a referência a um «terceiro género» (*khora*) irreduzível aos géneros e tentaremos clarificar o que se encontra em questão, no interior do pensamento da Desconstrução derridiana, ao falar de *généro*.

Este ponto conduzir-nos-á, conseqüentemente, à questão da *literatura*, a qual se mostrará essencial para a nossa investigação em pelo menos duas vertentes. Por um lado, devido ao facto de o pensamento da Desconstrução derridiana performatizar um repensar inaudito da “literatura” a partir da “filosofia” (cujo alcance será indispensável para seguir a *leitura* derridiana da escrita poético-pensante cixousiana), nomeadamente ao nos dar a pensar a *experiência da língua* como a “gênese” comum a ambas as instâncias, o que não advoga qualquer homogeneização ou assimilação, mas diz antes uma espécie de orientação maior que magnetiza tanto a “filosofia” como a “literatura”, a saber: a *lei* da língua como *lei* do outro.

Por outro lado, devido ao facto de a *aporeticidade* inerente ao funcionamento do “género literário” nos permitir também aproximar a sua *exemplaridade* no que concerne o

---

<sup>37</sup> Cf. Jacques Derrida, *Adieu – à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris, 1997, p. 83.

<sup>38</sup> Cf. «4. Absolutamente Outro é Absolutamente (qualquer) Outro» in Jacques Derrida, *Dar a Morte*, trad. Fernanda Bernardo, Palimage, Coimbra, 2013, p. 104-143.

funcionamento do gênero em geral, colocando em cena um «princípio de contaminação»<sup>39</sup> e de parasitagem que, nomeadamente em «La loi du genre» (1980), o filósofo refere como a dinâmica aporética inerente ao's gênero's em geral, tanto na sua determinação “literária” como na sua determinação “sexual” – dinâmica que veremos constituir também a *genialidade* para além da generalidade e da genericidade que caracteriza a escrita poético-pensante de Hélène Cixous tal como Derrida no-la dá a *ler* e a pensar.

Tornar-se-á assim possível salientar a relação de indissociabilidade entre uma outra *diferença sexual* (pensada, por Derrida, em termos de *diferenças sexuais*) e a questão da *escrita*, da *leitura* e da *textualidade* em geral, relação que seguiremos, num quarto momento, a partir da singular proximidade, enunciada pelo filósofo em «Voice II» (1984), entre a (in)traduzibilidade entre as “línguas” e a (in)traduzibilidade entre os “sexos”<sup>40</sup>, contexto no qual a questão da *voz* virá a adquirir uma especial relevância .

Pensada, em sede desconstrutiva, como sendo já sempre «mais de uma/nem mais uma»<sup>41</sup> (implicação necessária da *hiper-radicalidade* do pensamento da *escrita* como *arqui-escrita* que dá a pensar toda a palavra, escrita ou falada, como *rastro*), a *voz* (como *rastro*) evidencia que a impossibilidade de um discurso “monológico” corresponde, necessariamente, à impossibilidade de um discurso “monossexuado”, e que, portanto, se não há nunca uma voz “una”, não pode de igual modo haver uma voz somente “masculina”, uma voz somente “feminina”, nem uma voz dita “neutra”.

Tratar-se-á assim de tentar salientar o alcance do pensamento de uma «escrita *na voz*»<sup>42</sup> relativamente a um certo “corpo” não mais pensado como sendo o detentor de “uma” voz, mas como sendo ele mesmo antecipadamente transgredido por múltiplas vozes (aquilo a que Derrida chamará uma «*diferença vocal rebelde à oposição*»<sup>43</sup> e que testemunha também o registo *diferentementement feminino* inerente a cada *voz* na sua singularidade), o que nos permitirá assumir que todo o “eu” é já sempre *sexualmente* marcado, embora esta *marca* não se esgote na determinação dual da diferença sexual como diferença de sexos,

«[...] desde que uma frase tem sentido», pode ler-se em «Scènes des différences.  
Où la philosophie et la poétique, indissociables, font événement d'écriture» (1996),

---

<sup>39</sup> « un principe de contamination », J. Derrida, *Parages*, *op. cit.*, p. 256.

<sup>40</sup> « Vous voyez, pour moi, la traduction entre des langues ou entre des sexes, c'est presque la même chose : à la fois très facile, impossible en toute rigueur, livrée à l'aléa. », Jacques Derrida, «Voice II» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 172.

<sup>41</sup> « plus d'une voix », Jacques Derrida, « Du mot à la vie : un dialogue entre Jacques Derrida et Hélène Cixous », com Hélène Cixous, *Le Nouveau Magazine Littéraire*, n°430, 2004/4, p. 24.

<sup>42</sup> Cf. J. Derrida, *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 150.

<sup>43</sup> « [...] *différence* vocale rebelle à l'*opposition* », J. Derrida, «Voice II» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 173.

«ela supõe um lugar de enunciação, uma relação ao outro, um corpo como dizia há pouco, e sexualmente marcado. Isso implica uma estratégia sexual, um desígnio e um desejo, uma marca sexual, de alguma maneira, como todo o endereçamento ao outro.»<sup>44</sup>

Será na pegada das coordenadas teórico-filosóficas inerentes ao motivo da *escrita* e ao motivo do *feminino* pensados em sede desconstrutiva, bem como da abertura das *diferenças sexuais* que neles se perscruta, que aproximaremos seguidamente alguns dos traços que caracterizam a escrita poético-pensante de Cixous tal como Derrida no-la dá a *ler* e a pensar, ponto que permitirá assumir esta escrita como um *exemplo* único de uma “escrita no feminino”, necessariamente distinta de uma “escrita feminista” e de uma “escrita de mulheres”, que *desloca* a “lei do género” em geral, tanto no que se reporta aos “géneros literários” como às “diferenças sexuais”.

Deste modo, na terceira parte, intitulada «Da «diferença sexual» à «escrita no feminino», o nosso “ponto de partida” permanecerá o da “filosofia”, e, mais especificamente, o de uma determinada concepção de “filosofia” tal como esta é pensada e colocada em cena pela Desconstrução derridiana, tendo em conta que uma tal concepção salienta a precariedade e a ficcionalidade de categorias apenas aparentemente estáveis, como é o caso da própria noção de “filosofia” e da configuração tradicional da sua relação à “literatura”, bem como o caso da determinação dual e oposicional da relação entre as noções de “homem” e de “mulher”.

Procedendo, num primeiro momento, a uma exposição relativamente genérica do que, no decorrer dos anos 70, Cixous avança sob a expressão «escrita feminina» [*écriture féminine*], tentaremos evidenciar de que modo uma tal noção não se limita ao registo “feminino” tradicionalmente compreendido, mas abre um deslocamento geral que nos dá a pensar a *diferença sexual* em termos de *movimento* e de *passagem* para além de toda a dualidade e/ou oposição.

É neste contexto que, num segundo momento, seguiremos os textos resultantes da intervenção de Cixous e de Derrida no colóquio *Lectures de la différence sexuelle*, primeira cena de endereçamento público entre ambos que prefigura, de uma certa maneira, uma cena

---

<sup>44</sup> « [...] dès qu’une phrase a du sens, elle suppose un lieu d’énonciation, un rapport à l’autre, un corps comme vous disiez tout à l’heure, et sexuellement marqué. Cela implique une stratégie sexuelle, un dessein et un désir, une marque sexuelle, en quelque sorte, comme toute adresse à l’autre. », Jacques Derrida, « Scènes des différences. Où la philosophie et la poétique, indissociables, font événement d’écriture », diálogo com M. Calle-Gruber in *Littérature*, nº 142, 2006, p. 28. Disponível em : <http://www.cairn.info/revue-litterature-2006-2-page-16.htm>.

de *leitura* na qual ambos lêem uma determinada *diferença sexual* lendo-se, ao mesmo tempo, um ao outro.

A partir do texto «Contos da diferença sexual» (1994), tentaremos salientar o modo como Cixous lê a “circuncisão” de Derrida, tal como o filósofo no-la dá a pensar em «Circonfession» (1991), enquanto um *exemplo* único da indissociabilidade entre “corpo” e “escrita”, salientando, a partir desse exemplo, tanto o registo inapropriável da *diferença sexual* (como *movimento* e *passagem*), como a sua subtracção aos registos do “ver” e do “saber”, nomeadamente em razão da sua relação de indissociabilidade ao *texto* e à *leitura*<sup>45</sup>.

Esta indissociabilidade perscruta-se também, na singularidade que os distingue, no texto de Derrida, intitulado «Formiga’s» (1994), a partir do qual tentaremos dilucidar o modo como o filósofo nos dá a pensar diferentemente a relação entre *rastro* e *diferença sexual* (como *diferenças sexuais*) avançando a hipótese de que a *diferença sexual* subtrai-se necessariamente aos registos do “ver” e do “saber”, dando-se antes a *ler* e a interpretar no interior de um movimento irredutivelmente aporético pelo qual é ao mesmo tempo *lida* e *legente*<sup>46</sup>.

Uma tal hipótese, que o filósofo desenvolve também a partir da leitura de uma passagem de *Jours de l’an* (1990), de Cixous, dar-nos-á a pensar uma singular “performatividade” da leitura/escrita que parece “instaurar” a *diferença sexual*<sup>47</sup>, sendo no eco desta singular “performatividade” (que diz também o *endereço* originário como *destinerrância*) que tentaremos, num terceiro momento, aproximar o registo *diferentemente feminino* da escrita poético-pensante de Cixous tal como Derrida no-la dá a *ler*, privilegiando aí dois motivos em concreto.

Por um lado, a questão da *genialidade* que caracteriza a escrita cixousiana, e que Derrida nos dá a pensar como isso mesmo que se subtrai a toda a genericidade e/ou generalidade, embora reinscrevendo-se necessariamente na generalidade da série que excede e transgride, ponto que nos permitirá salientar o que se encontra em questão quando o filósofo

---

<sup>45</sup> «Felizmente que há textos. É aí que a «D. S.» deixa traços suficientemente duráveis para que tenhamos tempo, que não temos ao vivo da realidade, de os realçar. [...] O que nós não sabemos de nós-mesmos, escrevemo-lo, na nossa língua: está aí, há que ler. Se conseguíssemos ler-nos!», Hélène Cixous, «Contos da diferença sexual», trad. Fernanda Bernardo in H. Cixous, J. Derrida, *Idiomas da diferença sexual*, Palimage, Coimbra, 2018, p. 34.

<sup>46</sup> «[...] eis a minha hipótese, desde que há diferença sexual, há palavras, ou antes há rastros a *ler*. Ela começa *por aí*. Pode haver rastro sem diferença sexual, para o vivente assexuado por exemplo, mas não pode haver diferença sexual sem rastro, e isto vale não apenas para «nós», para o vivente a que chamamos humano.», Jacques Derrida, «Formiga’s», trad. Fernanda Bernardo in H. Cixous, J. Derrida, *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 55.

<sup>47</sup> «Tudo isso *parece* instituir a diferença sexual no *acto* de leitura/escrita mais pragmático, mais performativo», *Ibid.*, p. 67.

aproxima o *corpus* cixousiano como uma obra «transgénica»<sup>48</sup> (a entender tanto relativamente aos géneros ditos literários como relativamente às *diferenças sexuais*), permitindo ainda salientar de que modo esta *genialidade* aponta também para a *indecidibilidade* que caracteriza o *feminino* em sede desconstrutiva.

Por outro lado, privilegiaremos o alcance que Derrida perscruta a partir do que Cixous nomeia como a «Omni-potência-outra» [*Toute-puissance-autre*] da Literatura<sup>49</sup>, salientando o modo como o filósofo aproxima a *potência* [*puissance*] do «possa» [*puisse*] a operar no *corpus* cixousiano como um singular *deslocamento* do privilégio da *presença* e da determinação do *ser* em geral como presença, bem como salientando a *incondicionalidade* que se perscruta a partir de um gesto de escrita cuja *singularidade* consiste em «Deixar-fazer-chegar-o-chegante-à-letra»<sup>50</sup>, nas palavras do filósofo em *H.C. pour la vie, c'est-à-dire...* (2002).

Este trajecto permitirá por fim relevar a *aporeticidade* implícita na expressão «escrita no feminino» que tenta assim traduzir um singular escrever(-*se*) que, no eco da dissimetria e da heteronomia implicadas pelo «corpo-a-corpo»<sup>51</sup> com a *língua*, se dá a pensar como o gesto de uma escrita irredutivelmente singular e idiomática que permanece sempre, de modo tão necessário quanto impossível, *sexualmente* marcada, embora uma tal marcação se subtraia antecipadamente tanto à determinação dual e oposicional da dita “diferença sexual” como à “lei do género” em geral.

Neste sentido, se efectivamente assumimos a escrita poético-pensante de Cixous como *exemplar* de uma “escrita no feminino”, esta hipótese não se esgota nem deriva da determinação biológica ou estatutária do “sexo” da sua signatária, havendo que assumir que o registo *diferentemente feminino* aproximado a partir da *incondicionalidade* do pensamento da *escrita* e/ou da *língua* caracteriza também, necessariamente, a escrita filosófico-idiomática de Derrida, no sentido em que um tal registo se deixa entrever, por exemplo, no momento em que o filósofo confessa, em «Passages – du traumatiste à la promesse» (1990),

«Para mim, a primeira maneira de deixar a palavra/fala consiste, numa situação que é em primeiro lugar a minha, em satisfazer, dando-lhe passagem, a uma voz de

---

<sup>48</sup> « Transgenique serait son œuvre, là où par-delà les genres elle croise les généalogies pour produire de nouveaux corps, mais aussi parce qu'elle le fait selon la puissance d'un langage qui se porte au-delà de la naturalité du génétique, par-delà le programme calculable d'un génome. », Jacques Derrida, *H.C. pour la vie, c'est-à-dire...*, Galilée, Paris, 2002, p. 104.

<sup>49</sup> « *La Littérature* en tant que *Toute-puissance-autre*, l'Idole inventée, est l'autre-personnage principal de cette aventure. », Hélène Cixous, *Manhattan: lettres de la préhistoire*, Galilée, Paris, 2002, p. 2 (cf. Jacques Derrida, *Genèses, Généalogies, Genres et le Génie. Les secrets de l'archive*, Galilée, Paris, 2003, p. 86).

<sup>50</sup> « Laisser-faire-arriver-l'arrivant-à-la-lettre. », J. Derrida, *H.C. pour la vie, c'est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 60.

<sup>51</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 63.



mulher ou a vozes de mulheres que, de uma certa maneira, *já lá* estão na origem da palavra/fala ou da minha palavra/fala. Há vozes de mulheres. A estas vozes, eu não escrevo *sobre* elas [...], não escrevo nunca sobre elas. De uma certa maneira, tento deixá-las tomar a palavra – e mantê-la – através de mim, sem mim, para além do controlo que eu poderia ter sobre elas.»<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> « Pour moi, la première manière de laisser la parole consiste, dans une situation qui est d’abord la mienne, à faire droit en lui donnant le passage à une voix de femme ou à des voix de femmes qui sont *déjà là* d’une certaine manière à l’origine de la parole ou de ma parole. Il y a des voix de femmes. Ces voix, je n’écris pas *sur* elles [...], je n’écris jamais sur elles. D’une certaine manière j’essaie de les laisser prendre la parole – et la garder – à travers moi, sans moi, au-delà du contrôle que je pourrais avoir sur elles. », J. Derrida, *Points de Suspension, op. cit.*, p. 408.



## Parte I – (A)genealogia's: o pensamento da *escrita*

« L'intérêt de la déconstruction, de sa force et de son désir, si elle en a, c'est une certaine expérience de l'impossible [...] l'expérience de l'autre comme invention de l'impossible, en d'autres termes comme la seule invention possible. »

J. Derrida, *Psyché I. Inventions de l'autre*, p. 27

### 1. Um pensamento (*do*) impossível

#### 1.1 Contextualização geral

O nosso primeiro objectivo, de traços necessariamente introdutórios, passará por aproximar o registo *aporético* do pensamento da Desconstrução de Jacques Derrida como pensamento da *escrita* e/ou da *différance*<sup>53</sup>, relevando, desse modo, a *hiper-radicalidade* e a *incondicionalidade* que lhe são inerentes e a partir das quais um repensar do instituído em geral será, *talvez*, possível.

Para tal, salientaremos primeiramente alguns dos traços que constituem o “contexto” no qual surge o pensamento da Desconstrução derridiana, nomeadamente no que concerne a sua demarcação dos pressupostos inerentes à vertente linguístico-estruturalista que lhe é, de um determinado ponto de vista, contemporânea; e, seguidamente, tentaremos demonstrar de que modo este *pensamento*, como pensamento da *escrita* e/ou da *différance*, excede e transgride todo o contexto histórica ou sistematicamente determinado, portando já em si

---

<sup>53</sup> O vocábulo «*différance*» suscita diferentes opções de tradução no âmbito das obras de Jacques Derrida traduzidas para português, nomeadamente: «diferância» [cf., nomeadamente, *Posições* (op. cit., p. 40) e *A Voz e o Fenómeno* (trad. M. J. Semião e Carlos A. de Brito, Ed. 70, Lisboa, 2012, p. 74-75)] que mantém graficamente o “a” embora trazendo-o à escuta, e assim perdendo a homofonia entre «*différance*» e «*différence*»; «diferença» [cf. nomeadamente, *Margens da Filosofia* (op. cit., p. 60) e «A estrutura, o signo e o jogo» (in *Estruturalismo*, op. cit., p. 123)], que relevando a proximidade sonora perde, contudo, a distinção relativamente ao termo «*différence*», de que a «*différance*» constitui a condição *quase-transcendental* de possibilidade e o limite; «*diferença*» [cf. J. Derrida, *O Outro Cabo*, trad. F. Bernardo, AmarArte/Reitoria da Universidade de Coimbra, Coimbra, 1995, p. 5, nota 4], hipótese de tradução enunciada por Fernanda Bernardo que, não obstante, assume posteriormente a intraduzibilidade deste *quase-conceito*, nomeadamente em *Vadios*, onde pode ler-se: «Depois de termos tentado a tradução deste termo (por *diferença*, nomeadamente, onde era suposto o hífen, que se lia mas não se ouvia, traduzir o silêncio da própria «diferença originária», mas onde, entre outras coisas, se perdia a referência explícita à primeira letra do alfabeto e, portanto, ao ingrafiável silêncio da origem que vem *já sempre* como repetição e/ou diferença, suplemento, reenvio ou desvio...), assumimos definitivamente a sua intraduzibilidade mantendo o termo no seu *idioma*, de que, aliás, ele é marca. Uma intraduzibilidade que, para além de qualquer onto-teologia, marca a quase-transcendentalidade e a im-possibilidade da desconstrução, não menos que a sua hiper-radicalidade» (J. Derrida, *Vadios*, trad. Fernanda Bernardo, Palimage, Coimbra, 2009, p. 92, nota 1). Em razão da *hiper-radicalidade* e da *incondicionalidade* testemunhadas pelo «a» de *différance* que, em francês, se lê mas não se ouve, optámos também por manter este *quase-conceito* no original francês. Neste sentido, referiremos sempre em nota quando mantivermos o termo original em traduções portuguesas que apresentem outras opções.

mesmo as coordenadas teórico-filosóficas que marcam a *incondicionalidade* e a *hiper-radicalidade* de um *pensamento* antecipadamente orientado pelo outro e endereçado ao outro.

Não obstante, no avanço desta enunciação surge, desde logo, uma primeira dificuldade: a saber, a oscilação na qual se forma a opção relativamente à grafia do termo “desconstrução”, motivo pelo qual, se optámos por vezes por fazê-lo recorrendo à maiusculização – “Desconstrução” –, importa especificar que uma tal escolha não visa, em momento algum, uma essencialização ou uma substancialização do que seria “a” Desconstrução.

Diferentemente, e como Derrida lembra, por exemplo, no «Posfácio» de *Limited Inc.* (1988), «Não há A ou uma só Desconstrução»<sup>54</sup>, do mesmo modo que, em «La Différance» (1968), era já toda a problemática da “nomeação” que se dava a pensar de modo inaudito, nomeadamente no desenvolvimento de um *motivo*, a *différance*, para o qual, justamente, não há nome, pois «O que nós sabemos, o que nós saberíamos se aqui se tratasse simplesmente de um saber, é que não houve nunca, que não haverá jamais uma palavra única, uma palavra-mestra»<sup>55</sup>.

A esta singular im-possibilidade de nomeação, vê-la-emos regressar frequentemente no interior do *corpus* derridiano, como é de igual modo o caso, por exemplo, de *khora*, cujo «nome não é uma *palavra justa*»<sup>56</sup>, contudo, haverá que compreender que uma tal impossibilidade se reporta a uma fundamentação referencial de índole uni(denti)tária e não ao gesto de nomeação em geral, motivo pelo qual permaneceremos sempre, de modo tão necessário quanto irredutível, *entre* duas leis aparentemente paradoxais mas que, todavia, permanecem absolutamente indissociáveis entre si, pois se não há “nome” para *isso* (para a desconstrução *como* impossível), não obstante,

«É preciso os nomes», pode ler-se em «Avances» (1995), «é preciso que os nomes faltem, mas este defeito não deverá ser a negatividade de uma falta. Ele não deverá aliás nada, não o deveria, não deveria dever. [...] Porque estes nomes que nos

---

<sup>54</sup> « Il n’y a pas La ou une seule Déconstruction. », Jacques Derrida, *Limited Inc.*, trad. Elisabeth Weber, Galilée, Paris, 1990, p. 260. Esta obra foi primeiramente publicada em inglês, em 1988 (*Limited Inc.*, trad. Samuel Weber, Northwestern University Press, Illinois), tendo sido posteriormente editada em francês, em 1990, pelas Éditions Galilée, juntamente com uma introdução de Elisabeth Weber. As nossas referências seguem a edição francesa.

<sup>55</sup> J. Derrida, *Marges da Filosofia*, *op. cit.*, p. 68.

<sup>56</sup> « Son nom n’est pas un *mot juste*. », J. Derrida, *Khôra*, *op. cit.*, p. 25.

faltam, não se sabe se eles estão ausentes porque escondidos para lá de uma lembrança dada ou mais afastados que todo o porvir dado.»<sup>57</sup>

A justificação da nossa opção segue, pois, no eco da aporeticidade desta como que dupla lei, motivo pelo qual o vocábulo “Desconstrução” tenta dar a ler, ao mesmo tempo, a Desconstrução de Jacques Derrida, isto é, o modo como o filósofo nos deu singular e idiomáticamente a ler e a pensar um outro *pensamento* (re)traçado na sua *obra*, na sua *escrita* e na sua *língua*, na sua «língua francesa derridianizada»<sup>58</sup>, nas palavras de Hélène Cixous; e, por outro lado, aquilo mesmo que, ao mesmo tempo dentro e fora dessa escrita, a orienta e magnetiza, apelando-a tanto quanto a limita, a saber, o *impossível*, a *desconstrução* como *pensamento* impossível e *do* impossível – ainda que, é certo, uma tal distinção avance aqui como uma nota metodológica, não sendo sustentável, em última instância, senão na própria porosidade oscilante que a constitui.

E isto porque, como Derrida assume, nomeadamente em «Lettre à un ami japonais» (1985),

«A palavra «desconstrução», como qualquer outra, não retira o seu valor senão da sua inscrição numa cadeia de substituições possíveis, no que se chama tão tranquilamente um «contexto». Para mim, para o que tentei ou tento ainda escrever, ela não tem interesse senão num determinado contexto onde substitui e se deixa determinar por muitas outras palavras, por exemplo «escrita», «rastros», «différance», «suplemento», «hímen», «*pharmakon*», «margem», «encetadura», «*parergon*», etc. [...]

O que a desconstrução não é? Mas tudo!

O que é a desconstrução? Mas nada!»<sup>59</sup>

Neste sentido, poderíamos assumir que o vocábulo “Desconstrução” aponta, ao mesmo tempo, para o lado da filosofia (antecipadamente endividada ao *pensamento*) e para o lado do

---

<sup>57</sup> « *Il faut les noms*, il faut que les noms fassent défaut, mais ce défaut ne devra pas être la négativité d'un manque. Il ne devra d'ailleurs rien, il ne le devrait pas, il ne devrait pas devoir. [...] Car ces noms qui nous manquent, nous ne savons pas s'ils sont absents parce qu'enfouis par-delà un souvenir donné ou plus éloignés que tout avenir donné. », Jacques Derrida, «Avances», prefácio de Serge Margel, *Le Tombeau du dieu artisan*, Minuit, Paris, 1995, p. 42.

<sup>58</sup> « langue française derridianisée », Hélène Cixous, « Du mot à la vie » in *Le Nouveau Magazine Littéraire*, *op. cit.*, p. 24.

<sup>59</sup> « Le mot « déconstruction », comme tout autre, ne tire sa valeur que de son inscription dans une chaîne de substitutions possibles, dans ce qu'on appelle si tranquillement un « contexte ». Pour moi, pour ce que j'ai tenté ou tente encore d'écrire, il n'a d'intérêt que dans un certain contexte où il remplace et se laisse déterminer par tant d'autres mots, par exemple « écriture », « trace », « différence », « supplément », « hymen », « *pharmakon* », « marge », « entame », « *parergon* », etc. [...] – Ce que la déconstruction n'est pas ? mais tout ! – Qu'est-ce que la déconstruction ? mais rien ! », J. Derrida, *Psyché II*, *op. cit.*, p. 13-14.

*pensamento* (que trangride e heterogeniza toda a filosofia), contudo, uma tal delimitação aparente implica que se tenha em conta que é precisamente a distinção entre filosofia e pensamento que se encontra diferentemente pensada a partir da dinâmica inapropriável da Desconstrução, motivo pelo qual uma tal delimitação não adquire “sentido” senão quando se tem de igual modo em conta que se trata aqui de uma outra filosofia, de uma filosofia pensada por Derrida como uma «certa travessia questionante dos limites, a insegurança quanto à fronteira do campo filosófico – e sobretudo, a *experiência da língua*, sempre tão poética, ou literária, quanto filosófica»<sup>60</sup>.

A relação, diferentemente pensada, entre filosofia e literatura constitui também um dos principais motivos da nossa investigação, contudo, esta referência visa apenas, por ora, salientar que a maiusculização presente no termo “Desconstrução”, testemunhando já um determinado *posicionamento* filosófico, não se confunde, contudo, com uma área ou um registo do saber ainda definível ou enquadrável na orientação falocêntrica que determinantemente fundou, e funda ainda, a ocidentalidade filosófica, especificação que segue aqui no eco do desenvolvimento enunciado por Fernanda Bernardo, nomeadamente em «Derrida lecteur de Heidegger» (2015),

«Contudo, se a Desconstrução, a palavra e o próprio gesto deste pensamento da *différance*, não esperou a Desconstrução derridiana, porque ela está já sempre a *operar* por todo o lado deste a primeiríssima palavra, desde o primeiríssimo raio de luz, terá contudo sido a Desconstrução derridiana que *singularmente, idiomáticamente*, terá sabido deixar-se eleger pela injunção da matinalidade desta «véspera» insone subtraída ao tempo (do mundo ou da história, próprio à diferença ontológica), [subtraída] à idade e, portanto, ao envelhecimento, a partir da qual ela terá sabido *bem velar e a vida em jeito de sobrevida e o por-vir.*»<sup>61</sup>

Retomando, agora, a enunciação de alguns dos traços que constituem o “contexto” no qual surge o pensamento da Desconstrução derridiana, notemos então que, se as primeiras

---

<sup>60</sup> « [...] une certaine traversée questionnant des limites, l’insécurité quant à la frontière du champ philosophique – et surtout l’*expérience de la langue*, toujours aussi poétique, ou littéraire, que philosophique. », J. Derrida, *Schibboleth*, *op. cit.*, p. 80.

<sup>61</sup> « Pourtant, si la Déconstruction, le mot et le geste même de cette pensée de la *différance*, n’a pas attendu la Déconstruction derridienne, puisqu’il y en a toujours déjà à l’*œuvre* partout depuis le tout premier mot, le tout premier rayon de lumière, il aura pourtant été la Déconstruction derridienne qui *singulièrement, idiomatiquement*, aura su se laisser élire par l’injonction de la matinalité de cette « veille » insomniaque soustraite au temps (du monde ou de l’histoire, propre à la différence ontologique), à l’âge et donc au vieillissement, depuis laquelle elle aura su *bien veiller et à la vie en guise de survie et à l’à-venir.* », Fernanda Bernardo, «Derrida lecteur de Heidegger. De la *Destruction* à la *Déconstruction* – De la mort et de la peine de mort», *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 24, n° 48, Coimbra, 2015, p. 317. Disponível em: [https://www.uc.pt/fluc/dfci/public\\_publicacoes/textos\\_vol24\\_n48/derrida\\_lecteur\\_heidegger](https://www.uc.pt/fluc/dfci/public_publicacoes/textos_vol24_n48/derrida_lecteur_heidegger).

obras de Jacques Derrida se direccionam efectivamente de modo mais evidente a questões próximas à problemática da linguagem, não obstante, a *singularidade* e a *idiomaticidade* do seu pensamento e da sua escrita dão a ler e a pensar, desde o primeiro momento, o *desvio* irreduzível entre o pensamento da *escrita* no sentido de *arqui-escrita* e o que avançaria como uma teoria ou como uma filosofia da linguagem<sup>62</sup>.

Um *desvio* que, pensado a partir da anterioridade e primazia da vinda do outro como *impossível*, bem como a partir da *abertura incondicional* do “eu” diante dessa mesma vinda, permite pensar diferentemente não somente “a” linguagem e “a” filosofia, mas o próprio *pensamento* em geral, assim fazendo tremer os traços maiores de uma tradição filosófico-cultural determinadamente concebida como o edifício (in)abalável do privilégio da “palavra viva” (*phone*) – privilégio que, veremos, se assume como indispensável à concepção do “próprio”, da “propriedade” e da “(a)propriação” em geral.

Notemos, neste sentido, o modo como o filósofo refere a sua atenção à questão da linguagem, nomeadamente em «Tenho o gosto do segredo» (1997),

«No início da *Gramatologia* parti de uma espécie de constatação: a linguagem hoje já não é uma região particular, ocupa a totalidade do espaço, há uma espécie de extensão sem limites do seu reino; e, ao mesmo tempo, torna-se escrita, através de uma invasão da estrutura gráfica da experiência. Dava um certo número de exemplos, na vida corrente, na vida política, na genética, nas telecomunicações, uma espécie de fotografia, de imagem do mundo, e de um mundo que está a mudar, portanto a desconstruir-se.»<sup>63</sup>

Ora, no decorrer dos anos 60-70, estes exemplos reportam-se efectivamente de modo mais marcado à vertente linguístico-estruturalista que Derrida tentava, então, repensar, enunciando-lhe os limites e dela se demarcando, não obstante as diversas tentativas de índole histórico-cronológica para enquadrar o seu pensamento nesta mesma vertente, como comprovam, por exemplo, nomenclaturas como “*French Theory*” ou “pós-estruturalismo”, a partir das quais se tenta indicar uma suposta “contemporaneidade” e proximidade temática de um conjunto de *corpus* irreduzivelmente heterogéneo<sup>64</sup>.

---

<sup>62</sup> « Celle-ci [la déconstruction] ne se limite ni à un modèle linguistico-grammatical, ni même à un modèle sémantique, encore moins à un modèle machinique. », J. Derrida, *Psyché II*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>63</sup> Jacques Derrida, «Tenho o gosto do segredo», diálogo com M. Ferraris e G. Vattimo, trad. Miguel Serras Pereira in J. Derrida e M. Ferraris, *O gosto do segredo*, Fim de Século, Lisboa, 2006, p. 135-136. Este texto foi primeiramente publicado em 1997 («"Ho il gusto del segreto"» in *Il gusto del segreto*), Laterza, Roma-Bari, p. 3-108) e posteriormente reeditado, em 2018 (*Le Goût du secret. Entretiens 1993-1998*, Ed. Hermann, Paris).

<sup>64</sup> Relativamente à inserção do nome de Jacques Derrida sob a expressão “*French Theory*” veja-se, nomeadamente: Alan Schrift, *Twentieth-Century French Philosophy: Key Themes and Thinkers*, Blackwell,

Estas tentativas ignoram, todavia, a impossibilidade *de princípio* de apropriar cronológica ou tematicamente um *pensamento* que *desloca* o próprio horizonte da cronologia tal como este foi determinantemente definido a partir do privilégio da *presença* e do *presente* como matriz orientadora da diferenciação temporal, incluída aí a lógica inerente à noção de “contemporaneidade”<sup>65</sup>, implicada nas referidas nomenclaturas, a qual não pode, em última instância, dar conta da *temporalidade* excessiva e anacrónica que, desde o início, Derrida nos dá a pensar a partir de *quase-conceitos* como *arqui-escrita*, *espaçamento*, *différance*, ou ainda a partir do que surgirá, nomeadamente em «Fé e Saber» (1996), como uma singular «messianicidade sem messianismo»<sup>66</sup>.

Um tal *deslocamento* – também aproximado, nomeadamente em *Margens da Filosofia* (1972), em termos de um *intervalo* que diz a intersecção *originária* do “tempo” e do “espaço”<sup>67</sup> –, não podendo, por consequência, ser enquadrado ou delimitado sem *resto* pela lógica (cronológico-linear) subjacente à noção de “corrente de pensamento”<sup>68</sup>, não deixa, todavia, de ser atento a uma determinada “contextualização” que, no momento a que nos reportamos, encontrava a sua configuração mais vigorosa no chamado “momento estruturalista”, como referido em «Lettre à un ami japonais» (1987),

«O «estruturalismo» era então dominante [...]. Desconstruir era um gesto estruturalista, em todo o caso um gesto que assumia uma certa necessidade da problemática estruturalista. Mas era também um gesto anti-estruturalista – e a sua sorte deriva em parte deste equívoco. Tratava-se de desfazer, de decompor, de descimentar estruturas (toda a espécie de estruturas, linguísticas, «logocêntricas»,

---

Oxford, 2006; François Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Éditions La Découverte, Paris, 2003; Sylvère Lotringer e Sande Cohen, *French Theory in America* (dir.), Routledge, New York, 2001. Relativamente ao termo “pós-estruturalismo”, de que Derrida é frequentemente considerado o precursor devido ao texto «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines», primeiramente pronunciado em 1966 no Colóquio Internacional *The Language of Criticism and the Sciences of Man*, na Universidade Johns Hopkins, e reunido, no ano seguinte, em *L'Écriture et la Différence* (p. 409-428), veja-se, nomeadamente: Christopher Norris, *The Contest of Faculties: Philosophy and Theory After Deconstruction*, Routledge, London, 1985, p. 137; François Cusset, *French Theory, op. cit.*, p. 31; José Guilherme Merquior, *Foucault*, Fontana, London, 1985, p. 13.

<sup>65</sup> « « Contemporain », contemporaneus, cum tempus, avec le temps. Derrida pense avec le temps, non pas du tout en ce qu'il représenterait l'esprit du temps (« postmoderne », « postphilosophique », nous dit-on), mais en ce que le temps qu'il pense disloque toute contemporanéité. », Geoffrey Bennington, «Derridabase», in G. Bennington e J. Derrida, *Derrida* [1991], Seuil, Paris, 2008, p. 17.

<sup>66</sup> Cf. J. Derrida, «Fé e Saber» in *A Religião, op. cit.*, p. 29.

<sup>67</sup> Cf. J. Derrida, *Margens da Filosofia, op. cit.*, p. 44.

<sup>68</sup> «They all make the claim to reinterpret globally the state and their own inscription of and within the state. The formalization of both the past and the future of the state has to be read in the present; and the *new* and the *post*, what they announce and what they outdate, give the exact measure and the clear, synchronic, and systemic formulation of the present.», Jacques Derrida, «Some Statements and Truisms about Neologisms, Newisms, Postisms, Parasitisms, and other small Seismisms» in David Carroll (ed.), *The States of "Theory"*, Columbia University Press, Nova Iorque, 1990, p. 69.



«fonocêntricas» – o estruturalismo sendo então dominado sobretudo por modelos linguísticos, da linguística dita estrutural que se dizia saussuriana –, socio-institucionais, políticas, culturais, e sobretudo, e primeiramente, filosóficas).»<sup>69</sup>

Como especificado na passagem supracitada, a linguística saussuriana afirmava-se, então, como ciência social maior, sendo que, nomeadamente em *De la Grammatologie* (1967), Derrida assume-a também como um «exemplo privilegiado»<sup>70</sup> na constituição e manutenção do trajecto de diminuição e dissimulação da *escrita* e do *texto* em geral. Não sendo nunca ignorado que o projecto linguístico desenvolvido no *Curso de Linguística Geral* (1916) constituía, com efeito, o exemplo de um «evento de ruptura»<sup>71</sup> relativamente a determinadas características da metafísica ocidental, nomeadamente no que concerne o tratamento da questão da linguagem, a linguística saussuriana não deixa, contudo, de se manter presa a determinadas coordenadas metafísicas de que tenta demarcar-se, as quais são evidenciadas e diferentemente pensadas, por Derrida, através da desconstrução do conceito de “signo”.

A desconstrução do conceito de “signo” assume, pois, um papel fundamental, na medida em que se constitui, também, como a desconstrução da secundariedade em geral<sup>72</sup> e, portanto, como a desconstrução dos pressupostos que sustentam o registo *falo-logo-fono-cêntrico* da ocidentalidade filosófica<sup>73</sup>. E isto porque, se o conceito de “signo” assume de modo mais marcante a sua centralidade na esfera filosófico-cultural a partir da sua formulação “moderna”, esta formulação assenta ainda nos pressupostos fundamentais de uma “concepção tradicional de escrita” que, de Platão a Saussure e também depois dele, se estabelece

---

<sup>69</sup> « Le « structuralisme » était alors dominant. [...] Déconstruire, c'était un geste structuraliste, en tout cas un geste qui assumait une certaine nécessité de la problématique structuraliste. Mais c'était aussi un geste anti-structuraliste – et sa fortune tient pour une part à cette équivoque. Il s'agissait de défaire, décomposer, désédimer des structures (toutes sortes de structures, linguistiques, « logocentriques », « phonocentriques » – le structuralisme étant surtout dominé alors par des modèles linguistiques, de la linguistique dite structurale qu'on disait saussurienne –, socio-institutionnelles, politiques, culturelles, et surtout, et d'abord, philosophiques). », J. Derrida, *Psyché II*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>70</sup> Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 43.

<sup>71</sup> De entre os «eventos de ruptura» presentes na tradição filosófica greco-ocidental, testemunhando nela a heterogeneidade constitutiva da sua própria *textualidade*, Derrida salienta também «a crítica nietzschiana da metafísica, dos conceitos de ser e de verdade [...]; a crítica freudiana da presença a si, quer dizer, da consciência, do sujeito, da identidade a si, da proximidade ou da propriedade a si; e, mais radicalmente, a destruição heideggeriana da metafísica, da onto-teologia, da determinação do ser como presença.», J. Derrida, «A estrutura, o signo e o jogo» in *Estruturalismo*, *op. cit.*, p. 104.

<sup>72</sup> « Commencer par le signe, c'est commencer par le secondaire lui-même, c'est être déjà dans le détour. [...] Or, non seulement Derrida commence par le signe dans l'ordre de ses travaux publiés, *il affirme, dès le commencement, que le signe est au commencement*. C'est qui impliquera très vite qu'il n'y a plus ni commencement, ni chose, ni signe. », G. Bennington, « Derridabase » in *Derrida*, *op. cit.*, p. 30.

<sup>73</sup> «E o que dizemos do signo pode estender-se a todos os conceitos e a todas as frases da metafísica, em particular ao discurso sobre a «estrutura».», J. Derrida, «A estrutura, o signo e o jogo» in *Estruturalismo*, *op. cit.*, p. 106.

determinantemente no interior de uma linha dicotômico-hierárquica que produz todas as oposições filosóficas clássicas<sup>74</sup>.

Ora, é precisamente a pertinência desta formulação que o pensamento da *escrita* como *arqui-escrita*, *rastro* [*trace*] e/ou *différance*, faz tremer, nomeadamente ao salientar a originariedade irreduzível de uma singular *repetição* ou *suplementaridade* que disjunta e desloca os pressupostos nos quais se fundam a formação e a manutenção das oposições em geral, pois,

«Todas as oposições», pode ler-se em *La Dissémination* (1972), «que se sustentam na distinção entre o originário e o derivado, o simples e a repetição, o primeiro e o segundo, etc., perdem a sua pertinência uma vez que tudo «começa» por seguir o vestígio. Quer dizer, uma certa repetição ou texto.»<sup>75</sup>

Haveria ainda que ter em conta que são precisamente os fundamentos desta “concepção tradicional de escrita”, isto é, os fundamentos da orientação *falogocêntrica* de que esta concepção constitui um exemplo maior, que, por sua vez, se mostrarão essenciais para compreender a linha geral de (a)propriação inerente às distintas conceptualizações do processo de “identificação subjectiva” do “eu”, bem como da determinação dual e oposicional da dita “diferença sexual” determinadamente definida a partir da dualidade da diferença de sexos.

Por outras palavras, ao evidenciar o privilégio da “estrutura do *logos*”, a “concepção tradicional de escrita” permite, conseqüentemente, evidenciar de que modo este privilégio é indissociável tanto dos fundamentos gerais da *identidade a si* pensada em termos de uma circularidade que faz coincidir a constituição *de si* com a possibilidade de um “discurso” interior, puro e silencioso; como da modelação falogocêntrica pela qual ao privilégio do *logos* e da sua relação de imediatidade à *voz* (*phone*) corresponde determinadamente o privilégio do “masculino”, mesmo diante de uma suposta neutralização que se quereria à margem da diferenciação sexual.

Atentando neste alcance, importa então começar por salientar que a Desconstrução derridiana do conceito de “*signo*” colocava em cena um outro pensamento da *escrita* como

---

<sup>74</sup> «[...] numa oposição filosófica clássica, não tratamos com uma coexistência pacífica de um *vis-a-vis*, mas com uma hierarquia violenta.», J. Derrida, *Posições*, *op. cit.*, p. 54.

<sup>75</sup> « Toutes les oppositions qui tiennent à la distinction entre l'originnaire et le dérivé, le simple et la répétition, le premier et le second, etc., perdent leur pertinence dès lors que tout « commence » par suivre le vestige. C'est-à-dire une certaine répétition ou texte. », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 367. Para a relação entre “escrita” e “repetição” veja-se, nomeadamente: Daniel Giovannangeli, *Écriture et Répétition. Approche de Derrida*, Paris, UGE 10/18, 1979.

*arqui-escrita* e/ou como *rastros* a partir do qual se encontrava em questão evidenciar que as características que tradicionalmente contribuíram para a secundariedade e exterioridade da escrita (entendendo-se aqui o seu sentido estrito de “representação” gráfica secundária) constituem, antes, o movimento da linguagem em geral pensada como um movimento de reenvio diferencial – ponto que se encontra já implícito quando, nomeadamente em *De la Grammatologie* (1967), o filósofo afirma,

«Que o significado seja originariamente e essencialmente (e não somente para um espírito finito e criado) *rastros*, que ele esteja *já desde sempre em posição de significante*, tal é a proposição em aparência inocente onde a metafísica do *logos*, da presença e da consciência, deve reflectir a escrita como sua morte e seu recurso.»<sup>76</sup>

Residindo precisamente aqui, como adiante tentaremos demonstrar, a própria desconstrução (do tempo supostamente presente) da “origem”<sup>77</sup>, notemos, antes de mais, que o termo «*rastros*», como referido ainda na mesma obra, fazia então referência a um determinado número de discursos presentes em diversos registos (biológico, psicanalítico, filosófico, etc.<sup>78</sup>), avançando na esteira de uma singular herança do pensamento levinasiano de que, todavia, se demarcava já na intenção<sup>79</sup>, tal como Derrida deixava entrever já em «*Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas*» (1964)<sup>80</sup>.

Contudo, o que de momento gostaríamos de salientar é o modo como, desconstruindo determinadas noções filosóficas contributivas da conceptualização do “ser” em geral determinado como *presença*<sup>81</sup>, a singularidade do pensamento derridiano do *rastros* diz, ao mesmo tempo, a *incondicionalidade* que lhe é indissociável, na medida em que o *quase-conceito* de *rastros* coloca desde logo em cena a relação *arqui-originária* ao outro que afecta a

---

<sup>76</sup> « Que le signifiant soit originairement et essentiellement (et non seulement pour un esprit fini et crée) trace, qu’il soit *toujours déjà en position de signifiant*, telle est la proposition en apparence innocente où la métaphysique du *logos*, de la présence et de la conscience, doit réfléchir l’écriture comme sa mort et sa ressource. », J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 103.

<sup>77</sup> « *La trace est en effet l’origine absolue du sens en général. Ce qui revient à dire, encore une fois, qu’il n’y a pas d’origine absolue du sens en général.* », *Ibid.*, p. 95. Itálico original.

<sup>78</sup> Cf. *Ibid.*, p. 98.

<sup>79</sup> « Accordée ici, et non dans la pensée de Lévinas, à une intention heideggerienne, cette notion signifie, parfois au-delà du discours heideggerien, l’ébranlement d’une ontologie qui, dans son cours le plus intérieur, a déterminé le sens de l’être comme présence et le sens du langage comme continuité pleine de la parole. », *Ibid.*, p. 98.

<sup>80</sup> « *Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas* » in J. Derrida, *L’Écriture et la différence*, *op. cit.*, sobretudo, p. 117, nota 1. Uma primeira versão deste texto, dividida em duas partes, foi publicada na *Revue de Métaphysique et de Morale* (nº 3 e nº 4, 1964, p. 322-354 e p. 425-473, respectivamente).

<sup>81</sup> Cf. J. Derrida, «A estrutura, o signo e o jogo» in *Estruturalismo*, *op. cit.*, p. 103.

(a) apresentação em geral, e não somente uma determinada noção de “textualidade” tal como esta é tradicionalmente entendida por oposição ao “real” em geral.

Por outras palavras, a *hiper-radicalidade* e a *incondicionalidade* inerentes ao pensamento do *rastros* tal como Derrida no-lo dá a pensar encetam um deslocamento da concepção tradicional de “texto” que é também, ao mesmo tempo, um deslocamento da concepção tradicional do “real”, como se perscruta desde a paradoxal afirmação de *La Dissémination* (1972) «Não há senão texto, não há senão fora-de-texto»<sup>82</sup>, a que adiante regressaremos, mas de que notamos já que um dos alcances aí implicado passa, pois, por pensar uma noção de *texto* que se poderia dizer, de uma certa maneira, mais “ampla” ou mais “alargada” do que commumente se a define, tal como a encontramos enunciada, por exemplo, no Posfácio de *Limited Inc.* (1988),

«O que chamo «texto» implica todas as estruturas ditas «reais», «económicas», «históricas», socio-institucionais, em suma, todos os referentes possíveis. [...] Mas isso quer dizer que todo o referente, toda a realidade, tem a estrutura de um rastros diferencial e que não podemos relacionar-nos com esse real senão numa experiência interpretativa. Esta não dá nem adquire sentido senão num movimento de reenvio diferencial.»<sup>83</sup>

A questão passaria, então, por tentar compreender de que modo se efectiva um tal movimento de reenvio diferencial – reenvio a “quem” ou a “quê”? Reenvio de “quem” ou de “quê”? E se se tratasse aqui de um reenvio ou de uma destinação que, justamente, colocariam em questão as próprias noções de “quem” e de “quê”? E, conseqüentemente, que “experiência interpretativa” seria esta pela qual nos relacionamos com o “real” a partir e através de um movimento de reenvio diferencial?

Ora, atentando às coordenadas teórico-filosóficas inerentes ao pensamento da Desconstrução derridiana que aqui daremos a ler, a nossa hipótese passa por pensar que uma tal “experiência” não pode ser senão uma *experiência im-possível*, isto é, uma *experiência* cuja chance se encontra no’s limite’s do possível e do impossível ou, mais correctamente, uma *experiência* cuja possibilidade é, a cada instante, transgredida pelo próprio *limite* como *impossível* que assim a torna antecipadamente *im-possível*. Por outras palavras, este

---

<sup>82</sup> « Il n’y a que du texte, il n’y a que du hors-texte. », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 50.

<sup>83</sup> « Ce que j’appelle « texte » implique toutes les structures dites « réelles », « économiques », « historiques », socio-institutionnelles, bref tous les référents possibles. [...] Mais cela veut dire que tout référent, toute réalité a la structure d’une trace différentielle, et qu’on ne peut se rapporter à ce réel que dans une expérience interprétative. Celle-ci ne donne ou ne prend sens que dans un mouvement de renvoi différentiel. », J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 273. Para esta questão veja-se, nomeadamente: Cristina de Peretti, *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*, Prólogo de Jacques Derrida, Editorial Anthropos, Barcelona, 1989.

movimento de reenvio diferencial diria, em última instância, o movimento *in-finito* de reenvio ao outro que abre «o devir possível do impossível *como* im-possível.»<sup>84</sup>

Notemos então que, se pensar o “significado” como *rastro* implica, como referido em *De la Grammatologie* (1967), reflectir a *escrita*, no sentido de *arqui-escrita*, como “morte” e “recurso” da própria «metafísica do *logos*»<sup>85</sup>, isto é, implica pensar diferentemente a *escrita* como limite e condição *quase-transcendental*<sup>86</sup> de possibilidade da linguagem em geral, a compreensão de um tal alcance obriga a ter em conta que o pensamento do *rastro* não só excede de modo necessário o contexto linguístico-estruturalista de uma problemática da linguagem como coloca em cena, desde o primeiro instante, a *hiper-radicalidade* e a *incondicionalidade* de um pensamento orientado pelo outro e, *ao mesmo tempo*, endereçado ao outro, na medida em que a *escrita constitui*, em última instância, «este Vale originário do outro no ser»<sup>87</sup>.

Avançada em «Force et Signification» (1963), esta aproximação da *escrita* pede, contudo, desenvolvimentos suplementares, e na sua enunciação apenas aparentemente breve, ela atesta, de facto, a *arqui-originariedade* absoluta e irreduzível da relação ao outro que aqui tentaremos desenvolver, num primeiro momento, a partir da indissociabilidade de dois dos *motivos* maiores do pensamento da Desconstrução – a questão do *tempo* e a questão da *língua*.

Uma tal indissociabilidade, não indiciando uma qualquer “homogeneização” do *corpus* derridiano, vem não obstante salientar que, se não há “verdade” da *Desconstrução* (como *pensamento*), há, todavia, pressupostos ou coordenadas teórico-filosóficas fundamentais, de entre as quais a questão do *tempo* – diferentemente pensada a partir do *messiânico* como «estrutura geral da experiência»<sup>88</sup> – e a questão da *língua* – diferentemente pensada, na sua anterioridade e primazia, como «mais de uma/nem mais uma» [*plus d'une*]<sup>89</sup> – se mostram irreduzíveis e inultrapassáveis.

---

<sup>84</sup> « [...] le devenir possible de l'impossible *comme* im-possible. », Jacques Derrida, *Papier Machine*, Galilée, Paris, 2001, p. 146.

<sup>85</sup> Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 103.

<sup>86</sup> Na sua resposta a Thomas Baldwin, o filósofo afirma: «I speak of an ultra-transcendentalism. So I am not a transcendentalist: I am an ultra-transcendentalist or a quasi-transcendentalist.» (Simon Glendinning (ed.), *Arguing with Derrida*, Blackwell Publishers, Massachusetts, 2001, p. 107), enunciação que implica compreender que a utilização do «quase» ou do «ultra» antecede o termo «transcendental» – que encontramos já, por exemplo, em *De la Grammatologie* (p. 86) ou em *Glas* (Galilée, Paris, 1974, p. 183a) – é um modo de colocar em questão o regime da possibilidade e do possível em geral sem, contudo, o invalidar ou destruir, mas antes evidenciando a sua ficcionalidade e a sua espectralidade estruturais (cf. J. Derrida, *Papier Machine*, *op. cit.*, p. 298).

<sup>87</sup> « [...] cette Vallée originaire de l'autre dans l'être », J. Derrida, *L'Écriture et la Différence*, *op. cit.*, p. 49.

<sup>88</sup> Cf. J. Derrida, «Fé e Saber» in *A Religião*, *op. cit.*, p. 29.

<sup>89</sup> Cf. J. Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, *op. cit.*, p. 38. A expressão francesa «*plus d'un(e)*» corresponde, em português, à expressão «mais de um(a)», podendo ao mesmo tempo escutar-se como partícula de negação, correspondendo assim a «não mais» ou a «nem mais um(a)», dupla escuta que marca, no idioma

De facto, esta indissociabilidade, bem como o carácter de irredutibilidade que a caracteriza, encontra-se marcada desde *De la Grammatologie* (1967), e, de modo mais explícito, no desenvolvimento do *quase-conceito* de *rastro* como movimento onde se marca a relação ao outro e que, por esse motivo mesmo, é preciso pensar antes de toda e qualquer determinação onto-fenomeno-lógica e onto-teológica do “ente” ou do “ser”, na medida em que é o próprio,

«[...] campo do ente [que] antes de ser determinado como campo de presença se estrutura segundo as diversas possibilidades – genéticas e estruturais – do rastro. A apresentação do outro como tal, quer dizer, a dissimulação do seu «como tal», começou já sempre e nenhuma estrutura do ente lhe escapa. [...] A estrutura geral do rastro imotivado faz comunicar na mesma possibilidade, e sem que se possa separá-los senão por abstracção, a estrutura da relação ao outro, o movimento da temporalização e a linguagem como escrita.»<sup>90</sup>

Percebemos assim que a Desconstrução, tal como Derrida a pensa e no-la dá a pensar, não pode ser tomada como sinónimo de filosofia nem, de igual modo, de literatura, de teoria, de ciência ou de uma qualquer doutrina ou área do saber, subtraindo-se também a todo o domínio “do” (sis)tema<sup>91</sup> (entendendo-se aqui tanto a noção de “sistema” como conjunto ou método delimitado e/ou delimitável, isto é, uma certa orientação comum visando a apreensão organizada das partes, como a noção de “tema” enquanto uma determinada matéria conceptual que teria implícita a possibilidade de divisão e demarcação entre assuntos, correntes, conceitos, etc.).

Todavia, sendo *isso* mesmo que se subtrai ao regime do *ser* e da *presença* subtraindo-se, conseqüentemente, ao registo onto-fenomeno-teo-lógico que caracteriza a tradição filosófica greco-ocidental, a Desconstrução não lhe é nunca simplesmente exterior ou oposta, mas transgride e heterogeniza a suposta “unidade” dessa tradição ao avançar ela mesma como não-unitária e não-idêntica *a si*, motivo pelo qual pode ler-se em *Limited Inc.* (1988),

---

derridiano, a não-unidade e a não-identidade a “si”, motivo pelo qual optámos por manter em corpo de texto ambos os sentidos, seguindo a hipótese de tradução de Fernanda Bernardo (*cf.* nomeadamente, *O Monolinguismo do Outro* [reedição], Chão da Feira, Belo Horizonte, 2016, p. 71, nota de tradução 19).

<sup>90</sup> « [...] champ de l'étant [qui] avant d'être déterminé comme champ de présence, se structure selon les diverses possibilités – génétiques et structurales – de la trace. La présentation de l'autre comme tel, c'est-à-dire la dissimulation de son « comme tel », a toujours déjà commencé et aucune structure de l'étant n'y échappe. [...] La structure générale de la trace immotivée fait communiquer dans la même possibilité et sans qu'on puisse les séparer autrement que par abstraction, la structure du rapport à l'autre, le mouvement de la temporalisation et le langage comme écriture. », J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 66-67.

<sup>91</sup> *Cf.* J. Derrida, «Tenho o gosto do segredo» in *O gosto do segredo*, *op. cit.*, p. 17-18.

«A desconstrução, no singular, não é «intrinsecamente» nada, nada que seja determinável a partir deste código e destes critérios. [...] A desconstrução não existe em algum lado, pura, própria, idêntica a ela mesma, fora das suas inscrições em contextos conflituais e diferenciados, ela não «é» senão aquilo que faz e o que se faz, ali onde ela tem lugar.»<sup>92</sup>

Mas se, de um determinado ponto de vista, a desconstrução não “é nada”, se ela não existe, portanto, em nenhum lugar ainda identificável ou presentificável de acordo com a lógica da determinação do ser em geral como *presença*, como escutar a questão “O que é a Desconstrução”? Ou, ainda, seguindo uma outra afirmação de *Limited Inc.* (1988), se «o *de- de desconstrução* não significa a demolição do que se constrói, mas o anúncio do que resta a pensar diferentemente do esquema construtivista ou destrucionista»<sup>93</sup>, o que seria, então, *isso* que resta a pensar?

---

<sup>92</sup> « La déconstruction, au singulier, n'est « intrinsèquement » rien, rien qui soit déterminable à partir de ce code et de ces critères. [...] La déconstruction n'existe pas quelque part, pure, propre, identique à elle-même, en dehors de ses inscriptions dans des contextes conflictuels et différenciés, elle n'« est » que ce qu'elle fait et ce qu'on fait, là où elle a lieu. », J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 261

<sup>93</sup> « [...] le *dé-* de *déconstruction* ne signifie pas la démolition de ce qui se construit, mais l'annonce de ce qui reste à penser autrement du schème constructiviste ou destructionniste. », *Ibid.*, p. 271.

## 1.2 O outro como *impossível*

A fim de dilucidar uma via de resposta possível a esta questão – uma questão que, veremos, vem de uma certa maneira im-possibilitar-se a si mesma na sua própria enunciação – , viremo-nos agora para uma outra passagem, avançada em *Psyché. Inventions de l'Autre II* (1987), onde Derrida afirma que,

«A desconstrução tem lugar, é um evento que não espera a deliberação, a consciência ou a organização do sujeito, nem mesmo da modernidade. *Isso desconstrói-se*. O *isso* não é aqui uma coisa impessoal que se oporia a alguma subjectividade egológica. *Está em desconstrução* [...]. E o «se» do «desconstruir-se», que não é a reflexão de um eu ou de uma consciência, porta todo o enigma.»<sup>94</sup>

Ora, se a desconstrução se dá a pensar como um *evento* absolutamente inantecipável e no mesmo lance inadiável, se ela “é” *isso* que, não se opondo a nenhuma “subjectividade egológica” constitui, contudo, como veremos, o *limite* como condição *quase-transcendental* de possibilidade de todo o movimento de “identificação” – como escutar este “*isso*”? Ou ainda, de que modo se poderá aproximar o enigma marcado neste “*se*” quando é precisamente o seu movimento que se subtrai, antecipadamente, a toda e qualquer marca identificatória, ou seja, quando é precisamente o seu movimento que permanece antecipadamente indecidível?

A *indecidibilidade* que acompanha este enigma abriria, pois, uma via de aproximação possível ao *impossível*, na medida em que, como Derrida especifica em *Mémoires pour Paul de Man* (1988), trata-se aí de «uma outra indecidibilidade, aquela que não se liga mais à ordem do *cálculo* entre dois pólos de oposição, mas ao incálculável de um absolutamente outro: a vinda ou o apelo do outro»<sup>95</sup>, especificação que, por sua vez, permite assumir que o “*isso*” da passagem supracitada aponta, justamente, para o que excede e resta a todo o “saber” dicotômica e hierarquicamente definido, incluída também aí toda a formulação de índole dialéctica pela qual um terceiro termo viria suspender ou apagar a diferença oposicionalmente

---

<sup>94</sup> « La déconstruction a lieu, c'est un événement qui n'attend pas la délibération, la conscience ou l'organisation du sujet, ni même de la modernité. *Ça se déconstruit*. Le *ça* n'est pas ici une chose impersonnelle qu'on opposerait à quelque subjectivité égologique. *C'est en déconstruction* [...]. Et le « se » du «se déconstruire », qui n'est pas la réflexion d'un moi ou d'une conscience, porte tout l'énigme. », J. Derrida, *Psyché II*, *op. cit.*, p. 12.

<sup>95</sup> « [...] une autre indécidabilité, celle qui ne se lie plus à l'ordre du *calcul* entre deux pôles d'opposition mais à l'incalculable d'un tout autre : la venue ou l'appel de l'autre. », J. Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, *op. cit.*, p. 133.



determinada – e a qual se encontra já implícita, notemos, na própria indecidibilidade aberta pela homofonia entre «ça» [isso] e «Sa» [acrónimo do Saber absoluto]<sup>96</sup>.

Por outras palavras, se, como Derrida lembra em «La déconstruction et l'autre» (1981), «A desconstrução é quando isso *se desconstrói*»<sup>97</sup>, importa não esquecer que *isso* está já desde sempre em *desconstrução*, advindo daí a impossibilidade da sua identificação e/ou definição sob qualquer lógica da identidade ou da presença. Neste sentido, para além da aparente neutralidade que caracteriza gramaticalmente este pronome demonstrativo, bem como para além de todo o exercício de neutralização suposta ou desejada<sup>98</sup>, “*isso*” avançaria aqui como um outro nome do *impossível*, ou seja, como um outro nome do que não (*se*) reconhece mais (em) nenhuma marca identificatória nem (em) nenhum traço de identificação em geral, seja este formal ou figural, topológico ou genealógico, queira este indiciar uma suposta separação tácita entre “humanidade” e “animalidade” ou, até mesmo, no limite, entre “vida” e “morte”.

E isto porque o *evento* que a Desconstrução “é”, esse incálculável de um absolutamente outro, não pode chegar ou acontecer senão na linha frágil e porosa que não *o* deixa mais dizer humano ou não, que não *o* deixa mais dizer *vivente* ou não, que não deixa mais, em última instância, estabelecer qualquer condição, no sentido em que uma tal *incondicionalidade* do *evento* é descrita, por exemplo, em *De Quoi Demain* (2001),

«[...] o evento, a vinda do que/de quem vem mas não tem ainda figura reconhecível – e que portanto não é necessariamente um outro homem, o meu semelhante, o meu irmão, o meu próximo [...]. Eis o que pode ser, o que deve ser um evento digno desse nome, uma chegada que me surpreende absolutamente e à qual e a quem, da qual ou de quem não posso, não devo mais *não responder* – de maneira tão

---

<sup>96</sup> Esta homofonia é particularmente desenvolvida por Derrida em *Glas*, onde a coluna da esquerda, em torno da dialéctica hegeliana, nos lembra que «*Sa* sera désormais le sigle du savoir absolu» (*op. cit.*, p. 7a), sendo que do outro lado – ainda que, desde a sua formatação, *Glas* seja precisamente um exercício inaudito da desconstrução das noções de “lado”, de “fronteira” e de “limite” inerentes não somente, mas também, a uma determinada ideia e “texto” e de “livro” –, do lado da coluna da esquerda lendo Jean Genet, é o «Saber absoluto» que é consecutivamente colocado em questão, sendo mesmo assumido, a um determinado momento, que «*Sa* tombe, il n'aime que ça» (*op. cit.*, p. 225b) – passagem que, para além da escuta de «O seu túmulo», deixa ao mesmo tempo escutar que o «Saber absoluto cai» e que é precisamente *isso* [ça] que ele ama. De notar ainda que a homofonia entre «ça» e «sa» é também marcada, nomeadamente em «Circonfession», pelo acrónimo «sA» que se reporta maioritariamente ao nome de Santo Agostinho (*cf.* J. Derrida, «Circonfession» in *Derrida, op. cit.*, por exemplo, p. 54 e p. 90 – este texto foi primeiramente publicado em 1991, pelas Éd. du Seuil, onde foi reeditado em 2008, sendo esta última edição que seguimos aqui. Existe ainda um exemplar gravado, datado de 1993, da leitura de Derrida do texto «Circonfession», editado pelas Éd. Des Femmes)

<sup>97</sup> « La déconstruction, c'est quand ça *se déconstruit*. », Jacques Derrida, « La déconstruction et l'autre », *Les Temps Modernes*, nº 669/670, Gallimard, Paris, Julho/Outubro de 2012, p. 48.

<sup>98</sup> «A desconstrução, insisti nisso, não é *neutra*. Intervém.», J. Derrida, *Posições, op. cit.*, p. 115.

responsável quanto possível: o que chega/acontece ou que se precipita em mim, isso a que estou exposto, para além de todo o domínio.»<sup>99</sup>

Esta passagem dá-nos assim a pensar a *incondicionalidade* absoluta inerente ao pensamento da Desconstrução como pensamento *do* outro, isto é, a *incondicionalidade* à qual é já sempre demasiado tarde para impor condições<sup>100</sup> e que permanece, necessariamente, à margem de toda e qualquer soberania indivisível<sup>101</sup>, na medida em que nela se encontram implicadas, por um lado, a anterioridade e a primazia da vinda do outro como *impossível* que, na sua imprevisibilidade, prefigura o rompimento absoluto com qualquer horizonte de espera, isto é, com toda e qualquer temporalidade pensada ainda por relação ao privilégio do *presente* e da *presença*.

E, por outro lado, encontra-se aí igualmente implicado o acolhimento *incondicional* por parte do “eu” diante do *apelo* («Vem») do outro que constitui, não obstante, o *limite absoluto* de todo o gesto de “apropriação” e/ou de *compreensão*<sup>102</sup> – salientando-se assim, na esteira da herança levinasiana, que o outro é, desde sempre, o «primeiro vindo»<sup>103</sup> e que, na precipitação e na verticalidade incontornáveis que a caracterizam, trata-se sempre aí da vinda do que,

«[...] não se *apresenta* necessariamente diante de mim na horizontal, ele [o outro] pode cair-me em cima, verticalmente (não do Muito-Alto, mas de tão alto!), ou surpreender-me ao vir pelas minhas costas, por trás ou por baixo, do subsolo do

---

<sup>99</sup> « [...] l'événement, la venue de (ce) qui vient mais n'a pas encore de figure reconnaissable – et qui donc n'est pas nécessairement un autre homme, mon semblable, mon frère, mon prochain [...]. Voilà ce que peut être, ce que doit être un événement digne de ce nom, une arrivance qui me surprenne absolument et à quoi et à qui, de quoi ou de qui je ne puisse pas, je ne doive plus *ne pas répondre* – de façon aussi responsable que possible : ce qui arrive ou qui fond sur moi, ce à quoi je suis exposé, au-delà de tout maîtrise. », Jacques Derrida, *De Quoi Demain* [2001], Flammarion, Paris, 2003, p. 90-91. O vocábulo francês «*arriver*» comporta, entre outros, tanto o sentido espacial de «chegar» como o sentido temporal de «acontecer», motivo pelo qual seguimos a opção de tradução de Fernanda Bernardo enunciando em corpo de texto ambos os sentidos que, em razão da *incondicionalidade* do pensamento da Desconstrução derridiana, permanecem antecipadamente indissociáveis (*cf.*, nomeadamente, Jacques Derrida, *Memórias de Cego*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2010, p. 26, nota de tradução 1).

<sup>100</sup> *Cf.* J. Derrida, *Genèses*, *op. cit.*, p. 99.

<sup>101</sup> *Cf.* Jacques Derrida, *Discurso de recepção do Prémio Adorno em Frankfurt*, trad. Fernanda Bernardo, ilustrações de Acácio de Carvalho in *Le Monde Diplomatique*, versão portuguesa, Janeiro, 2012, p. 12.

<sup>102</sup> A grafia do termo “*compreensão*” visa marcar a disjunção entre os termos “com” e “preensão”, aludindo à origem etimológica do substantivo feminino *preensão* que, derivando do latim *prehensio*, significa a acção de agarrar, prender, dominar, no sentido em que Emmanuel Lévinas a enuncia em *Le Temps et l'Autre*: « Si on pouvait posséder, saisir et connaître l'autre, il ne serait pas l'autre. Posséder, connaître, saisir sont des synonymes du pouvoir. », Emmanuel Levinas, *Le Temps et l'Autre*, P.U.F., Paris, 1994, p. 83.

<sup>103</sup> *Cf.* Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Kluwer Academic, Paris, 1990, p. 109.

meu passado, e de tal modo que eu não o veja vir, mesmo que não o veja nunca, devendo contentar-me por vezes de o sentir ou de o escutar. A custo.»<sup>104</sup>

Mas se referimos que esta aproximação do outro segue, é certo, na pegada da herança levinasiana, importa notar que se entrevê também aqui, no mesmo lance, uma demarcação que atesta, uma vez mais, a singularidade incomparável da *voz* de Jacques Derrida no interior da ocidentalidade filosófica. E isto porque, herdando alguns dos traços que caracterizam a radicalidade hiperbólica da Meta-ética levinasiana enquanto pensamento *pré-onto-teo-lógico*, ou seja, enquanto pensamento da *separação* ditado pelo *infinito* e pela *alteridade ab-soluta* (*ab-solus*)<sup>105</sup>, Derrida não deixa contudo de lhe traçar, ao mesmo tempo, os limites, repensando-a e reinventando-a *singularmente* – entrevendo-se assim, entre estes dois imensos e exigentes pensamentos, uma singular «proximidade na “separação” ou na diferença»<sup>106</sup>.

Eis o que se perscruta, desde logo, no parêntesis da passagem supracitada onde a especificação aparentemente breve avança, todavia, a diferença irreduzível entre o «Muito-Alto» [*Très-Haut*] levinasiano e o «tão-alto» derridiano que, paradoxalmente, perde a maiusculização ao radicalizar a elevação da qual se demarca.

Pois, por um lado, na sua aproximação da relação ao Outro, Emmanuel Lévinas havia já assumido uma *heteronomia* irreduzível<sup>107</sup> que intima a uma *hiper-responsabilidade* originária e inultrapassável, sendo assim possível enunciar um dos pontos de proximidade entre a Meta-ética levinasiana e a Desconstrução derridiana enquanto pensamentos para os quais o *absolutamente outro* [*tout autre*] é sempre pensado como *separado* e nunca como

---

<sup>104</sup> « [...] ne se *présente* pas nécessairement devant moi à l’horizontale, il peut me tomber dessus, verticalement (non pas du Très-Haut, mais de si haut!) ou me surprendre en venant dans mon dos, par derrière ou par dessous, du sous-sol de mon passé, et de telle sorte que je ne le voie pas venir, voire que je ne le voie jamais, devant me contenter parfois de le sentir ou de l’entendre. À peine.», J. Derrida, *De Quoi Demain*, *op. cit.*, p. 91.

<sup>105</sup> Cf. « Autrui est secret parce qu’il est autre » in J. Derrida, *Papier Machine*, *op. cit.*, p. 367-398.

<sup>106</sup> F. Bernardo, «Lévinas e Derrida. “Um contacto no coração de um quiasma”», *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 17, nº 33, 2008, p. 47 (disponível em: [https://www.uc.pt/fluc/dfci/public\\_/publicacoes/levinas\\_e\\_derrida](https://www.uc.pt/fluc/dfci/public_/publicacoes/levinas_e_derrida)). Em torno da relação entre E. Lévinas e J. Derrida, veja-se, nomeadamente: F. Bernardo, «Do “*Tout autre*” (Lévinas/Derrida) ao “*Tout autre est tout autre*” (Derrida): Pontos de *não*-contacto entre “Lévinas e Derrida”» (*Revista Ítaca*, nº 14, 2009, p. 238-266); M. Lisse, «Viens – Me voici. Derrida entre Blanchot et Levinas » (Éric Hoppenot, Alain Milon (dir.), *Emmanuel Lévinas-Maurice Blanchot, Penser la Différence*, Presses universitaires de Paris Ouest, Paris, 2008, p. 535-546); M. Stéphane, «Levinas lecteur de Derrida» (*Cités*, nº25, 1/2006, p. 77-85, disponível em: <https://www.cairn.info/revue-cites-2006-1-page-77.htm>); Danielle Cohen-Levinas, Marc Crépon (ed.), *Lévinas - Derrida. Lire ensemble* (Hermann, Paris, 2015 – actas do *Colloque International Levinas-Derrida: Lire-Ensemble* decorrido a 20-21 de Junho de 2008, em Paris, sob organização de *Les Archives Husserl* e da *Ecole Normale Supérieure*).

<sup>107</sup> Cf. Emmanuel Lévinas, *Deus a Morte e o Tempo*, trad. Fernanda Bernardo, Almedina, Coimbra, 2003, p. 189.

soberano, e por relação ao qual o “eu” estaria, desde sempre, na *in-condição* (distinta de qualquer passividade ou ausência de liberdade) de «refém»<sup>108</sup>.

Não obstante, por outro lado, o Outro persiste ainda, para Lévinas, o Outro enquanto humano e o humano enquanto homem – como testemunhado, por exemplo, nesta passagem de *Totalidade e Infinito* (1961), onde pode ler-se, «Só o absolutamente estranho nos pode instruir. Só o homem me pode ser absolutamente estranho»<sup>109</sup> –, limite que Derrida expõe no diálogo com Jean-Luc Nancy intitulado «“Il faut bien manger”, ou le calcul du sujet»<sup>110</sup> (1988), bem como noutros textos dedicados ao pensamento levinasiano<sup>111</sup>, referindo, nesse sentido, a persistência de um determinado *humanismo* e de um determinado *androcentrismo* ainda a operar na radicalidade deste pensamento,

«O outro, tal como ele se deixa pensar segundo o imperativo da transcendência ética, é de facto o outro homem: o homem como outro, o outro como homem. Humanismo do outro homem é um título no qual Lévinas suspende justamente a hierarquia do atributo e do sujeito. Mas o outro-homem é o sujeito.»<sup>112</sup>

A questão relativa ao “androcentrismo” ainda a operar no pensamento de Lévinas – questão em si mesma divisível, ambígua e passível de mais de uma leitura –, será um dos pontos de passagem indispensáveis para aproximar aqui um outro pensamento do *feminino* tal como Derrida o desenvolve para além da formulação dual e oposicional da dita diferença sexual, e que, concretamente em torno do capítulo «A Morada», de *Totalidade e Infinito* (1961), conduzirá o filósofo a pensar a hipótese até então inaudita de ler o pensamento

---

<sup>108</sup> Uma *in-condição* de refém em torno da qual Lévinas diz que «il faut penser l’homme à partir de la condition ou de l’incondition d’otage» (Levinas, *L’humanisme de l’autre homme*, Librairie générale française, Paris, 1987, p. 111), e que Derrida virá radicalizar afirmando que «Toda a gente é refém do morto.» (Jacques Derrida, *Da Hospitalidade*, trad. F. Bernardo, Palimage, Viseu, 2003, p. 75).

<sup>109</sup> Emmanuel Lévinas, *Totalidade e Infinito*, trad. José Pinto Ribeiro, Edições 70, Lisboa, 2008, p. 63. A título indicativo, notemos ainda, por exemplo, a passagem de *Entre Nous* onde Lévinas afirma: «l’éthique, c’est l’humain en tant qu’humain» (Emmanuel Lévinas, *Entre Nous. Essais sur le penser-à-l’autre*, Bernard Grasset, Paris, 1999, p.127).

<sup>110</sup> Primeiramente publicado, em inglês e numa versão reduzida, em 1988 (*Topoi*, «Who comes after the subject?», vol.7, nº 2, Setembro de 1988), este diálogo é posteriormente editado, em francês, nos *Cahiers Confrontation* («Après le sujet qui vient», nº 20, Aubier Montaigne, Paris, 1989, p. 91-114). Em 1991 surge uma reedição inglesa dirigida por Eduardo Cadava, Peter Connor e Jean-Luc Nancy (*Who comes after the subject*, Routledge, Londres, 1991), onde o texto de Derrida corresponde às páginas 96-119, e em 1992 uma versão francesa é editada em *Points de Suspension* (*op. cit.*, p. 269-302), sendo esta a edição seguida aqui.

<sup>111</sup> Neste contexto, vejam-se os seguintes textos de Derrida que versam de modo mais explícito em torno do pensamento de Emmanuel Lévinas: «Violence et Métaphysique» (*op. cit.*, p. 117-228), «En ce moment même dans cet ouvrage me voici» (*Psyché. Invention de l’Autre I*, Galilée, Paris, 1987, p. 159-202) e *Adieu – à Emmanuel Lévinas* (*op. cit.*).

<sup>112</sup> «L’autre, tel qu’il se laisse penser selon l’impératif de la transcendance éthique, c’est bien l’autre homme : l’homme comme autre, l’autre comme homme. Humanisme de l’autre homme, c’est un titre dans lequel Lévinas suspend justement la hiérarchie de l’attribut et du sujet. Mais l’autre-homme est le sujet.», J. Derrida, *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 293.

levinasiano, para além da escrita marcadamente masculina de Lévinas, como uma «espécie de manifesto feminista»<sup>113</sup> *avant la lettre*.

Suspendendo, por ora, este desenvolvimento, ao qual regressaremos adiante, notemos contudo que ele se encontra já implícito no próprio sintagma a partir do qual Derrida se demarca singularmente dos traços ainda humanistas e androcêntricos do Outro levinasiano, a saber, o sintagma «*tout autre est tout autre*», em torno do qual, nomeadamente em *Políticas da Amizade* (1994), pode ler-se,

«O absolutamente outro [*tout autre*], e o *absolutamente outro é absolutamente (qualquer) outro* [*tout autre est tout autre*], vem aqui perturbar a ordem da fenomenologia. E o bom *sensu*. O que vem antes da autonomia deve também *excedê-la*, isto é, suceder-lhe, sobreviver-lhe e ultrapassá-la indefinidamente.»<sup>114</sup>

Desta “fórmula” talvez demasiado económica e elíptica<sup>115</sup>, no dizer do filósofo em *Dar a Morte* (1999), importa salientar que ela permanece indissociável da *chance* da língua (francesa) na qual se expõe, permitindo já perscrutar, ainda que implicitamente, a singular originariedade e a singular irredutibilidade do *motivo* da *língua* tal como Derrida o pensa, isto é, pensando a relação ao outro como sendo já sempre primeiramente relação à língua *do* outro.

De facto, esta «espécie de *schibboleth*»<sup>116</sup>, como o filósofo refere ainda na mesma obra, pode parecer à primeira vista uma tautologia reproduzindo o sujeito no atributo, contudo, se distinguirmos nela as duas homónimas<sup>117</sup>, torna-se possível assumir que a aparente tautologia diz, diferentemente, a «proposição da heterologia mais irredutível»<sup>118</sup>, precisamente ao unir, na sua própria enunciação, a alteridade (o outro) à singularidade (o outro como absolutamente todo e qualquer outro).

Por conseguinte, torna-se possível afirmar que o sintagma «*tout autre est tout autre*» traduz e testemunha tanto a *hiper-radicalidade* e a *incondicionalidade* inerentes ao pensamento da Desconstrução como pensamento *impossível* e *do impossível*, como a irredutível *aporeticidade* que o caracteriza, na medida em que marca a im-possibilidade da

---

<sup>113</sup> Cf. J. Derrida, *Adieu – à Emmanuel Lévinas*, *op. cit.*, p. 83.

<sup>114</sup> Jacques Derrida, *Políticas da Amizade*, trad. Fernanda Bernardo, Campo das Letras, Porto, 2003, p. 236. Veja-se também aqui o capítulo de *Dar a Morte* intitulado «4. Absolutamente Outro é Absolutamente (qualquer) Outro» (*op. cit.*, p. 104-143).

<sup>115</sup> Cf. *Ibid.*, p. 104.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>117</sup> Esta distinção é enunciada, nomeadamente, em *Dar a Morte*, onde o filósofo mostra que ao distinguir as duas ocorrências de «*tout*» [enquanto adjectivo pronominal indefinido (qualquer um, um outro qualquer) e enquanto advérbio de quantidade (absolutamente, radicalmente)], são também as duas ocorrências de «*autre*» [outro] que necessariamente se distinguem, tratando-se, na primeira ocorrência, de um nome, e, na segunda ocorrência, de um adjectivo (cf. *Ibid.*, p. 104).

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 105.

própria hiperbolicidade que traduz, avançando assim o que adiante veremos surgir como a «possibilidade do impossível»<sup>119</sup> que abre e locomove a Desconstrução votando-a antecipadamente à «provação da aporia»<sup>120</sup>.

Por ora, notemos que, ao testemunhar a radicalização do pensamento do outro como absolutamente todo e qualquer outro, isto é, ao nos dar a pensar o outro para além de toda e qualquer definição ou delimitação, este sintagma aponta para a (quase) loucura<sup>121</sup> de uma *abertura* até então inaudita na ocidentalidade filosófica. Referimo-nos aqui ao que Derrida dirá como uma *abertura incondicional* e, nesse sentido, necessariamente “prévia” a toda e qualquer determinação ou condição, incluída aí a delimitação supostamente tácita entre “sujeito” [quem] e “objecto” [o que], como referido, nomeadamente em *Vadios* (2003), em torno da expressão «quem quer que seja» [*quiconque*], a qual seria preciso pensar,

«[...] antes de qualquer outra determinação metafísica do «*quiconque*» [do quem quer que seja] em sujeito, pessoa humana, consciência, antes de qualquer determinação jurídica em semelhante, em compatriota, congénere, irmão, próximo, correligionário ou concidadão. [...] quem quer que seja [*quiconque*], não importa quem, no limite de resto permeável entre o «quem» [*qui*] e o «o que» [*quoi*], o vivente, o cadáver e o fantasma.»<sup>122</sup>

E se insistimos no registo incondicional desta *abertura*, bem como na sua singularidade inaudita relativamente a uma determinada orientação filosófica, é porque, demarcando-se da abertura própria à *intencionalidade* husserliana bem como da abertura heideggeriana ao *ek-sistent* (que preconizando a seu modo a desconstrução (*Destruktion*) da metafísica, é certo, não desconstrói contudo os traços ontológicos mais fundamentais<sup>123</sup>), a *abertura incondicional* que Derrida nos dá a pensar virá a demarcar-se inclusivamente da abertura pensada pela meta-ética levinasiana que o filósofo, herdando-lhe embora alguns dos traços, não deixa todavia de radicalizar ao radicalizar em absoluto a inapropriabilidade e indefinibilidade do outro, como explicitado, por exemplo, em «Il faut bien manger» (1988),

---

<sup>119</sup> Cf. J. Derrida, *Papier Machine*, *op. cit.*, p. 307.

<sup>120</sup> «l'épreuve de l'aporie», J. Derrida, *Résistances*, *op. cit.*, p. 52.

<sup>121</sup> Para esta questão veja-se, nomeadamente, J. Derrida, «Une "folie" doit veiller sur la pensée» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 349-375.

<sup>122</sup> J. Derrida, *Vadios*, *op. cit.*, p. 168.

<sup>123</sup> Veja-se, nomeadamente, a nota 4 de *Vadios* (*Ibid.*, p. 263-264), onde Derrida afirma que o pensamento heideggeriano, encetando uma determinada desconstrução da ontologia clássica, não deixa contudo de o fazer em vista de uma «reinterpretação mais «originária» do *logos*», mantendo-se na linha que advoga a centralidade e o poder de reunião deste.

«[...] por relação a quem, a que outro, é o sujeito primeiramente atirado (*geworfen*) ou exposto como refém? Quem é o «próximo» na própria proximidade da transcendência, a de Heidegger ou a de Lévinas? Estes dois pensadores da transcendência são tão diferentes quanto se queira, tão diferentes ou semelhantes como o ser e o outro, mas eles parecem-me ainda fiéis ao mesmo esquema. O que resta por vir, ou o que resta escondido numa memória quase inacessível, é o pensamento de uma responsabilidade que não pára ainda *nesta* determinação.»<sup>124</sup>

Torna-se agora possível recuperar a questão acima enunciada, a saber, “O que é a Desconstrução?”, na medida em que a *hyper-radicalidade* e a *incondicionalidade* do outro pensado em sede derridiana permite aproximar o *desvio* entre pensamento e filosofia que, por sua vez, constitui uma via de resposta possível à questão referida.

Notemos, então, que ao assumir que a desconstrução “é” *isso* que (*se*) desconstrói, assumindo no mesmo lance que a indecidibilidade desse “*isso*” aponta para a *incondicionalidade* da vinda do outro como *evento* ou como *impossível*, é já o *excesso* da desconstrução (como *pensamento*) por relação à filosofia que se testemunha aí, isto é, o *excesso* de um *pensamento* que jamais se define ou se enquadra sem *resto* numa área ou num registo do saber determinado ou determinável.

É precisamente este *excesso* que se perscruta, por exemplo, numa entrevista datada de 1982, intitulada «Chorégraphies», no momento em que, em torno da relação entre um determinado pensamento do *dom* ou da *destinação* e a questão da dita diferença sexual, relação que constitui também um dos principais motivos desta investigação, Derrida afirma,

«[...] digo «pensamento» porque não se pode dizer nem filosofia, nem teoria, nem lógica, nem estrutura, nem cena, nem nada; quando não podemos mais servir-nos aqui de nenhuma palavra deste género, quando não podemos dizer quase mais nada, dizemos «pensamento», mas poder-se-ia mostrar que é ainda demasiado»<sup>125</sup>.

Não obstante, esta demarcação do *pensamento* por relação à filosofia, à teoria, à estrutura, em suma, à linguagem em geral, não equivale a uma conceptualização de índole

---

<sup>124</sup> «[...] par rapport à qui, à quel autre, le sujet est-il d’abord jeté (*geworfen*) ou exposé comme otage ? Qui est le « prochain » dans la proximité même de la transcendance, celle de Heidegger ou celle de Lévinas ? Ces deux penseurs de la transcendance sont aussi différents qu’on voudra, aussi différents ou semblables que l’être et l’autre, mais elles me paraissent fidèles au même schème. Ce qui reste à venir ou ce qui reste enfoui dans une mémoire presque inaccessible, c’est la pensée d’une responsabilité qui ne s’arrête pas encore à *cette* détermination. », J. Derrida, *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 298.

<sup>125</sup> «[...] je dis « pensée » parce qu’on ne peut dire ni philosophie, ni théorie, ni logique, ni structure, ni scène, ni rien ; quand on ne peut plus se servir ici d’aucun mot de ce genre, quand on ne peut presque plus rien dire, on dit « pensée » mais on pourrait montrer que c’est encore trop. », *Ibid.*, p. 103.

hierárquica que viria confrontar, sob o modo da oposição ou da dialectização, o *pensamento* aos seus outros, na medida em que é o próprio vocábulo “pensamento” que, na sua singularidade, avança já como uma paleonímia de um *pensamento* por vir<sup>126</sup>, ponto que implica então ter em conta que o avanço deste *excesso* dá-se já sempre também, ao mesmo tempo, como *resto* ou *restança* [*restance*], não reenviando, portanto, a nenhuma (pré-)existência do pensamento entendido como “idealidade”, “essencialidade”, “sentido”, “referente”, “significado” ou outro. Como pode ler-se em *Éperons. Les Styles de Nietzsche* (1976),

«Esta restança não é provocada por nenhum trajecto circular, não tem nenhum itinerário próprio entre a sua origem e o seu fim. O seu movimento não tem nenhum centro. Estruturalmente emancipada de todo o querer-dizer vivo, ela pode sempre não querer-dizer nada, não ter nenhum sentido decidível, fingir parodicamente que tem sentido, deportar-se por enxerto, sem fim, fora de todo o corpo contextual ou de todo o código finito.»<sup>127</sup>

Deste modo, como *excesso e resto*, o *pensamento* subtrai-se, portanto, a todo o “querer-dizer” determinado em termos de unidade, de identidade e/ou de presença – residindo aqui uma das razões pelas quais, nomeadamente em *Posições* (1972), Derrida assume que «“o pensamento” não quer dizer nada»<sup>128</sup> –, contudo, é precisamente este movimento de subtracção que importa compreender na sua *aporeticidade* estrutural e irreduzível, pois assumir que o *pensamento* é “isso” que excede a linguagem em geral, é também assumir que ele a excede na exacta medida em que a transgride, a divide e lhe resta, não podendo, conseqüentemente, permanecer fora dela, mas antes reinscrevendo-se nela *in-finitamente*.

---

<sup>126</sup> « [...] à travers ce vieux mot de pensée, cet homonyme, ce paléonyme qui abrite depuis longtemps le nom encore à venir d’une pensée qui n’a pas encore pensé ce qu’elle doit penser, à savoir la pensée, ce qui se donne à penser sous le nom de pensée, par-delà le savoir, la théorie, la philosophie, la littérature, la poésie, les beaux-arts – et même la technique. », J. Derrida, *Papier Machine*, *op. cit.*, p. 36.

<sup>127</sup> « Cette restance n’est entraînée en aucun traject circulaire, aucun itinéraire propre entre son origine et sa fin. Son mouvement n’a aucun centre. Structurellement émancipée de tout vouloir-dire vivant, elle peut toujours rien vouloir-dire, n’avoir aucun sens décidable, jouer parodiquement au sens, se déporter par greffe, sans fin, hors de tout corps contextuel ou de tout code fini. », Jacques Derrida, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris, 1978, p. 111. Este texto foi primeiramente proferido no Colóquio *Nietzsche aujourd’hui ?*, dirigido por Maurice de Gandillac e Bernard Pautrat (Cerisy-la-Salle, de 10 a 20 de Julho de 1972), tendo sido aí intitulado «La question du style» (M. de Gandillac e B. Pautrat (dir.), *Nietzsche aujourd’hui ? 1 – Intensités*, 10/18 - Union Générale d’Éditions, Paris, 1973, com uma reedição em 2011 pela Hermann Éditeurs). Em 1976 é editada uma versão quadrilingue (*Éperons. Les styles de Nietzsche / Spurs. Nietzsche’s styles / Sporen. Die stile Nietzsches / Sproni. Gli stili di Nietzsche*, tr. it. S. Agosti; tr. ing. B. Harlow; tr. al. R. Schwaderer, Corbo & Fiore, Venezia) e, em 1978, a versão francesa foi publicada isoladamente (Flammarion, Paris), sendo esta última edição que seguimos aqui.

<sup>128</sup> J. Derrida, *Posições*, *op. cit.*, p. 61.



Encontramo-nos assim diante de uma relação de heterogeneidade e de indissociabilidade que haveria que compreender na pegada do que também Heidegger<sup>129</sup> e Lévinas<sup>130</sup>, cada um a seu modo, salientam ao assumir que não *há* pensamento *fora* da linguagem, ainda que, como Derrida especifica, nomeadamente em *O Monolinguismo do Outro* (1996), isso não implique de igual modo a possibilidade de qualquer “metalinguagem”<sup>131</sup>.

Além disso, é este *desvio in-finito* entre *pensamento* e linguagem que testemunha, conseqüentemente, o *desvio in-finito* entre *pensamento* e filosofia, pois se esta não pode dizer-se senão através do seu registo incontornavelmente linguageiro – e, além disso, numa linguagem que se escreve<sup>132</sup>, ponto de que haverá ainda a retirar as conseqüências –, se a filosofia não pode dizer-se senão pela linguagem, dizíamos, é precisamente a “lógica” que subjaz a esta última que faz com que o seu modo de se dizer não seja nunca nem universal nem neutro, como explicitado, por exemplo, em «Y a-t-il une langue philosophique?» (1988),

«[...] eu não creio que haja uma «escrita especificamente filosófica», uma só escrita filosófica cuja pureza seja sempre a mesma e esteja protegida de toda a espécie de contaminações. E em primeiro lugar por esta razão massiva: a filosofia fala-se e escreve-se numa língua natural, não numa língua absolutamente formalizável e universal.»<sup>133</sup>

Neste sentido, tornar-se-ia possível assumir que a Desconstrução como *pensamento impossível* e *do impossível* aponta para uma espécie de «*não-lugar* que seria o *outro* da filosofia»<sup>134</sup>, embora este *não-lugar* (que o filósofo aproxima também, por exemplo, a partir do *motivo* de *khora*, como veremos) constitua, ao mesmo tempo, o seu “objecto”, ou seja, constitua aquilo mesmo que coloca a Desconstrução em movimento e lhe abre o *porvir*.

---

<sup>129</sup> «A linguagem que é a casa do ser.», Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, trad. Arnaldo Stein, Guimarães Editores, Lisboa, 1998, p. 37.

<sup>130</sup> «Em vez de constituir com ele, como com um objecto, um total, *o pensamento consiste em falar.*», E. Lévinas, *Totalidade e Infinito*, *op. cit.*, p. 27.

<sup>131</sup> Cf. J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 102

<sup>132</sup> «A filosofia escreve-se.», J. Derrida, *Margens da Filosofia*, *op. cit.*, p. 378.

<sup>133</sup> « [...] je ne crois pas qu’il y ait « une écriture spécifiquement philosophique », une seule écriture philosophique dont la pureté soit toujours la même et à l’abri de toute sorte de contaminations. Et d’abord pour cette raison massive : la philosophie se parle et s’écrit dans une langue naturelle, non dans une langue absolument formalisable et universelle. », Jacques Derrida, «Y a-t-il une langue philosophique?», *Autrement Revue*, n° 102, Paris, Novembro de 1988, p. 32. Este texto foi posteriormente editada, em 1992, em *Points de Suspension* (p. 229-240).

<sup>134</sup> « un *non-lieu* qui serait l’*autre* de la philosophie. », J. Derrida, «La déconstruction et l’*autre*» in *Les Temps Modernes*, *op. cit.*, p. 13.

E isto porque, este *não-lugar* ou este “fora” absoluto não permanece exterior à “filosofia” nem à linguagem em geral, mas re-inscreve-se *no* seu interior, implicando assim repensar o conceito em geral, e, nesse sentido, implicando repensar tanto o conceito de “filosofia” como o próprio conceito de “conceito”, gesto que desloca, necessariamente, uma certa noção de “limite” filosófico ao evidenciar que aquilo que tradicionalmente se tentou identificar sob o nome de “filosofia” é já, em si mesmo, «um espaço dissimétrico e hierarquizante, atravessado por forças e trabalhado na sua clausura pelo fora que reprime: expulsa e, o que equivale ao mesmo, interioriza como um dos *seus* momentos.»<sup>135</sup>

Ora, a própria escolha terminológica assumida por Derrida nesta passagem testemunha já o gesto que aqui tentamos aproximar, pois, ao pensar a constituição e a organização da “filosofia” em termos de uma “clausura”, é o próprio limite supostamente identificável entre “a” filosofia e os seus outros que o filósofo assim desloca, desconstruindo de igual modo a possibilidade de se lhe determinar um “fim” ou uma “morte”<sup>136</sup>, ponto que implicaria necessariamente a identificação prévia da sua origem e a linearidade da sua evolução.

Diferentemente, encontramos-nos diante do que, nomeadamente em «Le presque rien de l'imprésentable» (1982), é enunciado como,

«[...] a potência constringida de uma combinação ao mesmo tempo extenuante e infatigável. Esta clausura não teria a forma de um círculo (representação para a filosofia do seu próprio limite) ou de uma borda unilinear para fora da qual se poderia saltar, em direcção ao fora, por exemplo em direcção a uma «prática» enfim não filosófica! O limite do filosófico é singular, a sua apreensão não segue nunca, para mim, sem uma determinada reafirmação incondicional.»<sup>137</sup>

Neste sentido, atentando à singularidade do (im)próprio “limite” do filosófico que, em razão da sua porosidade estrutural, permanece antecipadamente instável, precário, desconstrutível porque já sempre em desconstrução, torna-se talvez mais compreensível o

---

<sup>135</sup> « [...] un espace dissymétrique et hiérarchisant, traversé par des forces et travaillé dans sa clôture par le dehors qu'il refoule : expulse et, ce qui revient au même, intériorise comme un de *ses* moments. », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>136</sup> Cf. J. Derrida, *L'Écriture et la Différence*, *op. cit.*, p. 117-118.

<sup>137</sup> « [...] la puissance contrainte d'une combinaison à la fois épuisante et infatigable. Cette clôture n'aurait pas la forme d'un cercle (représentation pour la philosophie de sa propre limite) ou d'une bordure unilinéaire par-dessus laquelle on pourrait sauter, vers le dehors, par exemple vers une « pratique » enfim non philosophique ! La limite du philosophique est singulière, son appréhension ne va jamais, pour moi, sans une certaine réaffirmation inconditionnelle. », J. Derrida, *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 86. Este texto resulta de um diálogo com Christian Descamps publicado primeiramente sob o título «Jacques Derrida sur les traces de la philosophie» (*Le Monde*, 31 de Janeiro de 1982), seguidamente em *Entretiens avec Le Monde* (I, Philosophies, Paris, La Découverte/Le Monde, 1984), e editado, em 1992, em *Points de Suspension* (p. 83-94), sendo esta última edição que seguimos aqui.

motivo que conduz Derrida a afirmar, nomeadamente em *La Dissémination* (1972), que «não há «conceito-metafísico». Não há «nome-metafísico». A metafísica é uma certa determinação, um movimento orientado da cadeia. Não se lhe pode opor um conceito, mas um trabalho textual e um outro encadeamento»<sup>138</sup>, residindo também aqui uma das fundamentações pelas quais o filósofo assume tentar sempre manter-se no *limite* “da” filosofia<sup>139</sup>, na medida em que é a “própria” filosofia que encontra a sua *chance* a partir desse *limite* e nesse *limite*.

Um *limite* que, como especificado em *Éperons* (1976), «não vem circundar um saber e anunciar um para além, ele atravessa e divide um trabalho científico de que é também a condição e que abre a si mesmo»<sup>140</sup>, salientando-se assim a sua obliquidade estrutural, tal como Derrida no-la dava a pensar em «Tímpano» (1972), questionando aí,

«[...] em que questão de direito se confiar se o limite em geral, e não apenas aquele do que acreditamos ser uma coisa muito particular entre outras, o tímpano, é estruturalmente oblíquo? Se não há, portanto, limite *em geral*, forma direita e regular de limite? Como todo o *limus*, o *limes*, travessa, significa o oblíquo.»<sup>141</sup>

Neste sentido, torna-se evidente que não há, portanto, na Desconstrução, na “prática” desconstrutiva como «prática da escrita em abismo»<sup>142</sup>, seguindo as palavras de *La Dissémination* (1972), nem destruição nem oposição à “metafísica”, mas sim um gesto de leitura e de escrita, «um gesto duplo» ou «uma dupla escrita»<sup>143</sup>, que pensa diferentemente a (linguagem da) “metafísica” da qual não se pode, em última instância, sair, mas que se deve, a cada instante, *bem* herdar, isto é, re-inventar contra-assinando-a singularmente. É nesta orientação que, em *Limited Inc.* (1988), Derrida afirma,

«A esta lógica oposicional que é necessariamente, legitimamente, uma lógica do «tudo ou nada» sem a qual a distinção e os limites de um conceito não teriam nenhuma chance, eu não oponho nada, não oponho sobretudo uma lógica do *aproximadamente*, um simples empirismo da diferença de grau, mas acrescento uma complicação suplementar que apela a outros conceitos, a outros pensamentos para além do conceito, e a uma outra forma de «teoria geral», ou antes a um outro

---

<sup>138</sup> « Il n’y a pas « concept-métaphysique ». Il n’y a pas de « nom-métaphysique ». La métaphysique est une certaine détermination, un mouvement orienté de la chaîne. On ne peut pas lui opposer un concept mais un travail textuel et un autre enchaînement. », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 12.

<sup>139</sup> «Eu tento colocar-me no *limite* do discurso filosófico. Digo limite e não morte, pois não acredito naquilo a que se chama correntemente hoje em dia a morte da filosofia.», J. Derrida, *Posições*, *op. cit.*, p. 14.

<sup>140</sup> « [...] ne vient pas border un savoir et annoncer un au-delà, elle traverse et divise un travail scientifique dont elle est aussi la condition et qu’elle ouvre à lui-même. », J. Derrida, *Éperons*, *op. cit.*, p. 112.

<sup>141</sup> J. Derrida, *Margens da Filosofia*, *op. cit.*, p. 16.

<sup>142</sup> « pratique de l’écriture en abime », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 297.

<sup>143</sup> Cf. J. Derrida, *Margens da Filosofia*, *op. cit.*, p. 432.

discurso, a uma outra «lógica» que tem em conta a impossibilidade de encerrar uma tal «teoria geral».»<sup>144</sup>

Por outras palavras, não se pode nunca desconstruir a “metafísica” sem, ao mesmo tempo, se (re)inscrever nela, existindo somente diferentes maneiras, ou diferentes discursos<sup>145</sup>, de estar dentro e fora desta “clausura”, noção pela qual toda a suposta formalização ou universalização (da linguagem) da filosofia se vê inviabilizada na exacta medida em que se assume que a possibilidade de uma escrita (filosófica) se constitui no interior de uma experiência de *ex-apropriação* de um *pensamento* que nos antecede, excede, transgride e resta *in-finitamente*, e que, conseqüentemente, uma tal *experiência* não dá lugar a nenhuma norma, a nenhuma regra, a nenhuma certeza, mas antes activa o processo de (des)constituição in-finita de um *idioma* singular que, a cada vez, *aí* nasce – pois «A cada passo», escreve Derrida em «La main de Heidegger» (1985), «o risco do pensamento permanece intimamente comprometido na língua, no idioma e na tradução»<sup>146</sup>.

Neste contexto, poder-se-ia então assumir que um dos traços singulares do modo de estar dentro e fora desta “clausura”, por parte de Jacques Derrida, um dos traços singulares do seu pensamento e da sua escrita – do seu *idioma*, portanto – passa por colocar em questão a própria base de fundamentação enunciativa da filosofia em geral, ou seja, a forma “S é P”, motivo pelo qual o alcance deste deslocamento não se reporta somente a uma determinada concepção de filosofia, mas também, por exemplo, à sua relação à literatura, ponto que encontrará um exemplo por excelência na leitura derridiana da escrita poético-pensante de Hélène Cixous, nomeadamente quando, em *H. C. pour la vie, c'est à dire...* (2002), o filósofo assume que a sua tarefa, ao ler o *corpus* cixousiano, passa por «colocar em questão o C de «c'est» [é]»<sup>147</sup>.

Mas notemos então, por ora, que este traço vem desconstruir a própria formulação da questão acima enunciada (“O que é a Desconstrução?”), pois se a Desconstrução se dá a pensar como “*isso*” que se subtrai ao regime do ser em geral, ela subtrai-se, necessariamente, à formulação de cariz ontológico “o que é?” (*ti esti?*) que tem já ela mesma «uma história,

---

<sup>144</sup> « A cette logique oppositionnelle qui est nécessairement, légitimement, une logique du « tout ou rien » sans laquelle la distinction et les limites d'un concept n'auraient aucune chance, je n'oppose rien, je n'oppose surtout pas une logique de l'à peu près, un simple empirisme de la différence de degré, mais j'ajoute une complication supplémentaire qui appelle d'autres concepts, d'autres pensées au-delà du concept, et une autre forme de « théorie générale », ou plutôt un autre discours, une autre « logique » qui tient compte de l'impossibilité de clore une telle « théorie générale ». », J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 212.

<sup>145</sup> Cf. J. Derrida, «A estrutura, o signo e o jogo» in *Estruturalismo*, *op. cit.*, p. 106.

<sup>146</sup> « À chaque pas le risque de la pensée reste intimement engagé dans la langue, l'idiome et la traduction. », J. Derrida, «La main de Heidegger (*Geschlecht II*)» in *Psyché II*, *op. cit.*, p. 58-59.

<sup>147</sup> Cf. J. Derrida, *H.C. pour la vie, c'est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 23.

uma proveniência, está assinada, comprometida, comandada por um lugar, um tempo, uma língua ou uma rede de línguas»<sup>148</sup>, não tendo portanto senão um “poder” finito e limitado que se testemunha aqui numa certa im-possibilidade de definir a Desconstrução, como assumido nesta passagem de *Psyché. Invention de l'autre II* (1987),

«[...] direi que a dificuldade de *definir*, e portanto também de *traduzir*, a palavra «desconstrução», deve-se ao facto de todos os predicados, todos os conceitos definidores, todas as significações lexicais [...] serem também desconstruídas ou desconstrutíveis, directamente ou não, etc. E isso vale para a *palavra*, para a própria unidade da *palavra* desconstrução, como para toda a *palavra*. Somente um discurso, ou antes uma escrita, pode portanto colmatar esta incapacidade da palavra em ser suficiente para um «pensamento». A toda a frase do tipo «a desconstrução é X» ou «a desconstrução não é X» falta *a priori* pertinência, digamos que ela é no mínimo falsa [...] um dos principais desafios do que se chama nos textos «desconstrução» é precisamente a delimitação do onto-lógico e, em primeiro lugar, desse indicativo presente da terceira pessoa: S é P.»<sup>149</sup>

A “filosofia” de Derrida e segundo Derrida, com todas as aspas visíveis e invisíveis que uma tal enunciação implica, seria, pois, uma outra experiência filosófica que, enquanto *experiência da língua*, está já sempre antecipadamente endividada ao *pensamento*<sup>150</sup>, sem, contudo, poder jamais defini-lo ou apropriá-lo sem *resto*. Nesse sentido, é a própria *chance* de uma outra filosofia que se constitui como uma certa «experiência do dom nos limites do possível e do impossível»<sup>151</sup> – uma experiência (do) impossível de que a Desconstrução seria,

---

<sup>148</sup> « une histoire, une provenance, elle est signée, engagée, commandée par un lieu, un temps, une langue ou un réseau de langues », J. Derrida, *Schibboleth, op. cit.*, p. 31.

<sup>149</sup> « [...] je dirai que la difficulté de *definir* et donc aussi de *traduire* le mot « déconstruction » tient à ce que tous les prédicats, tous les concepts définissants, toutes les significations lexicales [...] son aussi déconstruits ou déconstructibles, directement ou non, etc. Et cela vaut pour le *mot*, l'unité même du *mot* déconstruction, comme de tout *mot*. C'est donc seulement un discours, ou plutôt une écriture qui peut suppléer cette incapacité du mot à suffire à une « pensée ». Toute phrase du type « la déconstruction est X » ou « la déconstruction n'est pas X » manque *a priori* de pertinence, disons qu'elle est au moins fausse [...] un des enjeux principaux de ce qui s'appelle dans les textes « déconstruction », c'est précisément la délimitation de l'onto-logique et d'abord de cet indicatif présent de la troisième personne : S est P. », J. Derrida, *Psyché II, op. cit.*, p. 13.

<sup>150</sup> Encontramos aqui um outro traço da herança heideggeriana onde a «A filosofia é propriamente uma saudade da pátria, um impulso para se estar por toda a parte em casa» (Martin Heidegger, *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, trad. Arnaldo Stein, Guimarães Editores, Lisboa, 1973, p. 6) persistindo, contudo, uma distância infinita entre a noção heideggeriana de um certo “endividamento” (ainda compreendido no horizonte ontológico de um pensamento do *Ser*), e a heteronomia dissimétrica que caracteriza a Desconstrução como um pensamento *do* outro.

<sup>151</sup> « [...] l'expérience du don aux limites du possible et de l'impossible. », Jacques Derrida, « Le lieu dit: Strasbourg », in Colectivo, *Penser à Strasbourg*, Galilée, Paris, 2004, p. 39.

talvez, um dos nomes<sup>152</sup>, dizendo assim uma experiência de *pensamento* que o filósofo não distingue mais da relação ao outro nem do que dirá como a experiência da *différance*<sup>153</sup>.

Deste modo, a questão “O que é a Desconstrução?”, com todos os limites de formulação que lhe tentámos salientar, viria então deslocar-se no avanço de uma outra questão, a saber, como pensar a dinâmica implícita na expressão, frequentemente utilizada por Derrida, de uma «experiência impossível» ou de uma «experiência do impossível»? E qual a relação entre esta singular experiência (do) impossível, enquanto um outro modo de aproximar a dinâmica da Desconstrução, e o motivo da *aporia* tal como o filósofo o pensa na sua originariedade irreduzível?

---

<sup>152</sup> Cf. J. Derrida, *Papier Machine*, *op. cit.*, p. 295.

<sup>153</sup> Cf. J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 212.

### 1.3 Aporia's

O primeiro ponto que gostaríamos de salientar, no seguimento das questões acima enunciadas, seria que esta experiência (do) impossível se dá singularmente a pensar como uma questão de “movimento”, isto é, como questão de uma dinâmica que se subtrai antecipadamente à oposição entre “actividade” e “passividade”, bem como às noções de “poder”, de “próprio” e de “propriedade”, embora transgredindo cada uma delas e relevando-lhes a sua estrutural ficcionalidade e/ou precariedade pensadas a partir da inapropriabilidade absoluta do que, em *Psyché. Inventions de l'autre* (1987), Derrida dirá como o «(não)passo do outro»<sup>154</sup>.

Em torno desta singular inapropriabilidade, que se perscrutava já no «se» do «*Isso desconstrói-se*»<sup>155</sup>, tentaremos agora relevar-lhe o registo originária e estruturalmente aporético, como Derrida nos lembra, nomeadamente em *Apories* (1996), ao questionar se é possível haver uma experiência que não seja uma «experiência da aporia»<sup>156</sup>, sendo este mesmo registo que, por sua vez, nos permitirá também salientar de que modo a Desconstrução permanece indissociável da *incondicionalidade* que a caracteriza.

Retomemos, neste sentido, a aproximação do outro como absolutamente todo o qualquer outro [*tout autre est tout autre*], recordando que, na sua primazia e anterioridade, a vinda do outro é *isso* mesmo que não se pode nem retardar, nem suspender, nem evitar, especificando agora que é precisamente em razão dessa primazia e anterioridade, bem como em razão da sua absoluta inapropriabilidade, que o outro apela, não obstante, a todos os movimentos de apropriação – paradoxalidade que se encontra intimamente ligada a uma outra concepção de *escrita*, da linguagem como escrita e da *experiência de ex-apropriação* da *língua* por ela implicada, como adiante desenvolveremos.

A hipótese seria, então, a de que a *indecidibilidade* que caracteriza a vinda do outro como *impossível*, ou, seguindo a grafia de *La Carte Postale* (1980), como *segredo* «a-b-s-o-l-u-t-o»<sup>157</sup>, diz a própria *aporeticidade* na qual a Desconstrução encontra a sua *chance*, pois ela

---

<sup>154</sup> « pas de l'autre », J. Derrida, *Psyché I, op. cit.*, p. 53. Em francês, o vocábulo «pas» reporta-se tanto ao nome ou advérbio «passo», como à partícula de negação «não» ou «nenhum/a», como Derrida refere em «Pas» (cf. *Parages, op. cit.*, p. 52. Texto primeiramente publicado na revista *Gramma, Cahiers 3/4, Lire Blanchot*, 1, 1976). Por este motivo, optamos por traduzir quase sempre o vocábulo «pas» por «(não)passo», à exceção de algumas modificações contextuais, nomeadamente na expressão «pas de femme», onde recorreremos à dupla tradução de «passo de mulher» e «nenhuma mulher».

<sup>155</sup> Cf. J. Derrida, *Psyché II, op. cit.*, p. 12.

<sup>156</sup> « une expérience est-elle possible qui ne soit pas expérience de l'aporie ? », Jacques Derrida, *Apories*, Galilée, Paris, 1996, p. 35.

<sup>157</sup> « Mon goût du secret (a-b-s-o-l-u) : je ne peux jouir qu'à cette condition. », Jacques Derrida, *La Carte Postale*, Flammarion, Paris, 1980, p. 52.

«é nesta condição e nesta condição. Há aí um poder (uma possibilidade) e um limite. Mas este limite, esta finitude, dá o poder e faz escrever, obriga de algum modo a desconstrução a escrever»<sup>158</sup>.

Ora, se, por um lado, esta *indecidibilidade* se dá a pensar como *condição* da Desconstrução, e se, por outro lado, uma tal *condição* constitui, ao mesmo tempo, o seu *limite*, evidenciando assim o registo irredutivelmente aporético deste pensamento, importa especificar que a *aporeticidade* inerente à *indecidibilidade* que caracteriza a vinda (como «(não)passo»<sup>159</sup>) do outro se subtrai, antecipadamente, a toda a estaticidade ou linearidade implícitas numa determinação topológica ou cronológica, não tendo sequer a forma de um movimento que consiste em passar por ou em atravessar algo, mas dizendo antes a atologia e a anacronia absolutas de «uma vinda sem passo»<sup>160</sup>.

O que é dizer que, reportando-se à vinda do outro como *impossível*, o registo aporético da Desconstrução não caracteriza uma experiência do passo cujo movimento se efectivaria num lugar ainda determinável sob a lógica da “identidade” e da “presença” mas, diferentemente, é o próprio movimento deste (não)passo que *desloca* a noção de um “lugar próprio” ao apontar para o *não-lugar* (*khora*) da exposição absoluta (*messiânico*) do “eu” diante do outro, ou seja, ao apontar para,

«[...] esse lugar onde *não seria mais sequer possível constituir um problema*, um projecto ou uma protecção, quando o próprio projecto ou a tarefa problemática se torna impossível e quando estamos absolutamente expostos sem protecção, sem problema e sem prótese, sem substituição possível, singularmente expostos na nossa unicidade absoluta e absolutamente nua, quer dizer, desarmados, entregues ao outro»<sup>161</sup>

Tendo em conta que as questões do “espaço” e do “tempo” serão retomadas adiante, nomeadamente a partir da aproximação do pensamento da *différance* como um singular «devir-espaço do tempo ou devir-tempo do espaço»<sup>162</sup> que, por sua vez, nos permitirá aproximar a “duplicidade da origem” e a “estrutura da relação ao outro” a partir dos *motivos*

---

<sup>158</sup> « La déconstruction est à *cette condition* et *dans cette condition*. Il y a là un pouvoir (une possibilité) et une limite. Mais cette limite, cette finitude, donne le pouvoir et fait écrire, elle oblige en quelque sorte la déconstruction à écrire », J. Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, *op. cit.*, p. 131.

<sup>159</sup> Cf. J. Derrida, *Psyché I*, *op. cit.*, p. 53.

<sup>160</sup> « une venue sans pas », J. Derrida, *Apories*, *op. cit.*, p. 25.

<sup>161</sup> « [...] ce lieu où *il ne serait même plus possible de constituer un problème*, un projet ou une protection, quand le projet même ou la tâche problématique devient impossible et quand nous sommes absolument exposés sans protection, sans problème et sans prothèse, sans substitution possible, singulièrement exposés dans notre unicité absolue et absolument nue, c'est-à-dire, désarmés, livrés à l'autre », *Ibid.*, p. 31.

<sup>162</sup> J. Derrida, *Margens da Filosofia*, *op. cit.*, p. 44.



de *khora* e do *messiânico*, salientemos, por ora, que a *aporeticidade* em questão é portanto pensada a partir da originariedade da relação ao outro que, na sua inapropriabilidade absoluta, constitui *isso* mesmo que paradoxalmente apela a todos os movimentos de apropriação e/ou de substituição.

À lógica aporética desta substituição do *instituível*, encontramos-la exemplarmente testemunhada, por exemplo, no modo como Derrida pensa diferentemente uma determinada experiência da *invenção*, assumindo, nomeadamente em *Psyché. Inventions de l'autre I* (1987), que a vinda do outro é a única invenção possível, ou seja, a única invenção possível *como impossível*,

«O outro é bem o que não se inventa, e é portanto a única invenção no mundo, a única invenção do mundo, a *nossa*, mas aquela que *nos* inventa. Pois o outro é sempre uma outra origem do mundo e *nós estamos por inventar*. E o ser do *nós*, e o próprio ser. Para além do ser.»<sup>163</sup>

Uma certa “invenção” avança pois, aqui, como o exemplo por excelência da *experiência* em geral pensada como relação ao outro e no interior da qual se trata de “inventar” não somente o outro, mas também o “eu” que se (des)identifica a partir e através dessa experiência (de invenção) do outro.

Neste sentido, uma tal *experiência* excede, portanto, toda a significação ainda presa a um sentido autonómico, na medida em que coloca em cena a heteronomia e a dissimetria irreduzíveis que caracterizam uma *experiência* que se sofre ou que se suporta, como se pode perscrutar na própria derivação etimológica da palavra que Derrida nos lembra, nomeadamente em *Apories* (1996), significar «também passagem, travessia, suportar, provação do franqueamento, mas talvez uma travessia sem linha e sem fronteira indivisível.»<sup>164</sup>

Deste modo, locomovida pelo *impossível* que a possibilita e limita, esta noção de “invenção” excede, necessariamente, o «conceito tecno-onto-antropo-teológico da

---

<sup>163</sup> « L'autre, c'est bien ce qui ne s'invente pas, et c'est donc la seule invention au monde, la seule invention du monde, la *nôtre*, mais celle qui *nous* invente. Car l'autre est toujours une autre origine du monde et *nous sommes à inventer*. Et l'être du *nous*, et l'être même. Au-delà de l'être. », J. Derrida, *Psyché I, op. cit.*, p. 60.

<sup>164</sup> « Le mot signifie aussi passage, traversée, endurance, épreuve du franchissement, mais peut être une traversée sans ligne et sans frontière indivisible. », J. Derrida, *Apories, op. cit.*, p. 35. Reportamo-nos aqui à derivação latina da palavra «experiência» (*experientia* – *experientem* – *experiri*), a partir da qual se torna possível perscrutar não somente o sentido de “tentativa” ou de “teste”, mas também o de “suportar” inerente ao seu sentido enquanto “provação” (cf. F. Bernardo, «Idiomas da Resistência: O pensamento, o poema, a literatura – no rastro de J. Derrida (I)», *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 15, nº 30, 2006, p. 300, nota 111, disponível em: [https://www.uc.pt/fluc/dfci/public\\_publicacoes/idiomas\\_da\\_resistencia](https://www.uc.pt/fluc/dfci/public_publicacoes/idiomas_da_resistencia)).

invenção»<sup>165</sup>, o qual retorna, em última instância, a uma «invenção do mesmo»<sup>166</sup> na qual se tenta apagar, ignorar ou suspender a diferença irreduzível (a *différance*) do outro como absolutamente todo e qualquer outro [*tout autre*], isto é, como «um absolutamente todo e qualquer outro que não pode mais confundir-se com Deus ou com o Homem da ontoteologia, nem com nenhuma das figuras desta configuração (o sujeito, a consciência, o inconsciente, o eu, o homem ou a mulher, etc.).»<sup>167</sup>

Contudo, se, como referimos, a Desconstrução não comporta nem enceta nenhum movimento de destruição nem de oposição, ela não constitui, de igual modo, um simples registo de inércia ou de passividade diante da vinda do outro, pois se “inventar” quer dizer aqui «deixar vir» a alteridade inantecipável, uma tal experiência quer também dizer ao mesmo tempo um certo «preparar-se»<sup>168</sup> para essa vinda, ou seja, um acolher e um dizer “sim” ao que permanece de uma certa maneira irreconhecível, mas que é preciso ao mesmo tempo saber *bem* herdar<sup>169</sup>, isto é, acolher criticando e filtrando *isso* mesmo que se acolhe – «preparar-se» portanto, se uma tal “preparação” for ainda possível, para além de todo o estatuto do possível.

E isto porque, o “de” que une a expressão «invenção *do* outro», à semelhança do que veremos acontecer noutros sítios (nomeadamente através do sintagma «língua *do* outro», «tempo *do* outro», mas também, por exemplo, «segredo *da* literatura»), não é um genitivo nem subjectivo nem objectivo, dado que o outro como «*tout autre*» não é, de facto, nem um “sujeito”, nem um “objecto”, nem um “eu”, nem uma “consciência”, mas *isso* que, como *impossível*, é preciso inventar para além de toda a determinação e de toda a identificação, bem como para além de toda a autonomia suposta ou desejada,

«Preparar-se para esta vinda do outro é o que se pode chamar desconstrução. Ela desconstrói precisamente este duplo genitivo e regressa ela mesma, como invenção desconstrutiva, ao (não)passo do outro. Inventar, isso seria então «saber» dizer «vem» e responder ao «vem» do outro. Acontece isso alguma vez? Deste evento não se está jamais seguro.»<sup>170</sup>

---

<sup>165</sup> « le concept techno-onto-anthropo-théologique de l’invention », J. Derrida, *Psyché I*, op. cit., p. 61.

<sup>166</sup> Cf. *Ibid.*, p. 53.

<sup>167</sup> « D’un tout autre qui ne peut plus se confondre avec le Dieu ou l’Homme de l’ontothéologie ni avec aucune des figures de cette configuration (le sujet, la conscience, l’inconscient, le moi, l’homme ou la femme, etc.). », *Ibid.*, p. 61.

<sup>168</sup> « Il faut pourtant s’y préparer, car pour laisser venir le tout autre, la passivité, une certaine sorte de passivité résignée pour laquelle tout revient au même, n’est pas de mise. Laisser venir l’autre, ce n’est pas l’inertie prête à n’importe quoi. », *Ibid.*, p. 53.

<sup>169</sup> Cf. Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1993, p. 40.

<sup>170</sup> « Se préparer à cette venue de l’autre, c’est ce qu’on peut appeler la déconstruction. Elle déconstruit précisément ce double génitif et revient elle-même, comme invention déconstructive, au pas de l’autre. Inventer,

Mas, além disso, não se reportando a nada que seja ainda identificável sob a lógica da “identidade” e da “presença”, este duplo genitivo avança já em si mesmo uma espécie de duplo movimento que aponta tanto para uma *proveniência* (é o outro que possibilita a invenção) como para um *endereçamento* (a invenção é do outro, isto é, para o outro), noções que se distinguem aqui, contudo, tanto da noção de “origem” como da noção de “fim”, não podendo efectivamente separar-se senão por necessidade de enunciação.

Eis, conseqüentemente, o motivo pelo qual a única invenção possível seria, pois, a «invenção do impossível»<sup>171</sup>, assumpção que nos permite assumir, por um lado, que ao falar de invenção *do* outro trata-se não de “o” inventar (como se o outro fosse um “objecto” determinável), mas de desestabilizar e deslocar as estruturas de prescrição (construídas e, portanto, necessariamente precárias e desconstrutíveis) onde o outro pode chegar e/ou acontecer, isto é, trata-se de lhe «deixar a passagem»<sup>172</sup>, no sentido em que Derrida desenvolve este gesto, por exemplo, na sua *leitura* da «potência» a operar na escrita poético-pensante de Cixous enquanto um «Deixar-fazer-chegar-o-chegante-à-letra»<sup>173</sup>.

E, por outro lado, uma tal assumpção permite também assumir que é esse mesmo gesto inventivo que permanece in-finito e inesgotável, na medida em que a “lógica” an-económica da invenção se efectiva como um gesto para reapropriar *isso* mesmo que a põe em movimento mas que lhe permanece antecipadamente inapropriável, a saber, «a *différance* do outro»<sup>174</sup> – residindo aqui uma das vias para pensar a paradoxalidade que abre e sustenta uma determinada noção de *aporia* não mais entendida no sentido de uma contradição interna ou de uma via sem saída, como a sua etimologia grega (*aporos*) nos daria a pensar, mas como uma «antinomia interna-externa não dialéctizável que corre o risco de paralisar e que apela portanto ao evento de uma decisão interruptora»<sup>175</sup>.

Efectivamente, torna-se já possível entrever alguns dos traços que constituem o registo originariamente aporético do pensamento da Desconstrução derridiana, pois se assumimos que a «invenção do impossível»<sup>176</sup> testemunha, de uma certa maneira, a estrutura da experiência em geral, então assumimos que é a própria noção de *experiência* que encontra a sua *chance* no interior de uma paradoxalidade irreduzível, ou, como Derrida também o dirá, no interior de um «*double bind*» que, justamente, não é «nem somente isto nem somente

---

ce serait alors « savoir » dire « viens » et répondre au « viens » de l'autre. Cela arrive-t-il jamais? De cet événement on n'est jamais sûr. », J. Derrida, *Psyché I, op. cit.*, p. 53-54.

<sup>171</sup> Cf. *Ibid.*, p. 59.

<sup>172</sup> Cf. *Ibid.*, p. 60.

<sup>173</sup> « Laisser-faire-arriver-l'arrivant-à-la-lettre. », J. Derrida, *H.C. pour la vie, c'est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 60.

<sup>174</sup> « la différence de l'autre », J. Derrida, *Psyché I, op. cit.*, p. 61.

<sup>175</sup> J. Derrida, *Vadios, op. cit.*, p. 91.

<sup>176</sup> Cf. J. Derrida, *Psyché I, op. cit.*, p. 59.

aquilo, isto e aquilo sendo contraditórios, *é preciso* isto e aquilo, disto até àquilo, etc.»<sup>177</sup> – «*double bind*» que, nomeadamente em *Parages* (1986), o filósofo afirma afectar «*tudo*»,

«Ora esta bivalência de contrabanda ou de dupla banda (*double bind*) afecta *tudo*, tudo o que é, quer dizer, se apresenta, *é presente*, vem, advém, chega/acontece, existe, a essência do evento e o evento da essência, outros tantos valores semânticos indissociáveis de uma tópica não regional do próximo e do longínquo. [...] Rarefacção, lei estrita e rigorosa: trata-se aí do outro. Não pode aproximar-se *como outro*, no seu fenómeno de outro, senão distanciando-se, e não pode *aparecer* na sua lonjura de alteridade infinita senão aproximando-se.»<sup>178</sup>

Entendido no sentido de uma dupla lei ou de uma lei dividida, de uma dupla injunção ou de um duplo dever que diz que, para que um *evento* chegue ou aconteça, é preciso que ele rompa e transgrida todas as condições determinadas sem, todavia, lhes permanecer exterior, mas inscrevendo-se nelas no instante mesmo em que as excede, como Derrida enuncia, nomeadamente em *Donner le Temps* (1991), em torno da aporia do *dom*<sup>179</sup>, este «*double bind*» aponta também para o que adiante tentaremos desenvolver como a *divisibilidade* ou a *suplementaridade originária* (a *différance*) que desconstrói os registos de suposta “unidade”, “identidade” e “plenitude” que caracterizam tanto a noção de “origem” como todas as noções a ela afectas, residindo também aí, nessa singular *divisibilidade*, um outro “sentido” da Desconstrução, como Derrida afirma em *Résistances – de la psychanalyse* (1996),

«A questão da divisibilidade é um dos mais potentes instrumentos de formalização para o que se chama «a desconstrução». Se por hipótese absurda houvesse uma e uma só desconstrução, uma só *tese* d’«A desconstrução», ela postularia a divisibilidade: a *différance* como divisibilidade.»<sup>180</sup>

---

<sup>177</sup> « ni seulement ceci ni seulement cela, ceci et cela étant contradictoires, *il faut* ceci et cela, de ceci à cela, etc. », J. Derrida, «Ja, ou le faux-bond» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 69.

<sup>178</sup> « Or cette bivalence de contrebande ou de double bande (*double bind*) affecte *tout*, tout ce qui est, c’est-à-dire se présente, *est présent*, vient, advient, arrive, existe, l’essence d’événement et l’événement de l’essence, autant de valeurs sémantiques indissociables d’une topique non régionale du proche et du lointain. [...] Rarefaction, loi stricte et rigoureuse : il y va de l’autre. Il ne peut s’approcher *comme autre*, dans son phénomène d’autre, qu’en s’éloignant, et *apparaître* en son lointain d’altérité infinie qu’à se rapprocher. », J. Derrida, *Parages*, *op. cit.*, p. 37.

<sup>179</sup> « C’est pourquoi elle est prise dans l’impossible d’un *double bind* très singulier, le lien sans lien d’un *bind* et d’un *non-bind* : d’une part il n’y a pas de don sans lien, sans *bind*, sans *bond*, sans obligation ou ligature, nous rappelle Mauss; mais d’autre part il n’y a pas de don qui ne doive se délier de l’obligation, de la dette, du contrat, de l’échange, donc du *bind*. », Jacques Derrida, *Donner le Temps*, Galilée, Paris, 1991, p. 42. Para a questão do «double bind» veja-se ainda, nomeadamente, p. 29, 42, 54, 67, 79.

<sup>180</sup> « La question de la divisibilité est l’un des plus puissants instruments de formalisation pour ce qu’on appelle « la déconstruction. Si par hypothèse absurde, il y avait une et une seule déconstruction, une seule *thèse*

Além disso, enquanto duplo dever ou dupla injunção, este «*double bind*» traduz e testemunha no mesmo lance a *incondicionalidade* inerente ao pensamento de uma *divisibilidade* ou de uma *suplementaridade* originárias, indissociabilidade que se perscruta, por exemplo, no avanço de um «*il faut*»<sup>181</sup> que traduz exemplarmente a dinâmica paradoxal e aporética a que nos reportamos.

E isto porque, na *idiomaticidade* intraduzível da língua na qual se constitui, a expressão «*il faut*» avança uma homonímia que permite escutá-lo como a terceira pessoa do singular do presente do indicativo tanto do verbo «*falloir*» (significando assim «é preciso») como do verbo «*faillir*» (permitindo que se o escuta também como um «faz falta») – *chance* da língua (francesa) que Derrida lembra, por exemplo, em *Sauf le nom* (1993)<sup>182</sup>, e a partir da qual se torna também possível perscrutar o movimento de *indecidibilidade* que produz e sustenta a *aporia* pensada em sede desconstrutiva.

Uma *aporia* ou, mais correctamente, um registo irredutivelmente aporético, que, caracterizando a originariedade da relação ao outro, surge como a (in)condição de um outro pensamento da *decisão* e da *responsabilidade* diferentemente pensadas a partir de uma *indecidibilidade* que antecede, excede, transgride e resta a todas as modelações fundadas no pressuposto da autonomia (presente),

«A forma mais geral», escreve Derrida em *Apories* (1996), «e portanto a mais indeterminada, deste duplo e mesmo dever é a de que uma decisão responsável deve obedecer a um «é preciso» que não deve nada, a um *dever que não deve nada, que deve nada dever para ser um dever*, que não liquida nenhuma dívida, um dever sem dívida e, portanto, sem dever.»<sup>183</sup>

O que *é preciso* é, portanto, *isso* mesmo que (sempre) falta – como se marcava, por exemplo, no momento em que acima referíamos uma determinada dificuldade de nomeação relativamente ao termo “Desconstrução” –, e esta dinâmica de «*double bind*» permanece tão

---

de « La déconstruction », elle poserait la divisibilité: la différence comme divisibilité. », J. Derrida, *Résistances*, *op. cit.*, p. 48. Em torno das diferentes “definições” de *desconstrução* presentes na obra de Derrida, veja-se, nomeadamente: Michel Lisse, « Déconstructions », *Études françaises*, vol. 38, n°1-2, 2002, p. 59-76. Disponível em: <http://id.erudit.org/iderudit/008391ar>.

<sup>181</sup> Cf. J. Derrida, *Résistances*, *op. cit.*, p. 51.

<sup>182</sup> « - « Il faut » ne veut pas seulement dire c’est nécessaire mais, en français, étymologiquement, « cela manque » ou « fait défaut ». La faute ou la défaillance n’est jamais loin. », Jacques Derrida, *Sauf le nom*, Galilée, Paris, 1993, p. 96.

<sup>183</sup> « La forme la plus générale et donc la plus indéterminée de ce double et même devoir, c’est qu’une décision responsable doit obéir à un « il faut » qui ne doit rien, à un *devoir qui ne doit rien, qui doit ne rien devoir pour être un devoir*, qui ne s’acquitte d’aucune dette, un devoir sans dette et donc sans devoir. », J. Derrida, *Apories*, *op. cit.*, p. 37.

irreduzível quanto inultrapassável ou insuperável por qualquer tentativa de neutralização ou dialectização, pois não havendo nem “origem” nem “sentido” principais que pudessem determinar o seu começo ou o seu fim, a experiência ou a provação aberta e locomovida por este «*double bind*» pode somente «sofrer-se na *paixão*»<sup>184</sup>, isto é, pode somente suportar-se [*endurer*] na «provação interminável de uma repetição do aporético e do impossível»<sup>185</sup>.

Neste contexto, pode ler-se, por exemplo em *Résistances – de la psychanalyse* (1996), que,

«[...] se um *double bind* não se assume, mas se suporta de mil maneiras [...], se um *double bind* não é nunca um e geral, mas a disseminação infinitamente divisível de nós, de milhares e milhares de nós de paixão, é porque sem ele, sem este *double bind* e sem a provação da aporia que determina, não haveria senão programas ou causalidades, nem mesmo fatalidades, e nunca nenhuma decisão teria lugar. Nenhuma responsabilidade, irei mesmo ao ponto de dizer nenhum evento, teria lugar.»<sup>186</sup>

Ora, é então este «*double bind*», esta dupla lei ou esta dupla injunção que se dá a pensar como uma espécie de “estrutura” do *evento* que determina, isto é, que abre e locomove, uma provação da *aporia* que não significa mais aqui um trajecto antinómico em direcção a uma paralisia, nem uma contradição em direcção a uma superação ou a um paradoxo hiperbólico que superaria a formulação dicotómica que o antecederia.

E isto porque, se, de facto, nos referimos a um determinado movimento entre valores aparentemente contraditórios ou heterogéneos, o que de momento nos importa salientar seria mais o movimento que (*se*) passa *entre* do que propriamente os termos por ele (des)enlaçados, na medida em que, colocando em cena uma singular relação de heterogeneidade *e* de indissociabilidade, a dinâmica deste «*entre*»<sup>187</sup> – nomeadamente na forma pela qual Derrida o pensa em «La Double Séance»<sup>188</sup> (1970), desenvolvimento a que adiante regressaremos para aproximar o quase-conceito de *disseminação* – desloca o “um”, o “dois” e o “três”, assim

---

<sup>184</sup> « Par définition un *double bind* ne s’assume pas, on ne peut que le souffrir dans la *passion*. », J. Derrida, *Résistances*, *op. cit.*, p. 51.

<sup>185</sup> « [...] l’épreuve interminable d’une répétition de l’aporétique et de l’impossible. », J. Derrida, « Le ressassement ou le droit à la littérature » in *Modernités 15*, *op. cit.*, p. 312.

<sup>186</sup> « [...] si un *double bind* ne s’assume pas mais s’endure de mille manières [...], si un *double bind* n’est jamais un et général mais la dissémination infiniment divisible de nœuds, de milliers et de milliers de nœuds de passion, c’est que sans lui, sans ce *double bind* et sans l’épreuve de l’aporia qu’il détermine, il n’y aurait que des programmes ou des causalités, pas même des fatalités, et aucune décision jamais n’aurait lieu. Aucune responsabilité, j’irai même jusqu’à dire aucun événement, n’aurait lieu. », J. Derrida, *Résistances*, *op. cit.*, p. 52.

<sup>187</sup> Cf. J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 251.

<sup>188</sup> Texto primeiramente publicado, em 1970, na *Revue Tel Quel*, nº 41-42 e posteriormente reunido, em 1972, em *La Dissémination* (p. 199-318), edição que seguimos aqui.

deslocando, conseqüentemente, a própria constituição e manutenção da estrutura dicotômico-hierárquica característica da orientação *falocêntrica* da ocidentalidade filosófica.

Deste singular *deslocamento* pelo qual dois termos aparentemente heterógenos permanecem, contudo, indissociáveis entre si, retenhamos agora somente que ele se efectiva na paradoxalidade de um “ao mesmo tempo”, sendo precisamente este “ao mesmo tempo” que, permanecendo à margem de toda e qualquer totalização ou consumação sem *resto*, abre o registo in-finito e inesgotável da *aporia* tal como Derrida a pensa e no-la dá a pensar na sua originariedade, como salientado, por exemplo, em «Abraham, l’autre» (2003),

«O primeiro paradoxo ou a aporia principal deve-se ao facto de a experiência da dissociação ou da heterogeneidade disseminada ser isso mesmo que interdita a dissociação de se fixar ou de se apaziguar em distinção oposicional, em fronteira decidível e em diferença tranquilizante.»<sup>189</sup>

Por outras palavras, a “simultaneidade” de heterogêneos, uma certa “simultaneidade” do mesmo e do outro<sup>190</sup> que, precisamente, desconstrói a suposta uni(den)tidade do “mesmo”, marca-se na *aporia* deste “ao mesmo tempo” pensado para além da tradição aristotélica do exotérico, para além da noção hegeliana de uma contradição dialéctizável que com ela comunica, para além da conceptualização antinómica kantiana, e, de igual modo, para além de um certo «conceito vulgar de tempo» heideggeriano onde persistem ainda, como Derrida nota em *Donner le temps* (1991), os traços de uma «das mais potentes e das mais inelutáveis representações, pelo menos na história das metafísicas», a saber, «a representação do tempo como círculo»<sup>191</sup>.

Não obstante, uma tal aproximação não deixa também de comunicar com estas concepções, motivo pelo qual Derrida salienta, ainda na mesma obra, que é a própria pré-

---

<sup>189</sup> «Le premier paradoxe ou l’aporie principielle tient au fait que l’expérience de la dissociation ou de l’hétérogénéité disséminale est cela même qui interdit la dissociation de se fixer ou de s’apaiser en distinction oppositionnelle, en frontière décidable et en différence rassurante. », J. Derrida, « Abraham, l’autre » in Joseph Cohen e Raphael Zagury-Orly (dir.), *Judéités, questions pour Jacques Derrida*, Galilée, Paris, 2003, p. 26. Este texto foi primeiramente proferido no colóquio *Judéités: questions pour Jacques Derrida* (decorrido entre 3 e 5 de Dezembro no Centre communautaire de Paris), de que resultou a edição homónima que seguimos aqui, encontrando-se ainda reeditado em *Le dernier des Juifs* (Galilée, Paris, 2013). Para a originariedade do motivo da *aporia* veja-se, nomeadamente, R. Gasché, «L’expérience aporétique aux origines de la pensée», *Études françaises*, vol. 38, n°1-2, 2002, p. 103-121. Disponível em: <http://id.erudit.org/iderudit/008394ar>.

<sup>190</sup> «A impossibilidade da coexistência não pode ser estabelecida como tal senão a partir de uma certa coexistência, de uma certa *simultaneidade* do não-simultâneo, na qual a alteridade e a identidade do agora são conjuntamente mantidas no elemento diferenciado de um certo mesmo.», J. Derrida, *Margens da Filosofia*, op. cit., p. 109.

<sup>191</sup> «Une des représentations les plus puissantes et les plus inéluctables, dans l’histoire des métaphysiques au moins, c’est la représentation du temps comme cercle. », J. Derrida, *Donner le Temps*, op. cit., p. 19. Em torno destas demarcações veja-se, nomeadamente: J. Derrida, *Margens da Filosofia*, op. cit., p. 95- 120; *Apories*, op. cit., p. 30-37 e *Da Hospitalidade*, op. cit., p. 62-64.

determinação do *presente* como forma geral do tempo que enceta «a aporética de um tempo que não é, de um tempo que é o que é *sem o ser*, que não é o que é e que é o que não é: que é do ser *sem o ser*»<sup>192</sup>, linha de interpretação que sustenta também a sua leitura do “*ama*” aristotélico<sup>193</sup>, nomeadamente em «Ousia e Grammé» (1968).

Neste contexto, a questão da *aporia* marcar-se-ia já ela mesma no *corpus* derridiano de um modo irreduzivelmente aporético, testemunhando o gesto de herança (in)fiel pelo qual Derrida confessa ter “cedido” a tal palavra,

«Cedi a esta palavra, *aporias*, no plural, sem saber bem onde iria e se alguma coisa aconteceria, permitindo-me passar com ela, excepto para me lembrar de todas as vezes que este velho termo grego e usado até à exaustão, a *aporia*, esta palavra fatigada de filosofia e de lógica, se tinha frequentemente imposto a mim desde longos anos e de modo mais insistente estes últimos tempos.»<sup>194</sup>

Neste sentido, a *aporia* – ou talvez antes a’s *aporia*’s – que aqui tentamos dar a ler, bem como a *incondicionalidade* que a caracteriza, residiria precisamente na repetição diferencial desta “lógica” do outro *no* mesmo (aquilo a que Derrida chama também de *iterabilidade* como que definindo-a enquanto o «surgimento do outro (*itara*) na reiteração»<sup>195</sup>), “lógica” que implica pensar o modo pelo qual o outro (como *impossível*) se (re)inscreve *no* mesmo, transgredindo-o e heterogeneizando-o, bem como o modo como esta (re)inscrição se repete diferentemente e singularmente a cada vez, isto é, não tendo lugar «senão uma vez, e sempre de novo, cada vez uma só vez»<sup>196</sup>, como especificado em *Schibboleth* (1986) – residindo aqui um outro modo de aproximar a dinâmica inerente ao pensamento da Desconstrução como um pensamento *impossível* e *do* impossível.

Ora, a «pobre evidência» deste pensamento *impossível* e *do* impossível, como Derrida o diz em *Papier Machine* (2001), não sem alguma ironia, seria, pois, a de que,

---

<sup>192</sup> «[...] l’aporétique d’un temps qui n’est pas, d’un temps qui est ce qu’il est *sans l’être*, qui n’est pas ce qu’il est et qui est ce qu’il n’est pas : qui est de l’être *sans l’être*. », J. Derrida, *Donner le Temps*, *op. cit.*, p. 44.

<sup>193</sup> «Aparece cinco vezes em 218 a. *Ama* quer dizer, em grego, «conjuntamente», os dois em conjunto, «*ao mesmo tempo*». Esta locução não é, em princípio, nem espacial nem temporal. A duplicidade do *simul* para a qual ela remete não reúne ainda e nela mesma nem pontos nem agoras, nem lugares nem fases. Ela diz a complicitade, a origem comum do tempo e do espaço, o com-parecer como condição de todo o aparecer do ser.», J. Derrida, *Margens da Filosofia*, *op. cit.*, p. 110-111.

<sup>194</sup> « J’ai cédé à ce mot d’*apories*, au pluriel, sans bien savoir où j’allais et si quelque chose se passerait, me permettant de passer avec lui, sauf à me rappeler toutefois que ce vieux terme grec et usé jusqu’à la corde, l’*aporia*, ce mot fatigué de philosophie et de logique s’était souvent imposé à moi depuis de longues années et de façon plus insistante ces derniers temps. », J. Derrida, *Apories*, *op. cit.*, p. 31-32.

<sup>195</sup> « [...] le surgissement de l’autre (*itara*) dans la réitération », J. Derrida, *Papier Machine*, *op. cit.*, p. 367.

<sup>196</sup> « qu’une seule fois, et toujours de nouveau, chaque fois une seule fois », J. Derrida, *Schibboleth*, *op. cit.*, p. 26.



«Quando o impossível *se faz* possível, o evento tem lugar (possibilidade *do* impossível). Está mesmo aí, irrecusavelmente, a forma paradoxal do evento: se um evento é somente possível, no sentido clássico desta palavra, se se inscreve em condições de possibilidade, se não faz senão explicitar, desvelar, revelar, realizar o que era já possível, então não é mais um evento. Para que um evento tenha lugar, para que seja possível, é preciso que seja, como evento, como invenção, a vinda do impossível. Eis uma pobre evidência, uma evidência que não é nada menos que evidente. É ela que não terá nunca parado de me guiar, entre o possível e o impossível. É ela que me terá tão frequentemente levado a falar de *condição de impossibilidade*.»<sup>197</sup>

O avanço ou o andamento da *aporia* aponta, justamente, para esta «condição de impossibilidade», ou seja, aponta para a forma paradoxal do *evento*, para a possibilidade *como* impossível da vinda do *evento* que é preciso pensar como uma condição *quase-transcendental* de possibilidade para além da oposição clássica entre possível e impossível<sup>198</sup>.

Seria, então, a partir desta singular condição, ou, mais correctamente, desta (in)condição – pois toda a questão passa por pensar que não há condição que não advenha do que *aí* se dá ao mesmo tempo como *limite* –, seria a partir desta «condição de impossibilidade» que se poderia assumir que a experiência da *aporia*, não conduzindo a qualquer tipo de paralisia nem constituindo um simples «jogo de linguagem ou de lógica»<sup>199</sup>, se efectiva já sempre também como uma «resistência ou [uma] restança interminável»<sup>200</sup>.

É nesta estranha lógica que diz, ao mesmo tempo, o que excede *e* o que resta, ou antes, que diz o excesso *como* resto – e a nossa referência a um certo movimento passa precisamente por aqui –, que se torna possível assumir que a *aporia* pensada por Derrida coloca em cena nada menos do que a desconstrução da própria fundamentação da noção de “verdade”, na medida em que a *experiência da aporia*, que é também a *experiência* do que acima surgia como o «(não)passo do outro»<sup>201</sup>, diz a «verdade do passo como nenhuma verdade»<sup>202</sup>, isto é,

---

<sup>197</sup> « Quand l'impossible *se fait* possible, l'événement a lieu (possibilité *de* l'impossible). C'est même là, irrécusablement, la forme paradoxale de l'événement : si un événement est seulement possible, au sens classique de ce mot, s'il s'inscrit dans des conditions de possibilité, s'il ne fait qu'explicitar, dévoiler, révéler, accomplir ce qui était déjà possible, alors ce n'est plus un événement. Pour qu'un événement ait lieu, pour qu'il soit possible, il faut qu'il soit, comme événement, comme invention, la venue de l'impossible. Voilà une pauvre évidence, une évidence qui n'est rien moins qu'évidente. C'est elle qui n'aura jamais cessé de me guider, entre le possible et l'impossible. C'est elle qui m'aura si souvent poussé à parler de *condition d'impossibilité*. », J. Derrida, *Papier Machine*, *op. cit.*, p. 307.

<sup>198</sup> Cf. J. Derrida, « Le ressassement ou le droit à la littérature » in *Modernités 15*, *op. cit.*, p. 312.

<sup>199</sup> Cf. J. Derrida, *Apories*, *op. cit.*, p. 128.

<sup>200</sup> « expérience de l'aporie [...] résistance ou restance interminable », *Ibid.*, p. 42.

<sup>201</sup> Cf. J. Derrida, *Psyché I*, *op. cit.*, p. 53.

<sup>202</sup> « la vérité du pas comme pas de vérité », J. Derrida, *Parages*, *op. cit.*, p. 67.

diz a vinda d'isso (do *outro*) que se reinscreve necessariamente “aqui agora”, mas que não é mais antecipável nem definível de acordo com as seguranças onto-fenomeno-teo-lógicas de uma “verdade” falocêntricamente definida.

Trata-se aqui, no rastro desta *aporia* ou desta *aporeticidade* irreduzível, de pensar uma *outra* verdade que, nomeadamente em «Um bicho-da-seda de si» (1998), é aproximada como um *verdicto* «sem verdade [e] sem veracidade»<sup>203</sup>, o qual ecoa também naquilo que, em «La Vérité Blessante» (2004), veremos surgir em termos de uma verdade «revolucionária»<sup>204</sup>, sendo ambas as aproximações indispensáveis para se compreender o que se encontra em questão na enigmática expressão de uma «verdade da *différance* sexual»<sup>205</sup>, enunciada em «Voice II» (1984), e cujo entendimento permanece indissociável de uma outra noção de *escrita* e de uma outra noção de *feminino* pensadas na sua originariedade irreduzível.

Mas, por ora, salientemos então que esta linha pela qual vemos surgir uma outra noção de *aporia* aponta, em última instância, para a paradoxalidade e para a *aporeticidade* da dupla lei ou da dupla injunção que constitui o próprio movimento da Desconstrução que, como lembrado em *Papier Machine* (2001), «não é nem uma filosofia, nem uma ciência, nem um método, nem uma doutrina, mas [...] o impossível e o impossível como o que chega/acontece»<sup>206</sup>.

Eis, pois, a singular «*aporetologia*» ou «*aporetografia*» que, em *Apories* (1996), o filósofo assume percorrer toda a sua obra<sup>207</sup>, e de onde relevamos de momento dois dos traços que nos importam particularmente, a saber: por um lado, e direccionando-se este ponto ao que poderíamos entender como um determinado registo ou “estilo” de escrita – deriva daqui o registo irreduzivelmente paradoxal da Desconstrução derridiana testemunhado, nomeadamente, na frequência de formulações aparentemente contraditórias, como é o caso, enunciando duas das formulações a que regressaremos adiante, da paradoxal afirmação de *La Dissémination* (1972), «Não há senão texto, não há senão fora-de-texto»<sup>208</sup>, bem como da

---

<sup>203</sup> Jacques Derrida, «Um bicho-da-seda de si», trad. Fernanda Bernardo, in *Véus... à vela*, com Hélène Cixous, Quarteto, Coimbra, Coimbra, 2001, p. 24. Parte deste texto foi reeditado, com revisão da tradutora, na série *Caderno de Leituras* (nº 29, Edições Chão da Feira, disponível em: <https://chaodafeira.com/catalogo/caderno29/>) sob o título, escolhido pelos editores, «Bichos-da-seda», pelo que seguiremos esta reedição sempre que as nossas citações façam parte dela.

<sup>204</sup> Cf. Jacques Derrida, «La Vérité Blessante», *Europe – revue littéraire mensuelle*, nº 901, Maio de 2004, p. 20.

<sup>205</sup> Cf. J. Derrida, «Voice II» in *Points de Suspension*, op. cit., p. 175.

<sup>206</sup> «[...] n'est ni une philosophie, ni une science, ni une méthode, ni une doctrine, mais [...] l'impossible et l'impossible comme ce qui arrive.», J. Derrida, *Papier Machine*, op. cit., p. 368-369.

<sup>207</sup> Cf. J. Derrida, *Apories*, op. cit., p. 35-36.

<sup>208</sup> «Il n'y a que du texte, il n'y a que du hors-texte.», J. Derrida, *La Dissémination*, op. cit., p. 50.

paradoxal afirmação que orienta *O Monolinguismo do Outro* (1996), «Eu não tenho senão uma língua, e ela não é minha»<sup>209</sup>.

De igual modo, este registo paradoxal e aporético vem também a testemunhar-se nas figuras do *im-possível* ou do *indecidível*<sup>210</sup> da Desconstrução derridiana, as quais, não podendo mais ser entendidas nem como “conceitos”, nem como “signos”, nem como “nomes”, prefiguram antes uma espécie de *quase-conceito* heterogêneo ao conceito filosófico de “conceito”, marcando ao mesmo tempo a possibilidade e o limite de toda a idealização e de toda a conceptualização, no sentido em que são aproximadas nomeadamente em *Résistances* (1996),

«[...] daí os conceitos impossíveis, os quase-conceitos, os conceitos que chamei quase transcendentais, como o arqui-rastro ou a arqui-escrita, o arqui-originário mais «velho» que a origem – e sobretudo uma afirmação doadora que permanece a última desconhecida para a análise que contudo põe em movimento. Assim *se anuncia* finalmente o estatuto sem estatuto de todos os conceitos e de todos os nomes de conceitos propostos em número não finito no movimento d’«a desconstrução»»<sup>211</sup>

A estes «sincategoremas»<sup>212</sup>, como Derrida também os dirá, devemos então entendê-los enquanto marcas ex-apropriantes do *impossível* que as abre e locomove no interior de um movimento de reenvio diferencial, residindo aqui um dos motivos pelos quais, nomeadamente em *Margens da Filosofia* (1972), o filósofo salienta a proximidade entre os vocábulos marca-marcha-margem [*marque-marche-marge*]<sup>213</sup>, testemunhando assim que, enquanto *marca*, tais *quase-conceitos* tentam traduzir *isso* que não se deixa mediatizar nem conceptualizar sem *resto*, disjuntando e deslocando, conseqüentemente, toda a ordem dicotómico-hierárquica.

É também neste sentido que, em razão da dinâmica inapropriável que tentam gravar, tais *quase-conceitos* implicam uma certa «escrita desdobrada»<sup>214</sup>, no sentido em que esta é aproximada, nomeadamente em *Posições* (1972), como a “emergência” de um novo “conceito” que não pode mais ser compreendido sob a lógica da *identidade* e da *presença* que

---

<sup>209</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>210</sup> Cf. J. Derrida, *Résistances*, *op. cit.*, p. 43-44.

<sup>211</sup> « [...] d’où des concepts impossibles, des quasi-concepts, des concepts que j’appelais quasi transcendants, comme l’archi-trace ou l’archi-écriture, l’archi-originnaire plus « ancien » que l’origine – et surtout une affirmation donatrice qui reste l’ultime inconnue pour l’analyse qu’elle met pourtant en mouvement. Ainsi s’annonce finalement le statut sans statut de tous les concepts et de tous les noms de concepts proposés en nombre non fini dans le mouvement de « la déconstruction ». », *Ibid.*, p. 44.

<sup>212</sup> Cf. J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 250.

<sup>213</sup> Cf. J. Derrida, *Margens da Filosofia*, *op. cit.*, p. 22.

<sup>214</sup> J. Derrida, *Posições*, *op. cit.*, p. 53.

sustenta as oposições filosóficas em geral, e que constitui precisamente o que Derrida nomeia de «paleonímia»<sup>215</sup>, a saber, o gesto de conservar uma velha palavra ali onde a significação desta despertou para *outra coisa*<sup>216</sup>, como referido em «La Mélancholie d'Abraham» (2004), onde é também lembrado que um tal gesto de escrita permanece indissociável do “corpo” que aí (se) escreve,

«Há sempre através dos meus textos, em todo o caso na minha experiência de escrita, uma afectividade discretamente aceite. Não há, espero eu pelo menos, *pathos*, mas ainda assim há alguma coisa que não se encontra em todos os escritos filosóficos. Não há neutralidade, há sempre uma espécie de compromisso físico que faz com que eu seja tocado por aquilo de que falo, [...] e depois tento tocar o leitor, a leitura, da mesma maneira. E estes efeitos afectivos fazem parte da experiência da desconstrução. Não há desconstrução sem afecto.»<sup>217</sup>

Mas ainda, por outro lado, aquilo que um tal registo aporético também nos diz é que, na aparência contraditória das suas formulações, o pensamento da Desconstrução é, desde o primeiro instante, *imediatamente afirmativo*, pois se não se trata de destruição nem de oposição, se não há aí qualquer simples passividade ou inércia, de igual modo este pensamento não é nunca nem neutralizante nem negativo, mas antes singularmente *afirmativo*. E *singularmente* porque uma tal afirmação, permanecendo do “lado” do *impossível*, isto é, constituindo a própria dinâmica do que acima referimos como a *abertura incondicional* locomovida pela vinda do outro, excede ela mesma a oposição tradicional entre afirmação e negação, como pode ler-se, por exemplo, em «Il faut bien manger» (1988),

«[...] a afirmação que motiva a desconstrução é incondicional, imperativa e imediata – num sentido que não é necessariamente, ou somente, kantiano, e mesmo se esta afirmação, porque ela é dupla, como tentei mostrá-lo, permanece sem fim ameaçada. É por isso que ela não confere nenhum descanso, nenhum repouso.»<sup>218</sup>

---

<sup>215</sup> Cf. J. Derrida, *La Dissémination*, op. cit., nomeadamente p. 9, 12 (nota 3), 24 (nota 13), 27.

<sup>216</sup> Cf. J. Derrida, « La Mélancholie d'Abraham » in *Le Temps Modernes*, op. cit., p. 33.

<sup>217</sup> « Il y a toujours à travers mes textes, en tout cas dans mon expérience d'écriture, une affectivité acceptée discrètement. Il n'y a pas, je l'espère du moins, de *pathos*, mais il y a quand même quelque chose qu'on ne trouve pas dans tous les écrits philosophiques. Il n'y a pas de neutralité, il y a toujours une sorte d'engagement physique qui fait que je suis touché par ce dont je parle, [...] et puis j'essaie de toucher le lecteur, la lectrice, de la même manière. Et ces effets affectifs font partie de l'expérience de la déconstruction. Il n'y a pas de déconstruction sans affect. », *Ibid.*, p. 34.

<sup>218</sup> « [...] l'affirmation qui motive la déconstruction est inconditionnelle, impérative et immédiate – en un sens qui n'est pas nécessairement ou seulement kantien et même si cette affirmation, parce qu'elle est double, comme j'ai tenté de le montrer, reste sans cesse menacée. C'est pourquoi elle ne laisse aucun répit, aucun repos. », J. Derrida, *Points de Suspension*, op. cit., p. 300.

A esta singular *afirmação*, que desenvolveremos particularmente a partir da dinâmica arqui-originária do apelo do outro («vem») e da resposta de cada singularidade («sim»), vê-la-emos também regressar várias vezes no modo de *Lei* (entendida para além de toda a norma, de toda a regra e de todo o código) e de que algumas das aproximações que seguiremos ao longo desta investigação passam por pensar a «Lei como Língua»<sup>219</sup>, enunciação que nos permitirá pensar uma certa *lei no feminino*<sup>220</sup> que permanece necessariamente para além da oposição masculino-feminino, bem como uma certa «lei da lei do género»<sup>221</sup> pensada para além do *gender*, relação que, por sua vez, abrirá a via para aproximar o que, nomeadamente em «Chorégraphies» (1982), surge como a «lei da diferença sexual»<sup>222</sup>.

Não obstante, importa especificar desde já que esta «diferença afirmativa»<sup>223</sup> não enceta nenhuma transgressão vinda do exterior, nem figura nenhum movimento que viria opor-se à “norma” estabelecida, mas ela diz antes a própria Desconstrução *como Lei* que, nesse sentido, transgride efectivamente as normas em geral mas ao se re-inscrever nelas e apelando à sua in-finita perfectibilidade, tal como encontramos explicitamente afirmado no texto resultante da transcrição de um seminário leccionado por Derrida em 1984, intitulado «Women in the beehive»,

«[...] a desconstrução não pode ser transgressão da Lei. A desconstrução *é* a lei. É uma afirmação, e a afirmação está do lado da Lei. Isto é bastante difícil. Normalmente representa-se a desconstrução como um movimento negativo ou destruturador, o que ela não é. É um movimento afirmativo, primeiro, e depois, *como* uma afirmação, não é uma afirmação contra a Lei ou indo para além da Lei.»<sup>224</sup>

É nesta orientação que podemos talvez compreender de que modo uma determinada *experiência de escrita* (testemunhada, por exemplo, nas figuras do *im-possível*) é já em si mesma imediatamente *performativa* – num sentido de “performatividade” que pede, é certo, desenvolvimentos suplementares a que adiante regressaremos –, marcando-se também aqui a

---

<sup>219</sup> Cf. J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 56.

<sup>220</sup> Cf. J. Derrida, *Parages*, *op. cit.*, p. 282.

<sup>221</sup> Cf. *Ibid.*, p. 256.

<sup>222</sup> Cf. J. Derrida, *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 114.

<sup>223</sup> Cf. *Ibid.*, p. 69.

<sup>224</sup> «You see, deconstruction cannot be transgression of the Law. Deconstruction *is* the Law. It's an affirmation, and affirmation is on the side of the Law. This is rather difficult. Usually we represent deconstruction as a negative or destructuring movement, which is not. It is an affirmative movement, first, and then, *as* an affirmation, it is not an affirmation against the Law or going beyond the Law.», Jacques Derrida, «Women in the Beehive» in *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, «Derrida's Gift», vol. 16, nº 3, Brown University, EUA, 2005, p. 149.

*incondicionalidade* inerente ao pensamento da *escrita* e/ou da *différance* que tentaremos dilucidar ao longo desta investigação, e que encontramos explicitamente afirmado, retomando *Psyché. Inventions de l'autre I* (1987), no seguimento da aproximação de uma outra noção de invenção que, como vimos, testemunha a *aporeticidade* da experiência em geral,

«A desconstrução é inventiva ou não é; ela não se contenta com procedimentos metódicos, ela sulca uma passagem, ela marcha e marca; a sua escrita não é somente performativa, produz regras – outras convenções – para novas performatividades e não se instala nunca na segurança teórica de uma oposição simples entre performativo e constativo. A sua *démarche* compromete uma afirmação.»<sup>225</sup>

Assim, quando Derrida assume que uma determinada concepção de *aporia* habita todo o seu pensamento e toda a sua obra, importa pois notar que este “gosto” pela *aporia* segue sempre, como afirmado em *Aprender Finalmente a Viver* (2004), a par de uma «exigência»<sup>226</sup> de pensamento que testemunha uma *responsabilidade in-finita*, pois se a *aporia* não dá lugar a nenhuma regra, a nenhuma norma, a nenhum código, ela enceta e incita, não obstante, o que o filósofo dirá como um «duplo imperativo contraditório»<sup>227</sup> que constitui a *chance* para pensar o que, nomeadamente em «Abraham, l'autre» (2003), é referido como,

«[...] uma ética da decisão ou da responsabilidade exposta ao suportar do indecível, à lei da *minha* decisão como *decisão do outro* em mim, votado, devotado à *aporia*, ao não-poder ou ao não-dever fiar-se numa fronteira oposicional entre dois, por exemplo, entre dois conceitos aparentemente dissociáveis.»<sup>228</sup>

Mas se esta experiência aporética da *indecidibilidade* constitui, de um determinado ponto de vista, a “instância” ou a dinâmica de onde provêm e à qual regressam todos os *motivos* do *corpus* derridiano<sup>229</sup>, como referido ainda no mesmo texto, ela não constitui

---

<sup>225</sup> « La déconstruction est inventive ou elle n'est pas ; elle ne se contente pas de procédures méthodiques, elle fraye un passage, elle marche et marque ; son écriture n'est pas seulement performative, elle produit des règles – d'autres conventions – pour de nouvelles performativités et ne s'installe jamais dans l'assurance théorique d'une opposition simple entre performatif et constatif. Sa *démarche* engage une affirmation. », J. Derrida, *Psyché I*, *op. cit.*, p. 35.

<sup>226</sup> Cf. Jacques Derrida, *Aprender Finalmente a viver*, *op. cit.*, p. 28.

<sup>227</sup> « double impératif contradictoire », J. Derrida, *Apories*, *op. cit.*, p. 37.

<sup>228</sup> « [...] une éthique de la décision ou de la responsabilité exposée à l'endurance de l'indécidable, à la loi de *ma* décision comme *décision de l'autre* en moi, vouée, dévouée à l'aporie, au ne-pas-pouvoir ou au ne-pas-devoir se fier à une fronteira oposicional entre deux, par exemple, entre deux concepts en apparence dissociables. », J. Derrida, «Abraham, l'autre» in *Judéités*, *op. cit.*, p. 25-26.

<sup>229</sup> « Au lieu le plus aigu, à la pointe de cette expérience revient, pour y insister, tous les problèmes qui m'ont harcelé depuis toujours, presque toujours. », *Ibid.*, p. 39.

contudo, em momento algum, um conceito orientador reunindo a heterogeneidade de temas, mas aponta antes para o que, nomeadamente em *O Monolinguismo do Outro* (1996), veremos surgir como a «situação inencontrável»<sup>230</sup> na qual o “eu” encontra a *chance* da sua (des)identificação por relação à língua *do* outro, sendo pela língua marcado ou *circuncidado* antes mesmo de ser “eu”.

É, pois, esta *situação* ou esta *condição* de *secundariedade* pela qual o “eu” se encontra antecipadamente numa situação de heteronomia e de dissimetria irreduzíveis diante da primazia e anterioridade da vinda do outro como *impossível*, que não pode senão dar lugar a «uma espécie de suportar não passivo da aporia»<sup>231</sup> que, traduzindo-se também numa outra noção de *escrita* pensada por Derrida enquanto «um certo modo de apropriação amante e desesperada da língua»<sup>232</sup>, testemunha, em última instância, a *aporeticidade* da própria *experiência* em geral que faz a Desconstrução escrever, como confessado em *Mémoires pour Paul de Man* (1988),

«Uma tal indecidibilidade é a *condição* de toda a desconstrução: ao mesmo tempo no sentido de condição de possibilidade, ou seja, de eficácia, e no sentido de situação ou destino. A desconstrução é *a esta condição e nesta condição*. Há aí um poder (uma possibilidade) e um limite. Mas este limite, esta finitude, dá o poder e faz escrever, ela obriga de algum modo a desconstrução a escrever, a sulcar a sua via ao ligar o seu «acto», sempre acto de memória, ao porvir prometido de um texto a assinar. A própria oscilação da indecidibilidade faz a naveta e tece um texto, ela faz-se um caminho de escrita através da aporia, se isso é possível. É impossível, mas nunca ninguém disse que a desconstrução, tal como uma técnica ou um método, fosse possível. Ela não pensa senão à medida do impossível e do que se anuncia ainda como impensável.»<sup>233</sup>

---

<sup>230</sup> Cf. J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 44.

<sup>231</sup> « une sorte d’endurance non passive de l’aporie », J. Derrida, *Apories*, *op. cit.*, p. 37. Para a relação entre *aporia* e *responsabilidade*, veja-se, nomeadamente: Marie-Louise Mallet, « Penser, avec Jacques Derrida, au péril de l’aporie », *Sens Publique*, 2006/07 (reedição: 2008/05). Disponível em: <http://www.sens-public.org/article291.html?lang=fr>.

<sup>232</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 48.

<sup>233</sup> « Une telle indécidabilité est la *condition* de toute déconstruction : à la fois au sens de condition de possibilité, voire d’efficacité, et au sens de situation ou destin. La déconstruction est à *cette condition et dans cette condition*. Il y a là un pouvoir (une possibilité) et une limite. Mais cette limite, cette finitude, donne le pouvoir et fait écrire, elle oblige en quelque sorte la déconstruction à écrire, à frayer sa voie en liant son « acte », toujours acte de mémoire, à l’avenir promis d’un texte à signer. L’oscillation même de l’indécidabilité fait la navette et tisse un texte, elle se fait un chemin d’écriture à travers l’aporie, si c’est possible. C’est l’impossible, mais personne n’a jamais dit que la déconstruction, telle une technique ou une méthode, fût possible. Elle ne pense qu’à la mesure de l’impossible et de ce qui s’annonce encore comme impensable. », J. Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, *op. cit.*, p. 131-132.

Ora, atentando no registo irreduzível desta *aporeticidade*, bem como no elo indissolúvel entre os motivos da *aporia* e da *incondicionalidade*, compreendemos que, nomeadamente em *Políticas da Amizade* (1994), o filósofo se refira mesmo a uma «espécie de hiperaporética»<sup>234</sup> que, marcando-se efectivamente na sua escrita filosófico-idiomática, não se reduz, contudo, a uma simples questão de “estilo”, ainda que uma tal afirmação seja já em si mesma pelo menos ambígua.

E ambígua porque, por um lado, ela pode de facto ser enunciada se por “estilo” entendermos aqui, de um modo relativamente genérico, um determinado conjunto de características pelas quais o “autor” produz e cunha a sua “obra”, todavia, por outro lado, ela não pode avançar sem a especificação de que, em sede desconstrutiva, o *estilo* não é mais entendido como uma característica da identidade do dito sujeito mas, na sua proximidade ao *timbre* e à *marca*, ele diz antes a «divisão obliterante do próprio»<sup>235</sup>, aproximação que se mostrará indispensável para a aproximação da relação entre *escrita* e *feminino*, tal como esta passagem perto do final de *Éperons. Les styles de Nietzsche* (1976) deixa já entrever,

«Mas torna-se bastante visível, de um gaio saber, que por esta mesma razão não há nunca o estilo, o simulacro, a mulher.

Nem a diferença sexual.

Para que o simulacro ocorra, é preciso escrever no desvio entre vários estilos.

Se há estilo, eis o que nos insinua a mulher (de) Nietzsche, deve haver nele mais de um.»<sup>236</sup>

Mas, de momento, o que tentamos então salientar aqui é o facto de esta *escrita* singularmente *performativa* colocar imediatamente em cena a *incondicionalidade* que lhe é inerente, como se pode evidenciar, a título exemplificativo, a partir do sincategorema «impossível» onde a inserção do hífen que (des)une possível e impossível traduz e testemunha a própria dinâmica que subjaz à «experiência em geral»<sup>237</sup> como experiência do impossível *no* possível, isto é, como experiência do outro *no* mesmo, permitindo assim entrever não somente

---

<sup>234</sup> J. Derrida, *Políticas da Amizade*, *op. cit.*, p. 204.

<sup>235</sup> J. Derrida, *Margens da Filosofia*, *op. cit.*, p. 18.

<sup>236</sup> « Mais il devient assez manifeste, d'un gai savoir, que pour cette raison même il n'y a jamais le style, le simulacre, la femme. / Ni la différence sexuelle. / Pour que le simulacre advienne, il faut écrire dans l'écart entre plusieurs styles. / S'il y a du style, voilà ce que nous insinue la femme (de) Nietzsche, il doit y en avoir plus d'un. », J. Derrida, *Éperons*, *op. cit.*, p. 118.

<sup>237</sup> « C'est vrai de l'expérience en général. [...] J'écris souvent « impossible » avec un tiret entre im- et possible, pour suggérer que ce mot n'est pas négatif dans l'usage que j'en fais. L'im-possible est la condition de possibilité de l'événement, de l'hospitalité, du don, du pardon, de l'écriture. », J. Derrida, « Du mot à la vie » in *Le Nouveau Magazine Littéraire*, *op. cit.*, p. 28.



uma característica textual, mas uma *marca* singular apontando para o que há de mais “real” – a saber, a *différance* do outro.

Referimo-nos aqui, de modo mais concreto, à aproximação que Derrida enuncia, nomeadamente em *Vadios* (2003), em torno deste «im-possível», assumindo que ele constitui precisamente aquilo que se subtrai à ordem do possível e da possibilidade em geral, subtraindo-se portanto, necessariamente, à ordem do «eu posso», mas que, contudo,

«[...] não é privativo. Não é o inacessível, não é aquilo que eu posso reenviar indefinidamente: [isso] precede-me e apodera-se de mim *aqui agora*, de maneira não virtualizável, em acto e não em potência. [Isso] vem até mim do alto, na forma de uma injunção que não espera horizonte, que eu não vejo vir, que não me deixa em paz e não me autoriza nunca a adiar para mais tarde. Esta urgência não se deixa *idealizar*, tal como o outro enquanto outro. Este im-possível não é portanto uma *ideia* (reguladora) ou um *ideal* (regulador). É o que há de mais inegavelmente *real*. E sensível. Como o outro. Como a *différance* irreduzível e não reapropriável do outro.»<sup>238</sup>

Ora, nesta orientação, compreendemos que é também a partir da *aporeticidade* que caracteriza este pensamento *impossível e do impossível* que se marca o alcance *hiper-ético-político* do pensamento da Desconstrução como pensamento da *escrita*<sup>239</sup>, enunciação que implica ter em conta que, por um lado, a Desconstrução não é, de facto, nem uma “filosofia política”, nem uma “ética”, nem uma “deontologia” nas suas formas tradicionais, isto é, na sua fundamentação ainda determinadamente guiada pelas noções de *ethos* e de *polis* e, nesse sentido, necessariamente fundadas em concepções de índole genealógico e/ou topológico – distância in-finita que se marca, precisamente, no «hiper» antecedendo os restantes termos.

Não obstante, por outro lado, o alcance deste pensamento não pode não se direccionar também ao que se encontra em questão sob estes termos, na medida em que o pensamento da

---

<sup>238</sup> J. Derrida, *Vadios*, *op. cit.*, p. 165. Em torno do registo *hiper-ético* do *im-possível*, veja-se, nomeadamente: Raffoul François, «Derrida et l'éthique de l'im-possible», *Revue de métaphysique et de morale* 1/2007 (n° 53, p. 73-88, disponível em: [www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2007-1-page-73.htm](http://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2007-1-page-73.htm)), bem como o volume «Derrida politique. La déconstruction de l'autorité» (*Cités*, n° 30, PUF, 2007/2).

<sup>239</sup> Como afirma Fernanda Bernardo, em torno de um singular “*ateísmo messiânico*” de Jacques Derrida, «[...] cette tâche de la déconstruction ne pouvait pas ne pas jeter en même temps aussi les prémisses qui préparaient une tout autre manière de poser [...] de donner à penser la question du politique – et de le faire en adoptant une attitude d'hyper-responsabilité philosophique qui, malgré son bien singulier apolitisme, était d'elle-même déjà *et* «politique», *hyper-politique*, *et*, en tant que telle, résistance hypercritique à l'égard des codes, des représentations, des conceptions et des conventions conventionnelles du politique», F. Bernardo, «L'Athéisme messianique de Derrida» in Danielle Cohen-Levinas e Ginette Michaud (ed.), *Appels de Jacques Derrida*, Hermann, Paris, 2014, p. 255.

Desconstrução não permanece à margem da tradição que herda, re-inventando-a singularmente, ponto que torna possível evidenciar a inviabilidade de qualquer «*political*» ou «*ethical turn*»<sup>240</sup> que muitas vezes se tenta discernir no *corpus* derridiano e de que o filósofo se demarca explicitamente, por exemplo, em «La Vérité Blessante» (2004),

«Pode dizer-se que há na «desconstrução», em todo o caso no meu trabalho, desde o início, na ausência de *uma* política, uma atenção à coisa política. Ela orienta todos os meus textos. [...] Seria contudo fácil mostrar, se tivéssemos tempo, que as premissas destes textos [*Politiques de l'amitié, Spectres de Marx* ou noutros textos, sobre a hospitalidade, etc.] estão presentes desde o início, desde os primeiros textos, seja questão da propriedade, do próprio, da apropriação ou da soberania, por exemplo. Interesse-me muito pela soberania hoje em dia, mas encontram-se já em *De la Grammatologie* ou em *L'Écriture et la différence* todas as premissas destas questões.»<sup>241</sup>

Na indissociabilidade que relaciona estes dois traços, isto é, na indissociabilidade entre um determinado *idioma* (de escrita e de pensamento) e a *incondicionalidade* que o locomove, perguntamos agora – se a Desconstrução como pensamento *impossível* e *do* impossível, outro modo de dizer a Desconstrução como pensamento da *escrita* no sentido de *arqui-escrita*, dá a pensar *isso* que antecede, excede e transgride a linguagem em geral, como pensar ainda a “possibilidade” da palavra (escrita ou falada)? O que acontece à palavra (escrita ou falada) se tentarmos pensá-la a partir de uma (outra) *escrita* que não pode acontecer senão no's limite's do impossível *no* possível? Ou ainda, seguindo as palavras de *Mémoires pour Paul de Man* (1988), haverá algum caminho de *escrita* que não avance *pela* e *na* aporia?

---

<sup>240</sup> Cf. J. Derrida, *Vadios, op. cit.*, p. 97.

<sup>241</sup> « On peut dire qu'il y a dans la « déconstruction », en tout cas dans mon travail, dès le début, à défaut d'une politique, une attention à la chose politique. Elle oriente tous mes textes. [...] Il serait cependant facile montrer, si on en avait le temps, que les prémisses de ces textes [*Politiques de l'amitié, Spectres de Marx* ou dans d'autres textes, sur l'hospitalité, etc.] sont présentes dès le début, dès les premiers textes, qu'il soit question de la propriété, du propre, de l'appropriation ou de la souveraineté par exemple. Je m'intéresse beaucoup à la souveraineté maintenant, mais on trouve déjà, dans *De la Grammatologie* ou dans *L'Écriture et la différence* toutes les prémisses de ces questions. », J. Derrida, « La Vérité Blessante » in *Europe – revue littéraire mensuelle, op. cit.*, p. 12.

## 2. A escrita *avant la lettre*<sup>242</sup>

### 2.1 O «processo da escrita» em sede platónica

A aproximação de um outro sentido de *escrita*, bem como do registo aporético que a caracteriza, pede agora a sua distinção relativamente aos fundamentos que sustentam a concepção tradicional de escrita, havendo que ter em conta que seguimos um singular gesto de paleonímia a partir do qual, como Derrida lembra, nomeadamente, em *De la Grammatologie* (1967), se trata de pensar a *arqui-escrita* cujo vocábulo é mantido precisamente porque a sua concepção «comunica essencialmente com o conceito vulgar de escrita»<sup>243</sup>.

Neste sentido, começaremos por dilucidar as características gerais da concepção tradicional de escrita em sede platónica, seguindo, maioritariamente, o texto «La Pharmacie de Platon»<sup>244</sup> (1968) e tentando evidenciar de que modo o «processo da escrita»<sup>245</sup> apresentado por Platão no *Fedro*, tal como Derrida o pensa e no-lo dá a pensar, constitui o momento da origem, da história e da constituição do valor da «palavra escrita» sob a autoridade do «tribunal do *logos*»<sup>246</sup>, concepção que influenciará, directa e indirectamente, as diversas conceptualizações da questão da escrita que lhe sucedem.

A opção pela questão da *escrita* e, mais especificamente, pela sua conceptualização em sede platónica, testemunha em si mesma um duplo motivo pois, se, por um lado, a questão

---

<sup>242</sup> Optamos por manter a expressão «*avant la lettre*» no original francês, por um lado, pelo facto de a expressão ser já utilizada com alguma frequência no contexto português (cf. *avant la lettre* in Dicionário infopédia da Língua Portuguesa, Porto Editora, Porto, 2003-2018, disponível em: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/avant-la-lettre>), e, por outro lado, em razão da sua pelo menos dupla escuta, a saber: por um lado, enquanto «antes da letra» (o que reenvia a um “antes” da escrita na sua concepção tradicional enquanto representação gráfica posterior e exterior), e, por outro lado, enquanto «antes do estado definitivo» ou «antes de ser (efectivamente, presentemente)» (que, como tentaremos mostrar, dá a pensar a dinâmica inapropriável de uma outra *escrita* como *arqui-escrita* que é o próprio limite como condição de toda a palavra, escrita ou falada).

<sup>243</sup> « communique essentiellement avec le concept vulgaire de l'écriture », J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 79.

<sup>244</sup> A primeira versão deste texto foi publicada em 1968, na revista *Tel Quel* (nº 32-33), sendo posteriormente reunida, em 1972, na obra *La Dissémination* (p. 69-197), e sendo ainda reeditada na tradução francesa do *Fedro* de Luc Brisson (L. Brisson, *Platon, Phèdre*, seguido de «La Pharmacie de Platon» de Jacques Derrida, Flammarion, Paris, 1989). Em torno deste texto veja-se, nomeadamente: Jasper Neel, *Plato, Derrida, and Writing* (Southern Illinois University Press, Carbondale, 1988); Rémi Brague, « En marge de «La pharmacie de Platon » de J. Derrida » (*Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 71, nº10, 1973, p. 271-277. Disponível em: [www.persee.fr/doc/phlou\\_0035-3841\\_1973\\_num\\_71\\_10\\_5737](http://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1973_num_71_10_5737)); ou ainda, Michael Naas, «Earmarks: Derrida's Reinvention of Philosophical Writing in "Plato's Pharmacy"» (Miriam Leonard (ed.), *Derrida and Antiquity*, Oxford University Press, Oxford, 2010, p. 43-72).

<sup>245</sup> Cf. J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 74.

<sup>246</sup> Cf. *Ibid.*, p. 156.

da *escrita* perfaz um «sintoma particularmente revelador»<sup>247</sup> da orientação *logo-fono-cêntrica* cujos fundamentos tentaremos aqui salientar e desconstruir, estando assim longe de se restringir ao campo linguístico-semiótico ou hermenêutico-interpretativo; por outro lado, a sua concepção em sede platónica constitui um momento fundamental para o entendimento das suas formulações posteriores, bem como do alcance que lhes está implícito, na medida em que o «platonismo [...] instala toda a metafísica ocidental na sua conceptualidade»<sup>248</sup>.

Assumimos assim que um certo «platonismo» – singularmente repensado por Derrida enquanto um dos “efeitos” do *texto* assinado Platão<sup>249</sup> – constitui não somente um exemplo do movimento de dissimulação da *escrita* no sentido de *arqui-escrita*, mas comanda, antes, toda a (sua) história, sendo mesmo possível afirmar que, de uma certa maneira, «Enquanto tal, enquanto efeito de hegemonia, uma filosofia seria desde então sempre «platónica».»<sup>250</sup> Ora, uma das características que se tornará mais evidente, no âmbito da oposição dicotómico-hierárquica entre “palavra falada” e “palavra escrita”, será precisamente a de uma certa “hegemonia”, no modo de uma compreensão enquanto “dominação”, que colocará sempre a (possibilidade da) questão da escrita sob um privilégio da *fala* que é, ao mesmo tempo, um privilégio do *falo*<sup>251</sup>.

Neste sentido, e tendo em conta os limites inerentes a todo o gesto de leitura e de interpretação – e a “farmácia” que Derrida nos dá a ler é também, a cada instante, questão de *leitura* e de *escrita* ou, mais correctamente, de *leitura como escrita*<sup>252</sup> –, procederemos a uma necessária e inevitável selecção de alguns dos motivos que constituem este texto, seguindo dois momentos principais: num primeiro momento, estará em questão salientar as características gerais da concepção platónica da escrita como *pharmakon* e o seu alcance no

---

<sup>247</sup> J. Derrida, *Posições*, op. cit., p. 15.

<sup>248</sup> « [...] « platonisme » [...] installe toute la métaphysique occidentale dans sa conceptualité », J. Derrida, *La Dissémination*, op. cit., p. 86.

<sup>249</sup> Ao referir “um dos efeitos” referimo-nos a uma tentativa de neutralização e dissimulação das forças que tecem a heterogeneidade do *corpus* platónico (cf. J. Derrida, *Khôra*, op. cit., p. 83), sem deixar de ter em conta que a impossibilidade de qualquer gesto de apropriação absoluta do “texto” torna a *textualidade* em geral, *a priori*, múltipla e infinita (cf. J. Derrida, *La Dissémination*, op. cit., p. 71), motivo pelo qual o termo “platonismo” segue aqui entre aspas como que testemunhando a sua própria impossibilidade de definir o pensamento de Platão sob um só termo supostamente unitário.

<sup>250</sup> « En tant que telle, effet d’hégémonie, une philosophie serait dès lors toujours « platonicienne ». », J. Derrida, *Khôra*, op. cit., p. 83-84.

<sup>251</sup> Reportamo-nos ao elo que, no interior da ocidentalidade filosófica, colocou determinadamente o privilégio da “palavra falada” a par de um privilégio do masculino, mesmo diante de uma suposta neutralização da dita diferença sexual, pressuposto que percorrerá todo o desenvolvimento da Parte II da presente Tese e cujos fundamentos serão particularmente desenvolvidos na Parte II (cf. «1.1 Falogocentrismo», *Infra*, p. 282-291).

<sup>252</sup> « S’il y a une unité de la lecture et de l’écriture, comme on le pense facilement aujourd’hui, si la lecture est l’écriture, cette unité ne désigne ni la confusion indifférenciée ni l’identité de tout repos : la lecture est l’écriture et l’écriture doit en découler. Il faudrait donc, d’un seul geste, mais dédoublé, lire et écrire. », J. Derrida, *La Dissémination*, op. cit., p. 72.

registo *logo-fono-cêntrico* da ocidentalidade filosófica, demonstrando assim de que modo «O *pharmakon* é compreendido na estrutura do logos»<sup>253</sup>.

Num segundo momento, estará em questão salientar de que modo esta “estrutura do logos” se dá ler como uma «metáfora escritural»<sup>254</sup> que encontra o seu recurso no que aparentemente parece excluir (a *escrita* ou o *pharmakon*), via pela qual tentaremos demonstrar que o *pharmakon*, tal como Derrida no-lo dá a pensar, se subtrai antecipadamente a toda a exclusão e/ou interiorização, pois seria a própria «escrita [que] *compreenderia* a linguagem.»<sup>255</sup>

Neste sentido, e a fim de salientar de que modo a *escrita* foi determinantemente compreendida e (de)limitada sob a “estrutura do logos”, nomeadamente a partir da sua conceptualização em sede platónica, vejamos agora como o «processo da escrita» é exposto e desenvolvido no *Fedro* (274d-275b), ou seja, vejamos agora o que nos diz Platão sobre a *escrita* ou, mais precisamente, o que nos escreve Platão sobre a *escrita*<sup>256</sup>, concretamente a partir do mito que narra o diálogo entre Theuth<sup>257</sup>, o inventor e defensor da escrita, e Thamos, o avaliador que sentencia a sua condenação:

«Quando, porém, chegou a ocasião da escrita, Theuth comentou: «Este é um ramo do conhecimento, ó rei, que tornará os Egípcios mais sábios e de melhor memória. Na verdade, foi descoberto o remédio da memória e da sabedoria.»

Ao que o rei responde: «Ó engenhosíssimo Theuth, um homem é capaz de criar os fundamentos de uma arte, mas outro deve julgar que parte de dano e de utilidade possui para quantos dela vão fazer uso. Ora tu, neste momento, como pai da escrita que és, apontas-lhe, por lhe queres bem, efeitos contrários àqueles de que ela é capaz. Essa descoberta, na verdade, provocará nas almas o esquecimento de quanto se aprende, devido à falta de exercício da memória, porque, confiados na escrita,

---

<sup>253</sup> «Le *pharmakon* est compris dans la structure du logos. », *Ibid.*, p. 133.

<sup>254</sup> Cf. *Ibid.*, p. 189.

<sup>255</sup> « [...] l'écriture comprendrait le langage. », J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 16.

<sup>256</sup> Notemos que, condenando a escrita como parricídio, Platão estabelece esta condenação num gesto em si mesmo parricida, contrariando assim o privilégio de uma “palavra falada” que deveria constituir-se e manter-se sem o auxílio da escrita na exacta medida em que a condena recorrendo a ela (cf. J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 177), cena a que Derrida conferirá um deslocamento suplementar, nomeadamente em *La Carte Postale*, ao seguir a inversão pictural feita por Mathew Paris num postal onde é Sócrates quem escreve sob o ditado de Platão, ou seja, «où le fils plus ou moins adoptif [...] dicte au père l'écriture testamentaire qui aurait dû lui revenir » (cf. J. Derrida, *La Carte Postale*, *op. cit.*, p. 67).

<sup>257</sup> Na singular proximidade entre mitemas e filosofemas a operar no *corpus* platónico, Theuth assume também semelhanças estruturais com Thot, sendo este último o deus egípcio da escrita (cf. J. Derrida, *La Dissémination*, p. 96-98 e *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 96, nota 31), mas também o deus da morte e o suplemento do deus dos deuses (cf. J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 104), permitindo assim a sua aproximação como uma espécie de figura do «gráfico de suplementaridade» que adiante retomaremos (cf. *Ibid.*, p. 101-105).

recordar-se-ão de fora, graças a sinais estranhos, e não de dentro, espontaneamente, pelos seus próprios sinais [*anamnese*]. Por conseguinte, não descobriste um remédio [*pharmakon*] para a memória [*mnèmè*], mas para a recordação [*hypomnesis*]. Aos estudiosos oferece a aparência da sabedoria e não a verdade [*aletheia*], já que, recebendo, graças a ti, grande quantidade de conhecimento, sem necessidade de instrução, considerar-se-ão muito sabedores, quando são, na maior parte, ignorantes; são ainda de trato difícil, por terem a aparência de sábios e não o serem de verdade.»<sup>258</sup>

Antes de mais, haveria a salientar que a opção de Platão para expor a questão da *escrita* é já, em si mesma, reveladora dos traços que virão a constituir todo o processo da sua avaliação e secundarização, na medida em que, sendo oposta à verdadeira memória (*mnèmè*) e ao verdadeiro conhecimento (*anamnese*), a *escrita* entra em cena – e a “farmácia” será também um certo teatro<sup>259</sup>, como Derrida não deixa de o afirmar – através do mito que é já entendido, em si mesmo, como um discurso oposto ao verdadeiro *logos* filosófico.

Esta distinção, veremos, não será sempre todavia tão linear quanto aparenta aqui, pois se, de facto, a oposição *mythos-logos* marca, de uma certa maneira, a “origem” (do discurso) da filosofia greco-ocidental enquanto superação do mito e da religião, marcando assim o momento de formação de um registo que, guiado pelo verdadeiro *logos* filosófico, procura a unicidade e a univocidade de um *sentido* tendencialmente mais “racional”, esta oposição parece oscilar ou deslocar-se já no interior do próprio *corpus* platónico, nomeadamente quando, no *Timeu*, Platão aproxima *khora* como um «terceiro género» (*triton genos*)<sup>260</sup> não redutível a nenhum dos outros dois géneros, assumindo no mesmo lance que ela se furta ao *logos* filosófico determinado pelo princípio da não-contradição e reenviando o discurso “sobre” *khora*, conseqüentemente, para o registo mitológico enquanto o único portador da verosimilhança diante da ausência de um *logos* estável<sup>261</sup>.

---

<sup>258</sup> Platão, *Fedro* (274d-275b), trad. José Ribeiro Ferreira, Editorial Verbo, Lisboa, 1973, p. 371-372 (os termos gregos enunciados entre parêntesis não constam da tradução portuguesa). Sobre a importância deste diálogo para o pensamento de Jacques Derrida, Michael Naas afirma: «[...] among all of Derrida’s engagements with the Ancient Philosophy a single figure, Plato, and a single dialogue of Plato’s, the *Phaedrus*, indeed a single scene within that dialogue – Socrates’s critique of writing – played a central and unparalleled role in Derrida’s work from the beginning right up until the end.», Michael Naas, «Derrida and Ancient Philosophy (Plato and Aristotle)» in Leonard Lawlor, Zeynep Direk, (ed.), *A Companion to Derrida*, Blackwell, Oxford, 2014, p. 231.

<sup>259</sup> « Cette pharmacie est aussi, nous l’avons senti, un théâtre. Le théâtral ne s’y laisse pas résumer dans une parole : il y a des forces, il y a un espace, il y a la loi, il y a la parenté, l’humain et le divin, le jeu, la mort, la fête. », J. Derrida, *La Dissémination*, op. cit., p. 164.

<sup>260</sup> Cf. J. Derrida, *Khôra*, op. cit., p. 20.

<sup>261</sup> Cf. *Ibid.*, p. 66.

Não obstante, no contexto específico da questão da escrita tal como esta é apresentada no *Fedro*, torna-se efectivamente possível notar uma determinada cumplicidade entre o “conteúdo” e a “forma” do que assim se apresenta, pois a *escrita* será condenada a partir de um discurso entendido como mero “ouvir dizer” sem fundamento ou legitimidade, opondo-se assim à (possibilidade da) *verdade* e portando já todos os traços que estabelecem a sua suposta exterioridade e secundariedade,

«O elo da escrita com o mito esclarece-se, tal como a sua oposição ao saber e nomeadamente ao saber que se procura em si-mesmo, por si-mesmo. [...] Começa-se por repetir sem saber – por um mito – a definição da escrita: repetir sem saber. Este parentesco da escrita e do mito, ambos distintos do *logos* e da dialéctica, não fará doravante senão esclarecer-se.»<sup>262</sup>

Consequentemente, ao estabelecer-se uma cumplicidade explícita entre o “conteúdo” e a “forma” pelos quais a *escrita* é apresentada como repetição à margem do saber a partir de uma instância já entendida, em si mesma, como repetição à margem do saber, como pensar, então, a questão “o que é” a *escrita*? Ou ainda, para que serviria ela? Qual a sua utilidade, se a houver, e quais os seus prejuízos?

O confronto entre as duas partes (Theuth, o inventor da escrita, por um lado, e Thamos, o seu avaliador, por outro) torna-se evidente na própria resposta do segundo, pois se o “pai da escrita” apresenta o que diz ser um “remédio para a memória”, essa apresentação será automaticamente refutada pela definição de um “remédio para a recordação”, colocando assim todo o desenvolvimento do “processo” no âmbito de uma problemática do *saber*, da *verdade* e da *memória* – instâncias que a *escrita*, segundo a palavra do “rei” que será reafirmada por Sócrates, não fará senão corromper.

Não obstante, as dificuldades inerentes a uma definição supostamente unívoca trabalham o texto desde a sua primeira formulação, nomeadamente na opção de tradução de um mesmo termo (*pharmakon*) por “remédio”, ignorando ou apagando assim a ambiguidade polissémica que daria a escutá-lo, não apenas mas também, como “veneno”, constituindo já a

---

<sup>262</sup> « Le lien de l’écriture au mythe se précise, comme son opposition au savoir et notamment au savoir qu’on puise en soi-même, par soi-même. [...] On commence par répéter sans savoir – par un mythe – la définition de l’écriture : répéter sans savoir. Cette parenté de l’écriture et du mythe, l’un et l’autre distingués du *logos* et de la dialectique, ne fera désormais que se préciser. », J. Derrida, *La Dissémination*, op. cit., p. 83-84.

própria opção de tradução uma força de «domesticação»<sup>263</sup> tanto da vertente polissémica da palavra como da heterogeneidade e ambiguidade do texto platónico em geral<sup>264</sup>.

Ora, como salienta Derrida, «Com este problema [de tradução] teremos em questão nada menos que o problema da passagem à filosofia»<sup>265</sup>, e veremos que a opção de aparência somente semântica será sempre, contudo, movida pelas coordenadas de uma posição (filosófica, também) supostamente incontestável, a saber, a posição do rei, isto é, a posição do “pai da palavra” que detém a autoridade última sobre todo o processo de avaliação do *pharmakon*.

Entrevê-se assim, desde logo, um ponto indispensável para a aproximação e compreensão do «processo da escrita» pois, para além de uma suposta “evidência” do carácter prejudicial desta «técnica ao serviço da linguagem»<sup>266</sup>, como Derrida referia já em *De la Grammatologie* (1967) reportando-se a um dos traços constantes da concepção tradicional da escrita, não se pode contudo ignorar nem secundarizar o gesto pelo qual uma tal “evidência” supera toda e qualquer suposição ou dúvida, afirmando-se uma tal “evidência” como “a” verdade a partir da posição soberana do “rei”.

Por outras palavras, a compreensão dos pressupostos que orientam este processo, e que avaliam e definem negativamente *escrita*, implica ter em conta que, desde o primeiro momento, todo o processo se constitui também como um processo “jurídico-político” de traços onto-teo-lógicos, pois se a *escrita* (ou o *pharmakon*) perde, antecipadamente, qualquer valor ou benefício possíveis, é precisamente em razão de uma avaliação e de um julgamento tomados como inquestionáveis a partir da instância soberana e autónoma do rei – «O valor da escrita», escreve Derrida em «La Pharmacie de Platon» (1968), «não será ela mesma, a escrita não terá valor senão e na medida em que deus-o-rei lhe faz caso.»<sup>267</sup>

---

<sup>263</sup> Cf. *Ibid.*, p. 117.

<sup>264</sup> « Quand un mot s’inscrit comme la citation d’un autre sens de ce même mot, quand l’avant-scène textuelle du mot *pharmakon*, tout en signifiant *remède*, cite, re-cite et donne à lire ce qui *dans le même mot* signifie, en un autre lieu et à une autre profondeur de la scène, *poison* (par exemple, car *pharmakon* veut dire encore d’autres choses), le choix d’un seul de ces mots français par le traducteur a pour premier effet de neutraliser le jeu citationnel, l’« anagramme », et à la limite tout simplement la textualité du texte traduit. », *Ibid.*, p. 111.

<sup>265</sup> « Avec ce problème nous aurons affaire à rien de moins qu’au problème du passage à la philosophie. », *Ibid.*, p. 80.

<sup>266</sup> « Technique au service du langage : nous ne faisons pas ici appel à une essence générale de la technique qui nous serait déjà familière et nous aiderait à *comprendre*, comme un exemple, le concept étroit et historiquement déterminé de l’écriture. Nous croyons au contraire qu’un certain type de question sur le sens et l’origine de l’écriture précède ou au moins se confond avec un certain type de question sur le sens et l’origine de la technique. C’est pourquoi la notion de technique n’éclairera simplement la notion d’écriture. », J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 17-18.

<sup>267</sup> « La valeur de l’écriture ne sera elle-même, l’écriture n’aura de valeur que si et dans la mesure où dieu-le-roi en fait cas. », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 85.



Além disso, não somente o seu valor depende de uma instância que não ela mesma, como o próprio gesto de valorização e condenação avançado por Thamos, «deus-o-rei-que-fala»<sup>268</sup>, assenta na alegação do carácter dispensável daquilo mesmo que o exercício da sua autoridade não requer nem necessita, pois «Ele não tem necessidade de escrever. Fala, diz, dita e a sua palavra chega.»<sup>269</sup>

Como tentaremos mostrar, uma tal avaliação apenas adquire o seu sentido e a sua legitimidade na medida em que se parte do pressuposto de que a autarcia do “pai da palavra” (constituído na relação *de si a si*) é suficiente para garantir a superioridade do (seu) próprio *logos* (como discurso falado), sendo conseqüentemente suficiente para impedir que este se corrompa no recurso ao *pharmakon* (como discurso escrito). E o elo entre a questão da *escrita* e a questão do *político* não fará senão agudizar-se, dando a ler um «processo da escrita» que se constitui, constituindo a tradição que se lhe seguirá, como uma «degradação político-gráfica»<sup>270</sup>.

Não obstante, e suspendendo de momento este registo “jurídico-político”, retomemos uma vez mais o discurso de Thamos e notemos que, ao mesmo tempo que a escrita é renegada como remédio para a recordação (*hypomnesis*) e, portanto, como um impedimento para o exercício da verdadeira memória (*mnèmè*), toda a argumentação<sup>271</sup> se sustenta na oposição específica, ainda que esta não seja explicitamente enunciada, entre *interioridade* e *exterioridade*, na medida em que, como Derrida afirma ainda em «La Pharmacie de Platon» (1968),

«Não chega dizer que a escrita é pensada a partir de tais ou tais oposições colocadas em série. Platão pensa-a, e tenta compreendê-la, dominá-la, a partir da própria *oposição*. Para que estes valores contrários [...] possam opor-se, é preciso que cada um dos termos seja simplesmente *exterior* ao outro, quer dizer, é preciso que uma das oposições (dentro/fora) seja já creditada como a matriz de toda a oposição possível.»<sup>272</sup>

---

<sup>268</sup> « dieu-le-roi-qui-parle », *Ibid.*, p. 86.

<sup>269</sup> « Il n’y a pas besoin d’écrire. Il parle, il dit, il dicte et sa parole suffit. », *Ibid.*, p. 86.

<sup>270</sup> *Cf. Ibid.*, p. 167.

<sup>271</sup> Para além da passagem do *Fedro* supracitada, a *escrita* será ainda comparada ou aproximada a outros registos que reafirmarão sempre o seu registo de secundariedade, que Derrida salienta em «La Pharmacie de Platon», e ainda que não os desenvolvamos aqui, permitimo-nos enunciá-los de modo sumário: 1) o poder de sedução dos «*logoi in bibliois*» que levam Sócrates a sair da cidade (p. 79-80); 2) o poder oculto da magia (p. 110); 3) a acção terapêutica contrária à vida (p. 113-115); 4) o carácter nocivo da administração de fármacos (p. 110-111).

<sup>272</sup> « Il ne suffit pas de dire que l’écriture est pensée à partir de telles ou telles oppositions mises en série. Platon la pense, et tente de la comprendre, de la dominer à partir de l’*opposition* elle-même. Pour que ces valeurs

Ora, quando Thamos opõe os «sinais estranhos» (a *escrita* ou o *pharmakon*) aos «próprios sinais» – e insinua-se já aqui, na difícil e frágil definição da (im)propriedade destes sinais, a metáfora da “boa” escrita como «*inscrição* da verdade na alma»<sup>273</sup> –, é precisamente a oposição entre *interioridade* e *exterioridade* que se encontra em questão, pois a pureza do “dentro” (neste caso, do *logos*) apenas pode ser mantida e/ou restaurada remetendo o “fora” (neste caso, o *pharmakon* ou a *escrita*) para a categoria de suplemento exterior, posterior, dispensável e/ou nocivo.

Neste sentido, a posição soberana do rei como “pai da palavra”, a par da oposição dentro-fora que este apresenta e legitima, confirmam, assim, que no próprio instante da sua apresentação o *pharmakon* – ou a *escrita* – é já compreendido no interior de uma hierarquia que, pelo exercício de um golpe de *força*<sup>274</sup>, impede antecipadamente a (possibilidade da) sua justa avaliação, sentido pelo qual Derrida atesta que «O *pharmakon* é compreendido na estrutura do *logos*. Esta compreensão é uma *dominação* e uma *decisão*.»<sup>275</sup>

Uma compreensão como “dominação” que não fará senão agudizar-se nas palavras de Sócrates reafirmando o discurso de Thamos<sup>276</sup> e, de certo modo, agravando-lhe o propósito, pois se o *pharmakon* é definido no interior da lógica filosófica da não-contradição que apenas permite pensá-lo, contextualmente, ou como remédio, ou como veneno, neutralizando assim a ambiguidade e a *indecidibilidade* que lhe são inerentes, é esta mesma opção de índole exclusiva que se estabelece já sempre por comparação à “palavra viva” e, portanto, no interior do domínio da “estrutura do *logos*” na qual é definida.

Ora, esta definição, previamente sustentada no paradigma oposicional e hierárquico entre “interioridade” e “exterioridade”, avança aqui no âmbito de uma «problemática do saber-memória» e, mais especificamente, na opção entre uma “boa” e uma “má” memória, isto é, entre uma memória viva e verdadeira (*mnèmè*) – interior – e uma rememoração

---

contraires [...] puissent s’opposer, il faut que chacun des termes soit simplement *extérieur* à l’autre, c’est-à-dire que l’une des oppositions (dedans/dehors) soit déjà accréditée comme la matrice de toute opposition possible. », *Ibid.*, p. 117.

<sup>273</sup> « *inscription* de la vérité dans l’âme. », *Ibid.*, p. 172.

<sup>274</sup> Pensamos aqui no desenvolvimento que Derrida expõe em *Força de Lei*, nomeadamente quando afirma que «[...] não há lei sem aplicabilidade, e não há aplicabilidade ou «*enforceability*» da lei sem força, seja esta força directa ou não, física ou simbólica, exterior ou interior, brutal ou subtilmente discursiva – hermenêutica mesmo –, coerciva ou reguladora, etc.», Jacques Derrida, *Força de lei: o “fundamento místico da autoridade”*, trad. Fernanda Bernardo, Campo das Letras, Porto, 2003, p. 13.

<sup>275</sup> « Le *pharmakon* est compris dans la structure du *logos*. Cette compréhension est une *domination* et une *décision*. », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 133.

<sup>276</sup> « Socrate noue en système tous ces chefs d’accusation contre le *pharmakon* de l’écriture au moment où il reprend, à son compte, pour la soutenir, l’expliciter, l’interpréter, la parole divine, royale, paternelle et solaire, la sentence capitale de Thamos. », *Ibid.*, p. 154.

(*hypomnesis*) perversamente suplementar e corruptora – exterior, que fará com que a *escrita* seja «demunida de todos os seus atributos e de todos os seus poderes de sulcamento.»<sup>277</sup>

Dito de outro modo, fazendo comunicar a memória viva (*mnèmè*) com o conhecimento verdadeiro, as palavras de Sócrates reafirmam a condenação enunciada pelo discurso do rei, afirmando que, enquanto exterioridade, a *escrita* é um meio mnemotécnico que valida o esquecimento e que «sob pretexto de suplementar a memória, a escrita torna ainda mais esquecedor: longe de aumentar o saber, ela redu-lo. Ela não responde à necessidade da memória, aponta para o lado, não consolida a *mnème*, somente a *hypomnesis*.»<sup>278</sup>

A *escrita* (ou o *pharmakon*) é portanto pensada e definida como um mecanismo exterior que suplementa, sem benefícios, o verdadeiro exercício da memória (*anamnese*), constituindo assim não mais que uma mera repetição ou, especificação fundamental para salientar o alcance desta denegação, constituindo assim não mais que uma repetição de repetição que finge uma utilidade apenas aparente. Consequentemente, impossibilitada de contribuir para a consolidação da memória viva (*mnèmè*) e definida enquanto mediação posterior e exterior – uma «imagem» da “palavra viva”<sup>279</sup>, justamente –, a escrita é pensada como uma “técnica” por entre as técnicas da imitação (*mimesis*) em geral, perdendo antecipadamente qualquer possibilidade de “produtividade” e significando sempre o mesmo, no risco iminente de (se) perverter na sua errância solitária,

«Na medida em que dá a mão à *hypomnesis* e não à memória viva, a escrita é portanto também ela estranha à verdadeira ciência, à *anamnese* no seu movimento propriamente psíquico, à verdade no processo da sua (da) apresentação, à dialéctica. A escrita pode somente *mimá-los*.»<sup>280</sup>

Deste modo, o elo entre a problemática do “saber-memória”, no interior da qual a *escrita* é primeiramente secundarizada, e a problemática da “imitação” (*mimesis*) vem

---

<sup>277</sup> «[...] démunie de tous ses attributs et de tous ses pouvoirs de frayage. », *Ibid.*, p. 155.

<sup>278</sup> «[...] sous prétexte de suppléer la mémoire, l'écriture rend encore plus oublieux: loin d'accroître le savoir, elle le réduit. Elle ne répond pas au besoin de la mémoire, vise à côté, ne consolide pas la *mnèmè*, seulement l'*hypomnesis*. » (*Ibid.*, p. 113). A relação entre a questão da memória e a questão da *escrita* é uma das relações que Derrida enuncia já em *De la Grammatologie*, referindo-se a esta oposição platónica e ao seu legado, nomeadamente até Hegel, e evidenciando que a exterioridade e secundariedade da escrita advém da sua comparação a uma memória viva e interior/interiorizante (cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, op. cit., p. 38).

<sup>279</sup> «Sócrates: Aquele que com ciência se escreve na alma do discente, esse é capaz de se defender a si próprio e sabe falar e ficar silencioso diante de quem convém. Fedro: Referes-te ao discurso de quem sabe, o discurso vivo e animado, de que o escrito se poderia considerar justamente uma imagem. Sócrates: Absolutamente. [...]», Platão, *Fedro* (276a), op. cit., p. 373-374.

<sup>280</sup> « En tant qu'elle prête la main à l'*hypomnesis* et non à la mémoire vive, l'écriture est donc elle aussi étrangère à la vraie science, à l'*anamnese* en son mouvement proprement psychique, à la vérité dans le processus de sa (de la) présentation, à la dialectique. L'écriture peut seulement les *mimer*. », J. Derrida, *La Dissémination*, op. cit., p. 122.

precisamente reafirmar a sua exterioridade e, conseqüente, a sua inferioridade<sup>281</sup>, pois a partir do instante em que é definida como remédio para a recordação (*hypomnesis*), a *escrita* encontra-se já inscrita no esquema mimético orientado pela referência à verdadeira memória (*mnèmè*) como única portadora da *verdade* – esquema que, como veremos adiante, sustenta tanto a denegação da escrita em geral, como a denegação da literatura tradicionalmente entendida como possibilidade de ficção à margem da “verdade” e, por conseqüência, irresponsável, questão que Derrida desenvolve, nomeadamente, em «La Double Séance» (1970), texto que sucede a «La Pharmacie de Platon» (1968) na edição de *La Dissémination* (1972), e onde pode ler-se,

«De cada vez a *mimesis* deve seguir o processo da verdade. A sua norma, a sua ordem, a sua lei, é a presença do presente. É em nome da verdade, a única referência – a *referência* – que ela é julgada, proscrita ou prescrita segundo uma alternância regrada.»<sup>282</sup>

Um determinado conceito de *verdade* organiza assim o encadeamento entre *saber*, *memória* e *imitação*, constituindo-se mesmo como a instância a partir da qual o discurso escrito é repetidamente medido, avaliado e condenado em razão, precisamente, da *verdade* que é incapaz de produzir e/ou significar (e a “significação” não estará de igual modo nunca longe de uma determinada problemática do “saber-memória”<sup>283</sup>).

Todavia, ao interrogarmos a constituição desta *verdade* que rege a definição e a secundarização da escrita, constatamos que a sua possibilidade é inseparável de um determinado privilégio do *presente* e da *presença* que sustenta tanto a constituição da “verdade em si” (enquanto repetição do *eidos*), quanto a possibilidade da *presença a si* do *sujeito* como “pai da palavra” e, nesse sentido, como garantia da rectidão do (seu) *logos* enquanto palavra falada – constituindo-se aqui toda a linha de pensamento da linguagem enquanto “próprio do homem”, predicado essencial das diferentes concepções de “sujeito”.

Por outras palavras, ao ser pensada e definida sob a “estrutura do *logos*”, a *escrita* surge como mediação e dissimulação, como repetição exterior, posterior e suplementar

---

<sup>281</sup> « [...] l'imité est plus réel, plus essentiel, plus vrai, etc., que l'imitant. Il lui est antérieur et supérieur. », *Ibid.*, p. 218.

<sup>282</sup> « Chaque fois, la *mimesis* doit suivre le procès de la vérité. Sa norme, son ordre, sa loi, c'est la présence du présent. C'est au nom de la vérité, sa seule référence – la *référence* – qu'elle est jugée, proscrite ou prescrite selon une alternance réglée. », *Ibid.*, p. 220.

<sup>283</sup> É no limite subtil entre uma “boa” repetição (*mnèmè*), que conduz à *verdade*, e uma “má” repetição (*hypomnesis*), que em nada contribui para o exercício da *anamnese*, diz Jacques Derrida, que a distinção entre “significante” e “significado” encontra a sua sustentação: « La différence entre signifié et signifiant est sans doute le schéma directeur à partir duquel le platonisme s'institue et détermine son opposition à la sophistique. S'inaugurant ainsi, la philosophie et la dialectique se déterminent en déterminant leur autre. », *Ibid.*, p. 127.

relativamente à suposta superioridade e anterioridade do *logos* como discurso falado, sendo a própria produção e manutenção desta oposição hierárquica que, por sua vez, é efectivada e garantida na e pela figura do “pai da palavra” que, pela sua *presença*, garante a veracidade e a superioridade do seu próprio discurso.

A superioridade do *logos* por relação à inferioridade e secundariedade da *escrita* justifica-se, portanto, em razão da possibilidade da *presença plena* e responsável do (seu) “pai” que, *presentemente*, garante a sua correcção e rectitude, garantia que apenas se torna possível advogando uma indissociabilidade entre a fundamentação da produção do *logos* em geral e o modelo de transmissão de vida,

«O *logos* é um filho, portanto, e que se destruiria sem a *presença*, sem a *assistência* presente do seu pai. Do seu pai que responde. Por ele e dele. Sem o seu pai, ele não é mais, precisamente, que uma escrita. A especificidade da escrita reportar-se-ia à ausência do pai.»<sup>284</sup>

A noção de “pai da palavra” abre, assim, o registo das «relações gráficas do vivo e do morto»<sup>285</sup>, permitindo compreender que a *escrita* é condenada e secundarizada não somente por repetir ou suplementar inutilmente, mas também, ou mais ainda, por perverter isso mesmo que repete ou suplementa, na medida em que a sua utilização constitui uma espécie de agressão externa à organização natural e autónoma da vida<sup>286</sup>, ou seja, à organização natural e autónoma que une a memória viva (*mnèmè*) ao *logos* vivo e ao “pai” (da palavra) vivo e *presentemente presente*.

Uma agressão, notemos, em si mesma pelo menos dupla, pois, por um lado, sendo incapaz de produzir qualquer *verdade* ou *saber*, a *escrita* é definida a partir de um registo de morte como improdutividade, sendo encarada como uma espécie de “morto-vivo” afastado da presença do “pai” e, portanto, afastado da origem da (sua) própria *vida*, não tendo jamais a capacidade de se auto-sustentar ou de se assistir.

E, por outro lado, no âmbito dessa mesma improdutividade, a *escrita* detém ainda o “poder” funesto de superar a mortalidade factual do “sujeito”<sup>287</sup>, constituindo não somente o gesto de afastamento do “pai”, mas implicando, enquanto simulacro ou imitação, um

---

<sup>284</sup> « Le *logos* est un fils, donc, et qui se détruirait sans la *présence*, sans l’*assistance* présente de son père. De son père qui répond. Pour lui et de lui. Sans son père, il n’est plus, précisément, qu’une écriture. La spécificité de l’écriture se rapporterait à l’absence du père. », *Ibid.*, p. 86.

<sup>285</sup> Cf. *Ibid.*, p. 73.

<sup>286</sup> « Il faudrait plutôt penser que les traces écrites ne relèvent même plus de l’ordre de la *physis* parce qu’elles ne sont pas vivantes. [...] Elles font violence à l’organisation naturelle et autonome de la *mnèmè*, en laquelle *physis* et *psuchè* ne s’opposent pas. », *Ibid.*, p. 119.

<sup>287</sup> Cf. *Ibid.*, p. 119.

inevitável parricídio, como Derrida salienta em torno do diálogo entre o Estrangeiro e Teeteto, n' *O Sofista*<sup>288</sup>, onde a possibilidade de um discurso sobre o falso (e, portanto, sobre a escrita na sua concepção em sede platónica) implica colocar em questão a «tese do pai», isto é, implica o parricídio,

«Este parricídio, que abre o jogo da diferença e da escrita, é uma decisão assustadora. Mesmo para um Estrangeiro anónimo. [...] Também o Estrangeiro tem ainda medo de não ter a força, de passar por louco, é certo, mas também de manter um discurso que seria para sempre sem pés nem cabeça; ou ainda, se se quiser, de se comprometer num tal caminho que não poderia andar nele senão de pés para o ar. Este parricídio será em todo o caso tão decisivo, cortante e temível quanto uma pena capital.»<sup>289</sup>

Importa então notar, uma vez mais, que esta “durabilidade” ou esta capacidade de “despreendimento” corresponde, no contexto da filosofia platónica, somente aos traços escritos, residindo aqui um dos principais pontos a ter em conta para entender o alcance do pensamento derridiano da *escrita* como *rastros* e/ou *différance*, na medida em que este permite evidenciar que também a *voz* é já antecipadamente *rastros* e que, conseqüentemente, também a *voz* pode sempre desprender-se do (corpo do) “sujeito”, hipótese que, veremos, desloca tanto os fundamentos tradicionais do processo de “identificação subjectiva” do “eu” como uma determinada noção de “identidade sexual” nele implicada.

Não obstante, além da sua capacidade de despreendimento ou de afastamento, esta “durabilidade” será ainda entendida por Platão e pela tradição que se lhe segue como um erro e como um perigo, na exacta medida em que confere à escrita a possibilidade de permanência mesmo diante da ausência do “signatário” (seja este entendido como “pai da palavra”, como “sujeito teórico” ou como “sujeito falante”), bem como diante da ausência do “referente”<sup>290</sup> (seja este entendido como *eidós* significado, como *idealidade* pura ou como *significação* do discurso),

«Declaração de princípio», escreve Derrida em *De la Grammatologie* (1967),  
«voto piedoso e violência histórica de uma palavra sonhando a sua plena presença

---

<sup>288</sup> Platão, *O Sofista* (241d - 242a), trad. Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade dos Santos, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2011, p. 210.

<sup>289</sup> « Ce parricide, qui ouvre le jeu de la différence et de l'écriture, c'est une décision effrayante. Même pour un Étranger anonyme. [...] Aussi l'Étranger a-t-il encore peur de ne pas avoir la force, de jouer le fou, certes, mais aussi de tenir un discours qui pour de bon serait sans queue ni tête ; ou encore, si l'on veut, de s'engager sur un chemin tel qu'il ne pourrait y marcher que sur la tête. Ce parricide en tout cas sera aussi décisif, tranchant et redoutable qu'une peine capitale. », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 190-191.

<sup>290</sup> Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 58.

a si, vivendo-se como a sua própria resumpção: dita linguagem, auto-produção da palavra dita viva, capaz, dizia Sócrates, de prestar assistência a si mesma, *logos* que crê ser de si mesmo o seu próprio pai, elevando-se assim acima do discurso escrito, *infans* e infirme de não poder responder quando se o interroga e que, tendo «sempre necessidade da assistência do seu próprio pai» [...] deve portanto ter nascido de um corte e de uma *expatriação* primeiras, votando-o à errância, ao engeuecimento e ao luto.»<sup>291</sup>

A partir daqui, e recuperando um dos fios inerentes ao que anteriormente referimos como o registo “jurídico-político” indissociável de todo o processo de avaliação e condenação da *escrita*, torna-se então possível assumir que é a inevitável ausência do “pai”, a par da possibilidade de permanência após a sua morte, que vem justificar o suposto regime de orfandade e de marginalidade sob o qual a *escrita* é colocada relativamente à legitimidade do *logos* como filho autêntico, pois a escrita surge assim como «o filho *miserável*. O miserável [...]. De qualquer modo um filho *perdido*.»<sup>292</sup>

Por consequência, ao permanecer originariamente à margem dos direitos e dos deveres que sustentam a ordem político-social – pois a ausência do “pai” retira-lhe a possibilidade do estatuto de responsabilidade indispensável à correcta manutenção da *polis* –, a *escrita* vê-se assim votada ao movimento de subversão parricida que, do lado do *logos* como filho legítimo, estaria interdito, devendo, portanto, ser expulsa da ordem político-social<sup>293</sup>.

Delineia-se, assim, uma linha geral de fundamentação que veremos reafirmar-se ao longo de toda a tradição filosófica greco-ocidental «que fez sempre comunicar a escrita com a violência fatal da instituição política»<sup>294</sup>, como é o caso, a título exemplificativo e seguindo dois dos nomes evocados por Derrida em *De la Grammatologie* (1967), de Rousseau – para quem a escrita surge como o exercício de violência e “artifício bizarro” que se contrapõe à imagem de uma comunidade imediatamente presente a *si mesma* e constituída na

---

<sup>291</sup> « Déclaration de principe, vœu pieux et violence historique d’une parole rêvant sa pleine présence à soi, se vivant comme sa propre résomption: soi-disant langage, auto-production de la parole dite vive, capable, disait Socrate, de se porter assistance à elle-même, logos qui croit être à lui-même son propre père, s’élevant ainsi au-dessus du discours écrit, infans et infirme de ne pouvoir répondre quand on l’interroge et qui, ayant « toujours besoin de l’assistance de son père » [...] doit donc être né d’une coupure et d’une *expatriation* premières, le vouant à l’errance, à l’aveuglement et au deuil. », *Ibid.*, p. 56-57.

<sup>292</sup> « L’écriture est le fils *miserable*. Le misérable. [...] De toute façon un fils *perdu*. », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 167.

<sup>293</sup> Neste contexto, Derrida refere ainda o ritual de expulsão do «*pharmakos*», sinónimo de «*pharmakeus*», enquanto purificação da cidade (*Ibid.*, p. 149-154), notando que Platão não utiliza nunca o termo «*pharmakos*» na sua obra, apesar de referir toda a família de palavras em torno de «*pharmakon*».

<sup>294</sup> « [...] qui toujours a fait communiquer l’écriture avec la violence fatale de l’institution politique. », J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 52.

possibilidade de fala portada por todos os seus membros<sup>295</sup> –, ou ainda de Saussure – para quem a escrita surge como uma “perversão”, um “travestimento” ou, mesmo, uma “monstruosidade”<sup>296</sup>.

No caso específico de Platão, um dos traços mais marcantes a salientar da aproximação do «processo da escrita» enquanto um processo de «degradação político-gráfica»<sup>297</sup> passa, talvez, pelo “lugar” a partir do qual Platão pensa a *escrita*, a saber, o lugar do “rei”, ou seja, o “lugar” da soberania una e indivisa do rei como “pai da palavra”. Ora, partindo daí, Platão pensa portanto a escrita a partir de uma política não “democrática”, referência que nos permite também estabelecer uma certa proximidade entre o «processo da escrita» desenvolvido no *Fedro* (274d-275b) e o «processo da democracia» desenvolvido n’A *República* (557a-561c), ambos apresentados e definidos a partir e com o intuito de manter a supremacia da ordem (do *logos*) instituída<sup>298</sup>.

A esta proximidade, encontramos-a em pelo menos dois traços que percorrem ambos os processos, a saber, por um lado, tendo em conta que a escrita é aproximada a partir de um «ouvir dizer» (isto é, a partir da instância do mito), notemos que também a democracia surge, n’A *República*, aproximada a partir de um «diz-se que»<sup>299</sup>, como Derrida salienta em *Vadios* (2003),

«Este retrato do democrata, não devemos nunca esquecer-lo, alia os motivos da liberdade (*eleutheria*) e da licenciosidade (*exousia*), que é igualmente capricho, livre arbítrio, livre escolha, possibilidade de seguir o seu desejo, facilidade, faculdade ou poder de fazer o que se quer. Platão di-lo expressamente. Ele *diz* pelo menos que é isso o que *se diz* da democracia. [...] Ele diz que se diz. O seu discurso é indirecto, reporta uma opinião corrente.»<sup>300</sup>

Além disso, por outro lado, é o próprio modo pelo qual Platão entende o regime democrático, esse “regime” em que cada um poderia levar a vida que quisesse precisamente

---

<sup>295</sup> « L’écriture n’est que la représentation de la parole; il est bizarre qu’on donne plus de soins à déterminer l’image que l’objet. », J.-J. Rousseau, *Œuvres et Correspondance Inédites de J. J. Rousseau*, M. G. Streckeinsen-Moultou (ed.), Michel Levi Frères Libraires-Éditeurs, Paris, 1861, p. 299-300.

<sup>296</sup> Ferdinand de Saussure, *Curso de Linguística Geral*, trad. José Victor Adragão, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1999, p. 65. J. Derrida refere esta proximidade de modo explícito afirmando que « Le mal d’écriture vient du dehors disait déjà le *Phèdre* (275a). La contamination par l’écriture, son fait ou sa menace, sont dénoncés avec des accents de moraliste et de prédicateur par le linguiste genevois. », J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 50.

<sup>297</sup> Cf. J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 167.

<sup>298</sup> Cf. *Ibid.*, p. 166.

<sup>299</sup> Cf. Platão, *A República* (557b), trad. Maria Helena da Rocha Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2010, p. 383.

<sup>300</sup> J. Derrida, *Vadios*, *op. cit.*, p. 71.



por não ter regras nem leis que o guiassem<sup>301</sup>, que coloca uma determinada democracia do lado da irresponsabilidade e de uma espécie de errância que lhe seria constitutiva, advindo também daí o poder de “sedução” que a caracterizaria – aproximação que nos faria assim pensar na errância e na irresponsabilidade da própria escrita ou do *pharmakon* que, também ele, seduz Sócrates a sair das fronteiras da pólis, aproximando-se assim da figura do «democrata errante como um desejo ou como um significante liberado do *logos*»<sup>302</sup> que vemos surgir n’A *Republica*.

É neste contexto que, em «La Pharmacie de Platon» (1968), Derrida refere ainda que a *escrita*, pensada em sede platónica, surge precisamente como um bastardo errante e malformado de nascença<sup>303</sup>, como um criminoso<sup>304</sup> e um fora-da-lei – em última instância, como um vadio,

«Este significante de pouco, este discurso sem grande respondente, é como todos os fantasmas: errante. Ele rola (*kulindeitai*) aqui e ali como alguém que não sabe para onde vai, tendo perdido o caminho certo, a boa direcção, a regra de rectidão, a norma; mas também como alguém que perdeu os seus direitos, como um fora-da-lei, um desviado, um mau rapaz, um vadio ou um aventureiro.»<sup>305</sup>

Ora, a escolha de uma tal terminologia, nomeadamente no que concerne o vocábulo «vadio», tal como nota Fernanda Bernardo<sup>306</sup>, avança já aqui uma via para pensar diferentemente tanto a concepção tradicional de escrita como o alcance *hiper-ético-político* inerente ao pensamento da *escrita* como *arqui-escrita*, se tivermos em conta que, concretamente em *Vadios* (2003), o «vadio» surge como aquilo mesmo que afronta a «boa palavra»<sup>307</sup> (tal como a *escrita* afrontaria a (auto)garantia da “palavra viva” do “pai”) e que, diferenciando-se da ordem estabelecida, a desloca enquanto «princípio de desordem enquanto ordem de suplementação»<sup>308</sup>.

---

<sup>301</sup> Cf. Platão, *A República* (557e-558a), *op. cit.*, p. 384-385.

<sup>302</sup> « Ce démocrate errant comme un désir ou un signifiant affranchi du *logos* », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 167.

<sup>303</sup> Cf. *Ibid.*, p. 171.

<sup>304</sup> « Ce *pharmakon* n’est-il pas criminel, n’est-ce pas un cadeau empoisonné ? », *Ibid.*, p. 87.

<sup>305</sup> « Ce signifiant de peu, ce discours sans grand répondant est comme tous les fantômes : errant. Il roule (*kulindeitai*) ici et là comme quelqu’un qui ne sait pas où il va, ayant perdu la voie droite, la bonne direction, la règle de rectitude, la norme ; mais aussi comme quelqu’un qui a perdu ses droits, comme un hors-la-loi, un dévoyé, un mauvais garçon, un voyou ou un aventurier. », *Ibid.*, p. 165.

<sup>306</sup> « Já então – isto é, nos anos 60! –, na *leitura* derridiana de Platão encontramos o mesmo vocabulário, e nomeadamente o termo «voyou», para designar a orfandade da «escrita». » (F. Bernardo in J. Derrida, *Vadios*, *op. cit.*, p. 77, nota de tradução 1), proximidade reafirmada em «L’athéisme messianique de Derrida» (in *Appels de Jacques Derrida*, *op. cit.*, p. 256-257).

<sup>307</sup> Cf. J. Derrida, *Vadios*, *op. cit.*, p. 140.

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 138.

Neste sentido, o «vadio» apontaria, portanto, para uma dinâmica que, permanecendo à margem da ordem instituída, se re-inscreve não obstante nela, desestabilizando-a e deslocando-a ao evidenciar a irredutibilidade da contaminação e do transbordamento que tecem a própria relação entre o “vadio” e o “democrata” (que não é mais, neste contexto, entendido como o democrata errante de Platão) dando a pensar que, entre ambos, a indissociabilidade permanece, no mínimo, perturbante, desde o próprio instante em que se tenta distinguir,

«Quem são eles?», pode ler-se em *Vadios* (2003), «Quem são os outros dos irmãos, os não-irmãos? O que faz deles seres à parte, excluídos ou perdidos, excêntricos que vagueiam pelas ruas [*rues*], sobretudo nas dos subúrbios? [...] Entre o democrata e o insociável vadio [*voyou*], a vizinhança permanece ambígua, a indissociabilidade perturbante, apesar das diferenças essenciais.»<sup>309</sup>

A aproximação da escrita como vadio, que Derrida enuncia em «La Pharmacie de Platon» (1968), aponta então já para um certo (im)poder da *escrita* para desestabilizar e deslocar os fundamentos da «degradação político-gráfica»<sup>310</sup> enunciada por Platão e pela tradição filosófico-cultural que se lhe segue, razão pela qual tentaremos adiante demonstrar que o *pharmakon* (ou a *escrita*), longe de ser somente uma representação gráfica posterior e exterior à dita “palavra falada”, seria antes *isso* mesmo que desloca os limites e as fronteiras, dando-se a pensar como uma singular «reserva de fundo»<sup>311</sup>.

Será, pois, enquanto «reserva de fundo» que diz, precisamente, um certo fundo *sem* fundo<sup>312</sup>, que uma outra noção de *escrita* aponta para o movimento da *différance* e para a relação de indissociabilidade entre a atologia de um *lugar* (*khora*) e a anacronia de um tempo (*messiânico*) irredutíveis à lógica da identidade e da presença – residindo justamente *aí* o ponto de partida para pensar a singular desconstrução, encetada por Derrida, do tempo supostamente presente da “origem” e de todas as noções a ela afectas.

---

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 134-135.

<sup>310</sup> Cf. J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 167.

<sup>311</sup> « réserve d’arrière-fond », *Ibid.*, p. 146.

<sup>312</sup> Cf. *Ibid.*, p. 146.

## 2.2 A “circularidade” do logo-fono-centrismo

Antes de tentar desconstruir os pressupostos que fundamentam a «concepção tradicional de escrita» acima desenvolvida, assim descontruindo, no mesmo lance, os pressupostos que sustentam aquilo que Derrida nomeia como a orientação falocêntrica característica da tradição filosófica greco-ocidental, nomeadamente ao colocar em cena um outro pensamento da *escrita* como *arqui-escrita* e/ou *différance*, vejamos, primeiramente, o que se encontra em questão no próprio termo «falocentrismo», de que de momento salientaremos somente os traços logocêntricos e fonocêntricos, regressando posteriormente ao modo como se efectiva também como um falocentrismo.

Neste sentido, notemos desde logo a ambiguidade a operar no próprio termo “*logos*”, a qual se marca já na polissemia que o caracteriza no interior da língua grega<sup>313</sup>, pois, se até ao momento este termo parecia referir-se apenas ao discurso falado que, enquanto “filho”, subsistiria em razão da presença responsável do “pai”, não pode todavia ignorar-se que ele reenvia ao mesmo tempo a uma certa *relação silenciosa a si*, referência que complicará a suposta distinção entre uma “boa” e uma “má” memória na qual assenta todo o desenvolvimento do «processo da escrita» em sede platónica, mostrando-se ainda indispensável para compreender de que modo um determinado privilégio do *logos* se constitui ele mesmo no interior de uma “metáfora escritural” pela qual adquire o seu sentido em razão daquilo mesmo que parece excluir ou renegar.

De facto, a “estrutura do *logos*” coloca imediatamente em cena, para além de uma aparente oralidade ou verbalidade em geral, a vertente dupla e inseparável entre o “diálogo místico” e o “discurso proferido”, tal como esta se dá a ler, ainda que implicitamente, nesta passagem de *De la Grammatologie* (1967),

«Violência do esquecimento. A escrita, meio mnemotécnico, suplementando a boa memória, a memória espontânea, significa o esquecimento. É muito precisamente o que dizia Platão no *Fedro*, comparando a escrita à fala como a *hypomnesis* à *mnèmè*, o auxiliar da memória à memória viva. Esquecimento porque mediação e saída para fora de si do *logos*. Sem a escrita, este permaneceria em si. A escrita é a

---

<sup>313</sup> «O termo *λόγος*, de *λέγειν*, entrou na linguagem filosófica numa fase avançada da sua evolução semântica, quando já era sobrejo o seu valor de *palavra*, *discurso*, *argumento* e *razão*. Ulteriores aprofundamentos e aplicações que veio a conhecer ao longo da história do pensamento reflectem, no entanto, de forma mais ou menos velada, uma dupla série de significações expressas na raiz *λεγ*, do verbo *λέγειν* e de que *λόγος* é apenas a conclusão ou resultado: mais sintética a primeira – *reunir*, *recolher*, *juntar*; mais analítica a segunda – *discernir*, *escolher*, *enumerar*.», «Logos» in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 3, Editorial Verbo, Lisboa/São Paulo, 1991, p. 475.

dissimulação da presença natural e primeira e imediata do sentido à alma no logos.»<sup>314</sup>

Importa contudo notar que, ao ser compreendida sob a “estrutura do *logos*”, é desde logo toda a liberdade de reflexão sobre o «estatuto da escrita»<sup>315</sup> que assim se vê limitada e mesmo coagida, pois neste contexto a *escrita* não foi nunca pensada senão no sentido geral de grafia, isto é, senão no sentido de uma representação (gráfica) compreendida e dominada sob uma «concepção representativista da escrita»<sup>316</sup>. É este mesmo “paradigma” que, a fim de manter a sua própria coerência, não pode pois entender a *escrita* senão como uma função secundária e instrumental, como uma «mediação de mediação»<sup>317</sup> ou, ainda, como um *significante* posterior e exterior repetindo e/ou traduzindo uma «palavra plena»<sup>318</sup> que lhe é, necessariamente, anterior e superior.

Eis o sentido pelo qual referíamos que o gesto de rebaixamento da *escrita* preconizado por Platão, nomeadamente no *Fedro*, se reproduz, com diferentes contornos e formulações, é certo, ao longo de toda a evolução teórico-conceptual da noção de *escrita*, a qual será invariavelmente pensada e definida no interior de um esquema dicotómico-hierárquico que constitui a matriz orientadora da própria ocidentalidade filosófica, como Derrida lembra, por exemplo, em *Limited Inc.* (1988),

«Todos os metafísicos procederam assim, de Platão a Rousseau, de Descartes a Husserl: o bem antes do mal, o positivo antes do negativo, o puro antes do impuro, o simples antes do complicado, o essencial antes do acidental, o imitado antes do imitador, etc. Não está ali *um* gesto metafísico entre outros, é o requerimento mais contínuo, mais profundo e mais potente.»<sup>319</sup>

Ora, no interior deste esquema dicotómico-hierárquico poder-se-ia mesmo assumir que somente um dos termos acaba por existir efectivamente, sendo o seu correlato inferior não

---

<sup>314</sup> « Violence de l’oubli. L’écriture, moyen mnémotechnique, suppléant la bonne mémoire, la mémoire spontanée, signifie l’oubli. C’est très précisément ce que disait Platon dans le *Phèdre*, comparant l’écriture à la parole comme l’*hypomnesis* à la *mnèmè*, l’auxiliaire aide-mémoire à la mémoire vivante. Oubli parce que médiation et sortie hors de soi du logos. Sans l’écriture, celui-ci resterait en soi. L’écriture est la dissimulation de la présence naturelle et première et immédiate du sens à l’âme dans le logos. », J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 53.

<sup>315</sup> « [...] cette époque de la parole pleine a toujours mis entre parenthèses, *suspendu*, réprimé, pour des raisons essentielles, toute réflexion libre sur l’origine et le statu de l’écriture. », *Ibid.*, p. 64.

<sup>316</sup> Cf. J. Derrida, *Posições*, *op. cit.*, p. 34.

<sup>317</sup> Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 23.

<sup>318</sup> Cf. *Ibid.*, p. 17.

<sup>319</sup> « Tous les métaphysiciens ont procédé ainsi, de Platon a Rousseau, de Descartes a Husserl: le bien avant le mal, le positif avant le négatif, le pur avant l’impur, le simple avant le compliqué, l’essentiel avant l’accidental, l’imité avant l’imitant, etc. Ce n’est pas là *un* geste métaphysique parmi d’autres, c’est la requête métaphysique la plus continue, la plus profonde et la plus puissance. », J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 174.

mais que uma negação das características que constituem o primeiro termo e não sendo, por consequência, pensável senão por relação (necessariamente oposicional) a este, o que, relativamente ao binómio “palavra falada” e “palavra escrita”, conduz à perpetuação da exclusão desta última através da fundamentação genérica de uma repetição de repetição, tal como Derrida evidencia de modo explícito em «La Pharmacie de Platon» (1968) ao assumir que «a escrita aparece a Platão (e depois dele a toda a filosofia que se constitui como tal neste gesto) como este *exercício* fatal do redobramento: suplemento de suplemento, significante de um significante, representante de um representante.»<sup>320</sup>

A título exemplificativo, este seria o caso da fundamentação seguida em *Da Interpretação* de Aristóteles, para quem as palavras escritas são «os sinais das palavras emitidas pela voz»<sup>321</sup>, bem como aquela que subjaz ao pensamento de Rousseau que, repetindo o gesto platónico, alega o privilégio incontornável da fala<sup>322</sup> cuja “naturalidade” surge como o fundamento da constituição social<sup>323</sup>, ou ainda, a base argumentativa de Saussure ao defender o «elo natural»<sup>324</sup> entre significado e o significante fónico.

Do mesmo modo, esta repercussão é ainda visível, por exemplo, no interior do pensamento de Heidegger que, mantendo-se na linha de secundarização da escrita como instância posterior à voz, assume Sócrates como o mais puro pensador do Ocidente precisamente por este nada ter escrito<sup>325</sup>, ou ainda, no âmbito da hermenêutica contemporânea, seria o exemplo da fundamentação que encontramos em *Do Texto à Acção*, de Paul Ricœur, nomeadamente quando o filósofo lê o mito do *Fedro* e marca de modo

---

<sup>320</sup> « [...] l'écriture apparaît à Platon (et après lui à toute philosophie qui se constitue comme telle dans ce geste) comme cet *entraînement* fatal du redoublement: supplément de supplément, signifiant d'un signifiant, représentant d'un représentant. », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 125.

<sup>321</sup> «As palavras faladas são símbolos das afecções de alma, e as palavras escritas são símbolos das palavras faladas.», Aristóteles, «II. Periérmeneias/*De Interpretatione*» (16a) in *Organon*, trad. Pinharanda Gomes, vol. I, Guimarães Editores, Lisboa, 1985, p. 101.

<sup>322</sup> « Les langues sont faites pour être parlées, l'écriture ne sert que de supplément à la parole », Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres et Correspondance Inédites de J. J. Rousseau*, *op. cit.*, p. 295.

<sup>323</sup> «[...] se a fala é a primeira das instituições sociais, a sua forma só pode ter que ver com causas naturais.», J.-J., Rousseau, *Ensaio sobre a Origem das Línguas*, trad. Fernando Guerreiro, Editorial Estampa, Lisboa, 2001, p. 39.

<sup>324</sup> «O signo linguístico une não uma coisa a um nome, mas um conceito a uma imagem acústica.», Saussure, *Curso de Linguística Geral*, *op. cit.*, p. 122-123.

<sup>325</sup> Derrida enuncia esta questão em «La main de Heidegger» (cf. J. Derrida, «La main de Heidegger (*Geschlecht II*)» in *Psyché II*, *op. cit.*, p. 54-55), reportando-se à seguinte passagem de *Qu'appelle-t-on penser ?*: « Socrate, sa vie durant, et jusque dans sa mort, n'a rien fait d'autre que de se tenir et de se maintenir dans le vent de ce mouvement. C'est pourquoi il est le plus pur penseur de l'Occident, c'est pourquoi aussi il n'a rien écrit. Car qui commence à écrire au sortir de la pensée doit infailliblement ressembler à ces hommes qui se réfugient à l'abri du vent lorsqu'il souffle trop fort. » (M. Heidegger, trad. A. Becker e G. Granel, PUF, Paris, 1959, p. 7).

explícito a função da escrita enquanto “fixação” do discurso, ou seja, enquanto sua representação<sup>326</sup>.

Mas recuperemos uma vez mais o facto de a “estrutura do *logos*” evidenciar já em si mesma a vertente dupla e inseparável entre o “diálogo mútico” e o “discurso proferido”, especificando agora que, se por um lado o elo indissociável entre *saber* e *memória* (em razão do qual a *escrita* se encontra secundarizada diante do privilégio do *logos* como discurso falado) assenta na presença responsável do «pai»<sup>327</sup> que, *presentemente*, garante a veracidade da (sua) palavra falada; por outro lado, uma tal garantia ocorre na exacta medida em que esta se (auto)sustenta na constituição do pensamento enquanto «diálogo íntimo da alma consigo mesma»<sup>328</sup>, ou seja, enquanto *interioridade* formada no exercício de reminiscência (*anamnese*) como desdobramento da memória viva (*mnèmè*) que possibilita o conhecimento da *verdade* (*aletheia*) enquanto movimento de significação do *eidós*<sup>329</sup>.

Deste modo, torna-se evidente que a referência ao *logos* como “discurso falado” (caso maioritário no *Fedro* que o define, no interior de uma “metáfora escritural”, por relação à concepção de uma “má escrita”) tem necessariamente implícita, ao mesmo tempo, a referência a um *logos* mútico como pensamento, cuja relação privilegiada passa pela suposta imediatidade à voz (*phone*) e cujo legado persistirá, por exemplo, até à conceptualização fenomenológica da *consciência* como “voz que *se* ouve”, e para a qual, como Derrida salienta em *A Voz e o Fenómeno* (1967), nomeadamente em torno da sua formulação husserliana,

«O sujeito não tem de passar para fora de si para ser imediatamente afetado pela sua atividade de expressão. As minhas palavras são «vivas» porque parecem não me deixar: não cair fora de mim, fora do meu fôlego, num afastamento visível; não deixar de me pertencer, estar à minha disposição, «sem acessório.»»<sup>330</sup>

---

<sup>326</sup> O privilégio da suposta imediatidade de um discurso falado não exclui aqui, contudo, a escrita nem como veneno, nem como perversão, mas a sua conceptualização persiste ainda sob uma estrutura hierárquica específica inerente a um “modelo de acção sensata” baseado na compreensão do outro: «No discurso oral, esta devolução do discurso ao sujeito falante apresenta um carácter de imediaticidade. [...] Com o discurso escrito, a intenção do autor e a intenção do texto deixam de coincidir.», Paul Ricœur, *Do Texto à Acção*, trad. Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando, Rés-Editora, Porto, s/d, p. 189.

<sup>327</sup> « Mais l’origine du logos est son père. On dirait par anachronie que le « sujet parlant » est le père de sa parole. », J. Derrida, *La Dissémination*, op. cit., p. 86.

<sup>328</sup> Platão, *O Sofista* (263e), op. cit., p. 253.

<sup>329</sup> Referimo-nos aqui à Tese da Reminiscência apresentada no *Fédon* (Platão, *Fédon* (III), trad. P.º Eusébio Dias Palmeira, Porto Editora, Porto, 2003, p. 53-60), na qual Sócrates atesta que «instruir-se seria apenas reminiscência» (p. 58), recordação que, por sua vez, permite à alma conhecer a “verdade”. Contudo, importa notar, como Derrida o faz, que em última instância « Le vrai est la présence de l’eidós signifié » (J. Derrida, *La Dissémination*, op. cit., p. 127).

<sup>330</sup> J. Derrida, *A Voz e o Fenómeno*, op. cit., p. 83.

Ora, é precisamente esta vertente dupla e inseparável entre “discurso proferido” e “diálogo mútico” que se deve escutar na referência a uma “estrutura do *logos*” que compreende a *escrita* (ou o *pharmakon*) sob o modo de uma “dominação” e de uma “decisão”, pois a *escrita* foi sempre pensada e definida no interior de um registo hierárquico de oposições e exclusões determinantemente fundamentado no privilégio da relação de proximidade entre *logos* e *voz* (*phone*) que, em razão da suposta possibilidade da sua *presença plena* e preenchimento absolutos, (se) constitui (como) a condição da *verdade*.

Antes de retomarmos esta proximidade entre *logos* e *voz* (*phone*), pressuposto base do fonocentrismo enquanto privilégio da fala sobre a escrita, notemos ainda que a expressão «*logocentrismo*» reenvia, como o próprio termo indica, à centralidade e ao privilégio do *logos* – que constitui também, de modo consequente, o seu «domínio» e a sua «soberania», por exemplo, relativamente ao animal<sup>331</sup>, ou ainda, como veremos adiante, relativamente à mulher e a uma determinada noção de feminino que, no interior da definição determinantemente dual e oposicional da diferença sexual, se viu sempre secundarizada e/ou apagada.

Este privilégio mantém-se, portanto, por entre as distintas denominações e formulações que o *logos* adquire ao longo da tradição filosófica greco-ocidental na qual é definido, em última instância, como o “centro” efectivo de tudo o que fosse pensável, isto é, como a “origem” de toda e qualquer (possibilidade de constituição da) *verdade* de acordo com a sua definição no interior de uma,

«[...] *história da metafísica* que, apesar de todas as diferenças, e não somente de Platão a Hegel (passando mesmo por Leibniz), mas também fora dos seus limites aparentes, dos pré-socráticos a Heidegger, consignou sempre ao *logos* a origem da verdade em geral: a história da verdade, da verdade da verdade, foi sempre, excepto por uma diversão metafórica de que será preciso dar conta, o rebaixamento da escrita e a sua recalçamento para fora da «palavra plena»»<sup>332</sup>

---

<sup>331</sup> Habitando todo o *corpus* derridiano, esta questão é particularmente desenvolvida por Derrida em *L’animal que donc je suis*, onde pode ler-se, no «Avant-propos» de Marie-Louise Mallet: «Le «logocentrisme» philosophique, inséparable d’une position de maîtrise, est d’abord «une thèse sur l’animal, sur l’animal privé de *logos*, privé du *pouvoir-avoir* le *logos*: thèse, position ou présupposition qui se maintient d’Aristote à Heidegger, de Descartes à Kant, Lévinas et Lacan », écrit-il [Derrida] encore. », Jacques Derrida, *L’animal que donc je suis*, Galilée, Paris, 2006, p. 10. Em torno desta questão veja-se, nomeadamente: A. Berger e M. Segarra (ed.), *Demenergies. Thinking (of) Animals after Derrida*, Rodopi, Amsterdão/Nova Iorque, 2011.

<sup>332</sup> «[...] *histoire de la métaphysique* qui, malgré toutes les différences et non seulement de Platon à Hegel (en passant même par Leibniz) mais aussi, hors de ses limites apparents, des présocratiques à Heidegger, a toujours assigné au *logos* l’origine de la vérité en général : l’histoire de la vérité, de la vérité de la vérité, a toujours été, à la différence près d’une diversion métaphorique dont il nous faudra rendre compte, l’abaissement de l’écriture et son refolement hors de la parole « pleine ». », J. Derrida, *De la Grammatologie*, op. cit., p. 11-12.

Ora, esta *história da verdade* – por entre as suas distintas conceptualizações enquanto, por exemplo, desvelamento, igualdade ou adequação<sup>333</sup> – permanece por sua vez inseparável de uma determinada matriz temporal formulada e sustentada pelo privilégio da *presença* e do *presente*, privilégio que se mostra evidente se tivermos em conta que, por um lado, o *logos* surge como origem da *verdade* precisamente em razão da possibilidade de uma *relação a si* como *presença de si a si* (isto é, como uma interioridade pura que se basta a si mesma sem necessidade de nada que lhe seja exterior) e, por outro lado, é a própria concepção de *verdade* que, em si mesma, implica que em algum momento esta tenha sido *presentemente presente* ou possa vir a presentificar-se numa “estabilidade” relativa que permita o seu conhecimento, o seu desvelamento ou a sua apropriação.

Deste modo, é certo que nenhuma “centralidade” poderia pensar-se, no contexto da formulação logocêntrica, sem o recurso ao privilégio da *presença*, sendo mesmo esse privilégio que constitui, em última instância, a própria determinação do “centro”, como Derrida desenvolve, nomeadamente, em «A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas» (1967),

«O centro recebe sucessivamente, e de maneira regular, formas ou normas diferentes. A história da metafísica, tal como a história do Ocidente, seria a história destas metáforas e destas metonímias. A sua forma matricial seria [...] a determinação do ser como *presença* em todos os sentidos desta palavra. Poder-se-ia mostrar que todos os nomes do fundamento, do princípio ou do centro designaram sempre a invariante de uma presença (*eidos*, *archè*, *telos*, *energeia*, *ousia*) (essência, existência, substância, sujeito) *aletheia* (transcendentalidade, consciência, Deus, homem, etc.).»<sup>334</sup>

Notemos, neste seguimento, a título exemplificativo, que esta determinação do ser como *presença* encontra-se ainda a operar mesmo na conceptualização moderna de “signo”, de que o exemplo maior se encontraria no *Curso de Linguística Geral* de Saussure, onde, mesmo diante de uma recusa da ligação pontual entre *significado* e *significante*, não deixa todavia de se manter uma maior proximidade (uma singular “naturalidade” mesmo) entre

---

<sup>333</sup> Cf. J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 219. Para esta questão, veja-se também, nomeadamente, «Um bicho-da-seda de si», onde Derrida aproxima esta história da verdade como uma «história de véus» (J. Derrida, «Um bicho-da-seda de si» in *Véus... à vela*, *op. cit.*, p. 37), e cuja desconstrução a partir da «lógica do xaile» (*Ibid.*, p. 65) será um dos pontos a que regressaremos a fim de pensar diferentemente a dita diferença sexual (dual e oposicional) em termos de *diferenças sexuais* inumeráveis e inimitáveis.

<sup>334</sup> J. Derrida, «A estrutura, o signo e o jogo» in *Estruturalismo*, *op. cit.*, p. 103.



*significado* e *significante fónico*, estruturando-se assim a relação dicotômico-hierárquica que garante a secundariedade e a inferioridade do *significante escrito* por relação a este.

Pois no interior da linguística saussuriana persiste ainda, de facto, um privilégio fonológico patente na própria noção do objecto linguístico (o *signo*) enquanto «elo natural» entre o *significado* e o *significante fónico*<sup>335</sup>, “naturalidade” que possibilita, por um lado, a definição do carácter exterior, posterior e perversor da escrita entendida enquanto “imagem” deste mesmo *significante*, e que, por outro lado, reduz o espectro da tese da *arbitrariedade* ao suposto “elo natural” entre os *significantes fónicos* e os (seus) *significados*.

Neste sentido, ao manter a essência naturalmente fónica da língua, a coexistência das teses saussurianas da arbitrariedade e da diferença apenas se torna possível em razão da distinção decisiva entre língua e palavra<sup>336</sup> que, por sua vez, remete necessariamente para a oposição fundamental entre *physis* e *nomos*<sup>337</sup>, guardando assim, em última instância, o privilégio de uma *intuição consciente* em proximidade com o *significado*<sup>338</sup>.

A necessidade da noção de *presença* e do seu privilégio na formulação do conceito de *significado* torna-se, conseqüentemente, inevitável, fazendo com que o conceito de tempo a operar no discurso reenvie, necessariamente, à sucessividade e à linearidade<sup>339</sup> que tornam possível o funcionamento da linguagem em geral, e assim impossibilitando o deslocamento da diferença hierárquica entre *significado* e *significante*,

«Porque a significação «signo» foi sempre compreendida e determinada, no seu sentido, como signo de *significante* remetendo para um *significado*, *significante* diferente do seu *significado*. Se ele eliminasse a diferença radical entre *significante* e *significado*, seria necessário abandonar a própria palavra *significante* como conceito metafísico.»<sup>340</sup>

---

<sup>335</sup> Cf. F. Saussure, *Curso de Linguística Geral*, *op. cit.*, p. 122-123 (cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 51).

<sup>336</sup> «Mas o que é a língua? Para nós, ela não se confunde com a linguagem; é antes uma parte determinada, essencial, da linguagem. [...] Tomada no seu todo, a linguagem é multiforme e heteróclita [...]. A língua, pelo contrário, é um todo em si e um princípio de classificação.», F. Saussure, *Curso de Linguística Geral*, *op. cit.*, p. 34-35.

<sup>337</sup> Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 48. Uma oposição cujas conseqüências interferem nos mais diversos registos: «Desde a oposição *physis/nomos*, *physis/techné*, chega até nós através de toda uma cadeia histórica que opõe a «natureza» à lei, à instituição, à arte, à técnica, mas também à liberdade, ao arbitrário, à história, à sociedade, ao espírito, etc.», J. Derrida, «A estrutura, o signo e o jogo» in *Estruturalismo*, *op. cit.*, p. 108.

<sup>338</sup> Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 102.

<sup>339</sup> Cf. *Ibid.*, p. 101.

<sup>340</sup> J. Derrida, «A estrutura, o signo e o jogo» in *Estruturalismo*, *op. cit.*, p. 105.

É precisamente esta linha que faz comunicar a suposta relação de imediatidade entre o *logos* e a voz (*phone*) com o privilégio da *presença* e do *presente* que sustenta o desenvolvimento da “escrita fonética” como uma espécie de “mal menor” por entre o mal geral que a escrita é, formando esta escolha não somente um sintoma ou uma consequência do sistema logocêntrico, mas antes uma característica essencial e irrecusável<sup>341</sup> para a definição e perpetuação do rebaixamento e da exclusão da *escrita*, pois «o privilégio do *logos*», pode ler-se em *De la Grammatologie* (1967), «é o da escrita fonética, o de uma escrita provisoriamente mais económica, mais algébrica, devido a um certo estado do saber. A época do logocentrismo é um momento do apagamento mundial do significante.»<sup>342</sup>

Podemos assim retomar a relação anteriormente enunciada entre logocentrismo e fonocentrismo, termos que não são separáveis senão por necessidade metodológica, na medida em que o privilégio do *presente* que, como Derrida refere em *Margens da Filosofia* (1972), é «a própria evidência»<sup>343</sup>, permite salientar de que modo o *logocentrismo* implica em si, ou antes é implicado por, um irrecusável *fonocentrismo*<sup>344</sup>, pois a união entre *logos-verdade-presença* encontra a “imediatidade” da sua a-presentação na relação à voz (*phone*)<sup>345</sup>, isto é, no instante de um “agora-presente” no qual o movimento circular de (auto)constituição da *verdade* e da *subjectividade*, em sentido lado, encontraria a possibilidade da sua efectivação sem, aparentemente, sair de si nem necessitar de nada que lhe fosse exterior,

«Não existe, aliás, nenhuma objecção possível, no interior da filosofia, relativamente ao privilégio do agora-presente. Este privilégio define o próprio elemento do pensamento filosófico, é a própria *evidência*, o próprio pensamento consciente, ele comanda todo o conceito possível da verdade e do sentido. [...] E é precisamente em torno deste privilégio do presente atual, do agora, que se processa, em última instância, este debate, que não pode assemelhar-se a nenhum outro, entre a filosofia, que é sempre filosofia da presença, e um pensamento da não-presença, que não é obrigatoriamente o seu contrário, nem necessariamente

---

<sup>341</sup> Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, op. cit., p. 45.

<sup>342</sup> « [...] le privilège du logos est celui de l'écriture phonétique, d'une écriture provisoirement plus économique, plus algébrique, en raison d'un certain état du savoir. L'époque du logocentrisme est un moment de l'effacement mondial du signifiant. », *Ibid.*, p. 404.

<sup>343</sup> «De Parménides a Husserl, nunca o privilégio do presente foi posto em questão. Não pôde sê-lo. Ele é a própria evidência e nenhum pensamento parece possível fora do seu elemento.», J. Derrida, *Margens da Filosofia*, op. cit., p. 79.

<sup>344</sup> Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, op. cit., p. 23.

<sup>345</sup> « [...] le logos ne peut être infini et présent à soi, il ne peut *se produire comme auto-affection*, qu'à travers la *voix* : ordre de signifiant par lequel le sujet sort de soi en soi, n'emprunte pas hors lui le signifiant qu'il émet et qui l'affecte en même temps. Telle est du moins l'expérience – ou conscience – de la voix : du s'entendre-parler. », *Ibid.*, p. 142.

uma meditação da ausência negativa, ou até uma teoria da não-presença *como* inconsciente.»<sup>346</sup>

O “debate” a que Derrida se refere nesta passagem de *A Voz e o Fenómeno* (1967) seria, pois, o próprio movimento de desconstrução do privilégio da *presença* e do *presente* em geral – ponto que retomaremos adiante em torno do *quase-conceito* de *différance* que nos dará a pensar, justamente, uma temporalidade (o *messiânico*) para além da determinação do ser como *presença* –, privilégio que é aqui evidenciado a partir da radicalização em cena no pensamento fenomenológico husserliano que exemplifica uma “auto-afecção” de tipo absolutamente único, pois a partir da suposta “imediatidade” da relação do *logos* à *voz* (*phone*), a operar desde a noção platónica de “pai da palavra”, o que aí se dá a ler é precisamente a formação e a manutenção de um «sistema do ouvir-se falar»<sup>347</sup> que, nomeadamente em *De la Grammatologie* (1967), o filósofo assume ser a própria condição da ideia de *verdade*,

«A voz *ouve-se* – é sem dúvida o que se chama consciência – o mais próximo de si como o apagamento absoluto do significante: auto-afecção pura que tem necessariamente a forma do tempo e que não pede emprestado fora de si, no mundo ou na «realidade», nenhum significante acessório, nenhuma substância de expressão estranha à sua própria espontaneidade. [...] Esta experiência do apagamento do significante na voz não é uma ilusão entre outras – porque ela é a condição da própria ideia de verdade.»<sup>348</sup>

Eis aqui um dos traços incontornáveis da orientação que subjaz ao que Derrida nomeia de *logo-fono-centrismo*, a saber, a suposta relação de imediatidade do *logos* à *voz* (*phone*) e a sua fundamentação no privilégio da *presença* e do *presente*, traço no qual se sustenta esta espécie de partenogénese patrilínea inerente à noção platónica de “pai da palavra”<sup>349</sup>, pela

---

<sup>346</sup> J. Derrida, *A Voz e o Fenómeno*, *op. cit.*, p. 69.

<sup>347</sup> Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>348</sup> « La voix *s’entend* – c’est sans doute ce qu’on appelle conscience – au plus proche de soi comme l’effacement absolu du signifiant : auto-affection pure qui a nécessairement la forme du temps et qui n’emprunte hors de soi, dans le monde ou dans la « réalité », aucun signifiant accessoire, aucune substance d’expression étrangère à sa propre spontanéité. [...] Cette expérience de l’effacement du signifiant dans la voix n’est pas une illusion parmi d’autre – puisqu’elle est la condition de l’idée même de vérité. », *Ibid.*, p. 32-33.

<sup>349</sup> O termo «partenogénese» reportar-se ao processo de reprodução feminina pelo qual ocorre a formação de um novo ser sem recurso a fertilização externa e que, neste contexto, pode de igual modo reenviar para o exercício da maiêutica socrática enquanto um «dar à luz» (cf. Platão, *Teeteto* (149a-151c), [4ª edição], trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2015, p. 199-204), ainda que todo o processo persista inserido num movimento exclusivamente masculino, como Derrida lembra no «Hors livre» de *La Dissémination*: « La scène se jouerait seulement, si c’était possible, entre père et fils: auto-insémination, homo-insémination, réinsémination. », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 53.

qual o *logos* se engendraria a si mesmo, e que veremos repercutir-se nas diferentes abordagens das noções de “pensamento”, “razão”, “consciência”, “sujeito”, “significação”, “verdade”, entre outras, na medida em que estas persistem ainda implícita ou explicitamente orientadas, em última instância, por esta mesma suposta relação de imediatidade que, por sua vez, garante ao *logos* tanto a sua centralidade como o seu “poder de reunião”,

«A parusia absoluta do sentido próprio, como presença a si do *logos* na voz, no ouvir-se falar absoluto, deve ser *situada* como uma função respondendo a uma indestrutível mas relativa necessidade no interior de um sistema que a compreende. Isso equivale a *situar* a metafísica ou a onto-teologia do *logos*.»<sup>350</sup>

Não obstante, notemos que em momento algum se trata de pensar aqui uma forma abstracta ou uniforme, nem uma orientação homogénea que ordenaria o pensamento em geral, pois, do mesmo modo que Derrida pensa diferentemente a filosofia na sua clausura como um espaço dissimétrico constituído por forças heterogéneas, ou seja, como um espaço não definível sob a homogeneidade do artigo definido “a” filosofia, também o termo “logo-fonocentrismo” surge necessariamente no interior de um contexto do qual permanece inseparável, como afirmado de modo explícito, nomeadamente em «La déconstruction et l’autre» (1981), no momento em que o filósofo refere uma das características fundamentais da relação entre logocentrismo e fonocentrismo,

«O logocentrismo, em toda a extensão do seu sentido filosófico, está inextricavelmente ligado à tradição grega e europeia. [...] a filosofia logocêntrica é uma resposta especificamente ocidental a uma bem maior necessidade que existe também no Extremo-Oriente e noutras culturas, a saber, a necessidade fonocêntrica: o privilégio da voz sobre o escrito.»<sup>351</sup>

Não sendo parte do nosso objectivo seguir as especificações que (des)unem as diferentes abordagens relativamente à relação entre fala e escrita de um ponto de vista histórico-sociológico, marcado, por exemplo, nas diferenças da sua formulação ocidental e

---

<sup>350</sup> « La parousie absolue du sens propre, comme présence à soi du logos dans la voix, dans le s’entendre-parler absolu, doit être *située* comme une fonction répondant à une indestructible mais relative nécessité, à l’intérieur d’un système qui la comprend. Cela revient à *situer* la métaphysique ou l’onto-théologie du logos. », J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 131.

<sup>351</sup> « Le logocentrisme, dans toute l’étendue de son sens philosophique, est inextricablement lié à la tradition grecque et européenne. [...] la philosophie logocentrique est une réponse spécifiquement occidentale à une bien plus grande nécessité qui existe aussi au Extrême-Orient et dans d’autres cultures, à savoir la nécessité phonocentrique : le privilège de la voix sur l’écrit. », J. Derrida, « La déconstruction et l’autre » in *Les Temps Modernes*, *op. cit.*, p. 17.

oriental, consideramos, todavia, que esta especificação é a seu modo essencial para evidenciar que o pensamento da Desconstrução derridiana não é, em momento algum, nem uma destruição nem uma suspensão, nem tão-pouco uma neutralização, das características contextuais nas quais cada conceito se forma, modifica e/ou mantém.

Neste sentido, o que gostaríamos de reter de modo mais marcado do desenvolvimento dos pressupostos gerais do *logo-fono-centrismo* seria, portanto, o movimento necessária e invariavelmente circular inerente a esta “auto-afecção” como “auto-constituição” (de *si mesmo*, da *verdade* e do *sentido* em geral) – “circularidade” que encontramos implícita, por exemplo, na referência a uma «auto-inseminação»<sup>352</sup> enunciada por Derrida em *La Dissémination* (1972), e que adiante retomaremos, na medida em que a sua desconstrução a partir do pensamento de uma *disseminação originária* constitui um dos pontos de partida possíveis para pensar diferentemente tanto o processo de “identificação subjectiva” do “eu”, como uma determinada noção de “identidade sexual” cujo enquadramento determinadamente dicotómico é por aí mesmo desconstruído.

Ora, esta “circularidade” encontra-se ainda particularmente desenvolvida e desconstruída, por exemplo, em «Tímpano» (1972), primeiro texto da obra *Margens da Filosofia* (1972), mas cuja participação parece ao mesmo tempo testemunhar uma certa não-pertença<sup>353</sup> a operar desde a sua própria “forma”, isto é, pela “forma” em si mesma como que dupla ou disjuntada desta escrita (em torno) do *limite*<sup>354</sup> onde duas colunas avançam lado a lado encenando a ruptura com a ideia tradicional de livro enquanto totalidade linear e acabada – do lado esquerdo, o texto de Jacques Derrida, do lado direito, um excerto do primeiro volume da obra de Michel Leiris, *La règle du jeu* (1948).

Aí, no avanço oblíquo deste outro tímpano, Derrida salienta a circularidade que referimos ao seguir o movimento de uma certa «roda»<sup>355</sup> que, afirma, sustenta tanto o *círculo onto-teológico* hegeliano como o *círculo hermenêutico* heideggeriano, fazendo com que no interior destes dois grandes gestos filosóficos da tradição ocidental o “limite” seja determinadamente pensado e definido por relação à possibilidade da sua superação ou da sua compreensão.

---

<sup>352</sup> Cf. J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 53.

<sup>353</sup> Não-pertença testemunhada, por exemplo, na própria paginação de «Tímpano» que, na versão original francesa, é apresentada em numeração romana e refere-se somente ao texto em questão, sendo que a paginação efectiva de *Margens da Filosofia* começa a ser contabilizada somente a partir do seu segundo texto, a conferência «La Différance».

<sup>354</sup> Derrida afirma que o principal objectivo deste texto, no seguimento da leitura de um conjunto de palavras que não formam nem uma proposição nem um discurso, a saber, «*O ser no limite*» (J. Derrida, *Margens da Filosofia*, *op. cit.*, p. 11), seria o de repensar o *limite* ao «interrogar a sup(r)eração do limite» (*Ibid.*, p. 11).

<sup>355</sup> Cf. *Ibid.*, p. 19.

Assim, por um lado, ao pensar o limite como “passagem”, o círculo *onto-teológico* hegeliano parte de uma delimitação da abertura que supera as partes, avançando assim o reconhecimento de um limite identificado, negado e conseqüentemente superado que, deste modo, se encontra ao mesmo tempo dentro e fora daquilo mesmo que delimita. Por outro lado, ao pensar a noção de limite como *polissemia*, o círculo *ontológico-hermenêutico* heideggeriano, demarcando-se da dialectização hegeliana, persiste, contudo, orientado por uma finalidade última que é a do consenso pensado sob a linha de um horizonte de sentido como sentido *do ser* e limite *do ser*, como Derrida lembra também em *La Dissémination* (1972),

«O conceito de polissemia releva portanto da explicação, no presente, da contagem do ser. Ele pertence ao discurso de assistência. O seu estilo é o da superfície representativa. O enquadramento do seu horizonte é esquecido. A diferença entre a polissemia do discurso e a disseminação textual é precisamente a diferença, «uma diferença implacável».<sup>356</sup>

Dois limites, portanto, duas conceptualizações do limite ou dois tipos de controle apropriante do limite que, salienta Derrida, «obedecem ao movimento de uma mesma roda»<sup>357</sup>, a qual veremos regressar também num outro contexto, nomeadamente em *Vadios* (2003), quando o filósofo salienta que, para além do seu sentido maquinal ou da sua figura geométrica circular, a “roda” indicaria nada menos que o próprio movimento da “identidade” ou da “ipseidade” em geral,

«[...] alguma volta ou antes algum retorno automóvel e autonómico a si [*soi*], em direcção a si e sobre si, sem a rodagem de algum retorno ou a rotação quase circular em direcção a si, para si e sobre si da origem, quer se trate da auto-determinação soberana, da auto-nomia do si, do *ipse*, a saber, do si-mesmo [*soi-même*] que se dá a si mesmo a sua lei, de qualquer auto-finalidade, da auto-telia, da relação a si como ser em vista de si, a começar por si a fim de si, outras tantas figuras e movimentos a que doravante chamarei, para ganhar tempo e falar depressa, redondamente, a *ipseidade* em geral.»<sup>358</sup>

---

<sup>356</sup> « Le concept de polysémie relève donc de l’explication, au présent, du dénombrement du sens. Il appartient au discours d’assistance. Son style est celui de la surface représentative. L’encadrement de son horizon y est oublié. La différence entre la polysémie du discours et la dissémination textuelle, c’est précisément la différence, « une différence implacable ». », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 390.

<sup>357</sup> J. Derrida, *Margens da Filosofia*, *op. cit.*, p. 19.

<sup>358</sup> J. Derrida, *Vadios*, *op. cit.*, p. 54-55.

Ora, o que gostaríamos de salientar aqui é o modo como o *logo-fono-centrismo*, fundamentando-se na “centralidade” do *logos* determinada a partir da sua autoridade<sup>359</sup>, assume no mesmo lance esta “centralidade” como “circularidade”, advindo daí o pressuposto de um “poder de reunião” que permite compreender que «No fundo», como Derrida escreve em *Políticas da Amizade* (1994), «o logocentrismo não é tanto o gesto que consiste em pôr o *logos* no centro, quanto a interpretação do *logos* como *Versammlung*, quer dizer, a reunião que precisamente concentra o que figura.»<sup>360</sup>

Seria, então, este “poder de reunião” que viria constituir a própria possibilidade de formação da *intencionalidade* e da *subjectividade* em geral tal como estas são ainda conceptualizadas no âmbito de determinadas linhas “contemporâneas”, como é o caso, por exemplo, da teoria dos “actos de fala”<sup>361</sup> a que Derrida se reporta em *Limited Inc.* (1988), sendo precisamente em razão desta relação entre a “centralidade” e o “poder de reunião” do *logos* ou, mais especificamente, sendo em razão da “centralidade” do *logos* aparecer *como* o seu “poder de reunião” que se pode evidenciar o carácter irrecusavelmente apropriativo do *logos* que, na sua *interioridade pura*, se constitui *a si mesmo* constituindo, no mesmo lance, tudo o que lhe é “exterior” na exacta medida em que, estando “dentro”, pode controlar e apropriar o “fora” que *se dá a si mesmo*,

«A filosofia atêve-se sempre a isso: pensar o seu outro. O seu outro: o que a limita e aquilo que ela sup(r)era na sua essência, na sua definição, na sua produção. [...] Ao pensá-lo *como tal*, ao reconhecê-lo, perdêmo-lo. Reapropriámo-lo, dispomos dele, perdêmo-lo ou, mais ainda, perdêmo-nos (de) o perder, o que, quanto ao outro, vem dar ao mesmo. Entre o próprio do outro e o outro do próprio.»<sup>362</sup>

Mas se, como Derrida afirma em *L'Écriture et la Différence* (1967), a orientação *logo-fono-cêntrica* do pensamento filosófico greco-ocidental não é «um erro filosófico ou histórico no qual se teria acidentalmente, patologicamente precipitado a história da filosofia», mas antes «um movimento e uma estrutura necessários e necessariamente finitos» mantidos sob o

---

<sup>359</sup> « Ce logocentrisme des religions abrahamiques et de la philosophie signifient non pas tant que le *logos* était tout simplement le centre de tout, mais qu'il était en situation, justement, d'hégémonie souveraine », Jacques Derrida, *Séminaire La bête et le souverain*, Volume I (2001-2002), Galilée, Paris, 2008, p. 455.

<sup>360</sup> J. Derrida, *Políticas da Amizade*, *op. cit.*, p. 345.

<sup>361</sup> « De plus, le *telos* d'« accomplissement », de « remplissement » [«*fulfillment*»] (et en ce point je crois que Husserl avait raison) n'est pas un élément accidentel et séparable du concept d'intentionnalité. [...] Ce *telos* de «*fulfillment* » est constitutif de l'intentionnalité, il appartient à son concept. Le mouvement intentionnelle tend vers cet accomplissement. », J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 218-219.

<sup>362</sup> J. Derrida, *Margens da Filosofia*, *op. cit.*, p. 11-12.

modo de uma «censura em geral do texto em geral»<sup>363</sup>, não se poderá portanto assumir que estamos diante de um movimento e de uma estrutura construídos e, portanto, necessariamente já sempre também *em desconstrução*?

E, nesse sentido, como entender uma outra noção de *escrita*, pensada por Derrida em termos de *arqui-escrita*, *rastro* e/ou *différance*, que não somente se subtrai a toda a conceptualização de índole onto-fenomeno-teológica, como, ao mesmo tempo, constitui nela o seu limite *como* condição de possibilidade?

Retomemos agora, uma vez mais, a referência à «estrutura do *logos*», lembrando que começámos por notar que esta avançava no interior de uma «metáfora escritural» que encontra o seu recurso no que aparentemente parece excluir, a saber, a *escrita* ou o *pharmakon*. A fim de tentarmos agora compreender o que se encontra em questão nesta «metáfora escritural» – um dos pontos de partida possíveis para aproximar uma outra noção de *escrita* tal como Derrida a pensa e no-la dá a pensar –, notemos então que, entendida enquanto «repetição de repetição», a *escrita* aparece, na sua concepção tradicional, como uma «repetição de morte», no sentido em que encontramos exposto em «La Pharmacie de Platon» (1968),

«A escrita seria uma pura repetição, logo, uma repetição morta [...] Repetição pura, repetição absoluta de si, mas de si já como reenvio e repetição, repetição do significante, repetição nula ou anuladora, repetição de morte, é tudo um. A escrita não é a repetição viva do vivente»<sup>364</sup>

Ora, a ideia de uma «repetição de morte», no contexto platónico ao qual nos reportamos aqui primeiramente, não pode de facto ser entendida senão por relação ao termo a que se opõe, e a que permanece necessariamente inferior, a saber, a ideia de uma «repetição viva do vivente», sendo precisamente a partir desta aparente oposição entre duas repetições que se torna possível entrever um outro sentido de *escrita* para além da suposta secundariedade e exterioridade que determinadamente lhe foi outorgada.

---

<sup>363</sup> « Le logo-phonocentrisme n'est pas une erreur philosophique ou historique dans laquelle se serait accidentellement, pathologiquement précipitée l'histoire de la philosophie, de l'Occident, voire du monde, mais bien un mouvement et une structure nécessaires et nécessairement finis: [...] qui trouve dans la philosophie comme *épistémè*, dans la forme européenne du projet métaphysique ou onto-théologique la manifestation privilégiée, mondialement maîtresse de la dissimulation, de la censure en général du texte en général. », J. Derrida, *L'Écriture et la Différence*, *op. cit.*, p. 294.

<sup>364</sup> « L'écriture serait une pure répétition, donc une répétition morte [...]. Répétition pure, répétition absolue de soi, mais de soi comme renvoi déjà et répétition, répétition du signifiant, répétition nulle ou annulatrice, répétition de mort, c'est tout un. L'écriture n'est pas la répétition vivante du vivant. », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 155-156.



Neste seguimento, o traço que nos importa particularmente, e que tentaremos agora relevar, é o facto de Platão definir esta repetição viva do vivente precisamente em termos de uma “boa escrita”, isto é, de uma «escrita de *aletheia*»<sup>365</sup> que diz a «*inscrição* da verdade na alma»<sup>366</sup> e que, noutro sítio, será também aproximada como um certo «aprender de cor» cujo elo à questão da *escrita* é explicitamente enunciado desde o início de «La Pharmacie de Platon» (1968)<sup>367</sup>.

A esta expressão, «aprender de cor», encontramos-la referida por Derrida desde o momento em que, expondo a sua leitura do «processo da escrita» em sede platónica em torno do *Fedro* de Platão, o filósofo salienta que Fedro apenas precisara do texto (do *pharmakon*) porque não o havia aprendido de cor<sup>368</sup>, sendo também esta a expressão que encontramos na última página do texto de Derrida, reenviando aí à *Carta II* de Platão – *Carta* que será também referida na cena de destinerrância do conjunto de cartas que constitui os «Envois» de *La Carte Postale* (1980)<sup>369</sup> – e onde Platão escreve, «A maior salvaguarda será não escrever, mas aprender de cor, porque é impossível que os escritos não acabem por cair em domínio público. [...] Quanto a esta carta, começa por a ler várias vezes e a seguir queima-a.»<sup>370</sup>

Esta salvaguarda – que é ao mesmo tempo uma ordenação (“queima-a”) endereçada em razão da insuficiência da escrita para se sustentar ou defender em “domínio público”, seguindo assim a linha da autoridade paternal que lhe retira o estatuto de responsabilidade ao nível socio-político –, este conselho que advoga o benefício de um “aprender de cor” enquanto definição da “boa escrita”, deixa já entrever um dos pontos que nos permite compreender de que modo a «estrutura do *logos*» se produz e mantém por vias de uma «metáfora escritural», a saber, o facto de o «processo da escrita» em sede platónica passar não por uma simples e unívoca denegação de todo e qualquer *pharmakon* (ou *escrita*) mas, antes, pela procura do melhor *pharmakon* (ou *escrita*) possível.

Seria mesmo possível assumir, além disso, que esta hipótese é precisamente aquela que orienta, de modo mais ou menos visível consoante os momentos, toda a exposição de «La

---

<sup>365</sup> Cf. *Ibid.*, p. 178.

<sup>366</sup> «*inscription* de la vérité dans l’âme », *Ibid.*, p. 172.

<sup>367</sup> Cf. *Ibid.*, p. 81.

<sup>368</sup> Cf. *Ibid.*, p. 81.

<sup>369</sup> Cf. J. Derrida, *La Carte Postale*, *op. cit.*, p. 64-65.

<sup>370</sup> Platão, «Carta II» in *Cartas*, trad. Conceição G. da Silva e Maria A. Melo, Editorial Estampa, Lisboa, 1971, p. 22 (cf. J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 197). Neste contexto, veja-se ainda, por exemplo, a «Carta VII» de Platão, onde pode ler-se: «É por isso que todo o homem sério evita tratar por escrito questões sérias e abandonar assim os seus pensamentos à cobiça e à estupidez da multidão. Deve tirar-se daqui esta simples conclusão: quando vimos uma composição escrita, ou por um legislador sobre as leis, ou por qualquer outra pessoa sobre não importa que assunto, diremos que o autor não levou isso bem a sério [...]», Platão, «Carta VII» in *Cartas*, *op. cit.*, p. 77-78.

Pharmacie de Platon» (1968), como se perscruta desde o seu início, nomeadamente quando Derrida afirma que,

«[...] as nossas questões não terão que nomear senão a textura do texto, a leitura e a escrita, o domínio e o jogo, os paradoxos de complementaridade tanto quanto as relações gráficas do vivo ao morto: no textual, no têxtil e no histológico. Manter-nos-emos nos limites deste *tecido*: entre a metáfora do *istos* e a questão sobre o *istos* da metáfora.»<sup>371</sup>

Assim, a modificação apenas aparentemente inocente, o deslocamento entre uma secundarização e uma negação da escrita, por um lado, e uma opção ou uma procura da melhor escrita, por outro, vem precisamente abrir uma das vias possíveis para aproximar um outro sentido de *escrita* (como *arqui-escrita*) que se encontra já a operar na «metáfora escritural» que se efectiva como uma opção entre uma “boa” e uma “má” repetição, constituindo mesmo, no interior dessa metáfora, o limite *como* condição de possibilidade da diferenciação entre “repetições”, as quais, constituindo-se, de facto, como diferentes, não podem contudo não comunicar uma com a outra, contaminando-se e parasitando-se uma à outra in-finitamente.

Notemos, então, que esta hipótese está já em cena no próprio «processo da escrita» pensado em sede platónica, na medida em que a aproximação do *logos* à “boa escrita” diz-nos justamente que este não se encontra à margem do movimento de repetição em geral que fundamenta a denegação da escrita, mas que, diferentemente, é a própria relação do *logos* ao *eidos*, ou seja, é a própria possibilidade de ser (*a*) si mesmo do *logos*, que se efectiva já no interior de um movimento de repetição e de desdobramento entendido como «repetição de vida»,

«Assim, por um lado, a repetição é isso sem o que não haveria verdade: a verdade do ente sob a forma inteligível da idealidade descobre no *eidos* o que pode repetir-se, sendo o mesmo, o claro, o estável, o identificável na sua igualdade a si. E só o *eidos* pode dar lugar à repetição como anamnese ou maiêutica, dialéctica ou didáctica. Aqui a repetição dá-se como repetição de vida.»<sup>372</sup>

---

<sup>371</sup> «[...] nos questions n’auront plus à nommer que la texture du texte, la lecture et l’écriture, la maîtrise et le jeu, les paradoxes de supplémentarité aussi que les rapports graphiques du vivant au mort : dans le textuel, le textile et l’histologique. Nous nous tiendrons dans les limites de ce *tissu* : entre la métaphore de l’*istos* et la question sur l’*istos* de la métaphore. », *Ibid.*, p. 73.

<sup>372</sup> « Ainsi, d’une part, la répétition est ce sans quoi il n’y aurait pas de vérité: la vérité de l’étant sous la forme intelligible de l’idéauté découvre dans l’*eidos* ce qui peut se répéter, étant le même, le clair, le stable,

Por outras palavras, a idealidade (significada) do *eidos*, que constitui a finalidade do *logos* e que Platão compara, portanto, ao exercício da “boa escrita”, é nada menos que uma possibilidade de repetição pensada como repetição do “mesmo”, à qual se oporia a escrita entendida como repetição secundária ou técnica exterior, isto é, entendida como uma “má repetição” perturbando e/ou pervertendo a pureza da “boa”, e que, em razão do próprio esquema dicotómico-hierárquico que sustenta toda a conceptualização platónica, não pode aí ser entendida senão como «repetição de morte»,

«Mas por um outro lado, a repetição é o próprio movimento da não-verdade: a presença do ente perde-se, dispersa-se, multiplica-se por mimemas, ícones, fantasmas, simulacros, etc. Por fenómenos, já. E esta repetição é a possibilidade do devir sensível, da não-idealidade. Do lado da não-filosofia, da má memória, da hipomnesis, da escrita. Aqui a tautologia é a saída sem retorno da vida para fora de si. Repetição de morte.»<sup>373</sup>

Consequentemente, ao seguir a distinção platónica entre estes dois modos de repetição, torna-se possível evidenciar que a “farmácia socrática” não figura, de facto, uma simples negação ou expulsão da *escrita* como *pharmakon*, mas antes, numa cena que Derrida dirá mesmo assemelhar-se a uma espécie de «operação do *exorcismo*»<sup>374</sup>, uma procura do melhor *pharmakon* (da melhor *escrita*) possível<sup>375</sup>.

Ora, é precisamente este deslocamento do gesto platónico que permite mostrar que, na procura do melhor *pharmakon*, não há uma repetição (exterior) que se oporia e perverteria uma não-repetição (interior), mas há antes o movimento no qual duas repetições se relacionam uma com a outra, reenviando e suplementando-se uma à outra por vias de uma dinâmica que impossibilita *a priori* que se as separe em absoluto. Como Derrida salienta em «La Pharmacie de Platon» (1968),

«A «metáfora» escritural intervém portanto cada vez que a diferença e a relação são irreduzíveis, cada vez que a alteridade introduz a determinação e coloca um sistema em circulação. Ao jogo do outro no ser, Platão é obrigado a designá-lo

---

l'identifiable dans son égalité à soi. Et seul l'*eidos* peut donner lieu à la répétition comme anamnèse ou maïeutique, dialectique ou didactique. Ici la répétition se donne comme répétition de vie. », *Ibid.*, p. 194.

<sup>373</sup> « Mais d'un autre côté, la répétition est le mouvement même de la non-vérité: la présence de l'étant s'y perd, s'y disperse, s'y multiplie par mimèmes, icônes, phantasmes, simulacres, etc. Par phénomènes, déjà. Et cette répétition est la possibilité du devenir sensible, la non-idéalité. Du côté de la non-philosophie, de la mauvaise mémoire, de l'hypomnèse, de l'écriture. Ici la tautologie est la sortie sans retour de la vie hors de soi. Répétition de mort. », *Ibid.*, p. 195.

<sup>374</sup> Cf. *Ibid.*, p. 137.

<sup>375</sup> « *Pharmakeus* contre *pharmakeus*, *pharmakon* contre *pharmakon*. », *Ibid.*, p. 142.

como escrita num discurso que se desejaria na sua essência, na sua verdade, falado, e que, contudo, se escreve.»<sup>376</sup>

Não obstante, se nos referimos aqui a uma «metáfora escritural» em Platão, importa notar que esta não se reduz somente à concepção tradicional de escrita pensada em sede platónica, mas ela indica antes o próprio movimento no qual «a filosofia se jogou no jogo de duas escritas»<sup>377</sup>, constituindo-se assim, por um lado, no interior da oposição entre a “má escrita” (tendencialmente do lado da morte) e a “boa escrita” (tendencialmente do lado da vida e orientada pela noção de uma «presença eterna»<sup>378</sup>) e, por outro lado, no interior de uma *metaforicidade* pela qual, paradoxalmente, retira da instância que define como supostamente inferior todo o recurso demonstrativo e teórico para (se) dizer,

«Segundo um esquema que dominará toda a filosofia ocidental, uma boa escrita (natural, viva, sábia, inteligível, interior, faladora) é oposta a uma má escrita (artificial, moribunda, ignorante, sensível, exterior, muda). E a boa não pode ser designada senão na metáfora da má. A metaforicidade é a lógica da contaminação e a contaminação da lógica. A má escrita está, para a boa, como um modelo de designação linguística e como um simulacro de essência.»<sup>379</sup>

---

<sup>376</sup> « La « métaphore » scripturale intervient donc chaque fois que la différence et la relation sont irréductibles, chaque fois que l'altérité introduit la détermination et met un système en circulation. Le jeu de l'autre dans l'être, Platon est contraint de le désigner comme écriture dans un discours qui se voulait parlé en son essence, en sa vérité, et qui pourtant s'écrit. », *Ibid.*, p. 189.

<sup>377</sup> « [...] la philosophie s'est jouée dans le jeu de deux écritures. », *Ibid.*, p. 172.

<sup>378</sup> « La bonne écriture a donc toujours été comprise. Comprise comme cela même qui devait être compris : à l'intérieur d'une nature ou d'une loi naturelle, créé ou non, mais d'abord pensée dans une présence éternelle. », J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 29.

<sup>379</sup> « Selon un schème qui dominera toute la philosophie occidentale, une bonne écriture (naturelle, vivante, savante, intelligible, intérieure, parlante) est opposée à une mauvaise écriture (artificieuse, moribonde, ignorante, sensible, extérieure, muette). Et la bonne ne peut être désignée que dans la métaphore de la mauvaise. La métaphoricité est la logique de la contamination et la contamination de la logique. La mauvaise écriture est, à la bonne, comme un modèle de désignation linguistique et comme un simulacre d'essence. », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 172.

### 2.3 A escrita como *arqui-escrita*

Notemos agora que esta “lógica” da contaminação (como dinâmica inapropriável) viria contaminar a própria lógica (como discurso que regressa ao “pai”), pois se a *escrita* como *pharmakon* é secundarizada e renegada como auto-duplicação da repetição, e não como movimento de repetição em geral, isso implica assumir que é o próprio «*pharmako-logos*»<sup>380</sup> que abre em si mesmo, antecipadamente, uma cumplicidade de valores contrários e, desse modo, o que fora entendido como uma «agressão farmacográfica»<sup>381</sup> no interior do esquema oposicional e hierárquico da «estrutura do *logos*» virá a revelar-se como «o movimento, o lugar e o jogo (a produção) da diferença. Ele [*pharmakon*] é a *différance* da diferença.»<sup>382</sup>

Esta assumpção não vem, contudo, nem abolir nem destruir a lógica em geral, mas sim deslocar a sua conceptualização determinantemente dual e oposicional ao dar a pensar, como Derrida expõe em *Parages* (1986), «um princípio de contaminação, uma lei da impureza, uma economia do *parasita*»<sup>383</sup> não contingente, isto é, originário e irreduzível, na medida em que, como referido em «Rhétorique de la drogue» (1989) concretamente em torno da sua leitura do *pharmakon* socrático,

«O mau *pharmakon* pode sempre parasitar o bom *pharmakon*, a má repetição pode sempre parasitar a boa. Esta parasitagem é ao mesmo tempo acidental e essencial. Como todo o bom parasita, ela está ao mesmo tempo dentro e fora. [...] A desconstrução está sempre atenta a esta indestrutível lógica da parasitagem. Enquanto discurso, a desconstrução é sempre um discurso sobre o parasita, um dispositivo ele mesmo parasitário sobre o parasita, um discurso «sobre-parasita.»»<sup>384</sup>

É pois este registo *a priori* parasitário que faz com que a “abertura” das repetições não possa mais, ela mesma, constituir-se em termos de uma “unidade”, de uma “identidade” ou de

---

<sup>380</sup> Cf. *Ibid.*, p. 143-144.

<sup>381</sup> Cf. *Ibid.*, p. 147.

<sup>382</sup> « [...] le mouvement, le lieu et le jeu (la production de) la différence. Il [*pharmakon*] est la différence de la différence. », *Ibid.*, p. 146.

<sup>383</sup> « un principe de contamination, une loi d’impureté, une économie du *parasite* », J. Derrida, *Parages*, *op. cit.*, p. 256.

<sup>384</sup> « Le mauvais *pharmakon* peut toujours parasiter le bon *pharmakon*, la mauvaise répétition peut toujours parasiter la bonne. Ce parasitage est à la fois accidentel et essentiel. Comme tout bon parasite, il est à la fois dedans et dehors. [...] La déconstruction est toujours attentive à cette indestructible logique du parasitage. En tant que discours, la déconstruction est toujours un discours sur le parasite, un dispositif lui-même parasitaire au sujet du parasite, un discours « sur-parasite ». », J. Derrida, *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 247-248. O texto «Rhétorique de la drogue» foi primeiramente publicado na revista *Autrement* (Série «Mutations», n° 106, Paris, 1989).

uma “plenitude” que permaneceria à margem da possibilidade da sua contaminação, na medida em que é já ela mesma, na *suplementaridade* pela qual se (de)forma, que abre a possibilidade da diferenciação entre ambas as repetições e, como veremos, da diferenciação em geral, como Derrida nos lembra também em *La Carte Postale* (1980) ao afirmar que «não há «ora...ora». Como no epílogo ou no fundo de *La Pharmacie de Platon*, «uma repetição repete a outra», e é toda a *différance*.»<sup>385</sup>

É neste sentido que se torna possível evidenciar que antes e para além da opção entre uma “boa” e uma “má” repetição, ou seja, entre verdade e não-verdade, haveria, portanto, uma espécie de *suplementaridade* irreduzível, não exterior, não derivada e não secundária que condicionaria e limitaria todas as opções ulteriores, implicando pensar que,

«O verdadeiro e o não-verdadeiro são espécies da repetição. E não há repetição senão no *gráfico da suplementaridade*, juntando, na ausência de uma unidade plena, uma outra unidade que vem suplementá-la, ao mesmo tempo suficientemente a mesma e suficientemente outra para substituir juntando. [...] Pensado nesta reversibilidade original, o *pharmakon* é o *mesmo* precisamente porque não tem identidade. E o mesmo (é) em suplemento. Ou em *différance*. Em escrita.»<sup>386</sup>

De uma certa maneira, tratar-se-ia aqui de assumir que o movimento de *repetição*, tradicionalmente entendido como secundário e exterior, constitui antes o próprio movimento da dita “origem”, não sendo ele mesmo “originário” senão na medida em que dá a pensar a desconstrução da noção de “origem” na sua suposta plenitude, assim evidenciando, precisamente, a «ausência de uma unidade plena», isto é, assim evidenciando a impossibilidade do fundamento indispensável para a formação e manutenção da “circularidade” da «estrutura do *logos*» definida em termos da centralidade e do “poder de reunião” deste.

Eis também, então, a dinâmica inapropriável que se encontra em cena na aproximação da *escrita* como *rastro* e/ou *différance* tal como Derrida no-la dá a pensar, nomeadamente, em de *De la Grammatologie* (1967), afirmando aí que,

---

<sup>385</sup> « Mais il n’y a pas de « tantôt... tantôt ». Comme dans l’épilogue ou l’arrière-boutique de *La Pharmacie de Platon*, « une répétition répète l’autre », et c’est tout la *différance*. », J. Derrida, *La Carte Postale*, *op. cit.*, p. 359.

<sup>386</sup> « Le vrai et le non-vrai sont des espèces de la répétition. Et il n’y a de répétition que dans le *graphique de la supplémentarité*, ajoutant, au défaut d’une unité pleine, une autre unité qui vient la suppléer, étant à la fois assez la même et assez autre pour remplacer en ajoutant. [...] Pensé dans cette réversibilité original, le *pharmakon* est le *même* précisément parce qu’il n’a pas d’identité. Et le même (est) en supplément. Ou en *différance*. En écriture. », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 194-195.

«O rastro é de facto a origem absoluta do sentido em geral. O que equivale a dizer, uma vez mais, que não há origem absoluta do sentido em geral. O rastro é a *différance* que abre o aparecer e a significação. Articulando o vivo no não-vivo em geral, origem de toda a repetição, origem da idealidade, ele não é mais ideal do que real, não é mais inteligível do que sensível, não é mais uma significação transparente do que uma energia opaca e *nenhum conceito da metafísica pode descrevê-lo.*»<sup>387</sup>

Neste momento, a questão que importa agora colocar passaria então por tentar compreender como se pode pensar diferentemente uma certa *repetição* ou, por outras palavras, de que modo se efectiva este «*gráfico de suplementaridade*» (outro modo de dizer a *escrita* como *rastro* e/ou *différance*) que abre a repetição em geral e quais as consequências que daí advêm para os fundamentos logo-fono-cêntricos da «estrutura do *logos*»?

O ponto mais importante seria, talvez, compreender que esta *repetição* pensada em termos de *suplementaridade*, dizendo de facto um determinado movimento repetitivo, não diz, em momento algum, uma repetição do “mesmo”, mas coloca antes em cena o que poderia entender-se como uma repetição do “diferente” – demarcação que implicaria a explicitação de pelo menos três pontos.

Primeiramente, há que ter em conta que ao referir uma certa *repetição* do “diferente” se trata, em última instância, da *repetição* do outro, isto é, da *repetição* da vinda inantecipável e inadiável do outro como *impossível*; em segundo lugar, que esta *repetição* do outro se re-inscreve, a cada vez, *no* “mesmo” (termo que se reporta aqui, ainda que de modo genérico, tanto ao “signo” como ao dito “sujeito”) transgredindo-o e heterogeneizando-o antecipadamente; e, em terceiro lugar, que essa re-inscrição, repetindo-se, é não obstante a cada vez diferente, isto é, a cada vez absolutamente original e não repetível na sua singularidade.

É somente na atenção a todos estes pontos, e portanto à paradoxalidade e à aporeticidade irreduzíveis que caracterizam a *repetição* ou a *suplementaridade* assim pensadas, que se pode compreender a precariedade e a ficcionalidade inerentes à concepção tradicional de “origem”, bem como à concepção tradicional de “sujeito” cuja desconstrução

---

<sup>387</sup> « *La trace est en effet l'origine absolue du sens en général. Ce qui revient à dire, encore une fois, qu'il n'y a pas d'origine absolue du sens en général. La trace est la différence qui ouvre l'apparaître et la signification. Articulant le vivant sur le non-vivant en général, origine de toute répétition, origine de l'idéalité, elle n'est pas plus idéale que réelle, pas plus intelligible que sensible, pas plus une signification transparente qu'une énergie opaque et aucun concept de la métaphysique ne peut la décrire.* », J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 91. Itálico original.

retomaremos adiante, pois, como explicitado nomeadamente em *De la Grammatologie* (1967),

«O conceito de origem ou de natureza não é, portanto, senão o mito da adição, da suplementaridade anulada por ser puramente aditiva. É o mito do apagamento do rastro, quer dizer, de uma *différance* originária que não é nem ausência nem presença, que não é nem negativa nem positiva. A *différance* originária é a suplementaridade como *estrutura*. Estrutura quer dizer aqui a complexidade irredutível no interior da qual se pode somente inflectir ou deslocar o jogo da presença ou da ausência: aquilo em que a metafísica pode produzir-se, mas que não pode pensar.»<sup>388</sup>

Ora, é precisamente esta dinâmica que se perscruta na leitura derridiana da *escrita* como *pharmakon* que, longe de ser somente uma simples repetição secundária e exterior, surge como sendo já em si mesmo suplementar, ou, mais correctamente, dando-se ele mesmo como *suplementaridade* e, conseqüentemente, como não-identidade *a si*, na medida em que, «pensado nesta reversibilidade original», ou seja, pensado a partir da impossibilidade de separar em absoluto o remédio do veneno, o verdadeiro do falso, a boa da má repetição, «o *pharmakon* é o *mesmo* precisamente porque não tem identidade. E o mesmo (é) em suplemento. Ou em *différance*. Em escrita.»<sup>389</sup>

Percebemos assim que, segundo o pensamento derridiano da *escrita*, a desconstrução da “concepção tradicional da escrita” constitui, ao mesmo tempo, a desconstrução da “concepção tradicional da origem” nos seus registos de “unidade”, de “identidade” e de “plenitude”, pois se a *escrita* como *pharmakon*, tal como Derrida a pensa, desconstrói a oposição tradicional entre interioridade (“palavra falada”) e exterioridade (“palavra escrita”), ela fá-lo na medida em que não somente se furta a uma tal oposição como, ao mesmo tempo, lhe desloca o limite supostamente identificável, dando a pensar um movimento de *suplementaridade* que se efectiva como transgressão in-finita do exterior *no* interior, do fora *no* dentro – da «escrita na palavra»<sup>390</sup>.

---

<sup>388</sup> « Le concept d'origine ou de nature n'est donc que le mythe de l'addition, de la supplémentarité annulée d'être purement additive. C'est le mythe de l'effacement de la trace, c'est-à-dire d'une différence originaire qui n'est ni absence ni présence, ni négative ni positive. La différence originaire est la supplémentarité comme *structure*. Structure veut dire ici la complexité irréductible à l'intérieur de laquelle on peut seulement infléchir ou déplacer le jeu de la présence ou de l'absence : ce dans quoi la métaphysique peut se produire mais qu'elle ne peut penser. », *Ibid.*, p. 230.

<sup>389</sup> « Pensé dans cette réversibilité original, le *pharmakon* est le *même* précisément parce qu'il n'a pas d'identité. Et le même (est) en supplément. Ou en différence. En écriture. », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 195.

<sup>390</sup> Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 195.



Não obstante, se a questão da *escrita* é portanto já sempre também a questão da “origem”, haveria que notar que uma tal aproximação ou implicação se abre a pelo menos dois sentidos, a saber, por um lado, que a enunciação dos pressupostos da concepção tradicional de escrita (enquanto representação gráfica posterior e exterior) permanece indissociável da noção de “origem” que instaura e mantém a sua secundarização, podendo mesmo aproximar-se o gesto filosófico em geral – à semelhança de Platão escrevendo a condenação da escrita após a morte de Sócrates –, como o gesto paradoxal pelo qual o filósofo, ao escrever, rompe com o regime circular do «ouvir-se falar» tentando, nesse rompimento, reconstituir a presença contínua e ideal “do” sentido que supostamente permaneceria à margem da escrita, pois, lembra Derrida em «Nada de filosofia – a escrita» (1972),

«A filosofia escreve-se, isso traz consigo pelo menos três consequências. Imediatamente em primeiro lugar uma ruptura com o regime circular do escutar-se-falar, com esta presença a si do sentido numa fonte cuja verdade recorre a si própria continuamente. [...] O filósofo escreve contra a escrita, escreve para reparar a perda da escrita, esquecendo e negando com isso mesmo, ao fazê-lo, o que faz com a sua própria mão.»<sup>391</sup>

Mas, por outro lado, num sentido que poderíamos dizer mais geral, a questão da *escrita* é também já sempre a questão da “origem” se tivermos em conta que, no eco da *hiper-radicalidade* pela qual Derrida a pensa e no-la dá a pensar, a *escrita* é *isso* mesmo que coloca a origem em questão, nomeadamente ao avançar como «uma espécie de escrita *avant la lettre*, uma *arqui-escrita* sem origem presente»<sup>392</sup>, que divide e abissaliza *in-finitamente* toda “presença”, seja esta entendida como “presença” da “origem”, do “sentido” e/ou do “sujeito”.

Consequentemente, percebemos que se encontram aqui em questão diferentes concepções de escrita sem que estas sejam, contudo, opostas ou incompatíveis entre si, ponto que se entrevê desde a própria escolha terminológica de Derrida, em torno da qual é referido, nomeadamente em *De la Grammatologie* (1967), que se trata de pensar a *arqui-escrita* cujo vocábulo (escrita) deve manter-se porque esta «comunica essencialmente com o conceito vulgar da escrita»<sup>393</sup>, ideia reafirmada, por exemplo, em «Assinatura, Acontecimento,

---

<sup>391</sup> J. Derrida, *Margens da Filosofia*, *op. cit.*, p. 378-379.

<sup>392</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>393</sup> « communique essentiellement avec le concept vulgaire de l'écriture », J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 79.

Contexto»<sup>394</sup> (1971), onde o filósofo expõe esta comunicação essencial (entre o conceito vulgar de escrita e o *motivo* da *arqui-escrita*) a partir do próprio gesto de leitura e de escrita (paleonímia) da Desconstrução,

«A desconstrução não consiste em passar de um conceito para outro mas em modificar e em deslocar uma ordem conceptual assim como a ordem não conceptual à qual se articula. Por exemplo, a escrita, como conceito clássico, comporta predicados que foram subordinados, excluídos ou mantidos em reserva por forças e segundo necessidades a analisar. São esses predicados (evoquei alguns) cuja força de generalidade, de generalização e de generatividade se encontra liberta, enxertada sobre um «novo» conceito de escrita que corresponde também ao que sempre *resistiu* à antiga organização de forças, que sempre constituiu o *resto*, irreduzível à força dominante que organizava a hierarquia.»<sup>395</sup>

Notemos então, de um modo quase esquemático, os principais pontos em questão na desconstrução da concepção tradicional de escrita. Em primeiro lugar, as características que tradicionalmente definiram a escrita (exterioridade, secundariedade, inferioridade, entre outras) fundam-se na oposição hierárquica entre “palavra falada” e “palavra escrita”; em segundo lugar, esta oposição funda-se e mantém-se pelo facto de a “palavra falada” apontar para a suposta relação de proximidade do *logos* à voz (*phone*); e, em terceiro lugar, esta suposta relação de proximidade constitui a própria noção de “origem” (de sentido e/ou de verdade) pensada em termos de “unidade”, de “identidade” e de “plenitude”.

Contudo, o pensamento derridiano da *escrita* evidencia que, ao não poder mais ser compreendida sob o esquema dicotómico-hierárquico que opõe “palavra falada” e “palavra escrita”, a *escrita* como *arqui-escrita* subtrai-se a essa oposição excedendo-a e transgredindo-a, isto é, deslocando-lhe os limites e salientando a impossibilidade dos registos de “unidade”, de “identidade” e de “plenitude” da “origem”, precisamente por colocar em cena, através desse deslocamento, uma singular *repetição* pensada em termos de *suplementaridade* que diz a origem já sempre dividida da própria origem, ou, por outras palavras, que diz a relação

---

<sup>394</sup> Este texto foi primeiramente apresentado, em 1971, no *Congrès International des Sociétés de Philosophie de Langue Française* (cf. Congrès des sociétés de philosophie de langue française (dir.), *La Communication: Actes du XVe Congrès de l'Association des sociétés de philosophie de langue française*, Univ. de Montréal, Éd. Montmorency, Montréal, 1971-1973), e posteriormente editado, em 1972, em *Marges de la philosophie* (p. 365-393). Após a publicação da sua versão inglesa («Signature Event Context», tr. Samuel Weber e Jeffrey Mehlman, *Glyph*, vol. 1, Johns Hopkins University Press, 1977), J. Searle dedicar-lhe-á o texto publicado no volume seguinte da mesma revista («Reiterating the Differences: A Reply to Derrida», vol. 2, 1977), que conduz Derrida a publicar o texto «Limited Inc a b c ...» (*Ibid.*), posteriormente editado em *Limited Inc.* (1988).

<sup>395</sup> Cf. J. Derrida, *Margens da Filosofia*, op. cit., p. 432.

*arqui-originária* da origem a uma “não-origem” ou a um «suplemento de origem», como encontramos enunciado em *De la Grammatologie* (1967),

«Trata-se, portanto, de um suplemento originário, se esta expressão absurda pode ser arriscada, tão irreceptível que é numa lógica clássica. Suplemento de origem, antes: que suplementa a origem desfalecida e que, contudo, não é derivado; este suplemento é, como se diz de uma peça, de origem.»<sup>396</sup>

Assim, se, concretamente em «La Pharmacie de Platon» (1968), é o *pharmakon* que surge como um outro nome do gráfico de *suplementaridade* que diz a origem já sempre dividida da própria origem, nomeadamente pela sua aproximação enquanto «elemento indecível»<sup>397</sup>, esse registo singularmente “elementar” – que encontraremos também em cena, por exemplo, na aproximação do *monolinguismo* como «elemento»<sup>398</sup> – é já aquele que encontramos exposto e desenvolvido em *De la Grammatologie* (1967), testemunhado, por exemplo, nesta aproximação do *grafema* como um dos nomes possíveis do «elemento sem simplicidade» que im-possibilita o *sentido* em geral,

«Antes mesmo de ser determinado como humano (com todos os caracteres distintivos que sempre se atribuíram ao homem e todo o sistema de significações que implicam) ou como an-humano, o *grama* – ou o *grafema* – nomearia assim o elemento. Elemento sem simplicidade. Elemento, que se o entenda como o meio ou o átomo irreduzível, da arqui-síntese em geral, do que se deveria interditar de definir no interior do sistema de oposições da metafísica, do que consequentemente não se deveria sequer chamar a *experiência* em geral, ou mesmo a origem do *sentido* em geral.»<sup>399</sup>

Não obstante esta proximidade, é certo que os *quase-conceitos* de *pharmakon*, de *escrita*, de *grafema* ou de *rastro*, para nomear apenas alguns dos que se encontram aqui enunciados, não formam uma linha conceptual homogênea nem funcionam como sinónimos

---

<sup>396</sup> « Il s’agit donc d’un supplément originaire, si cette expression absurde peut être risquée, tout irrecevable qu’elle est dans une logique classique. Supplément d’origine plutôt : qui supplée l’origine défaillante et qui pourtant n’est pas dérivé ; ce supplément est, comme on dit d’une pièce, d’origine. », J. Derrida, *De la Grammatologie*, op. cit., p. 422.

<sup>397</sup> « Élément en lui-même, si l’on peut le dire, *indécidable* », J. Derrida, *La Dissémination*, op. cit., p. 158.

<sup>398</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, op. cit., p. 14.

<sup>399</sup> « Avant même d’être déterminé comme humain (avec tous les caractères distinctifs qu’on a toujours attribués à l’homme et tout le système de significations qu’ils impliquent) ou comme an-humain, le *gramme* – ou le *graphème* – nommerait ainsi l’élément. Élément sans simplicité. Élément, qu’on l’entende comme le milieu ou l’atome irréductible, de l’archi-synthèse en général, de ce qu’on devrait s’interdire de définir à l’intérieur du système d’oppositions de la métaphysique, de ce que par conséquent on ne devrait même pas appeler l’*expérience* en général, voire l’origine du *sens* en général. », J. Derrida, *De la Grammatologie*, op. cit., p. 19.

entre si, ainda que obedeçam, efectivamente, a uma mesma *lei*, sendo a partir desta especificação – isto é, a partir da especificação de que os *quase-conceitos* da Desconstrução derridiana relevam de um “mesmo” movimento, mas que é exactamente esse movimento que permanece in-finito em razão da inapropriabilidade (o outro) que o locomove e que possibilita e limita a própria conceptualização –, é, portanto, a partir desta especificação, que se torna possível aproximar a leitura derridiana da *escrita* como *pharmakon*, exposta em «La Pharmacie de Platon» (1968), da hipótese que começámos por citar, avançada em *De la Grammatologie* (1967), a saber,

«Por uma necessidade que a custo se deixa perceber, tudo se passa como se, parando de designar uma forma particular, derivada, auxiliar da linguagem em geral [...], parando de designar a película exterior, o duplo inconsistente de um significante maior, o *signifiante do signifiante*, o conceito de escrita, começasse a transbordar a extensão da linguagem. Em todos os sentidos desta palavra, a escrita *compreenderia* a linguagem.»<sup>400</sup>

Ora, o que uma tal hipótese nos dá, portanto, a pensar, é que a *escrita* como *arqui-escrita* nomeia, por vias de um movimento de referencialidade em si mesmo já diferencial, o *excesso* como *resto* que *resiste* à oposição tradicional entre “palavra falada” e “palavra escrita”, deslocando o limite que a sustenta e implicando uma outra compreensão de ambos os termos, ou seja, implicando uma outra compreensão, não mais oposicional e hierárquica, tanto da *escrita* como da *voz*, e abrindo assim a via para pensar a desconstrução da linguagem como «próprio do homem» e os fundamentos da noção de “sujeito” por ela implicados.

Efectivamente, o que o pensamento da *escrita* como *arqui-escrita* e/ou *rastro* nos diz é que as características que tradicionalmente contribuiriam para a secundarização da escrita na sua concepção tradicional formam, antes, o movimento da linguagem em geral, o que não advoga nem implica uma qualquer inversão da dicotomia hierárquica que desloca, nem uma qualquer indistinção generalizada dos termos, como várias vezes se tentou erradamente interpretar<sup>401</sup>, mas antes evidencia que também a *voz* é já, antecipadamente, *rastro*, como pode ler-se nesta passagem de *Margens da Filosofia* (1972),

---

<sup>400</sup> « Par une nécessité que se laisse à peine percevoir, tout se passe comme si, cessant de désigner une forme particulière, dérivée, auxiliaire du langage en général [...] cessant de désigner la pellicule extérieure, le double inconsistent d'un signifiant majeur, le *signifiant du signifiant*, le concept d'écriture commençait à déborder l'extension du langage. À tous les sens de ce mot, l'écriture *comprendrait* le langage. », *Ibid.*, p. 16.

<sup>401</sup> É o caso, a título exemplificativo, de René Wellek («Destroying Literary Studies» [1983] in Daphne Patai e Will H. Corral (ed.), *Theory's Empire: Na Anthology of Dissent*, Columbia University Press, New York, 2005, p. 44), de Manfred Frank (cf. «Lecture 27» in *What Is Neostucturalism?* [1984], University of Minnesota Press,

«A descontinuidade, a demora, a heterogeneidade, a alteridade trabalhavam já a voz, produzindo-a desde o seu primeiro sopro como sistema de rastros diferenciais, ou seja, numa escrita *avant la lettre*. A escrita filosófica vem então, literalmente, colmatar esta brecha, fechar a comporta e sonhar a virgem continuidade.»<sup>402</sup>

A questão da voz como *rastro*, a «oralidade» pensada como «o sulcamento de um rastro»<sup>403</sup>, como Derrida lembra em «Du mot à la vie» (2004), será essencial para a nossa investigação em, pelo menos, dois dos seus alcances. Por um lado, no que concerne os pressupostos inerentes à noção de “sujeito”, nomeadamente se tivermos em conta que a orientação logo-fono-cêntrica advoga e mantém o privilégio do *logos* a partir de um «sistema do ouvir-se falar»<sup>404</sup> que constitui nada menos do que a possibilidade da auto-constituição do dito “sujeito” em termos de uma *identidade de si a si*, sendo que, ao evidenciar que a voz é já sempre também antecipadamente *rastro*, o pensamento da *escrita* como *arqui-escrita* testemunha, conseqüentemente, a ficcionalidade e a precariedade desta mesma possibilidade,

«Escutar-se é a experiência mais normal e mais impossível. [...] O logro do eu, da consciência como escutar-se-falar consistiria em sonhar uma operação de ordenação ideal, idealizante, transformando a heteroafecção em autoafecção, a heteronomia em autonomia.»<sup>405</sup>

Por outro lado, esta questão será de igual modo indispensável no que concerne a formulação determinantemente dual e oposicional da dita “diferença sexual”, que Derrida pensa diferentemente em termos de *diferenças sexuais*, pois pensar a voz como *rastro*, e portanto pensá-la como mais de uma *e* nem mais uma voz [*plus d'une voix*]<sup>406</sup>, implica necessariamente pensar que a voz não é uma simples “parte” ou “pertença” do “corpo”, mas sim o que se constitui na possibilidade sempre possível de um certo despreendimento

---

USA, 1989, p. 425-449), ou de Jürgen Habermas (cf. «VII. Exacerbação da filosofia temporalizada da origem: a crítica de Derrida ao fonocentrismo» in *O Discurso Filosófico da Modernidade*, trad. Ana Maria Bernardo, Dom Quixote, Lisboa, 1990, p. 157-199).

<sup>402</sup> J. Derrida, *Margens da Filosofia*, p. 379. A passagem supracitada apresenta modificações relativamente à tradução portuguesa original onde se lê: «[...] produzindo-se desde o seu primeiro sopro como sistema de traços diferenciais, numa escrita sem ainda o ser». Em razão da existência do termo «*trait*» [traço], optámos por traduzir «*traces différentielles*» por «rastros diferenciais» e por manter «*avant la lettre*» no original (cf. *Supra*, p. 84, nota 242), sendo também possível encontrar esta opção (*avant la lettre*) na tradução portuguesa de *Margens da Filosofia* (cf. p. 48).

<sup>403</sup> «L'oralité est aussi le frayage d'une trace.», J. Derrida, «Du mot à la vie» in *Le Nouveau Magazine Littéraire*, op. cit., p. 22.

<sup>404</sup> Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, op. cit., p. 17.

<sup>405</sup> J. Derrida, *Margens da Filosofia*, op. cit., p. 388.

<sup>406</sup> Cf. J. Derrida, «Du mot à la vie» in *Le Nouveau Magazine Littéraire*, op. cit., p. 24.

relativamente ao “corpo”<sup>407</sup> – (im)possibilidade que, por sua vez, desconstrói a definição da dita “diferença sexual” tanto na sua fundamentação anatômico-biológica, como na sua fundamentação interpretativo-cultural, na medida em que, como Derrida escreve em «Voice II» (1984),

«É talvez porque ali onde há voz, o sexo indecide-se.

Desse «ali» onde há voz não poderemos dizer o inaudito – o muito antigo ou o muito novo – senão se voltarmos [...] ao que todos os saberes, todas as filosofias devem pressupor da voz. Nem a física, nem a fonética, nem a linguística, nem a psicanálise, nem a filosofia nos ensinam o que quer que seja desta essência da voz.»<sup>408</sup>

Mas suspendendo, por ora, os alcances acima referidos, retomemos uma vez mais a expressão «escrita *na voz*»<sup>409</sup>, incidindo particularmente no “*em*” que une cada um dos seus termos e tentando evidenciar de que modo ele traduz a dinâmica de transgressão *in-finita* que acima referimos sob os vocábulos *repetição* e/ou *suplementaridade*, na medida em que a *aporeticidade* que caracteriza esta dinâmica – que é a própria dinâmica da Desconstrução como movimento – torna no mesmo lance possível perscrutar a *incondicionalidade* inerente ao pensamento da Desconstrução como pensamento da *escrita*.

Neste enquadramento, vejamos o que se encontra em questão na paradoxal afirmação avançada no «Hors Livre» de *La Dissémination* (1972), a saber, «Não há senão texto, não há senão fora-de-texto»<sup>410</sup>, assumindo que se encontra aí um exemplo paradigmático da dinâmica inapropriável do “fora” *no* “dentro”.

Ora, para tentar compreender esta dinâmica será talvez preciso, em primeiro lugar, ter em conta o “alargamento” da noção de *texto* por ela implicada ou, seguindo as palavras de Derrida ainda na mesma obra, ter em conta uma «transformação do conceito de *texto* em geral» pela qual este não é mais pensado como «o dentro enclausurado de uma interioridade ou de uma identidade a si»<sup>411</sup>.

---

<sup>407</sup> Cf. J. Derrida, «Voice II» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 172.

<sup>408</sup> « C’est peut-être que là où il y a de la voix, le sexe s’indécide. / De ce « là » où il y a de la voix nous ne pourrions dire l’inouï – le très ancien ou le très nouveau – que si nous revenons [...] de ce que tous les savoirs, toutes les philosophies doivent présupposer de la voix. Ni la physique, ni la phonétique, ni la linguistique, ni la psychanalyse, ni la philosophie ne nous apprennent quoi que ce soit de cette essence de la voix. », *Ibid.*, p. 172.

<sup>409</sup> Cf. J. Derrida, *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 150.

<sup>410</sup> « Il n’y a que du texte, il n’y a que du hors-texte. », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 50.

<sup>411</sup> « [...] cela implique, avec la transformation du concept de texte en général, que celui-ci ne soit plus le dedans calfeutré d’une intériorité ou d’une identité à soi. », *Ibid.*, p. 42.

Esta interioridade equivaleria, aqui, à ideia de “livro” inerente a um determinado «Modelo do Livro»<sup>412</sup> pelo qual este surge como a totalidade do significante reenviando a uma totalidade do significado, ideia da qual Derrida se demarca explicitamente desde o início das suas obras, como testemunha, por exemplo, o próprio título do primeiro capítulo de *De la Grammatologie* (1967), «O fim do livro e o começo da escrita»<sup>413</sup>, e como o filósofo não deixará de reafirmar noutros sítios<sup>414</sup>, como é o caso desta passagem de «Ellipse» (1967) onde a desconstrução da ideia de “livro” segue justamente a referência a uma *suplementaridade* originária,

«Uma vez que o centro ou a origem começaram por se repetir, por se redobrar, o duplo não se juntava somente ao simples. Dividia-o e suplementava-o. Havia imediatamente uma dupla origem mais a sua repetição. [...] O para além da clausura do livro não é nem para esperar nem para encontrar. Está *aí*, mas *para além*, na repetição, mas furtando-se *aí*. Está *aí* como a sombra do livro, o terceiro entre as duas mãos segurando o livro, a *différance* no agora da escrita»<sup>415</sup>.

Além disso, esta transformação ou este deslocamento do conceito de *texto* em geral demarca-se, no mesmo lance, da definição dialógico-hermenêutica de “texto” enquanto “instância” na qual se traduziria a “intenção” (consciente) de um “autor” que, presentemente, o escreveria na posição de seu primeiro leitor – uma espécie de «leitor mecânico»<sup>416</sup>, como referido em «Tímpano» (1972) –, fazendo assim surgir o que se tornará o presente passado de uma “intenção” primeira que um outro “leitor”, no seu momento presente e na posição não menos soberana de uma “interpretação” de sentido, virá a ler, perscrutando-se já aqui a diferença irreduzível entre “polissemia” e “disseminação” a que adiante regressaremos e que se mostrará também indispensável para compreender a relação, diferentemente pensada por Derrida, entre a questão da *leitura* e a questão da *diferença sexual*.

---

<sup>412</sup> Cf. *Ibid.*, p. 51-53.

<sup>413</sup> « La fin du livre et le commencement de l'écriture », J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>414</sup> Em *Posições*, Derrida afirma: «No que você chama os meus livros, o que é primeiro posto em questão, é a unidade do livro e a unidade “livro”» (p. 11), ideia reafirmada, por exemplo, em *L'Écriture et la différence* (p. 20-21), em *La Dissémination* (p. 51), em «Tímpano» (in *Marges da Filosofia*, *op. cit.*, p. 22), em *Limited Inc.* (p. 253), ou em «Le livre à venir» (in *Papier Machine*, *op. cit.*, p. 15-31). Sobre a modificação do conceito de «livro» no pensamento derridiano, veja-se, nomeadamente: Isabelle Alfandary, « Une modification du concept d'écriture », *Rue Descartes*, n° 82, 2014/3, p. 14-17. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2014-3-page-14.htm>.

<sup>415</sup> « Dès lors que le centre ou l'origine ont commencé par se répéter, par se redoubler, le double ne s'ajoutait pas seulement au simple. Il le divisait et le suppléait. Il y avait aussitôt une double origine plus sa répétition. [...] L'au-delà de la clôture du livre n'est ni à attendre ni à retrouver. Il est *là*, mais *au-delà*, dans la répétition mais s'y déroband. Il est *là* comme l'ombre du livre, le tiers entre les deux mains tenant le livre, la différence dans le maintenant de l'écriture », J. Derrida, *L'Écriture et la Différence*, *op. cit.*, p. 435.

<sup>416</sup> Cf. J. Derrida, «Tímpano» in *Margens da Filosofia*, *op. cit.*, p. 11-12.

Diferentemente, na *hiper-radicalidade* que o caracteriza, o pensamento da *escrita* como *arqui-escrita* e/ou *rastro* implica também, desde logo, que se compreenda a noção de *texto* à margem de um paradigma gráfico representativista, pois, como encontramos explicitamente enunciado, por exemplo, em *Limited Inc.* (1988), o *texto*,

«[...] não se limita nem à grafia, nem ao livro, nem mesmo ao discurso, ainda menos à esfera semântica, representativa, simbólica, ideal ou ideológica. O que chamo «texto» implica todas as estruturas ditas «reais», «económicas», «históricas», socio-institucionais, em suma, todos os referentes possíveis. Outra maneira de recordar uma vez mais que não há fora-de-texto.»<sup>417</sup>

Todavia, uma tal transformação, que é também a desconstrução da suposta “unidade” e “univocidade” da referencialidade em geral, não passa simplesmente por afirmar, no seguimento de uma interpretação lacónica e insuficiente, que “tudo é texto”, interpretação que constitui e sustenta ainda muitas das críticas que acusam o pensamento da Desconstrução de um “estetismo”, de um “artificialismo linguístico”, de um “nihilismo” ou de uma suposta “abstracção” e “alienação” entendidas no sentido de uma despreocupação ou de uma invalidação do “real” em geral<sup>418</sup>.

Tais críticas, é preciso bem notá-lo, sustentam-se ainda numa concepção tradicional de texto entendido por vias de uma oposição e/ou de uma interiorização (interpretativa ou não) relativamente a uma suposta “realidade” ou “idealidade” que lhe seria “exterior”, sendo precisamente esta (de)limitação entre “interior” e “exterior” que se encontra deslocada e desconstruída ao se assumir que o *texto*,

«[...] não suspende a referência – à história, ao mundo, à realidade, ao ser, sobretudo ao outro, porque dizer da história, do mundo, da realidade que eles aparecem sempre numa experiência, logo, num movimento de interpretação que os contextualiza segundo uma rede de diferenças e portanto de reenvio ao (do) outro, é efectivamente lembrar que a alteridade (a diferença) é irreduzível.»<sup>419</sup>

---

<sup>417</sup> «[...] ne se limite ni à la graphie, ni au livre, ni même au discours, encore moins à la sphère sémantique, représentative, symbolique, idéelle ou idéologique. Ce que j’appelle « texte » implique toutes les structures dites « réelles », « économiques », « historiques », socio-institutionnelles, bref, tous les référents possibles. Autre manière de rappeler une fois encore qu’il n’y a pas de hors-texte. », J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 273.

<sup>418</sup> De que seria exemplo a interpretação de J. Searle ao assumir que a afirmação «não há nada fora do texto» [*il n’y a rien hors du texte*] indica simplesmente que «não há nada fora dos textos» [*that there is nothing outside of texts*] (cf. J. Searle, *The Construction of Social Reality*, Simon & Schuster, New York, 1995, p. 159).

<sup>419</sup> «[...] ne suspend pas la référence – à l’histoire, au monde, à la réalité, à l’être, surtout pas à l’autre puisque dire de l’histoire, du monde, de la réalité qu’ils apparaissent toujours dans une expérience, donc dans un



É, pois, neste sentido, que se deve compreender a afirmação de que «não há senão texto», ou, o que de uma certa maneira equivaleria ao mesmo, de que não há senão *contexto*, como Derrida afirma em *Limited Inc.* (1988)<sup>420</sup>. Contudo, a compreensão de uma tal afirmação permanece absolutamente indissociável da desconstrução da *textualidade* e da *referencialidade* por ela implicada, devendo-se portanto aproximá-la no seguimento do que referimos como uma singular *repetição* e/ou *suplementaridade* originárias, cuja relação encontramos enunciada em *De la Grammatologie* (1967), nomeadamente em torno do pensamento de Rousseau e de um “suplemento” que Derrida repensa no sentido de *arqui-escrita* e/ou *rastro*,

«Se se considerar, de acordo com o propósito axial deste ensaio, que não há nada fora do texto, a nossa última justificação seria portanto a seguinte: o conceito de suplemento e a teoria da escrita designam, como se diz tão frequentemente hoje em dia, *em abismo*, a própria textualidade no texto de Rousseau. E veremos que o abismo não é aqui um acidente, feliz ou infeliz. Uma teoria da necessidade estrutural do abismo constituir-se-á pouco a pouco na nossa leitura; o processo indefinido da suplementaridade *encetou* já sempre a presença, inscreveu já sempre aí o espaço da repetição e do desdobramento de si.»<sup>421</sup>

Por conseguinte, aproximada em sede desconstrutiva, a questão do *texto* passa por pensar diferentemente o que tradicionalmente se consignou como o seu limite e as suas margens, evidenciando que estas não têm a forma de uma linha (de)limitada que oporia, dando lugar a uma exclusão ou a uma interiorização, um “dentro” e um “fora”. Mas se a relação entre “fora” e “dentro” não é, portanto, nem de oposição nem de hierarquia, ela não deixa contudo de manter uma determinada heterogeneidade a par da indissociabilidade que se efectiva entre ambas as “instâncias”.

Ora, seria precisamente esta relação de heterogeneidade e de indissociabilidade que se perscruta, então, na afirmação de *La Dissémination* (1972), pois ao avançar que «não há senão

---

mouvement d’interprétation qui les contextualise selon un réseau de différences et donc de renvoi à (de) l’autre, c’est bien rappeler que l’altérité (la différence) est irréductible. », J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 253.

<sup>420</sup> « Une des définitions de ce qu’on appelle la déconstruction, ce serait la prise en compte de ce contexte sans bord, l’attention la plus vive et la plus large possible au contexte et donc au mouvement incessant de recontextualisation. », *Ibid.*, p. 252.

<sup>421</sup> « Si nous considérons, selon le propos axial de cet essai, qu’il n’y a rien hors du texte, notre ultime justification serait donc la suivante : le concept de supplément et la théorie de l’écriture désignent, comme on dit si souvent aujourd’hui, *en abyme*, la textualité elle-même dans le texte de Rousseau. Et nous verrons que l’abîme n’est pas ici un accident, heureux ou malheureux. Toute une théorie de la nécessité structurelle de l’abîme se constituera peu à peu dans notre lecture ; le procès indéfini de la supplémentarité a toujours déjà *entamé* la présence, y a toujours déjà inscrit l’espace de la répétition et du dédoublement de soi. », J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 225.

texto», ou que «não há nada fora do texto», Derrida avança ao mesmo tempo que «não há senão fora-de-texto», o que implica assumir, conseqüentemente, que o “fora” não é mais aqui a instância “real” ou “ideal” que se oporia ao texto em sentido tradicional, antecedendo-o e mantendo-se sem o seu recurso, mas o “fora” é antes *isso* mesmo que, permanecendo inapropriável, «penetra e determina assim o dentro»<sup>422</sup>, transgredindo-o e heterogeneizando-o sem fim e fazendo com que a própria estrutura da “realidade” seja já uma determinada *textualidade* (como *rastro*) a interpretar.

Notemos então, neste seguimento, que o que aqui avança como o “fora” é precisamente aquilo que referimos ser preciso pensar para além «do esquema construtivista ou destrucionista»<sup>423</sup>, e cuja aproximação testemunha também a distinção entre a polissemia hermêutico-dialógica e o gesto de leitura-escrita disseminante, distinção que se encontra já implícita em todo o desenvolvimento da aproximação da *escrita* como *pharmakon*, nomeadamente na especificação de que a *indecidibilidade* do *pharmakon* se deve também à sua polissemia sem que, contudo, o seu alcance enquanto *suplementaridade* ou *différance* se esgote nela, pois,

«Se portanto não há unidade temática ou sentido total para se reapropriar para além das instâncias textuais, num imaginário, uma intencionalidade ou num vivido, o texto não é mais a expressão ou a representação (feliz ou não) de alguma *verdade* que viria difratar-se ou reunir-se numa literatura polissémica. É este conceito hermenêutico de *polissemia* que seria preciso substituir pelo de *disseminação*.»<sup>424</sup>

A esta distinção, ou a esta diferença, Derrida di-la-á, nomeadamente em *La Dissémination* (1972), como uma «diferença implacável»<sup>425</sup>, que veremos regressar, por exemplo em *Carneiros* (2003), sob o modo de uma «fronteira infranqueável»<sup>426</sup> entre, por um lado, o conceito hermêutico de polissemia, que permanece ainda compreendido e orientado, em última instância, pela possibilidade da harmonia ou do consenso pensados no interior de um horizonte de *sentido* como horizonte *do ser*, e, por outro lado, um pensamento da *disseminação* de que o «quase sentido», afirma Derrida, é justamente «o impossível retorno à

---

<sup>422</sup> « Le dehors pénètre et détermine ainsi le dedans. », J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 282.

<sup>423</sup> Cf., *Ibid.*, p. 271.

<sup>424</sup> « S’il n’y a donc pas d’unité thématique ou de sens total à se réapproprier au-delà des instances textuelles, dans un imaginaire, une intentionnalité ou un vécu, le texte n’est plus l’expression ou la représentation (heureuse ou non) de quelque *vérité* qui viendrait se diffracter ou se rassembler dans une littérature polysémique. C’est à ce concept herméneutique de *polysémie* qu’il faudrait substituer celui de *dissémination*. », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 294.

<sup>425</sup> Cf. *Ibid.*, p. 390.

<sup>426</sup> Jacques Derrida, *Carneiros, o Diálogo Ininterrupto: Entre dois Infinitos, o Poema*, trad. Fernanda Bernardo, Palimage, Coimbra, 2008, p. 34.

unidade reunida, reajuntada de um sentido»<sup>427</sup>, lógica a que regressaremos para desconstruir o registo *falocêntrico* inerente à orientação *logo-fono-cêntrica*.

Por outras palavras, a *disseminação* tem em conta o que poderíamos referir como a «instância a-semântica»<sup>428</sup> ou, como Derrida a nomeará em «La Double Séance», o «espaçamento a-sémico»<sup>429</sup> que, como *fora* ou *exterior* absoluto (como *escrita*, portanto) é esquecida e/ou dissimulada pela polissemia, não lhe permanecendo, contudo, exterior, mas transgride-a enquanto seu limite e condição, motivo pelo qual esta diferença não avança qualquer renúncia relativamente ao “querer-dizer” em geral, mas sim relativamente à sua formulação enquanto consumação ou totalidade, como Derrida lembra, nomeadamente, em *Carneiros* (2003),

«O excesso deste resto subtrai-se a qualquer reunião numa hermenêutica. E a esta hermenêutica, torna-a ele necessária, possibilita-a também, tal como possibilita aqui, entre outras coisas, o rastro da obra poética, o seu abandono ou a sua sobrevivência, para além de determinado signatário e de todo e qualquer leitor determinado.»<sup>430</sup>

O que gostaríamos então de salientar a partir desta transgressão do fora *no* dentro, isto é, da escrita *na* voz, é precisamente o facto de se encontrar aí a própria dinâmica inapropriável do outro *no* mesmo. E se nos mantemos, de uma certa maneira, na pegada do movimento circular de uma certa “roda” (o movimento circular da “origem”, do “sentido” e do “sujeito”) é precisamente para evidenciar o que nela im-possibilita a própria apropriação do limite, pois o que o pensamento da *escrita* como *arqui-escrita* coloca em cena é justamente a noção de um *limite* ab-soluto (o outro) pensado *para além* do para além do ser, ou seja, *para além* mesmo do “*epekeina tes ousias*” platónico, bem como de todas as transformações e/ou repetições que lhe constituem o legado.

---

<sup>427</sup> « [...] le quasi « sens » de la dissémination, c’est l’impossible retour à l’unité rejointe, réajointée d’un sens », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 299.

<sup>428</sup> Para esta questão veja-se, nomeadamente: F. Bernardo, «O Dom do Texto: a Leitura como Escrita – o Programa gramatológico de J. Derrida» (*Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 1, nº 1, Coimbra, 1992, p. 155-189, disponível em: [https://www.uc.pt/fluc/dfci/public\\_publicacoes/o\\_dom\\_do\\_texto](https://www.uc.pt/fluc/dfci/public_publicacoes/o_dom_do_texto)).

<sup>429</sup> Cf. J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 290.

<sup>430</sup> J. Derrida, *Carneiros*, *op.cit.*, p. 34. Para esta questão veja-se, nomeadamente, o *Posfácio* de Fernanda Bernardo à tradução portuguesa, intitulado «Entre Nós. Nós de silêncio entre Derrida e Gadamer (e alguns outros) – do *Diálogo Interior* (Gadamer) à *Melancolia* (Derrida) ou a identidade do “eu” em desconstrução» (principalmente p. 65-74). Para uma aproximação da relação entre Gadamer e Derrida a partir de uma leitura em sede hermenêutica veja-se, nomeadamente: Jean Greisch, *Herméneutique et Grammatologie*, CNRS Éditions, Paris, 1977.

Consequentemente, a hipótese de que «a *escrita* compreenderia a linguagem»<sup>431</sup> passa também por assumir que a *escrita* constitui, na sua aproximação como *arqui-escrita* e/ou *rastro*, o próprio “espaço” de inscrição da filosofia e não um momento de inscrição gráfica que esta pudesse delimitar e consequentemente renegar, sendo que o registo *aporético* inerente à desconstrução da oposição entre “interioridade” e “exterioridade” pensada a partir de uma outra noção de *texto* excede em absoluto o espectro textual na sua compreensão tradicional, tratando-se aqui da “estrutura” da experiência em geral como relação ao outro, no sentido em que, nomeadamente em *De la Grammatologie* (1967), a escrita é também dita como a abertura da primeira exterioridade,

«Arqui-escrita, primeira possibilidade da fala, depois da «grafia» em sentido estrito, lugar natal da «usurpação» denunciada desde Platão até Saussure, este rastro é a abertura da primeira exterioridade em geral, a enigmática relação do vivente ao seu outro e de um dentro a um fora: o espaçamento.»<sup>432</sup>

Encontramos então aqui uma das vias, entre outras possíveis, para salientar a *incondicionalidade* do pensamento da Desconstrução como pensamento da *escrita*, pois pensada na sua aproximação ao *rastro* e/ou à *différance*, a *escrita* diz a *arqui-originariedade* da relação ao outro, sendo esta mesma *arqui-originariedade* que constitui o que, ainda em *De la Grammatologie* (1967), Derrida refere como a «Abertura não-ética da ética»<sup>433</sup>.

Uma *abertura* pensada, portanto, no seu registo irredutivelmente *incondicional* e cuja aproximação implica que se tenham em conta o que poderíamos assumir como as duas coordenadas teórico-filosóficas fundamentais do pensamento da Desconstrução, a saber, a questão do *tempo* e a questão da *língua*, que, na singularidade teórica que as caracteriza, permanecem, não obstante, indissociáveis, como o filósofo sublinha ao afirmar, ainda na mesma obra, que «A estrutura geral do rastro imotivado faz comunicar na mesma possibilidade, e sem que se possa separá-los senão por abstracção, a estrutura da relação ao outro, o movimento da temporalização e a linguagem como escrita.»<sup>434</sup>

---

<sup>431</sup> Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 16.

<sup>432</sup> « Archi-écriture, première possibilité de la parole, puis de la « graphie » au sens étroit, lieu natal de l'« usurpation » dénoncée depuis Platon jusqu'à Saussure, cette trace est l'ouverture de la première extériorité en général, l'énigmatique rapport du vivant à son autre et d'un dedans à un dehors : l'espacement. », *Ibid.*, p. 99.

<sup>433</sup> « Ouverture non-éthique de l'éthique. », *Ibid.*, p. 195.

<sup>434</sup> « La structure générale de la trace immotivée fait communiquer dans la même possibilité et sans qu'on puisse les séparer autrement que par abstraction, la structure du rapport à l'autre, le mouvement de la temporalisation et le langage comme écriture. », *Ibid.*, p. 66-67.

Eis, neste sentido, a *incondicionalidade* que se perscruta na expressão «escrita *avant la lettre*»<sup>435</sup>, que constitui o título da primeira parte de *De la Grammatologie* (1967), e cuja enunciação apontaria para pelo menos dois sentidos, a saber, por um lado, o sentido de “antes da letra”, isto é, uma *escrita* pensada antes da escrita no sentido de representação gráfica posterior e exterior, e, por outro lado, o sentido de “inaudita”, isto é, o sentido de uma *escrita* “anterior” ao tempo (dito presente) e cujo movimento reenvia a um tempo (*messiânico*) que seria uma espécie de «véspera do começo»<sup>436</sup> – duplo sentido ou dupla escuta de que tentaremos agora salientar algumas das implicações, concretamente no que concerne o repensar da questão do “tempo” e da questão da “língua”.

---

<sup>435</sup> Cf. *Ibid.*, p. 9.

<sup>436</sup> « à la veille du commencement », J. Derrida, *Psyché I*, *op. cit.*, p. 106.

### 3. O tempo do outro

#### 3.1 *Différance*

O pensamento da *escrita*, no sentido de *arqui-escrita*, constituiria, então, uma espécie de passagem de um «trabalho de escrita *contra* o tempo» (filosofia da presença) para um «trabalho de escrita *pelo* tempo»<sup>437</sup> (linguagem como desvio), colocando em cena a desconstrução da “origem” nos seus registos de “unidade”, de “identidade” e de “plenitude” na exacta medida em que a *escrita* marca, na estrutura da “presença”, a “não-presença” que constitui o seu limite e a sua condição de possibilidade, sendo que a dinâmica desta “não-presença” que transgride in-finitamente o tempo dito presente avança aqui como um dos modos para aproximar o movimento in-finito de reenvio ao outro, no sentido em que encontramos enunciado, por exemplo, em *Résistances – de la psychanalyse* (1996),

«O que é a desconstrução da presença, senão a experiência dessa dissociação hiperanalítica do simples e do originário? O rastro, a escrita, a marca, é no coração do presente, na origem da presença, um movimento de reenvio ao outro»<sup>438</sup>.

Neste sentido, e tendo em conta que pensar a desconstrução da hierarquia que tradicionalmente opõe a voz (como “interioridade”) à escrita (como “exterioridade”) é também pensar o *deslocamento* da diferença como *deslocamento* do “tempo” e do “espaço” (que referimos ser indispensável para compreender o alcance do registo *aporético* do pensamento da Desconstrução derridiana), tentaremos agora aproximar este *deslocamento* a partir do pensamento da *différance*, relevando de que modo este pensamento testemunha já a *incondicionalidade (messiânica)* a partir da qual Derrida pensa diferentemente a própria «estrutura geral da experiência»<sup>439</sup>.

Para tal, e seguindo aqui particularmente os *motivos* da *différance*, de *khora* e do *messiânico*, tentaremos responder à seguinte questão: de que modo o pensamento da *différance* desconstrói a determinação do “ser” como “presença” – forma matricial que orienta a ocidentalidade filosófica –, apontando para uma outra *temporalidade* como *espaçamento*

---

<sup>437</sup> « travail d'écriture *contre* le temps ou travail d'écriture *par* le temps », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 260.

<sup>438</sup> « Qu'est-ce que la déconstruction de la présence, sinon l'expérience de cette dissociation hyperanalytique du simple et de l'originnaire ? La trace, l'écriture, la marque, c'est au cœur du présent, à l'origine de la présence, un mouvement de renvoi à l'autre. », J. Derrida, *Résistances*, *op. cit.*, p. 42.

<sup>439</sup> Cf. J. Derrida, « Fé e Saber » in *A Religião*, *op. cit.*, p. 29.

que diz a “duplicidade da origem” e a “estrutura da relação ao outro” tais como estas são aproximadas a partir dos *motivos* de *khora* e do *messiânico*?

Constituindo um *quase-conceito* incontornável no interior do pensamento e do *corpus* derridiano, o *motivo* da *différance* encontra-se particularmente desenvolvido, na sua singularidade “teórica”, na conferência homônima<sup>440</sup> datada de 1968, proferida na *Société Française de Philosophie*, onde, surgindo «no decurso de uma escrita sobre a escrita»<sup>441</sup>, a exposição de Derrida vem como que deslocar a cena socrática (onde *Fedro* não precisara do texto porque o havia “aprendido de cor”), afirmando o filósofo, perto do início da sua exposição,

«Em qualquer caso, as precisões orais que irei fazer – quando disser «com um *e*» ou «com um *a*» – remeterão incontornavelmente para um *texto escrito*, vigiando o meu discurso, para um texto que tenho diante de mim, que lerei, e em direcção ao qual será sem dúvida necessário que eu conduza as vossas mãos e os vossos olhos. Não poderemos abstermo-nos aqui de atravessar um texto escrito, de nos regularmos no desregramento que nele se produz, e isso é, antes de mais, o que me interessa.»<sup>442</sup>

Efectivamente, toda a conferência avança no eco inaudível da inscrição desse «*a*» somente legível mas não audível em francês, colocando desde logo em cena, a partir e através dessa «falta silenciosa à ortografia»<sup>443</sup>, nada menos do que a desconstrução da tese do sentido determinado ou do referente real, precisamente ao grafar na escrita (entendida aqui como *experiência de ex-apropriação da língua*, segundo um sentido a que adiante regressaremos) um *desvio* (a *escrita* como *espaçamento*) que não pertence nem à voz nem à escrita no sentido corrente, mas que, não obstante, se mantém *entre* uma e outra, avançando como uma espécie de «voz média»<sup>444</sup> onde se perscruta a *incondicionalidade* e a *hiper-radicalidade* do pensamento da Desconstrução como pensamento *impossível* e *do impossível*.

---

<sup>440</sup> A conferência «La Différance» foi proferida a 27 de Janeiro de 1968, sendo publicada simultaneamente no *Bulletin de la société française de philosophie* (62º ano de publicação, 3ª sessão, Librairie Armand Colin (ed.), Paris, 1968, p. 73-120) e na *Théorie d'ensemble* (col. *Tel Quel*, Seuil, 1968, p. 41-66), e sendo posteriormente reunida, em 1972, em *Marges de la Philosophie* (p. 1-29). Em torno desta conferência veja-se, nomeadamente, *Derrida and Différance* (David Wood e Robert Bernasconi Northwestern University Press, Evanston, 1988), onde consta também a tradução inglesa da discussão que se seguiu (*Ibid.*, p. 83-96).

<sup>441</sup> J. Derrida, *Marges da Filosofia*, op. cit., p. 27.

<sup>442</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>443</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>444</sup> *Ibid.*, p. 37.

A letra «a», que Derrida confessa, nomeadamente em *La Carte Postale* (1980), ser a sua «vogal, a letra mais *marcada*, tudo começa com ela»<sup>445</sup>, esta letra que constitui a primeira letra do alfabeto fonético e que, pela maiusculização, se aproxima da figura paradoxal da pirâmide como monumento (signo da inauguralidade) e túmulo (signo de morte)<sup>446</sup>, o «a» da *différance*, portanto, diz, então, a “origem” como *repetição* ou *suplementaridade*, dando assim a pensar, pelo seu singular silêncio, o próprio limite *como* condição de possibilidade da linguagem em geral.

Como que figurando a dinâmica inapropriável de um exterior *absoluto* a operar antecipadamente *no* interior, transgredindo-o e heterogeneizando-o – o que neste caso em concreto se testemunha desde a própria grafia onde o «a» que se marca no vocábulo «différance» desloca o movimento de uma suposta referencialidade unívoca relativamente a esse mesmo vocábulo –, estaria pois em questão, no seguimento desta *marca* singular, o reenvio a uma outra «ordem» que,

«[...] resiste à oposição, fundadora da filosofia, entre o sensível e o inteligível. A ordem que resiste a esta oposição, e resiste-lhe porque a sustenta, anuncia-se num movimento de *différance* (com um *a*) entre duas diferenças ou entre duas letras, *différance* que não pertence nem à voz nem à escrita no sentido corrente e que se mantém, como o espaço que aqui nos reunirá durante uma hora, *entre* palavra e escrita»<sup>447</sup>

Ora, uma primeira implicação que se entrevê a partir desta *marca* gráfica que, não obstante, desconstrói a própria noção tradicional de grafia enquanto representação secundária da oralidade na sua suposta pureza, será a subtracção do *quase-conceito* de *différance* à formulação da questão ontológica “o que é” (“*ti esti?*”), na medida em que esta tenta sempre responder-se a si mesma a partir do lugar de um *ente-presente* reconhecível e definível por atribuição de categoria, de cronologia, de essência, de existência, em suma, atribuição do que “é”. Neste sentido, perguntar «O que é que difere? Quem difere? O que é a *différance?*»<sup>448</sup> implicaria já a tentativa da sua definição a partir da enunciação de um *ente-presente*, sendo precisamente o privilégio da determinação do “ser” em geral como “presença” que o pensamento da *différance* desconstrói.

---

<sup>445</sup> « ma voyelle, la lettre la plus *marquée*, tout commence avec elle », J. Derrida, *La Carte Postale*, *op. cit.*, p. 88.

<sup>446</sup> Cf. J. Derrida, *Margens da Filosofia*, *op. cit.*, p. 30.

<sup>447</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>448</sup> *Ibid.*, p. 46.



Constituindo o (im)próprio *deslocamento* do “ser”, como aqui tentaremos expor, a *différance* constitui portanto, necessariamente, o deslocamento da questão do “ser” e do privilégio da terceira pessoa do presente do indicativo que a forma, não podendo, de facto, ser por ela apropriada, e marcando um certo «carácter de dependência, ou mesmo uma certa secundariedade, da *forma-da-questão*»<sup>449</sup>, como Derrida refere, por exemplo, em «Marx & Sons» (1999).

Neste sentido, a *différance* não somente se subtrai à questão “o que é?”, excedendo-a in-finitamente, como ao mesmo tempo a *desloca*, apontando para uma *temporalidade* (*messiânica*) que nos dá a pensar, como adiante veremos, a anacronia absoluta de uma «resposta originária»<sup>450</sup> que “precede” tudo, precedendo necessariamente a (forma ontológica da) *questão* que, por sua vez, se encontra ela mesma diferentemente pensada a partir dessa singular “precedência”, como se perscruta, por exemplo, em «Violence et Métaphysique» (1967), no momento em que Derrida lembra que,

«[...] o impossível teve *já* lugar. [...] A questão já começou, sabemo-lo, e esta estranha certeza respeitante a uma *outra* origem absoluta, a uma outra decisão absoluta, assegurando-se do passado da questão, libera um ensinamento incomensurável: a disciplina da questão. [...] Diferença entre a filosofia como poder ou aventura *da* própria questão e a filosofia como evento ou viragem determinados *na* aventura.»<sup>451</sup>

É pois neste sentido, isto é, não podendo nunca dar-se como o “objecto” de uma questão visando atributos de categorização, que a *différance* – como *escrita* – escapa à suposta originariedade da questão (da “origem”)<sup>452</sup>, ao mesmo tempo que dá a pensar uma *outra* “origem” que, não obstante, se diferencia de toda a conceptualização que queira ainda defini-la em termos de “idealidade”, de “referente”, de “significado”, de “estrutura”, ou de qualquer outro conceito indiciando a possibilidade de uma (re)apropriação no interior de um processo de significação e/ou interpretação.

---

<sup>449</sup> «the dependent character, or even a certain secondariness, of the *question-form*.», J. Derrida, «Marx & Sons» in Michael Sprinker (ed.), *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx* [1999], Verso, London/New York, 2008, p. 220.

<sup>450</sup> Cf. J. Derrida, *Papier Machine*, *op. cit.*, p. 300.

<sup>451</sup> « Parce que l'impossible a *déjà* eu lieu. [...] La question a *déjà* commencé, nous le savons et cette étrange certitude concernant une *autre* origine absolue, une autre décision absolue, s'assurant du passé de la question, libère un enseignement incommensurable : la discipline de la question. [...] Différence entre la philosophie comme pouvoir ou aventure *de* la question elle-même et la philosophie comme événement ou tournant déterminés *dans* l'aventure. », J. Derrida, *L'Écriture et la Différence*, *op. cit.*, p. 118-119.

<sup>452</sup> « A problemática da escrita abre-se com o pôr em questão do valor de arkhê. », J. Derrida, *Margens da Filosofia*, *op. cit.*, p. 33.

Contudo, se um tal movimento aparenta permanecer “fora” da linguagem em geral – como se poderia interpretar quando Derrida afirma que a *différance* não é nem uma palavra, nem um nome, nem um conceito, nem um signo<sup>453</sup> –, haverá que ter em conta todo o desenvolvimento anteriormente exposto em torno da *suplementaridade originária* e o modo pelo qual esta coloca em cena uma relação de heterogeneidade e de indissociabilidade entre “fora” e “dentro”, relação que, traduzindo-se singularmente na *arqui-originariedade* da dinâmica da *différance*, inviabiliza a sua interpretação através de um esquema oposicional excludente ou delimitativo.

Neste sentido, reside aqui uma das vias para compreender o que se encontra em questão quando Derrida assume explicitamente que a *différance* não é um signo, demarcação que aí se reporta particularmente à sua formulação linguística moderna (em torno da qual salientámos já o registo ainda determinantemente logo-fonocêntrico), na medida em que, permanecendo no lugar da “coisa” enquanto “sentido” ou “referente”, a definição de “signo” implica necessariamente o privilégio da “presença” para se formular e sustentar, constituindo-se sempre no lugar de um “ente-presente” que lhe marca o carácter secundário e provisório enquanto «presença diferida»<sup>454</sup>, como Derrida salienta em «La Différance» (1968) afirmando que,

«O signo representa o presente na sua ausência. Faz as vezes dele. Quando não podemos tomar ou mostrar a coisa, digamos o presente, o ente-presente, quando o presente não se a-presenta, então significamos, servimo-nos do subterfúgio de um signo. [...] Tentando pôr em questão este carácter de secundariedade provisória do substituto, veremos certamente anunciar-se qualquer coisa como uma *différance* originária»<sup>455</sup>

Não sendo, portanto, um signo, e não sendo mesmo sequer um nome, demarcação a que adiante regressaremos, a *différance* «atravessa», não obstante, «a ordem do entendimento»<sup>456</sup>, constituindo a condição e o limite da significação e da referencialidade em geral. Ao movimento deste “atravessar”, haverá pois que compreendê-lo como a (re)inscrição *in-finita* de um singular “exterior” no “interior”, de um “fora” no “dentro” que diz, ao mesmo tempo, a transgressão e a passagem, ou, mais correctamente, que diz a transgressão *como*

---

<sup>453</sup> Cf. *Ibid.*, p. 29.

<sup>454</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>455</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>456</sup> *Ibid.*, p. 29-30. Os tradutores portugueses de *Margens da Filosofia* referem também que o verbo português «atravessar» é uma tradução possível do verbo francês «passer» (cf. *Ibid.*, p. 29, nota 2) que, em si mesmo, reenvia ao duplo movimento que enunciamos em corpo de texto (a transgressão e a passagem).

passagem tanto entre dois, ou mais, termos, como *entre* cada termo – estando assim em questão pensar a ordem que *resiste* ao esquema dicotómico-hierárquico em geral precisamente porque o sustenta, isto é, porque o possibilita e limita, como enunciado já em *De la Grammatologie* (1967),

«[...] o trabalho da escrita e a economia da *différance* não se deixam dominar por essa conceptualidade clássica, por essa ontologia ou por essa epistemologia. Fornecem-lhe, pelo contrário, as suas premissas escondidas. A *différance* não *resiste* à apropriação, não lhe impõe um limite exterior. Ela começou por *encetar* a alienação e acaba por deixar *encetada* a reapropriação.»<sup>457</sup>

A fim de tentar dilucidar a paradoxalidade e a aporeticidade desta dupla injunção – tratando-se aí, é preciso bem notar, do limite *como* condição da linguagem em geral diferentemente pensada por Derrida a partir da anterioridade e da primazia da *língua* como língua *do* outro, ponto a que adiante regressaremos relevando o seu alcance no que concerne a (não)identidade tanto da “palavra” como do dito “sujeito” –, a fim de tentar, portanto, dilucidar a paradoxalidade e a aporeticidade inerentes à dinâmica da *différance*, salientando de que modo esta dinâmica desconstrói a determinação do “ser” como “presença” ao colocar em cena uma outra *temporalidade* como *espaçamento*, seguiremos de modo mais ou menos linear os quatro “momentos” enunciados em *Posições* (1972)<sup>458</sup> no decurso da aproximação deste *quase-conceito*.

Importa desde já salvaguardar, contudo, que pelo facto de a dinâmica da *différance* permanecer efectivamente inapropriável, uma tal aproximação passa somente por uma opção “metodológica”, não advogando qualquer definição quadripartida finalizável ou totalizante. Assim, os quatro “momentos” a que nos reportamos virão indicar, em primeiro lugar, o movimento (activo e passivo) que consiste em “diferir”; em segundo lugar, a “origem” comum das diferenças em geral, incluindo a conceptualização filosófica greco-ocidental de índole determinadamente oposicional; em terceiro lugar, a “produção” dessas mesmas diferenças; e, por fim, em quarto lugar, o *desdobramento* ou o *deslocamento* da diferença.

Ora, a questão do “diferir” é um dos pontos que, nomeadamente em «La Différance» (1968), Derrida desenvolve a partir da distinção entre o *diapherein* grego (cujo sentido

---

<sup>457</sup> « [...] le travail de l'écriture et l'économie de la différence ne se laissent pas dominer par cette conceptualité classique, par cette ontologie ou cette épistémologie. Elles lui fournissent au contraire ses prémisses cachées. La différence ne *résiste* pas à l'appropriation, elle ne lui impose pas une limite extérieure. Elle a commencé par *entamer* l'aliénation et elle finit par laisser *entamée* la réappropriation. », J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 200.

<sup>458</sup> Cf. J. Derrida, *Posições*, *op. cit.*, p. 16-18.

reenviaria para o ser outro diferente do mesmo, isto é, para a distinção) e o *differre* latino que, através de um duplo reenvio, portaria em si não somente o sentido de uma distinção ou de uma demarcação (como diferente ou como diferendo<sup>459</sup>) mas, também, o sentido de uma calculabilidade temporal, sendo este duplo reenvio que estaria ausente da «différence» (com «e»),

«[...] o *differre* latino não é a simples tradução do *diapherein* grego, o que não deixará para nós de ter consequências, ao ligarmos este tema a uma língua particular e uma língua que passa por menos filosófica, menos originalmente filosófica do que a outra. Porque a distribuição do sentido no *diapherein* grego não comporta um dos dois motivos do *differre* latino, a saber, a acção de remeter para mais tarde, de ter em conta, de ter em conta o tempo e as forças numa operação que implica um cálculo económico, um desvio»<sup>460</sup>.

É, pois, este duplo reenvio que se mostra indispensável para aproximar a *différance* (com «a») enquanto “origem” não simples e não plena, ou seja, enquanto “origem” já sempre dividida ou desviada da origem e que, por esse motivo, não pode mais ser pensada sob nenhuma linearidade (crono)lógica, nem pode de igual definir-se sem *resto* por relação à instância da “presença”, seja esta definida como *presentemente presente* ou apenas como *possivelmente presentificável*, na medida em que a *différance* coloca em cena uma singular “anterioridade” do *desvio* e da *disjunção*, e portanto também de um certo “contra-tempo”, que se furta à “presença” em geral.

Como encontramos afirmado, nomeadamente<sup>461</sup> em «Freud et la scène de l'écriture»<sup>461</sup> (1966), «É portanto o atraso que é originário»<sup>462</sup>, havendo que notar que a referência ao esquema de uma temporalidade diferencial em cena na psicanálise freudiana constitui um dos pontos de passagem particularmente desenvolvidos por Derrida para aproximar a dinâmica da *différance*<sup>463</sup>, ainda que esta última não se esgote nem se defina, é certo, por relação a este ou a qualquer outro registo do saber, mas residindo aí, não obstante, uma das demarcações

---

<sup>459</sup> Cf. J. Derrida, *Margens da Filosofia*, op. cit., p. 36. No original francês, encontra-se grafado «différen(t)(d)s» (cf. p. 8), salvaguarda que os tradutores portugueses referem em nota de tradução (cf. p. 36).

<sup>460</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>461</sup> Texto primeiramente publicado, em 1966, na revista *Tel Quel* (nº 26, p. 10-41), sendo posteriormente reunido, no ano seguinte, em *L'Écriture et la Différence* (p. 293-340), sendo esta segunda edição que seguimos aqui.

<sup>462</sup> «C'est donc le retard qui est originaire.», J. Derrida, *L'Écriture et la Différence*, op. cit., p. 302.

<sup>463</sup> Cf. J. Derrida, *Margens da Filosofia*, op. cit., p. 51-52. Para a importância do conceito freudiano de *Nachträglichkeit* [après coup] no pensamento da *différance* veja-se, nomeadamente: René Major, «Derrida lecteur de Freud et Lacan» in *Études Françaises*, vol. 38, nº 1-2, 2002, p. 168. Disponível em: <http://id.erudit.org/iderudit/008398ar>.

teórico-conceituais pelas quais o filósofo aproxima a noção de “diferir”, assumindo, ainda no mesmo texto, que,

«Diferir não pode, portanto, significar retardar um possível presente, adiar um acto, suspender uma percepção já e agora possíveis. Este possível não é possível senão pela *différance* que é preciso conceber diferentemente de um cálculo ou de uma mecânica da decisão. Dizer que ela é originária é no mesmo lance apagar o mito de uma origem presente. É por isso que é preciso entender «originária» *sob rasura*, sem o que se derivaria a *différance* de uma origem plena. É a não origem que é originária. Mais do que renunciar a ele, talvez seja então preciso repensar o conceito do «diferir».»<sup>464</sup>

No texto supracitado, Derrida segue particularmente *Note sur le bloque magique* (1925), de Freud, salientando de que modo este preconiza um momento de ruptura relativamente ao primado da “presença” e da “consciência”<sup>465</sup> sem, contudo, por razões essenciais, deixar de se manter na esteira da linha logo-fonocêntrica que desenvolvemos a partir do pensamento platónico e da sua repercussão ao longo de toda a ocidentalidade filosófica, na medida em que advoga ainda o carácter secundário e exterior de uma escrita mnemotécnica por relação à “escrita psíquica”<sup>466</sup>.

Não obstante, o que Derrida salienta a partir desta leitura é o facto de, segundo a psicanálise freudiana, o “sistema consciente” surgir como uma esfera menos originária do que as camadas psíquicas “inconscientes” (pois seriam os diferentes modos de sulcamentos, de espaçamentos e de temporalizações inconscientes que regulariam os modos de aparição dos estímulos psíquicos a formas conscientes), abrindo assim um outro modo de encarar a relação entre “espacialidade” e “temporalidade” pensada a partir de uma descontinuidade temporal que se poderia assumir como “originária” – ainda que, neste contexto, a *différance* derridiana

---

<sup>464</sup> « Différer ne peut donc signifier retarder un possible présent, ajourner un acte, surseoir à une perception déjà et maintenant possibles. Ce possible n'est possible que par la différence qu'il faut concevoir autrement que comme un calcul ou une mécanique de la décision. Dire qu'elle est originaire, c'est du même coup effacer le mythe d'une origine présente. C'est pourquoi il faut entendre « originaire » *sous rature*, faute de quoi on dériverait la différence d'une origine pleine. C'est la non-origine qui est originaire. Plutôt que d'y renoncer, peut-être faut-il donc repenser le concept du « différer ». », J. Derrida, *L'Écriture et la Différence*, op. cit., p. 302-303.

<sup>465</sup> Cf. J. Derrida, *Margens da Filosofia*, op. cit., p. 51.

<sup>466</sup> Ao aproximar o “rastros mnésico” enquanto modificações permanentes dos elementos do sistema cognitivo, Freud opta pelo “bloco mágico” como a melhor analogia para a “memória”, definindo o tempo da escrita como necessariamente distinto tanto da continuidade da linha como da homogeneidade do volume (cf. Freud, «Note sur le bloc magique», trad. Ilse Barande e Jean Gillibert, *Revue française de psychanalyse*, nº 5, 1981, p. 1107-1110. Disponível em: gallica.bnf.fr / Bibliothèque Sigmund Freud). Contudo, o seu trajecto acabará por definir a máquina como uma suplementação da organização psíquica, ou seja, como sua representação e, portanto, como sua “morte”, um dos motivos pelos quais Derrida enuncia a necessidade de “radicalizar” o conceito freudiano de rastro (cf. J. Derrida, *L'Écriture et la Différence*, op. cit., p. 339).

deva ser entendida não como uma parte da tópica psicanalítica, mas como a (não)origem das diferenças entre sulcamentos<sup>467</sup>.

Neste enquadramento, a «escrita entra em cena»<sup>468</sup> – e a expressão de Derrida não é inocente, pois a analogia será sempre a de uma cena, dinâmica e enérgica, mais do que a de um quadro estático e previamente presente – como um reenvio de diferenças que, implicando a renúncia de uma “verdade inconsciente” que pudesse ser reencontrada ou despertada numa presentificação (significativa), se dá a *ler*, num sentido que excede o de um modelo de decifração interpretativo, como a *força* inapresentável que produz o “sentido”,

«O texto não é pensável, na forma originária ou modificada, da presença. [...] Que o presente em geral não seja originário mas reconstituído, que ele não seja a forma absoluta, plenamente viva e constituinte da experiência, que não haja pureza do presente vivo, tal é o tema, formidável para a história da metafísica, que Freud nos apela a pensar através de uma conceptualidade desigual à coisa.»<sup>469</sup>

A enunciação do duplo sentido inerente ao *differre* latino, a partir do qual Derrida pensa aqui um outro sentido do “diferir”, tem pois já implícita a primazia e a anterioridade da vinda do outro como *impossível* (que é justamente a “coisa” da *différance*<sup>470</sup>, como veremos), na medida em que, dizendo a *différance* como a “origem” das diferenças em geral, e portanto da diferenciação entre termos distintos, uma tal derivação diz também que esta diferenciação somente se torna “possível” no interior de uma determinada temporização, isto é, de uma determinada mediação temporal ou de um diferimento do presente que aponta, por sua vez, para a *temporalização*<sup>471</sup> de que permanece indissociável e que virá a surgir como um outro nome da *originariedade* da *différance* como *suplementaridade*.

Por outras palavras, a dinâmica da *différance* evidencia que toda a significação e toda a referencialidade em geral são já sempre diferidas ou desviadas precisamente em razão da *repetição* ou da *suplementaridade* que as im-possibilita, no sentido em que encontramos enunciado, por exemplo, em *Posições* (1972), quando Derrida afirma que,

---

<sup>467</sup> Cf. *Ibid.*, p. 300 e p. 303.

<sup>468</sup> « Et quand il [Freud] renoncera à la neurologie et aux localisations anatomiques, ce ne sera pas pour abandonner mais pour transformer ses préoccupations topographiques. L'écriture alors entrera en scène. La trace deviendra le gramme ; et le milieu du frayage, un espacement chiffré. », *Ibid.*, p. 305.

<sup>469</sup> « Le texte n'est pas pensable, dans la forme originnaire ou modifiée, de la présence. [...] Que le présent en général ne soit pas originnaire mais reconstitué, qu'il ne soit pas la forme absolue, pleinement vivante et constituant de l'expérience, qu'il n'y ait pas de pureté du présent vivant, tel est le thème, formidable pour l'histoire de la métaphysique, que Freud nous appelle à penser à travers une conceptualité inégale à la chose. », *Ibid.*, p. 314.

<sup>470</sup> Cf. J. Derrida, *Échographies – de la télévision. Entretiens filmés*, Galilée, Paris, 1996, p. 18.

<sup>471</sup> Cf. J. Derrida, *Margens da Filosofia*, op. cit., p. 35.

«A subjectividade – como a objectividade – é um efeito da *différance*, um efeito inscrito num sistema de *différance*. É por isso que o *a* da *différance* lembra também que o espaçamento é *temporização*, desvio, prazo, pelo qual a intuição, a percepção, a consumação, numa palavra a relação com o presente, a referência a uma realidade presente, a um *ente*, são sempre *diferidos*. Diferidos justamente em razão do princípio de diferença que quer que um elemento apenas funcione e signifique, apenas tome ou dê “sentido”, quando remete para um outro elemento passado ou futuro, numa economia de rastros.»<sup>472</sup>

Consequentemente, se a *différance* «é a «origem» não plena, não simples, a origem estruturada e diferante das diferenças»<sup>473</sup>, isto equivale a dizer que é a sua (im)própria *originariedade* que se dá já sempre no interior de um registo irreduzivelmente paradoxal e aporético que faz da *différance*, ao mesmo tempo, condição e limite, ou, mais correctamente, limite *como* condição das diferenças em geral, sem que lhes permaneça jamais exterior, mas fornecendo-lhes o seu próprio movimento, tal como se encontra implícito na passagem de *De la Grammatologie* (1967) parcialmente citada acima e que agora nos permitimos recuperar,

«A *différance* não *resiste* à apropriação, não lhe impõe um limite exterior. Ela começou por *encetar* a alienação e acaba por deixar *encetada* a reapropriação. [...] O que é dizer que a *différance* torna possível a oposição da presença e da ausência. Sem a possibilidade da *différance*, o desejo da presença como tal não encontraria a sua respiração. Isso quer dizer, no mesmo lance, que este desejo porta em si o destino do seu inatingimento. A *différance* produz o que interdita, torna possível aquilo mesmo que torna impossível.»<sup>474</sup>

Singular «condição de impossibilidade»<sup>475</sup>, a *différance* salienta, então, que a diferenciação em geral permanece indissociável tanto de um determinado espaçamento como de uma determinada temporização, salientando a centralidade (ela mesmo já descentrada) da questão do *tempo* e implicando pensar que as instâncias da “presença” e da “origem” (como

---

<sup>472</sup> J. Derrida, *Posições*, op. cit., p. 40. A passagem citada comporta modificações relativamente à tradução portuguesa original, nomeadamente no que concerne o vocábulo «*différance*», que mantemos no original francês onde na tradução se lê «diferância», bem como no que concerne o vocábulo «*traces*», que, em razão da existência do vocábulo «*marque*» [marca], traduzimos por «rastros» onde na tradução se lê «marcas».

<sup>473</sup> J. Derrida, *Margens da Filosofia*, op. cit., p. 41.

<sup>474</sup> « La *différance* ne *résiste* pas à l'appropriation, elle ne lui impose pas une limite extérieure. Elle a commencé par *entamer* l'aliénation et elle finit par laisser *entamée* la réappropriation. [...] C'est dire que la *différance* rend possible l'opposition de la présence et de l'absence. Sans la possibilité de la *différance*, le désir de la présence comme telle ne trouverait pas sa respiration. Cela veut dire du même coup que ce désir porte en lui le destin de son inassouvissement. La *différance* produit ce qu'elle interdit, rend possible cela même qu'elle rend impossible. », J. Derrida, *De la Grammatologie*, op. cit., p. 200.

<sup>475</sup> Cf. J. Derrida, *Papier Machine*, op. cit., p. 307.

“presença”) na sua concepção tradicional, bem como as noções dela derivadas no interior do esquema dicotómico-hierárquico inerente ao logo-fono-centrismo, são antes “efeitos” da própria *différance* como *suplementaridade*, tal como Derrida salienta, nomeadamente, a partir da demarcação do pensamento da *escrita* e/ou da *différance* relativamente aos pressupostos fenomenológicos.

Efectivamente, as primeiras referências ao *motivo* da *différance* reportam-se de modo marcado aos fundamentos da fenomenologia husserliana<sup>476</sup>, a qual Derrida assume como um exemplo particularmente elucidativo no trajecto da determinação do “ser” em geral como “presença” e do privilégio da *voz* que lhe é inerente no interior da ocidentalidade filosófica, concretamente através da formulação da “presença” enquanto «consciência como estar junto a si»<sup>477</sup> que, para Husserl, se daria como condição da significação e do discurso em geral, sendo mesmo assumido, nomeadamente em *L’animal que donc je suis* (2006), que «foi por aí, pela questão da vida e do «presente vivo», da autobiografia do ego no seu presente vivo, que a minha leitura desconstrutiva de Husserl começou, e na verdade tudo o que pode subseguir-se-lhe»<sup>478</sup>.

Numa relativa proximidade ao modelo linguístico saussuriano<sup>479</sup>, ainda que Derrida assumia a estrutura husserliana como bem mais complexa que a relação significado/significante proposta pelo primeiro<sup>480</sup>, também Husserl assume que o “signo” não é uma unidade insubstituível ou irreversível. Contudo, se Saussure incide maioritariamente no modo de “funcionamento” da língua, o objectivo fenomenológico conduz, diferentemente, à análise dos fundamentos da sua constituição e não apenas do seu funcionamento, culminando na noção de uma “identidade formal” (necessariamente “ideal”) através da qual o funcionamento do “signo” se efectiva pela reedição e reconhecimento na relação com os seus diferentes.

---

<sup>476</sup> Note-se que, entre 1953-54, Derrida escreve *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, que será publicado somente em 1990 (cf. «Avant-propos»); em 1959 profere o texto «“Genèse et structure” et la phénoménologie», no Colóquio *Entretien sur les notions de genèse et structure*; em 1962 é publicada a tradução, com o longo prefácio que a precede, de *Introduction à “L’origine de la géométrie” de Edmund Husserl*; e, em 1967, surge uma das obras maiores do filósofo no que concerne o pensamento fenomenológico, a saber, *La Voix et le Phénomène*. Em torno da relação entre a Desconstrução e a Fenomenologia, veja-se, nomeadamente: Robert Cumming, *Phenomenology and Deconstruction* (Univ. of Chicago, Chicago, 1991); Leonard Lawlor, *Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology* (Indiana University Press, Bloomington, 2002), ou ainda o número 8 da *Alter. Revue de Phénoménologie*, intitulado «Derrida et la phénoménologie» (Éditions Alter, Paris, 2000).

<sup>477</sup> J. Derrida, *Margens da Filosofia*, *op. cit.*, p. 49.

<sup>478</sup> «[...] c’est par là, par la question de la vie et du « présent vivant », de l’autobiographie de l’ego dans son présent vivant, que ma lecture déconstructrice de Husserl a commencé, et en vérité tout ce qui a pu s’ensuivre », J. Derrida, *L’animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 153.

<sup>479</sup> Cf., nomeadamente, *A Voz e o Fenómeno* (*op. cit.*, p. 52-53) e *De la Grammatologie* (*op. cit.*, p. 89).

<sup>480</sup> Cf. J. Derrida, *A Voz e o Fenómeno*, *op. cit.*, p. 53, nota 4.



A partir da distinção entre signos indicativos e signos expressivos<sup>481</sup>, e assumindo a secundariedade dos primeiros em razão da ausência de um «querer-dizer», o trajecto husserliano procura exemplos de expressões puras de qualquer significação, o que apenas se torna possível pela suspensão de toda a factualidade/empiricidade, bem como de toda a subjectividade tanto do “sujeito” como do “objecto”<sup>482</sup>. O centro da análise vira-se, assim, para a “voz interior” que *se escuta a si mesma* sem sair de *si mesma*, ou seja, vira-se para a esfera “transcendental” onde a “identidade formal” se constitui como “expressividade pura” na qual o sentido da “coisa” existiria sem necessidade de qualquer determinação factual ou empírica,

«A redução ao monólogo interior», escreve Derrida em *A Voz e o Fenómeno* (1967), «equivale realmente a pôr entre parêntesis a existência mundana empírica. Na «vida solitária da alma», já não nos servimos de palavras *reais* (*wirklich*), mas apenas de palavras representadas (*vorgestellte*). E o vivido – acerca do qual perguntávamos se não era «indicado» por si mesmo ao sujeito que fala – não tem de ser assim indicado, mas é imediatamente certo e presente a si.»<sup>483</sup>

Deste modo, a possibilidade da significação passa pela possibilidade de auto-constituição do “sujeito” teórico enquanto *presença e identidade de si a si* (passagem do “sujeito concreto” ao “sujeito transcendental”), garantida pela noção de um “presente vivo” que, matriz comum dos conceitos de “sentido”, de “idealidade”, de “percepção”, de “expressão”, de “significação”, entre outros, apaga tanto a necessidade da existência efectiva ou empírica do “sujeito”, como a necessidade da significação em geral.

A “consciência” como intuição *de si por si* é, portanto, a experiência da ausência ou da inutilidade do “signo”, e todo o “sentido” se constitui em termos de presença ou de ausência relativamente a uma “consciência”, como o filósofo afirma ainda na mesma obra,

«Verificámos a solidariedade sistemática dos conceitos de sentido, de idealidade, de objectividade, de verdade, de intuição, de percepção, de expressão. A sua matriz comum é o ser como *presença*: proximidade absoluta da identidade a si, estar-

---

<sup>481</sup> Cf. *Ibid.*, p. 24-25.

<sup>482</sup> Referimo-nos aqui ao movimento da *epoke* fenomenológica que, suspendendo a relação actual com a realidade, coloca a tese natural do mundo «entre parêntesis» (cf. §31 e §32 in Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie* [1913], trad. Paul Ricoeur, Gallimard, Paris, 1950, p. 96-104), reenviando a uma *intencionalidade* «constitutiva» (cf. *L'Écriture et la Différence*, *op. cit.*, p. 235) – concreta mas não empírica – que ocorreria como o *vivido* imediatamente certo e presente a si ou como a *consciência viva* que não necessitaria de ser significada (cf. §55 in *Idées*, *op. cit.*, p. 183-186 e §33, *Meditações Cartesianas* [1931], trad. Pedro Alves, Phainomenon Clássicos de Fenomenologia: Centro de Filosofia da Universidade, Lisboa, 2010).

<sup>483</sup> J. Derrida, *A Voz e o Fenómeno*, *op. cit.*, p. 49.

diante do objecto disponível para a repetição, manutenção do presente temporal cuja forma ideal é a presença a si da *vida* transcendental, cuja identidade ideal permite *idealiter* a repetição até ao infinito. O presente-vivo, conceito indecomponível num sujeito e num atributo, é pois o conceito fundador da fenomenologia como metafísica.»<sup>484</sup>

Não obstante, a constituição e manutenção da “idealidade” do sentido na fenomenologia husserliana, isto é, o pressuposto da presença do objecto (ideal) e da *presença a si* (também ela ideal) do “ego”, mostra-se irreduzivelmente paradoxal, na medida em que implica, por um lado, a necessidade de excluir toda a facticidade através da noção de “idealidade”, na medida em que «A presença a si», escreve Derrida, «deve produzir-se na unidade indivisa de um presente temporal, para não ter de se dar a conhecer por procuração do signo»<sup>485</sup>.

Mas, por outro lado, é de igual modo necessário que uma determinada possibilidade de repetição seja já inerente à própria constituição da “idealidade”, pois a *presença* dita originária efectiva-se numa repetibilidade indefinida que diz a “actualidade” do *presente* como possibilidade da (sua) *repetição*, o que implica, conseqüentemente, pensar que é a própria “presença” e a “consciência” em geral, no seu registo apenas supostamente pleno, que são já “determinações” ou “efeitos” no interior do esquema da *différance* como *repetição* e/ou *suplementaridade*,

«[...] a possibilidade da re-petição na sua forma mais geral, o *rastro* no sentido mais universal, é uma possibilidade que deve não só habitar a pura actualidade do agora, mas constituí-la pelo próprio movimento da *différance* que ela introduz. Tal rastro é, se podemos utilizar esta linguagem sem logo a contradizer e rasurar, mais «originário» do que a própria originariedade fenomenológica.»<sup>486</sup>

Neste sentido, se, como referimos, a *différance* é a “origem” das diferenças, e se uma tal “origem” é já *em si mesma* desviada *de si mesma*, dividindo(-se) e suplementando(-se) antecipadamente, então, é a própria noção de “produção” que pede um outro entendimento. Ou seja, dizer que a “presença” ou a “consciência” são “efeitos” da *différance* implica pensar

---

<sup>484</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>485</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>486</sup> *Ibid.*, p. 74. A passagem citada comporta modificações relativamente à tradução portuguesa original, nomeadamente no que concerne o vocábulo «*tracce*», que, em razão da existência do vocábulo «*vestige*», traduzimos por «*rastro*» onde na tradução se lê «*vestígio*», bem como no que concerne o vocábulo «*différance*» que mantemos no original francês. Encontra-se aqui em questão a problemática husserliana da retenção e da protensão (cf. E. Husserl, *Lições para uma fenomenologia interna do tempo*, trad. Pedro Alves, INCM, Lisboa, 1994). Para esta questão veja-se ainda, nomeadamente: J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 94-99.

aqui uma espécie de “efeito” não secundário constituído no interior de uma dinâmica paradoxalmente activa e passiva, ou, mais correctamente, no interior de uma dinâmica que se furta à oposição tradicional entre “actividade” e “passividade” – ponto que se mostrará também indispensável para aproximar a relação ao outro e à sua *língua* pensada, por Derrida, a partir da estrutura originária de uma «passi(actividade)» [*passactivité*]<sup>487</sup> constituinte do próprio processo de “identificação subjectiva” do “eu”.

Efectivamente, se seguíssemos ainda a terminologia de uma conceptualidade clássica, a *différance* seria, pois, a causalidade constituinte ou o processo de divisão pelo qual as diferenças se dariam como seus produtos<sup>488</sup>, contudo, a noção de “produção” aqui em questão excede necessariamente as características que tradicionalmente lhe são atribuídas, nomeadamente ao nível da abordagem genérica que faz corresponder o verbo “produzir” ao agir (e ao agir determinadamente masculino, o que não será sem consequências para o propósito desta investigação) e, concretamente, à acção de criar, originar ou fabricar que tem necessariamente implícita a existência de uma relação cronológica linear entre uma “força” criadora, um processo de criação ou produção, e um produto ou efeito posterior identificável.

De igual modo, esta “produção” não pode mais ser entendida no campo da “significação” enquanto uma “produção de sentido”, se por aí se reenviar ainda a um qualquer sistema estruturado que origine e sustente as relações entre termos que lhe sejam consequentemente posteriores e que possibilite uma interpretação de cariz totalizante, pois não se trata aqui de nenhuma precedência cronológica linear que estaria ainda implícita, por exemplo, numa vertente estruturalista e/ou genetista<sup>489</sup> que é já, precisamente, um “efeito” da *différance*.

Consequentemente, trata-se de pensar aqui a dinâmica do que antecede e excede o presente dito vivo no mesmo lance em que o transgride e divide em razão dessa mesma antecedência, mas permanecendo para além dele enquanto *excesso* e *resto* – tudo isto efectivando-se *ao mesmo tempo* e, por esse motivo, abrindo e locomovendo o movimento ou a dinâmica in-finita do «*em desconstrução*»<sup>490</sup>, que é também o que referimos como o registo

---

<sup>487</sup> Cf. Jacques Derrida, *Demeure, Athènes*, fotografias de Jean-François Bonhomme, Galilée, Paris, 2009, p. 58. Este texto foi primeiramente publicado em Jean-François Bonhomme (fotografias de), *Athènes à l'ombre de l'Acropole*, (Oikos, Athènes, 1996). No que concerne a tradução do vocábulo «*passactivité*», seguimos a opção de tradução que se encontra em: G. Michaud, ««(Sem) Desígnio – o Desenho”». Reler *Mémoires d'Aveugle* de Jacques Derrida», trad. Fernanda Bernardo, Andreia Carvalho, Bruno Padilha, *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 43, Coimbra, 2013, p. 101, disponível em: [https://www.uc.pt/fluc/dfci/public\\_publicacoes/sem\\_designio](https://www.uc.pt/fluc/dfci/public_publicacoes/sem_designio).

<sup>488</sup> Cf. J. Derrida, *Margens da Filosofia*, *op. cit.*, p. 35.

<sup>489</sup> Cf. *Ibid.*, p. 42 e *Posições*, *op. cit.*, p. 16-17.

<sup>490</sup> Cf. J. Derrida, *Psyché II*, *op. cit.*, p. 12.

irredutivelmente aporético do *double bind* que «afecta tudo»<sup>491</sup>, e que se traduz, por exemplo, nesta aproximação do *rastro* à *différance* que Derrida enuncia em *De la Grammatologie* (1967),

«O *rastro* (*puro*) é a *différance*. Ele não depende de nenhuma plenitude sensível, audível ou visível, fónica ou gráfica. É aí pelo contrário a condição. Embora *não exista*, embora não seja nunca um *ente-presente* fora de toda a plenitude, a sua possibilidade é de direito anterior a tudo o que se chama signo (significado/significante, conteúdo/expressão, etc.), conceito ou operação, motriz ou sensível. Esta *différance* não é, portanto, mais sensível que inteligível e ela permite a articulação dos signos entre eles no interior de uma ordem abstracta [...]. A *différance* é, portanto, a formação da forma. Mas é, *por outro lado*, o ser-imprimido da impressão.»<sup>492</sup>

Deste modo, podemos agora salientar que um certo “diferir” da *différance* entendido como o «movimento (activo) da (produção da) *différance*»<sup>493</sup> é, necessariamente, activo e passivo, ou, mais correctamente, ele furta-se à oposição tradicional entre “actividade” e “passividade” dando a pensar uma singular «imotivação»<sup>494</sup> que, à margem de uma simples passividade ou inércia, daria a pensar que este movimento somente “produz” na exacta medida em que é “produzido” pelo que lhe permanece antecipadamente inapropriável, a saber, a *différance* irredutível do outro.

Está, pois, aqui em questão pensar a paradoxalidade e a aporeticidade do movimento de “produção” da *différance* como dinâmica *in-finita* de um reenvio inesgotável *entre* os termos ou as diferenças, isto é, entre os diferentes termos e *entre* cada um dos termos na relação de não-identidade a si, sentido pelo qual, nomeadamente em *Posições* (1972), Derrida se refere ao «jogo»<sup>495</sup> da *différance*, referência que, por sua vez, haveria que compreender no seguimento de um «*jogo do mundo*» que, em *De la Grammatologie* (1967), se distinguia de

---

<sup>491</sup> Cf. J. Derrida, *Parages*, op. cit., p. 37.

<sup>492</sup> « *La trace (pure) est la différence*. Elle ne dépend d’aucune plénitude sensible, audible ou visible, phonique ou graphique. Elle en est au contraire la condition. Bien qu’elle *n’existe pas*, bien qu’elle ne soit jamais un *étant-présent* hors de toute plénitude, sa possibilité est antérieure en droit à tout ce qu’on appelle signe (signifié/signifiant, contenu/expression, etc.), concept ou opération, motrice ou sensible. Cette différence n’est donc pas plus sensible qu’intelligible et elle permet l’articulation des signes entre eux à l’intérieur d’un ordre abstrait [...]. La différence est donc la formation de la forme. Mais elle est *d’autre part* l’être-imprimé de l’empreinte. », J. Derrida, *De la Grammatologie*, op. cit., p. 88-89.

<sup>493</sup> J. Derrida, *Margens da Filosofia*, op. cit., p. 44.

<sup>494</sup> Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, op. cit., p. 67.

<sup>495</sup> Cf. J. Derrida, *Posições*, op. cit., p. 22.

«todas as formas de jogo no mundo»<sup>496</sup>, o qual permanece indissociável da aproximação da escrita como *pharmakon* exposta em «La Pharmacie de Platon» (1968) onde o *pharmakon* é dito, justamente, como «o movimento, o lugar e o jogo (a produção) da diferença. É a *différance* da diferença»<sup>497</sup>.

Eis, então, uma das escutas do “a”<sup>498</sup> mudo da *différance* que referimos apontar para o que permanece *entre* escrita e voz, sem contudo corresponder a nenhuma destas instâncias na sua concepção tradicional, e que avança antes como uma «voz média, dizendo uma operação que não é uma operação, que se não deixa pensar nem como paixão, nem como acção de um sujeito consciente»<sup>499</sup>, ainda que esta espécie de «não-transitividade»<sup>500</sup>, como Derrida também a dirá em «La Différance» (1968), aponte, em última instância, para o que Fernanda Bernardo refere como «o impossível idioma da *desconstrução* como movimento de pensamento –, e do pensamento como movimento»<sup>501</sup>.

Neste momento, torna-se então possível salientar que, parecendo permanecer de uma certa maneira do lado do tempo, a *différance* é precisamente o que desloca as noções tradicionais tanto de “tempo” como de “espaço”, pois se «o conceito de temporalidade linear não é senão um *modo* da palavra», na medida em que «a voz foi já sempre investida, solicitada, requerida, marcada na sua essência por uma certa espacialidade»<sup>502</sup>, então, desconstruir a hierarquia que opõe a voz à escrita (o que equivale, como vimos, a desconstruir a oposição entre “interioridade” e “exterioridade”) é também pensar o *deslocamento* da diferença como *deslocamento* do “tempo” e do “espaço” – aquilo que, em «La Différance» (1968), Derrida aproxima como a intersecção originária do “espaço” e do “tempo”, afirmando aí que,

«É necessário que um intervalo o separe [ao presente] do que não é ele para que ele seja ele mesmo, mas esse intervalo que o constitui em presente deve, no mesmo lance, dividir o presente em si mesmo, cindindo assim, com o presente, tudo o que a partir dele se pode pensar, ou seja, todo o ente, na nossa língua metafísica, particularmente a substância e o sujeito. Esse intervalo constituindo-se, dividindo-

---

<sup>496</sup> « le jeu du monde qu’il faut penser *d’abord* : avant de tenter de comprendre toutes les formes de jeu dans le monde. », J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 71.

<sup>497</sup> « [...] le mouvement, le lieu et le jeu (la production de) la différence. Il est la différence de la différence. », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 146.

<sup>498</sup> Cf. J. Derrida, *Posições*, *op. cit.*, p. 37-38.

<sup>499</sup> J. Derrida, *Margens da Filosofia*, *op. cit.*, p. 37.

<sup>500</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>501</sup> F. Bernardo, in J. Derrida, *Políticas da Amizade*, *op. cit.*, p. 21, nota de tradução 1.

<sup>502</sup> « Le concept de temporalité linéaire n’est qu’une *manière* de la parole. [...] Car la voix a toujours déjà été investie, sollicitée, requise, marquée dans son essence par une certaine spatialité. », J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 409-410.

se dinamicamente, é aquilo a que podemos chamar *espaçamento*, devir-espaço do tempo ou devir-tempo do espaço (*temporização*). E é a esta constituição não simples, e portanto, *stricto sensu*, não originária, de marcas, de rastros de retenções e pretensões (para reproduzir aqui, analogicamente e provisoriamente, uma linguagem fenomenológica e transcendental que se revelará de seguida inadequada) que eu proponho que se chame arqui-escrita, arqui-rastro ou *différance*. Esta (é) (simultaneamente) espaçamento (e) temporização.»<sup>503</sup>

Ora, a *différance* como *espaçamento* – residindo também aqui uma das aproximações de *khora* como o lugar de uma «resistência infinita»<sup>504</sup> – vem assim como que desmaterializar a própria matéria, isto é, vem desconstruir o elo entre mundo-espaço-matéria que, desde Platão a Heidegger, se mostrara irrefutável, pois, não podendo jamais apresentar-se “como tal” no tempo da “presença” e do “ser” como “presença”, o pensamento da *différance* e/ou do *rastro* seria também necessariamente anterior à própria verdade do “ser” pensada por vias da diferença ôntico-ontológica, apontando antes para o *rastro* que (des)une a temporalidade e a espacialidade,

«Rastro (do que) não pode jamais a-presentar-se, rastro que nunca pode, ele próprio, a-presentar-se: aparecer e manifestar-se como tal no seu fenómeno. [...] Apaga-se a-presentando-se, silencia-se ressoando, como o *a* escrevendo-se, inscrevendo a sua pirâmide na *différance*. Deste movimento pode-se sempre revelar o rastro anunciador e reservado no discurso metafísico e sobretudo no discurso contemporâneo que diz, através das tentativas pelas quais acabamos de nos interessar (Nietzsche, Freud, Levinas) a clausura da ontologia. Singularmente no texto heideggeriano. Este provoca-nos a interrogar a essência do presente, a presença do presente.»<sup>505</sup>

A *herança* heideggeriana em cena em todo o pensamento de Derrida é, efectivamente, inegável, como o próprio filósofo afirma, por exemplo, em *Posições* (1972), não sendo todavia, em momento algum, uma relação simples ou linear<sup>506</sup>. Por um lado, Derrida assume

---

<sup>503</sup> J. Derrida, *Margens da Filosofia*, *op. cit.*, p. 44.

<sup>504</sup> Cf. J. Derrida, «Fé e Saber» in *A Religião*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>505</sup> J. Derrida, *Margens da Filosofia*, *op. cit.*, p. 60-61. Mantemos «*différance*» no original francês, onde, na tradução portuguesa, se lê «diferença».

<sup>506</sup> Cf. J. Derrida, *Posições*, *op. cit.*, p. 17-18. Em torno desta relação veja-se, nomeadamente, C. de Peretti, «Ereignis y Différance. Derrida, interprète de Heidegger» (in *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* vol. 12, nº12, 1977, p. 115-131), M. Lisse, «La différence entre Jacques Derrida et Martin Heidegger» (in *Appels de Jacques Derrida*, *op. cit.*, p. 385-399), F. Bernardo, «Derrida lecteur de Heidegger» (in *Revista Filosófica de Coimbra*, *op. cit.*, p. 313-334) e F. Bernardo, C. de Peretti, M. Lisse, J.-L. Nancy, *Derrida, lecteur de Heidegger, après les Cahiers noirs*, Palimage, Coimbra, 2018.

que a interrogação (do *Ser*) exposta por Heidegger, através do desenvolvimento da diferença ôntico-ontológica, obriga a um (re)pensar inaudito das seguranças onto-teológicas, deslocando a unidade do sentido do *Ser* ao atestar que este jamais foi pensado ou dito senão dissimulando-se no *ente*, precisão que virá a traduzir-se, no pensamento heideggeriano, numa espécie de “desposseção” ou de “passividade” originárias por parte do *Dasein* que corresponde ao *Ser*, bem como numa desantropologização e numa desinstrumentalização da língua do *Ser*<sup>507</sup>.

A palavra “ser” seria, então, uma palavra originária e somente através da sua pré-compreensão se poderia abrir a questão *do Ser* em geral – em que o “do” deveria ser tomado como um duplo genitivo que indicia que a questão advém do *Ser* e é endereçada ao *Ser* –, sendo a *voz do Ser* uma *voz* silenciosa, sem palavra, originariamente «a-fónica»<sup>508</sup>. Heidegger aproxima assim, pela diferença entre *Ser* e *ente*, um «rastros matinal»<sup>509</sup> que não é mais uma “presença” plena mas o simulacro de uma “presença” que se desloca, assumindo que um certo apagamento pertence à sua estrutura na medida em que o “rastros” da diferença entre o *Ser* e o *ente* se perdeu, ainda que esta perda seja resguardada.

Todavia, por outro lado, um tal percurso não significa que o pensamento heideggeriano não reste, ainda, sob determinados aspectos da orientação *logo-fono-cêntrica*, pois a diferença ôntico-ontológica pertence ainda, como Derrida não deixa de o notar, a uma época do *diapherein* grego, pertença explicitamente enunciada por Heidegger, por exemplo, na sua entrevista concedida, em 1966, à revista alemã *Der Spiegel*, intitulada «Já só um Deus nos pode ainda salvar»<sup>510</sup>.

Por outras palavras, a diferença entre *Ser* e *ente* não deixa, portanto, de se pensar como diferença *do Ser*, ou seja, desvelada e revelada pelo *Ser*, cuja questão se encontraria precisamente na unidade do pensamento e da voz no *logos*<sup>511</sup>, permacendo assim pensada no interior de uma heteronomia inegavelmente ontológica e suspendendo ou ignorando que, como Derrida afirma em «Ousia e Grammé» (1968),

---

<sup>507</sup> Cf., por exemplo, Heidegger, *Acheminement vers la parole* (trad. François Fédier, Gallimard, Paris, 1986, p. 36-37) e *Carta sobre o Humanismo* (op. cit., p. 37).

<sup>508</sup> Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, op. cit., p. 35.

<sup>509</sup> Cf. J. Derrida, *Margens da Filosofia*, op. cit., p. 62.

<sup>510</sup> M. Heidegger, *Já só um Deus nos pode ainda salvar*, trad. Irene Borges Duarte, Universidade da Beira Interior, Covilhã, 2009, p. 41-42. Texto originalmente publicado *on-line* no âmbito do Projecto Heidegger em Português (<http://www.martin-heidegger.net/Textos/Textos.htm>), e posteriormente em Lusofia.net ([http://www.lusofia.net/textos/heidegger\\_ja\\_so\\_um\\_deus\\_nos\\_pode\\_ainda\\_salvar\\_der\\_spiegel.pdf](http://www.lusofia.net/textos/heidegger_ja_so_um_deus_nos_pode_ainda_salvar_der_spiegel.pdf)).

<sup>511</sup> «Ora a admirável meditação em que Heidegger reflecte sobre a origem ou a essência da verdade nunca põe em questão o vínculo ao logos e à foné.», J. Derrida, *Posições*, op. cit., p. 19.

«[...] talvez, a diferença seja mais velha do que o próprio ser. Haveria uma diferença mais impensada ainda do que a diferença entre o ser e o ente. Sem dúvida não será mais possível nomeá-la na nossa língua. Para além do ser e do ente, essa diferença diferindo(-se) sem cessar, sulcar(-se)-ia (ela-mesma), essa *différance* seria o primeiro ou o último rastro se ainda se pudesse falar aqui de origem e de fim.»<sup>512</sup>

A *différance* como *temporalização* e/ou *espaçamento* demarca-se assim também, necessariamente, da temporalização heideggeriana como horizonte transcendental da questão do ser<sup>513</sup>, e, diferindo e diferindo-*se* a *si mesma* sem possuir, contudo, qualquer “*si*” que fosse ainda reconhecível sob a lógica da “identidade” e da “presença”, a *différance* seria, portanto, esse (*arqui-*)*rastro* “anterior” ao “rastro matinal” heideggeriano que diz o movimento de (des)velamento do *ser* – demarcação que passa, também, pela diferença irreduzível entre o pensamento da *língua* em Heidegger e em Derrida, como veremos.

Em última instância, nenhum desvelamento e nenhuma revelação seria possível por relação a uma *temporalidade* como *espaçamento* orientada pela aporia de um «é preciso (desde agora, será preciso, o «é preciso» vale sempre também para o porvir) que no futuro tenha havido rastro»<sup>514</sup>, como Derrida escreve em *Psyché. Invention de l'Autre* (1987), e é precisamente este *apelo* e esta *aporia* – que (não) se escuta no “*a*” da *différance* – que o pensamento da Desconstrução dá a pensar a partir da aproximação de uma *différance* mais «velha» do que a própria diferença entre o Ser e o ente<sup>515</sup>, pensando assim uma *différance* que permanece *para além* do ser e *para além* do para além do ser (*epekeina tes ousias*).

Mas se, como dissemos, a *différance* como *espaçamento* diz a intersecção originária do “tempo” e do “espaço”, assim desconstruindo os fundamentos pelos quais estes foram tradicionalmente compreendidos, o que acontece então a uma determinada “espacialidade” aproximada, enquanto *espaçamento*, *para além* do para além do ser?

---

<sup>512</sup> J. Derrida, *Margens da Filosofia*, *op. cit.*, p. 126.

<sup>513</sup> Cf. *Ibid.*, p. 38-39. Para a noção de «temporalização» em Heidegger veja-se, nomeadamente, o Sexto Capítulo de *Ser e Tempo*, «Temporalidade e intratemporalidade como origem do conceito vulgar de tempo» (in Heidegger, *Ser e Tempo*, Parte II, trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback, Editora Vozes, Petrópolis, 2005, p. 213-252).

<sup>514</sup> «[...] il faut (dès maintenant, il faudra, le «il faut») vaut toujours aussi pour l'avenir) que dans le futur il y ait eu de la trace. », J. Derrida, *Psyché II*, *op. cit.*, p. 154.

<sup>515</sup> Cf. J. Derrida, *Margens da Filosofia*, *op. cit.*, p. 66, nota 1.



### 3.2 *Khora*: a «reserva de fundo»

No eco deste *para além* do para além do ser, recuperemos agora a questão que havíamos começado por enunciar, pois se se tratava de tentar evidenciar de que modo o pensamento da *différance* desconstrói a determinação do “ser” como “presença”, colocando em cena uma outra *temporalidade* como *espaçamento*, perguntávamos também de que modo se escutava aí a “duplicidade da origem” e a “estrutura da relação ao outro” que Derrida aproxima, nomeadamente, a partir dos motivos de *khora* e do *messiânico*.

Assim, tendo evidenciado de que modo a *différance* desconstrói o privilégio desta determinação ao dar a pensar a “origem” já sempre dividida da própria origem, importa agora tentar compreender o que se encontra em questão na referência à *différance* como *espaçamento*, ponto que seguiremos, primeiramente, a partir da leitura derridiana do *motivo* de *khora* enquanto «espaçamento abstracto»<sup>516</sup>. Contudo, ainda que sigamos aqui uma divisão “temática”, é preciso ter em conta que ela é somente metodológica, pois se a *différance* diz o «devir-tempo do espaço e devir-espaço do tempo»<sup>517</sup>, as instâncias do “tempo” e “do “espaço” permanecem, *a priori*, indissociáveis, ainda que esta indissociabilidade não se traduza nem numa homogeneidade nem numa indistinção.

Trata-se, assim, de tentar aproximar duas “instâncias” que, de certo modo, não são pensáveis uma sem a outra, ainda que em momento algum correspondam ou equivalam uma à outra, dizendo antes a “duplicidade da origem” ou a origem como *suplemento* que até ao momento aproximámos a partir do *motivo* da *différance*, e em torno das quais, nomeadamente em «Fé e Saber» (1996), Derrida afirma: «Uma vez que é preciso dizer tudo em duas palavras, dêmos dois nomes à duplicidade destas origens. Porque aqui a origem é a própria duplicidade, uma coisa e a outra.»<sup>518</sup>

De uma certa maneira, todo o fio que une a nossa aproximação ao *motivo* de *khora* passará, de modo mais ou menos visível consoante os momentos, por um singular *excesso* relativamente ao “sentido” e à possibilidade de um discurso “sobre” *khora*, havendo que notar, neste seguimento, o facto de a obra homónima de Derrida, *Khôra* (1993), ser editada em simultâneo com duas outras obras, nomeadamente *Passions* e *Sauf le nom*, podendo ler-se na «Prière d’insérer» que as acompanha que, se cada um destes três ensaios forma uma obra

---

<sup>516</sup> Cf. J. Derrida, «Fé e Saber» in *A Religião*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>517</sup> J. Derrida, *Margens da Filosofia*, *op. cit.*, p. 44.

<sup>518</sup> J. Derrida, «Fé e Saber» in *A Religião*, *op. cit.*, p. 28-29.

independente, há não obstante o «fio de uma mesma temática»<sup>519</sup> que os atravessa, a saber, a questão do nome.

Ora, os dois nomes avançados em «Fé e Saber» (1996) são, então, *khora* e o *messiânico*, os quais, deixando desde logo visível a herança de onde provêm, respectivamente grega e judaica, e que Derrida testemunha desde a sua enunciação ao referir-se-lhes enquanto nomes ainda «históricos»<sup>520</sup>, apontam não obstante para o «não-lugar» que deve permanecer *para além* de toda a herança determinada, no sentido em que o filósofo o refere, por exemplo, em «La déconstruction et l'autre» (1981),

«Em suma, o último lugar do meu questionamento não deveria ser nem helénico nem hebraico, se isso fosse possível. Deveria ser um não-lugar, para além, ao mesmo tempo, da influência judaica da minha juventude e da herança grega que recebi no decurso da minha formação universitária em França.»<sup>521</sup>

Efectivamente, na sua indissociabilidade, tanto *khora* como o *messiânico* surgem, em «Fé e Saber» (1996), como “nomes” de um certo *deserto*, de um «*deserto dentro do deserto*»<sup>522</sup>, específica aí Derrida, que permanece necessariamente para além de toda a topologia bem como de toda a cronologia ainda determinadas a partir do privilégio da “presença” e do “presente”, e a partir do qual se torna possível perscrutar a *incondicionalidade* da relação ao outro pensada em sede desconstrutiva. Contudo, no interior desta indissociabilidade irreduzível, seria talvez possível assumir que *khora* permaneceria mais próxima de uma certa “espacialidade”, enquanto que o *messiânico*, por sua vez, permaneceria mais próximo de uma certa “temporalidade”.

Tentemos então, num primeiro momento, salientar o que se encontra em questão na aproximação desta espécie de *não-lugar* ou, como Derrida também o dirá, deste «terceiro

---

<sup>519</sup> « Chacun de ces trois essais, *Passions, Sauf le nom, Khôra*, forme une ouvrage indépendant et peut se lire comme tel. Si toutefois il a été jugé opportun de les publier simultanément, c'est que malgré l'origine singulière de chacun d'eux, le fil d'une même thématique les traverse. Ils forment une sorte d'*Essai sur le nom* – en trois chapitres ou trois temps. », J. Derrida, « Prière d'insérer » de *Passions, Sauf le nom* e *Khôra* (Galilée, Paris, 1993). Uma primeira versão de *Passions* foi publicada, em inglês, no volume *Derrida: A Critical Reader* (David Wood (ed.), Basil Blackwell, Oxford, UK, Cambridge, USA, 1992, p. 5-35); uma primeira versão de *Sauf le nom* foi publicada em inglês sob o título « Post-Scriptum: Aporias, ways and voices » em *Derrida and Negative Theology* (Harold Coward e Toby Foshay (ed.), State University of New York Press, USA, 1992, p. 283-323), e uma primeira versão de *Khôra* foi publicada em *Poikilia. Etudes offertes à Jean-Pierre Vernant* (EHESS, Paris, 1987, p. 265-296). As nossas referências a estas obras reportam-se à edição de 1993 pelas Éditions Galilée.

<sup>520</sup> Cf. J. Derrida, « Fé e Saber » in *A Religião*, *op. cit.*, p. 29.

<sup>521</sup> « En bref, le lieu ultime de mon questionnement ne devrait être ni hellénique ni hébraïque, si cela était possible. Ce devrait être un non-lieu, au-delà, tout à la fois, de l'influence juive de ma jeunesse et de l'héritage grec que j'ai reçu au cours de ma formation universitaire en France. », J. Derrida, « La déconstruction et l'autre » in *Les Temps Modernes*, *op. cit.*, p. 8.

<sup>522</sup> J. Derrida, « Fé e Saber » in *A Religião*, *op. cit.*, p. 28.

lugar»<sup>523</sup> pensado, sob o “nome” de *khora*, enquanto um «espaçamento abstracto», marcando-se já na própria escolha terminológica o legado grego, concretamente platónico, que, não obstante, nos dará a pensar uma *exterioridade absoluta* que (*se*) furta tanto ao legado do ser como ao legado do para além do ser (*epekeina tes ousias*),

«O segundo nome», escreve Derrida em «Fé e Saber» (1996), «(ou antepimeiro nome) seria khôra, tal como Platão a designa no *Timeu* sem poder reapropriar-se dela no interior de uma auto-interpretação consistente. A partir do interior aberto de um corpus, de um sistema, de uma língua ou de uma cultura, khôra situaria o espaçamento abstracto, o próprio lugar, o lugar de exterioridade absoluta [...] o pensamento do que (é) para além do ser (*epekeina tes ousias*).»<sup>524</sup>

Ora, no *Timeu*, tratado cosmológico em torno da origem e criação do mundo sensível e de todas as coisas que o habitam, a procura pela “causa” criadora do mundo conduz Platão à necessidade de assumir, para além da dicotomia ontológica entre «aquilo que é sempre e não devém, e [...] aquilo que devém, sem nunca ser»<sup>525</sup>, a existência de um “terceiro género” (*triton genos*) – enunciação para a qual Derrida virava a sua atenção já em «La Pharmacie de Platon» (1968)<sup>526</sup> – que surgirá sob o nome de *khora*, podendo ler-se aí, «Assim, no que respeita ao universo, o novo ponto de partida deve ser mais diferenciado do que anteriormente. Na verdade, nós tínhamos distinguido dois tipos de ser, mas agora temos que estabelecer um terceiro de outra espécie»<sup>527</sup>.

Contudo, dita como o “lugar” indispensável para compreender a “origem” de todas as coisas (sensíveis e inteligíveis), *khora* não toma efectivamente parte de nenhuma delas, permanecendo, como veremos, à margem tanto de uma definição de índole unitária ou dual, bem como de uma definição de índole ternária ou trinitária. Assim, no decorrer da estrutura de (pré)inscrição tipográfica pela qual é aproximada – e as metáforas platónicas são aqui, como

---

<sup>523</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>524</sup> *Ibid.*, p. 32. Em torno desta leitura veja-se ainda, nomeadamente, Marta Hernandez, « La khôra du Timée: Derrida, lecteur de Platon » (*Appareil*, n° 11, 2013, disponível em: <https://journals.openedition.org/appareil/1780>.) e Paul Allen Miller, «The Platonic Remainder: Derrida’s *Khôra* and the *Corpus Platonium*» (in Miriam Leonard (ed.), *Derrida and Antiquity*, Oxford University Press, Oxford, 2010, p. 321-341).

<sup>525</sup> Platão, «*Timeu*» (28a), in *Timeu-Crítias*, trad. Rodolfo Lopes, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Coimbra, 2011, p. 93.

<sup>526</sup> Cf. J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 184.

<sup>527</sup> Platão, «*Timeu*» (48e), *op. cit.*, p. 131 (cf. J. Derrida, *Khôra*, *op. cit.*, p. 20). Na passagem supracitada, e como referido na Introdução que acompanha a edição portuguesa do *Timeu* (cf. p. 42), o tradutor português optou por traduzir «*genos*» por «espécie», contudo, seguiremos em corpo de texto a opção de tradução enunciada por Derrida, nomeadamente em *Khôra*, de «terceiro género» (p. 94), tanto pela proximidade etimológica entre «*genos*» e «género», como pelo alcance que a questão do *género* virá a assumir no interior da nossa investigação.

Derrida referia também já em «La Pharmacie de Platon» (1968), exclusivamente escriturais<sup>528</sup> –, *khora* (o nome do “lugar”) implicará o recurso a distintas “figuras” aproximativas das quais salientámos aqui a de «receptáculo»,

«Que propriedade temos nós de supor que ele terá de acordo com a natureza?», questiona Platão no *Timeu* reportando-se a este “terceiro género”, «Será sobretudo a seguinte: ser o receptáculo e, por assim dizer, a ama de tudo quanto devém. [...] Se o receptáculo fosse semelhante a alguma das figuras que entra nele, cada vez que entrasse alguma figura de natureza contrária ou heterogénea, assumiria mal a sua semelhança, na medida em que estava a exhibir a sua própria aparência. Por isso, é necessário que aquele que recebe em si todos os géneros esteja desprovido de todas as formas.»<sup>529</sup>

De facto, a aproximação de *khora* em termos de «receptáculo» aponta já para uma das maiores dificuldades de se a tentar pensar, a saber, a dificuldade de compreender como é que algo pode *receber* sem, contudo, receber *para si*, pois se *khora* recebe e sustém todos os géneros, ela permanece, contudo, em si mesma desprovida de forma, ainda que sejam precisamente as formas em geral que nela tomam e ocupam lugar. Ou seja, este «suporte de impressão»<sup>530</sup>, como Platão também o dirá, adjectivando-o mesmo de suporte «amorfo»<sup>531</sup>, parece assim caracterizar-se precisamente em razão do gesto de *receber* pelo qual toma de “empréstimo” as propriedades do que recebe sem, contudo, jamais as possuir como próprias.

Não obstante, este “lugar” que aparente ainda, num primeiro momento, manter os traços mínimos de um reduto “espacial” não pode mais sequer pensar-se, como Derrida salienta, em termos de um suporte “material”, na medida em que, se, por um lado, *khora* é o nome do “lugar” indispensável à determinação do “ser” e do “devir”, recebendo em si os elementos que nela se inscrevem e ao mesmo tempo abrindo o movimento pelo qual se diferenciam entre si<sup>532</sup>, por outro lado, este “lugar” ou esta “localização” permanece à

---

<sup>528</sup> Cf. J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 184.

<sup>529</sup> Platão, «Timeu» (49a e 50e), *op. cit.*, p. 131 e p. 135 (cf. J. Derrida, *Khôra*, *op. cit.*, p. 29 e p. 61). Notemos ainda que, como Derrida refere em *Khôra*, cada narrativa do *Timeu* funciona em si mesma como o receptáculo de uma outra narrativa (p. 75), dando assim a ler uma espécie de «ficção formal» (p. 85) que se desenvolveria reenviando, indefinidamente, a uma origem mais velha que ela mesma (p. 88).

<sup>530</sup> Platão, «Timeu» (50c), *op. cit.*, p. 134.

<sup>531</sup> Cf. *Ibid.* (51a), p. 135.

<sup>532</sup> «[...] o ser, o lugar e o devir são três coisas distintas, de três maneiras diversas, e anteriores à geração do céu. A ama do devir [...] por causa de estar plena de propriedades que não são semelhantes nem equilibradas, não estando ela própria nada equilibrada, a balançar irregularmente para todos os lados, é sacudida pelos elementos e, ao ser movimentada, ela própria novamente os sacode.», *Ibid.* (52e), p. 139.

margem de toda a determinação prévia ou posterior ao próprio gesto pelo qual *recebe* e, ao *receber*, *dá lugar*, como pode ler-se, nomeadamente, em *Khôra* (1993),

«*Khora* recebe, para lhes dar lugar, todas as determinações, mas não possui nenhuma como própria. Possui-as, tem-nas, porque as recebe, mas não as possui como propriedades, não possui nada como próprio. Não «é» nada de diferente da soma ou do processo do que vem inscrever-se «sobre» ela, sobre si, directamente sobre si, mas não é o *sujeito* ou o *suporte presente* de todas estas interpretações, embora, apesar disso, não se reduza a elas. Simplesmente este excesso não é nada, nada que seja e que se diga ontologicamente.»<sup>533</sup>

Comprendemos assim que, se *khora* não é ontologicamente *nada* (que se diga), uma tal aproximação vem colocar em questão nada menos do que a própria “origem”, deslocando-lhe os registos de “identidade” e de “plenitude”, pois não sendo, efectivamente, nem um suporte material nem um *suporte presente*, *khora* aponta para algo como uma singular *ausência* na origem que diz, no mesmo lance, a ausência da origem.

Contudo, esta «ausência de suporte» que, ainda em *Khôra* (1993), Derrida especifica não constituir nem um «suporte ausente» nem uma «ausência como suporte»<sup>534</sup>, traduz precisamente o *lugar* “pré-originário” (ainda que todas as referências cronológicas venham necessariamente complicar-se) no qual tudo “tem lugar”, sendo o modo deste “ter lugar” que importa pensar não mais por relação a uma “espacialidade” determinada, mas por relação a um singular *espaçamento* a entender aqui no sentido em que o referimos em torno do *motivo* da *différance*, isto é, como *desvio* ou *intervalo* a operar antecipadamente na “origem” e que faz com que *khora* permaneça,

«Radicalmente an-humana e ateológica, não se pode mesmo dizer que ela *dá* lugar ou que *há* a *khora*. [...] Ela não dá lugar como se daria alguma coisa, alguma coisa que fosse, não cria nem produz nada, nem mesmo um evento enquanto este tem

---

<sup>533</sup> « *Khôra* reçoit, pour leur donner lieu, toutes les déterminations mais elle n'en possède aucune en propre. Elle les possède, elle les a, puisqu'elle les reçoit, mais elle ne les possède pas comme des propriétés, elle ne possède rien en propre. Elle n'«est» rien d'autre que la somme ou le procès de ce qui vient s'inscrire «sur» elle, à son sujet, à même son sujet, mais elle n'est pas le *sujet* ou le *support présent* de toutes ces interprétations, quoique, néanmoins, elle ne se réduit pas à elles. Simplement cet excès n'est rien, rien qui soit et se dise ontologiquement. », J. Derrida, *Khôra*, *op. cit.*, p. 37.

<sup>534</sup> « Cette absence de support, qu'on ne peut traduire en support absent ou en absence de supporte, provoque et résiste à toute détermination binaire ou dialectique », *Ibid.*, p. 37.

lugar. Ela não ordena nem promete. É radicalmente an-histórica, porque nada acontece por ela e nada lhe acontece.»<sup>535</sup>

Deste modo, na pegada de uma determinada “espacialidade” cujo registo paradoxal e aporético se encontraria já a operar no texto platónico, trata-se aqui de pensar um *espaçamento* sem formas em si mesmo ou por si mesmo mas que, nessa (de)formação, recebe sem engendrar o que quer que seja, constituindo-se na exacta medida em que *recebe* todas as determinações (que não são, portanto, nem produzidas por ele nem dele derivadas) sem ser ele mesmo determinado, produzido ou derivado do que quer que seja, mas antes “precendendo” e “recebendo” os efeitos que, não obstante, lhe permanecem não secundários.

Pois «*Khora*», afirma Derrida, «marca um lugar à parte, o espaçamento que guarda uma relação dissimétrica com tudo o que, «nela», ao lado ou além dela, parece fazer par com ela»<sup>536</sup>, implicando assim pensar a *aporia* da (de)formação de um singular *lugar* como «lugar de inscrição»<sup>537</sup> que não (re)produz nada que seja e que, enquanto «espaçamento abstracto»<sup>538</sup> (outro modo de dizer a abstracção do *deserto* que dá lugar a tudo aquilo a que se subtrai<sup>539</sup>), não deriva de nenhuma topografia, de nenhuma geografia<sup>540</sup>, nem de igual modo de nenhuma genealogia.

A referência a uma determinada genealogia adquire aqui particular relevância se tivermos em conta que outro dos termos pelos quais Platão tenta dizer *khora*, no eco de um certo engendramento que, em última instância, não engendra, será o de «mãe», bem como o de «ama»<sup>541</sup>, ainda que, como veremos, nenhuma destas comparações possa ser interpretada somente no interior do esquema dicotómico pelo qual marcaria o oposto da paternidade dita paradigmática, precisamente em razão da aporeticidade daquilo mesmo que tentam “nomear”, como pode ler-se nesta passagem de «Comment ne pas parler?» (1987),

«Sobretudo, este «terceiro género» que seria também a *khora* não pertence a um conjunto de três. «Terceiro género» não é *aqui* senão uma maneira filosófica de

---

<sup>535</sup> « Radicalement anhumaine et athéologique, on ne peut même pas dire qu'elle *donne* lieu ou qu'il y a la *khôra*. [...] Elle ne donne pas lieu comme on donnerait quelque chose, quelque chose qui soit, elle ne crée ni ne produit rien, pas même un événement en tant qu'il a lieu. Elle ne donne pas d'ordre et ne fait pas de promesse. Elle est radicalement anhistorique, car rien n'arrive par elle et rien ne lui arrive. », J. Derrida, *Psyché II*, *op. cit.*, p. 175-176.

<sup>536</sup> « *Khôra* marque une place à part, l'espace qui garde un rapport dissymétrique avec tout ce qui, « en elle », à côté ou en plus d'elle, semble faire couple avec elle. », J. Derrida, *Khôra*, *op. cit.*, p. 92.

<sup>537</sup> *Cf. Ibid.*, p. 52.

<sup>538</sup> *Cf. J. Derrida*, «Fé e Saber» in *A Religião*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>539</sup> *Cf. Ibid.*, p. 28.

<sup>540</sup> *Cf. J. Derrida*, *Sauf le nom*, *op. cit.*, p. 59.

<sup>541</sup> *Cf.*, para a referência a “mãe” (Platão, «Timeu», 50d e 51a, *op. cit.*, p. 134 e p. 135); para a referência a “ama” (49a e 52d, *Ibid.*, p. 131 e p. 139).

nomear um X que não se conta num conjunto, numa família, numa tríade ou numa trindade. Mesmo quando Platão parece compará-la a uma «mãe» ou a uma «ama», esta *khora* sempre virgem na verdade não faz par com o «pai» ao qual Platão «compara» o paradigma; ela não *engendra* as formas sensíveis que se inscrevem nela e que Platão «compara» a uma criança.»<sup>542</sup>

Irredutivelmente a-topológica e a-genealógica, *khora* diria então um singular *receber* sem engendrar nem possuir que, seguindo o modo como Derrida no-lo dá a pensar, nomeadamente em termos de uma relação dissimétrica, tornaria possível perscrutar aí a *incondicionalidade* que caracteriza a *abertura* ou o *acolhimento* do outro antes de toda a determinação, na medida em que este “receber” não seria mais um atributo de *khora*, mas seria antes o que é preciso pensar a partir de *khora* ou, mais especificamente, a partir disso de que *khora* é um dos nomes.

Este alcance, o filósofo deixa-o entrever, por exemplo, ao salientar os múltiplos sentidos inerentes à aproximação de *khora* como «receptáculo», concretamente a partir da polissemia de um dos termos gregos a que Platão recorre, «*dekhomai*»<sup>543</sup>, e pelo qual se pode escutar não somente o gesto de receber ou aceitar, mas também de acolher e de esperar, por exemplo, o dom de uma hospitalidade,

«Talvez nós não tenhamos ainda pensado o que quer dizer *receber*, o receber deste receptáculo, o que diz *dekhomai*, *dekhomenon*. Talvez seja de *khora* que começaremos a aprendê-lo – a recebê-lo, a receber dela o que o seu nome chama. A recebê-lo, senão a compreendê-lo, a concebê-lo.»<sup>544</sup>

Se referimos desde já esta relação entre, por um lado, a aproximação de *khora* como “mãe” e, portanto, do lado de um certo feminino, e, por outro lado, o alcance da aproximação de *khora* como “receptáculo” relativamente a um *acolhimento incondicional*, é porque uma tal relação se mostrará incontornável para aproximar um outro *feminino* que, em sede desconstrutiva, se subtrai necessariamente ao esquema dual e oposicional da dita “diferença

---

<sup>542</sup> « Surtout, ce « troisième genre » que serait aussi la *khora* n'appartient pas à un *ensemble de trois*. « Troisième genre » n'est *ici* qu'une manière *philosophique* de nommer un X qui ne se compte pas dans un ensemble, une famille, une triade ou une trinité. Même quand Platon semble la comparer à une « mère » ou à une « nourrice », cette *khora* toujours vierge en vérité ne fait pas couple avec le « père » auquel Platon « compare » le paradigme ; elle n'*engendre pas* les formes sensibles qui s'inscrivent en elle et que Platon « compare » à un enfant. », J. Derrida, *Psyché II*, *op. cit.*, p. 177.

<sup>543</sup> Cf. J. Derrida, *Khôra*, *op. cit.*, p. 62.

<sup>544</sup> « Peut-être n'avons-nous pas encore pensé ce que veut dire *recevoir*, le recevoir de ce réceptacle, ce que dit *dekhomai*, *dekhomenon*. Peut-être est-ce de *khôra* que nous commencerons à l'apprendre – à le recevoir, à recevoir d'elle ce que son nom appelle. À le recevoir, sinon à le comprendre, à le concevoir. », *Ibid.*, p. 29.

sexual”, avançando antes como um certo *feminino* “transgénero” que divide e heterogeneiza cada um destes termos (masculino-feminino) e abre a via para pensar diferentemente a dita “diferença sexual” em termos de *diferenças sexuais*.

Mas, por ora, notemos então que, recebendo, *khora* não gera nem engendra o que quer que seja, ou, poder-se-ia também dizer, *khora* não engendra *nada* que seja, que tenha sido, ou que venha ainda a ser no horizonte de uma ontologia do “presente” e da “presença”, embora seja precisamente este singular *receber* que a caracteriza e lhe releva o registo irredutivelmente aporético ao se subtrair à oposição tradicional entre a “actividade” de uma (a)propriação ou de uma introjecção e a “passividade” de uma pura recepção inerte.

Deste modo, como uma espécie de (não-)princípio de doação que *dá sem nada* dar, este «espaçamento abstracto»<sup>545</sup> diria o limite *como* condição *quase-transcendental* de possibilidade das formas e das propriedades em geral, não relevando ele mesmo, todavia, de nenhum (presente) possível, mas antes deslocando tanto a concepção tradicional de “espaço” como a de “tempo”, como Derrida salienta reportando-se à passagem do *Timeu* na qual Platão enuncia a necessidade de “recuar” relativamente ao “começo”,

«A audácia consiste aqui em remontar aquém da origem, ou também do nascimento, em direcção a uma *necessidade* que não é nem geradora nem engendrada e que carrega a filosofia, que «precede» (antes do tempo que passa, ou o tempo eterno antes da história) e «recebe» o efeito, aqui a imagem das oposições (inteligível e sensível): a filosofia. Esta necessidade (*khora* é dela o apelido) parece tão virgem que não tem mais sequer a figura de uma virgem.»<sup>546</sup>

Ora, permanecendo antecipadamente inapropriável pelo esquema onto-fenomenológico inerente à determinação do “ser” como “presença”, haveria então que assumir, como Derrida afirma em *Khôra* (1993), que «Há *khora*, mas *a khora* não existe»<sup>547</sup>, o que equivale a dizer que, se *khora* prefigura o que poderíamos assumir como a condição de possibilidade de tudo o que “é”, a sua “existência” não é mais pensável senão como o *impossível* que se furta à determinação e enunciação do ser em geral, pois ela só pode ser dita

---

<sup>545</sup> Cf. J. Derrida, «Fé e Saber» in *A Religião*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>546</sup> « L’audace consiste ici à remonter en deça de l’origine, ou aussi bien de la naissance, vers une *nécessité* qui n’est ni génératrice ni engendrée et qui porte la philosophie, « précède » (avant le temps qui passe ou le temps éternel avant l’histoire) et « reçoit » l’effet, ici l’image des oppositions (intelligible et sensible) : la philosophie. Cette nécessité (*khôra* en est le surnom) paraît si vierge qu’elle n’a même plus la figure d’une vierge. », J. Derrida, *Khôra*, *op. cit.*, p. 95.

<sup>547</sup> « Il y a *khôra* mais *la khôra* n’existe pas. », *Ibid.*, p. 32.



como “originária” se a pensarmos por relação a uma *temporalidade (messiânica)* “anterior” ao tempo (dito presente),

«Ela escapa a todo o esquema antropto-teológico, a toda a história, a toda a revelação, a toda a verdade. Pré-originária, *antes* e fora de toda a geração, não tem sequer mais o sentido de um passado, de um presente passado. *Antes* não significa nenhuma anterioridade temporal. A relação de independência, a não-relação assemelha-se antes à do intervalo ou do espaçamento relativamente ao que nela se aloja para ser recebido.»<sup>548</sup>

Eis o sentido pelo qual a referência de um singular «*deserto dentro do deserto*»<sup>549</sup> deve ser compreendida, e em torno da qual Derrida especifica, numa discussão intitulada «On the gift» (1999), que se trata aí do «lugar que resiste à historicização, que está, não direi “antes”, porque isso é cronológico, mas que permanece irreduzível à historicização, à humanização, à antropto-teologização da revelação»<sup>550</sup>, sendo também neste seguimento que se torna mais compreensível, retomando a primeira passagem que citámos de «Fé e Saber» (1996), o que se encontra em questão na aproximação de *khora* como «*lugar de exterioridade absoluta*»<sup>551</sup>.

E isto porque, enquanto *espaçamento* que *dá* lugar sem ter ele mesmo lugar determinado ou determinável, *khora* não pode senão permanecer *exterior*, contudo, é esta mesma *exterioridade* que «trabalha e resiste dentro»<sup>552</sup>, como Derrida especifica ainda na mesma obra, pelo que, se *khora* excede o esquema filosófico antropto-onto-fenomeno-teológico, ela fá-lo na exacta medida em que se encontra já sempre a operar no “interior” deste, constituindo o que se poderia referir como um «algures aqui»<sup>553</sup> (o fora *no* dentro), no sentido que se perscruta, nomeadamente em *Sauf le nom* (1993), quando Derrida assume que, «Tudo se joga aqui em segredo. Porque esta localização desloca e desorganiza também os

---

<sup>548</sup> « Elle échappe à tout schème anthropo-théologique, à toute histoire, à toute révélation, à toute vérité. Pré-originnaire, *avant* et hors de toute génération, elle n’a même plus le sens d’un passé, d’un présent passé. *Avant* ne signifie aucune antériorité temporelle. Le rapport d’indépendance, le non-rapport ressemble davantage à celui de l’intervalle ou de l’espace au regard de ce qui s’y loge pour y être reçu. », *Ibid.*, p. 92.

<sup>549</sup> J. Derrida, «Fé e Saber» in *A Religião*, *op. cit.*, p. 28.

<sup>550</sup> «[...] place which resists historicization, which is, I will not say “before”, because that is chronological, but which remains irreducible to historicization, humanization, anthropo-theologization of revelation.», J. Derrida, «On the gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion» in John Caputo e Michael Scanlon (ed.), *God, the Gift, and Postmodernism*, Indiana University Press, USA, 1999, p. 76.

<sup>551</sup> J. Derrida, «Fé e Saber» in *A Religião*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>552</sup> *Ibid.*, 33.

<sup>553</sup> Para o alcance desta formulação veja-se, nomeadamente, o texto de Fernanda Bernardo, «O segredo da fé. O fiel ateísmo de Derrida» (*Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 25 , nº 49, Coimbra, 2016, disponível em: [https://www.uc.pt/fluc/dfci/public\\_publicacoes/textos\\_vol.25n49/fernanda\\_bernardo](https://www.uc.pt/fluc/dfci/public_publicacoes/textos_vol.25n49/fernanda_bernardo)), principalmente p. 44.

nostros preconceitos onto-topológicos, em particular a ciência objectiva do espaço. *Khora* está acolá, mas mais «aqui» que todo o «aqui...»<sup>554</sup>.

Ora, esta referência a um *exterior absoluto* antecipadamente a operar no “interior”, dinâmica que acima tentámos dilucidar de modo mais concreto através do repensar da noção de *texto* e de *textualidade*, permite-nos agora retomar uma singular proximidade que se entrevê, por exemplo, no momento em que, em «Comment ne pas parler» (1987), Derrida assume que a questão de *khora* é, portanto, a «questão do lugar como lugar da escrita, da inscrição, do rastro»<sup>555</sup>, assumpção a partir da qual a proximidade entre o motivo de *khora* e o motivo da *escrita* se enuncia explicitamente, permitindo-nos também salientá-la no que concerne a aproximação concreta da *escrita* como *pharmakon* exposta em «La Pharmacie de Platon» (1968).

De facto, em razão da sua «ambivalência»<sup>556</sup> – que Derrida refere encontrar-se já reduzida, de modo violento mesmo, na suspensão da polissemia do termo diante de uma tradução exclusiva<sup>557</sup> –, o *pharmakon* apontava já para a *indecidibilidade* irredutível que constitui a singular condição de possibilidade e o limite da decisão e da diferenciação em geral, dando a pensar ao mesmo tempo o fundo e a ausência de fundo de todos os filosofemas,

«O *pharmakon* seria uma *substância*», pode ler-se em «La Pharmacie de Platon» (1968), «com tudo o que esta palavra poderá conotar, ao nível de matéria com virtudes ocultas, de profundidade criptada recusando a sua ambivalência à análise, preparando já o espaço da alquimia, se não devessemos adiante vir a reconhecê-la como a própria anti-substância: o que resiste a todo o filosofema, excedendo-o indefinidamente como não-identidade, não-essência, não-substância, e fornecendo-lhe por aí mesmo a inesgotável adversidade do seu fundo e da sua ausência de fundo.»<sup>558</sup>

Mas se, pelo menos aparentemente, esta passagem pareceria manter ainda a referência a um reduto de “espacialidade” ou de “materialidade”, nomeadamente através da oscilação

---

<sup>554</sup> « Tout en secret se joue ici. Car cet emplacement déplace et désorganise aussi nos préjugés onto-topologiques, en particulier la science objective de l'espace. *Khôra* est là-bas mais plus « ici » que tout « ici »... », J. Derrida, *Sauf le nom*, op. cit., p. 58.

<sup>555</sup> « question du lieu comme lieu de l'écriture, de l'inscription, de la trace », J. Derrida, *Psyché II*, op. cit., p. 171.

<sup>556</sup> Cf. J. Derrida, *La Dissémination*, op. cit., p. 145.

<sup>557</sup> Cf. *Ibid.*, p. 111-112.

<sup>558</sup> « Le *pharmakon* serait une *substance*, avec tout ce que ce mot pourra connoter, en fait de matière aux vertus occultes, de profondeur cryptée refusant son ambivalence à l'analyse, préparant déjà l'espace de l'alchimie, si nous ne devions en venir plus loin à la reconnaître comme l'antisubstance elle-même: ce qui résiste à tout philosophème, l'excédant indéfiniment comme non-identité, non-essence, non-substance, et lui fournissant par là même l'inépuisable adversité de son fonds et de son absence de fond. », *Ibid.*, p. 78-79.

terminológica entre «substância» e «anti-substância», o que se encontra aí em questão é nada menos que o singular movimento de intersecção arqui-originária do “tempo” e do “espaço” (a *différance*) que antecede, excede e resta a toda a conceptualização do “espaço” tanto quanto a toda a conceptualização do “tempo” pensadas sob a lógica da “identidade” e da “presença”, na medida em que, como o filósofo especifica adiante no mesmo texto,

«Já diferante, esta reserva, por «preceder» a oposição dos efeitos diferentes, por preceder as diferenças como efeitos, não tem portanto a simplicidade pontual de uma *coincidentia oppositorum*. [...] O *pharmakon*, sem nada ser por si mesmo, excede-os sempre [aos filosofemas] como o seu fundo sem fundo. Mantém-se sempre em reserva, ainda que não tenha nem profundidade fundamental nem última localização. [...] É também esta reserva de fundo que chamamos a *farmácia*.»<sup>559</sup>

Notemos então que, nesta orientação, a “*farmácia*” seria um dos nomes da reserva de fundo que, nomeadamente em «Fé e Saber» (1996), veremos surgir sob o nome de “*khora*” pensada como «o lugar mais anárquico e mais anarquívavel dos lugares»<sup>560</sup>, e se cada um destes vocábulos é pensado e enunciado no interior de um contexto determinado, eles não deixam contudo de apontar ambos para esse “lugar de inscrição” cuja *arqui-originariedade* é preciso compreender no eco da aproximação do *rastro* enquanto a «*différance* que abre o aparecer e a significação»<sup>561</sup>, e que, nessa *abertura*, se dá ela mesma a pensar como uma *resistência* que sustenta, isto é, que resiste *porque* sustenta.

Efectivamente, também a inapropriabilidade de *khora* se dá a pensar como *isso* que não pode senão resistir a todas as tentativas de apropriação, ainda que uma tal *resistência*, trabalhando “dentro”, seja também aquilo mesmo que possibilita e apela a apropriação que ao mesmo tempo limita. Neste sentido, se avançamos aqui uma certa proximidade de *motivos* (*pharmakon*, *rastro*, *différance*, *khora*), sem contudo advogar uma simples similitude ou sinonímia, é precisamente porque esta inapropriabilidade permanece, de uma certa maneira,

---

<sup>559</sup> « Dejà différent, cette réserve, pour « précéder » l’opposition des effets différents, pour précéder les différences comme effets, n’a donc pas la simplicité ponctuelle d’une *coincidentia oppositorum*. [...] Le *pharmakon*, sans rien être par lui-même, les [les philosophèmes] excède toujours comme leur fond sans fond. Il se tient toujours en réserve bien qu’il n’ait pas de profondeur fondamentale ni d’ultime localisation. [...] C’est aussi cette réserve d’arrière-fond que nous appelons la *pharmacie*. », *Ibid.*, p. 146.

<sup>560</sup> J. Derrida, «Fé e Saber» in *A Religião*, *op. cit.*, p. 28.

<sup>561</sup> « *La trace est en effet l’origine absolue du sens en général. Ce qui revient à dire, encore une fois, qu’il n’y a pas d’origine absolue du sens en général. La trace est la différence qui ouvre l’apparaître et la signification. Articulant le vivant sur le non-vivant en général, origine de toute répétition, origine de l’idéale, elle n’est pas plus idéale que réelle, pas plus intelligible que sensible, pas plus une signification transparente qu’une énergie opaque et aucun concept de la métaphysique ne peut la décrire.* », J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 91. Itálico original.

indizível e inominável, fazendo de toda a experiência (e de todo o discurso em torno) de *khora* uma certa “provação”.

A «provação de Khora»<sup>562</sup>, eis a expressão que Derrida enuncia em *Sauf le Nom* (1993), recuperando-a posteriormente em «Fé e Saber» (1996) onde escreve,

«Khôra, a “prova de khôra” seria, pelo menos segundo a interpretação que dela julguei poder tentar, o nome de lugar, um nome de lugar [...]. Não é nem o Ser, nem o Bem, nem Deus, nem o Homem, nem a História. Resistir-lhes-á sempre, terá sido sempre (e nenhum futuro anterior, sequer, terá podido reapropriar, fazer flectir ou reflectir uma khôra sem fé nem lei) o próprio lugar de uma resistência infinita, de uma reestância infinitamente impassível: um totalmente outro sem rosto.»<sup>563</sup>

Lembremos agora que começámos por referir que, de uma certa maneira, a aproximação do *motivo* de *khora* passaria por um singular *excesso* relativamente ao “sentido” em geral e à possibilidade de um discurso “sobre”, ou de uma nomeação de, *khora*, podendo neste momento assumir-se que “*khora*” não seria, portanto, o nome (designando univocamente o seu suposto referente), mas talvez antes um *nome* para pensar o que não pertence nem à ordem do sensível nem à ordem do inteligível e que, desse modo, excede todo o discurso orientado pela ordem logo-fono-cêntrica do “ser”, da “presença” e/ou da “verdade”.

A este excesso, é também possível entrevê-lo já no próprio texto platónico, como Derrida salienta ao lembrar que, para Platão, não haveria *logos* verdadeiro ou válido para dizer este «terceiro género», pois ele desafiaria e excederia a lógica da não-contradição que sustenta o discurso filosófico ao oscilar entre a dupla exclusão (nem isto nem aquilo) e a participação (ao mesmo tempo, isto e aquilo), excedendo assim tanto o sentido dito próprio como o que se entenderia por sentido metafórico ou figurado,

«*Khora* constitui também um terceiro género [...]», escreve Derrida em «Comment ne pas parler» (1987), «Este lugar absolutamente necessário, este «onde» nascem os mimemas dos seres eternos ao se imprimirem aí (*typothenta*), este suporte de

---

<sup>562</sup> Cf. J. Derrida, *Sauf le nom*, *op cit.*, p. 95.

<sup>563</sup> J. Derrida, «Fé e Saber» in *A Religião*, *op. cit.*, p. 33.

impressão (*ekmageion*) para todos os tipos e todos os esquemas, é difícil falar disso. É difícil ajustar-lhe um *logos* verdadeiro ou firme.»<sup>564</sup>

Por este motivo, refere Platão, *khora* somente seria acessível por meio de um «raciocínio bastardo»<sup>565</sup> – havendo que lembrar que “bastardo” é, paradoxalmente, uma das definições pelas quais, no *Fedro*, a escrita como *pharmakon* se vê renegada e excluída –, um raciocínio próximo, portanto, da instância que tendencialmente se encontrou destituída de “seriedade”, a saber, o mito. Torna-se assim evidente a ambiguidade que se encontra em cena na própria tentativa de descrição avançada no *Timeu* pois, se para Platão e para a tradição que se lhe segue, o mito permanece necessariamente à margem (da seriedade) do discurso filosófico, e portanto incapaz de produzir ou dizer “a” verdade, ele não deixa contudo de ser, ao mesmo tempo, o único portador da verosimilhança diante da ausência (da possibilidade) de um *logos* estável<sup>566</sup>.

Não obstante, ao salientar a ambiguidade do discurso de Platão, Derrida agrava-lhe, todavia, o propósito, aproximando *khora* para além da própria oposição entre *logos* e *mythos*<sup>567</sup>, na medida em que, furtando-se a todos os géneros discursivos (mas também sexuais, como veremos), *khora* não pode, em última instância, ser *efectivamente* dita, nem mesmo a partir da verosimilhança do mito, como Derrida enuncia em *Khôra* (1993),

«[...] se *khora* é um receptáculo, se ela dá lugar a todas as histórias, ontológicas ou míticas, que se podem contar sobre o que ela recebe, e mesmo sobre isso a que se assemelha mas que de facto toma lugar nela, *khora* ela mesma, se se pode dizer, não se torna o objecto de nenhuma *narrativa*, passe ela por verdadeira ou por fabulosa. Um segredo sem segredo permanece para sempre impenetrável sobre ela. Sem ser um *logos* verdadeiro, a palavra sobre *khora* não é mais um mito verosimilhante, uma história que se relata e na qual uma outra história tomará lugar por sua vez.»<sup>568</sup>

---

<sup>564</sup> « *Khora* constitue aussi un troisième genre [...] Ce lieu absolument nécessaire, ce « en quoi » naissent les mimèmes des êtres éternels en s’y imprimant (*typothenta*), ce porte-empreinte (*ekmageion*) pour tous les types et tous les schèmes, il est difficile d’en parler. Il est difficile de lui ajuster un *logos* vrai ou ferme. », J. Derrida, *Psyché II*, *op. cit.*, p. 173.

<sup>565</sup> Cf. Platão, «Timeu» (52b), *op. cit.*, p. 138 (cf. J. Derrida, *Khôra*, *op. cit.*, p. 66).

<sup>566</sup> Cf. J. Derrida, *Khôra*, *op. cit.*, p. 67.

<sup>567</sup> « Accédera-t-on à la pensée de la *khôra* en se fiant encore à l’alternative *logos/mythos* ? », *Ibid.*, p. 17.

<sup>568</sup> « [...] si *khôra* est un réceptacle, si elle donne lieu à toutes les histoires, ontologiques ou mythiques, qu’on peut raconter au sujet de ce qu’elle reçoit et même de ce à quoi elle ressemble mais qui en fait prend place en elle, *khôra* elle-même, si on peut dire, ne devient l’objet d’aucun *récit*, qu’il passe pour vrai ou fabuleux. Un secret sans secret reste jamais impénétrable à son sujet. Sans être un *logos* vrai, la parole sur *khôra* n’est pas davantage un mythe vraisemblable, une histoire qu’on rapporte et dans laquelle une autre histoire prendra place à son tour. », *Ibid.*, p. 75-76.

Reportamo-nos então aqui a um “referente” que desloca a própria univocidade inerente ao esquema tradicional da referencialidade e, nesse sentido, não pode mais sequer ser dito como um “referente” ou como um “significado” precisamente por permanecer antecipadamente secreto e por, enquanto *espaçamento*, introduzir «uma dissociação ou uma *différance* no sentido próprio que torna possível, forçando assim desvios trópicos que não são mais figuras de retórica»<sup>569</sup>, como é o caso de algumas que referimos aqui (receptáculo, mãe, ama, entre outras).

Neste sentido, será entre *logos* e *mythos*, nem um nem outro mas, ao mesmo tempo, nunca longe de determinados traços de um e de outro, que se poderá procurar algo como o discurso “sobre” *khora*, havendo que ter em conta que um tal discurso, em razão daquilo mesmo que o impossibilita, não pode ter lugar senão já no interior de uma referencialidade diferencial cuja constituição permanece estruturalmente aporética, tornando assim a palavra “sobre” *khora* numa espécie de *abismação* [*mise en abyme*] das formas e dos lugares<sup>570</sup>, isto é, numa espécie de «abismo aberto no mito»<sup>571</sup> que testemunha uma singular *abismação* [*mise en abyme*] do próprio e da propriedade em geral.

Percebemos assim que, avançando como questão da “origem”, a questão de *khora* não está portanto nunca longe, de igual modo, da questão do *nome* da origem, e se, tal como a *différance* – que referimos não ser nem uma palavra, nem um nome, nem um conceito, nem um signo<sup>572</sup> – também o “nome” de *khora*, como Derrida confessa na obra homónima, «não é uma *palavra justa*»<sup>573</sup>, tal assumpção não impede que se a tente dizer, pois a dissociação inscrita por *khora* no sentido dito próprio não implica um render-se ao aleatório, nem advoga que nada haveria a dizer ou que nada poderia ser dito<sup>574</sup>.

Diferentemente, tendo em conta que nos referimos aqui ao que excede, transgride e resta à determinação e à nomeação ontológica em geral, importa pois salientar que o que aqui se tenta dizer não é mais uma presença em algum momento identificável e/ou presentificável sob a forma do “sentido”, do “referente” ou do “significado”, mas é antes o *abismo* de uma

---

<sup>569</sup> « L’espace de *khôra* introduit une dissociation ou une *différance* dans le sens propre qu’elle rend possible, contraignant ainsi des détours tropiques qui ne sont plus des figures de rhétorique. », J. Derrida, *Psyché II*, *op. cit.*, p. 175.

<sup>570</sup> Cf. J. Derrida, *Khôra*, *op. cit.*, p. 46.

<sup>571</sup> « [...] abîme ouvert dans le mythe », *Ibid.*, p. 68.

<sup>572</sup> Cf. J. Derrida, *Margens da Filosofia*, *op. cit.*, p. 29.

<sup>573</sup> « Son nom n’est pas un *mot juste*. », J. Derrida, *Khôra*, *op. cit.*, p. 25. Para esta questão veja-se, nomeadamente, Danielle Cohen-Levinas, «Comme Dieu et comme Rien. Variations sur le nom de *khôra*» (*Rue Descartes* 2014/3, n° 82, p. 35-38) e John Sallis, «De la *Chôra*» (in *Le passage des frontières*, *op. cit.*, p. 173-177).

<sup>574</sup> Reportamo-nos aqui à demarcação do registo apofático inerente à “teologia negativa”, cuja referência encontramos já em «La *Différance*» (cf. in *Margens da Filosofia*, *op. cit.*, p. 33), mas cujo desenvolvimento será exposto de modo mais pormenorizado, nomeadamente, em *Sauf le Nom*.

*ausência* (de um *segredo*), que permanece para além da oposição presença/ausência e transgredir todas as instâncias acima referidas no mesmo lance em que impossibilita o “conceito”, a “palavra” e o “nome”, como se perscruta nesta passagem de «Comment ne pas parler» (1987),

«O que «quer dizer» a «*différance*», o «rastro», etc., – que por conseguinte *não quer dizer nada* –, isso estaria «antes» do conceito, do nome, da palavra, «alguma coisa» que não seria nada, que não relevaria mais do ser, da presença ou da presença do presente, nem mesmo da ausência, ainda menos de alguma hiperessencialidade. Mas a reapropriação onto-teológica é aí sempre possível e sem dúvida *inevitável*, na medida em que se fala, precisamente, no elemento da lógica e da gramática onto-teológicas.»<sup>575</sup>

Deste modo, é preciso pensar, por um lado, que *khora* aponta para o que excede o paradigma de uma referencialidade unívoca, não podendo mais ser “objecto” de nenhuma narrativa nem podendo, conseqüentemente, ser definida, designada, determinada ou significada, e não podendo mesmo, de um determinado ponto de vista, ser sequer nomeada, pois ela permanece antecipadamente secreta, no rastro de um *segredo* mais secreto do que toda a revelação e todo o desvelamento, como Derrida nos lembra, nomeadamente em *Passions* (1993), dizendo que «o segredo permanecerá secreto, mudo, impassível como a *khora*, como *Khôra*, estrangeiro a toda a história [...], a toda a periodização, a toda a epocalização.»<sup>576</sup>

Mas, por outro lado, encontramos-nos uma vez mais na pegada da demarcação de toda e qualquer destruição, pois dizer que a reapropriação onto-teológica não só é possível mas, em última instância, inevitável, é assumir que não se pode desconstruir a “metafísica”, que não se pode pensá-la diferentemente, senão re-inscrevendo-se nela, isto é, senão *herdando-a* criticamente ao salientá-la e deslocá-la os limites supostamente firmes e seguros a partir de um «*outro topos* ou *espaço* onde a nossa relação problemática com a borda da metafísica

---

<sup>575</sup> « Ce que « veut-dire » la « *différance* », la « trace », etc., – qui dès lors *ne veut rien dire* –, ce serait « avant » le concept, le nom, le mot, « quelque chose » qui ne serait rien, qui ne relèverait plus de l'être, de la présence ou de la présence du présent, pas même de l'absence, encore moins de quelque hyperessencialité. Mais la réappropriation onto-théologique en est toujours possible et sans doute *inévitabile* tant qu'on parle, précisément, dans l'élément de la logique et de la grammaire onto-théologiques. », J. Derrida, *Psyché II*, *op. cit.*, p. 151.

<sup>576</sup> « Et le secret restera secret, muet, impassible comme la *khôra*, comme *Khôra*, étranger à toute histoire [...] à toute périodisation, à toute épocalisation. », J. Derrida, *Passions*, *op. cit.*, p. 61-62.

deve ser examinada sob uma luz mais radical [...] um *não-lugar* que seria *o outro* da filosofia.»<sup>577</sup>

Esta questão implica ter em conta, necessariamente, o modo como Derrida pensa também diferentemente o motivo da *língua*, aproximando a relação a entretecer com a *língua* em termos de uma experiência de *ex-apropriação* originária, como adiante desenvolveremos, podendo desde já salientar-se que tudo avança aí a partir da *originariedade* de um singular *endereçamento* (como *destinerrância*) que, concretamente em torno do motivo de *khora*, o filósofo perscruta a partir da própria exposição do *Timeu* onde Platão afirma, como Derrida especifica em *Khôra* (1993), que é preciso «manter sobre ela [*khora*] sempre a mesma linguagem [...]. Não tanto «dar-lhe sempre o mesmo nome», como se traduz frequentemente, mas falar dela ou chamá-la *da mesma maneira*.»<sup>578</sup>

A questão passa, portanto, como o filósofo salienta na sua leitura, pelo gesto de chamar mais do que pelo nome, isto é, a questão passa não propriamente pela necessidade de manter ou usar sempre o mesmo nome (e efectivamente os nomes são já múltiplos mesmo no texto platónico), mas por «chamá-la da mesma maneira»<sup>579</sup>, ou seja, por nos *endereçarmos* a ela (ao *segredo* que *khora* “é” *para além* do para além do ser) sempre do mesmo modo, pois,

«Ainda que não seja nada, este referente parece irreduzível e irreduzivelmente outro: não se o pode inventar. Mas como ele permanece estrangeiro à ordem da presença e da ausência, tudo se passa como se não se pudesse senão inventá-lo na sua própria alteridade, no momento do endereçamento.»<sup>580</sup>

E se insistimos desde já na questão do *endereçamento*, é porque ela se mostrará de facto incontornável em diversos momentos da nossa investigação, permanecendo de momento

---

<sup>577</sup> « *autre topos* ou *espace* où notre rapport problématique avec le bord de la métaphysique se doit d’être examiné sous une lumière plus radicale [...] un *non-lieu* qui serait *l’autre* de la philosophie. », J. Derrida, « La déconstruction et l’autre » in *Les Temps Modernes*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>578</sup> « tenir à son sujet toujours le même langage [...]. Non pas tant de lui « donner toujours le même nom », comme on traduit souvent, mais de parler d’elle et de l’appeler *de la même façon* », J. Derrida, *Khôra*, *op. cit.*, p. 34. Derrida reporta-se aqui à passagem 50b do *Timeu* onde a tradução francesa opta por: «A elle également, il convient de donner toujours le même nom» (Platon, *Œuvres Complètes, Tome X, Timée-Critias*, trad. Albert Rivaud, Les Belles Lettres, Paris, 1985, p. 168), à semelhança da tradução inglesa, onde se lê: «By the same argument, the *same* term should always be used in speaking of the receptacle» (Plato, *Timaeus and Critias*, trad. Robin Waterfield, Oxford University Press, New York, 2008, p. 42). Na tradução portuguesa lê-se: «O mesmo discurso deve ser feito acerca da natureza que recebe todos os corpos. A ela se há-de designar sempre do mesmo modo» (p. 134), contudo, ainda que não mantenha a referência a “o mesmo nome” ou “o mesmo termo”, a opção por «designar» suspende também o alcance que Derrida perscruta a partir da *originariedade* de um *endereçamento* (como *destinerrância*) que excede toda a designação suposta ou desejada.

<sup>579</sup> « l’appeler de la même façon », J. Derrida, *Khôra*, *op. cit.*, p. 63.

<sup>580</sup> « Bien qu’il ne soit rien, ce référent paraît irréductible et irréductiblement autre: on ne peut pas l’inventer. Mais comme il reste étranger à l’ordre de la présence et de l’absence, tout se passe comme si on ne pouvait que l’inventer dans son altérité même, au moment de l’adresse. », J. Derrida, *Psyché II*, *op. cit.*, p. 177.



como que suspensa, mas indiciando já a dinâmica inerente ao que adiante veremos surgir como a experiência de *ex-apropriação* originária da *língua* pensada por Derrida como a *chance* tanto da re-invenção da *língua* como da (des)identificação do “eu”, e cuja *hiper-radicalidade* e *incondicionalidade* constituem também uma via de resposta possível à questão que encontramos enunciada perto do início de *Khôra* (1993), a saber,

«E se este pensamento apelasse *também* a um terceiro género de discurso? E se, talvez como no caso da *khora*, este apelo ao terceiro género não fosse senão o tempo de um desvio para apontar em direcção a um género para além do género? Para além das categorias, sobretudo das oposições categoriais, que em primeiro lugar permitem aproximá-la ou dizê-la?»<sup>581</sup>

---

<sup>581</sup> « Et si cette pensée appelait *aussi* un troisième genre de discours ? Et si, peut-être comme dans le cas de la *khôra*, cet appel au troisième genre n'était que le temps d'un détour pour faire signe vers un genre au-delà du genre ? Au-delà des catégories, surtout des oppositions categoriales, qui permettent d'abord l'approcher ou de le dire ? », J. Derrida, *Khôra*, *op. cit.*, p. 17.

### 3.3 O *messiânico*: a «estrutura geral da experiência»

Voltemo-nos agora, na pegada da «hibridação greco-abraâmica»<sup>582</sup> pela qual Derrida aproxima a “duplicidade da origem” em «Fé e Saber» (1996), para o outro nome, o *messiânico*, tendo em conta que é justamente a partir deste *motivo* que o filósofo aproxima uma certa «estrutura geral da experiência»<sup>583</sup> “anterior” a toda a determinação crono-topo-genealógica, e portanto também necessariamente “anterior” a toda a delimitação histórico-político-religiosa.

Traduzindo uma *temporalidade* excessiva, pré-cronológica e anacrónica, o *quase-conceito* de *messiânico* implica, por conseguinte, que se tente primeiramente compreender de que modo se efectiva uma tal “anterioridade”, tendo em conta que se trata aí, justamente, do *tempo* da vinda do outro como *evento* ou como *impossível*, pois a estrutura geral da experiência testemunhada pelo *messiânico* diz nada menos do que a *experiência* pensada como relação ao outro, como encontramos implícito desde o início da aproximação exposta pelo filósofo no texto supramencionado,

«Primeiro nome: o *messiânico*, ou a *messianicidade* sem *messianismo*. Seria a abertura ao porvir ou à vinda do outro como advento de justiça, mas sem horizonte de expectativa e sem prefiguração profética. A vinda do outro só pode surgir como um acontecimento singular onde nenhuma antecipação vê vir, onde o outro e a morte – e o mal radical – podem surpreender a todo o instante.»<sup>584</sup>

Ora, se até ao momento enunciámos uma exposição aparentemente mais dirigida à questão do “espaço” (diferentemente pensada a partir do *espaçamento* abstracto de que *khora* é um dos nomes), a questão do “tempo” (diferentemente pensada a partir da *incondicionalidade* de uma outra *temporalidade* inerente ao motivo do *messiânico*) permanece aí efectivamente irreduzível, na medida em que, como começámos por referir em torno do motivo de *khora*, ambas as questões permanecem, em última instância, indissociáveis entre si, como Derrida nos dava já a pensar, por exemplo, em «Ousia e Grammé» (1972), salientando, no seguimento da sua leitura de Hegel e de Heidegger,

«É ingenuamente que falamos de cada vez que consideramos o espaço e o tempo como duas possibilidades que teríamos de comparar ou relacionar. E sobretudo de cada vez que, ao fazê-lo, se acredita saber o que é o espaço ou o tempo [...].

---

<sup>582</sup> Cf. J. Derrida, «Fé e Saber» in *A Religião*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>583</sup> Cf. *Ibid.*, p. 29.

<sup>584</sup> *Ibid.*, p. 29.

Supõe-se então que uma questão sobre a essência do espaço e do tempo é possível, sem nos interrogarmos se a essência pode ser aqui o horizonte formal desta questão, e se a essência da essência não foi secretamente pré-determinada – como presença, precisamente – a partir de uma «decisão» respeitante ao espaço e ao tempo.»<sup>585</sup>

Esta pré-determinação – a determinação do ser em geral como presença –, é então diferentemente pensada por Derrida a partir de uma intersecção originária do tempo e do espaço (a *différance*), motivo pelo qual referimos aqui a indissociabilidade entre ambas as instâncias, a qual se encontra também testemunhada em várias passagens que citámos e desenvolvemos até ao momento em torno da aproximação do registo a-topológico de *khora*, referindo aí a “anterioridade” de um *lugar* que é preciso pensar para além de todo o tempo cronologicamente definido, ainda que, no mesmo lance, seja este mesmo excesso que permanece indissociável de uma outra estrutura de *temporalidade*, pois, como Derrida afirma de modo explícito em *Khôra* (1993), «A *khora* é anacrónica, ela «é» a anacronia no ser, melhor, a anacronia do ser. Ela anacroniza o ser»<sup>586</sup>.

Mas o que significa esta “anacronia do ser”? E, além disso, de que modo *khora*, enquanto *lugar* a-topológico, e portanto aparentemente mais “espacial”, anacroniza o ser, isto é, efectiva um gesto aparentemente mais “temporal”?

Esta questão remete-nos então, uma vez mais, para a dinâmica arqui-originária da *différance* pensada como «devir-espaço do tempo e devir-tempo do espaço»<sup>587</sup>, na medida em que ao assumirmos que *khora* é a anacronia do ser encontramos-nos necessariamente na pegada do que, nomeadamente em «La Différance» (1968), surgia como a distinção entre “temporização” e “temporalização”, distinção no interior da qual o primeiro termo, a temporização, corresponderia ao movimento do “diferir” como mediação temporal (traduzindo, por exemplo, o conceito de “signo” da linguística moderna enquanto «presença diferida»<sup>588</sup>), implicando assim uma determinada calculabilidade, isto é, implicando ter em conta o *tempo* mas, importa notar, implicando ter em conta o *tempo* que, paradoxalmente, não se tem.

E isto porque é a própria temporização que não pode dar-se senão já sempre a contra-tempo em razão do *intervalo* ou do *desvio* que desvia o presente de si mesmo, *intervalo* ou

---

<sup>585</sup> J. Derrida, *Margens da Filosofia*, op. cit., p. 110.

<sup>586</sup> « La *khôra* est *anachronique*, elle «est» l’anachronie dans l’être, mieux, l’anachronie de l’être. Elle anachronise l’être. », J. Derrida, *Khôra*, op. cit., p. 25.

<sup>587</sup> J. Derrida, *Margens da Filosofia*, op. cit., p. 44.

<sup>588</sup> *Ibid.*, p. 37.

*desvio* que, por sua vez, se encontra implícito na “temporalização” entendida como o «*tempo morto* na presença do presente vivo»<sup>589</sup>, como pode ler-se em *De la Grammatologie* (1967), ou ainda como a «abertura do presente a um fora-de-si»<sup>590</sup>, seguindo as palavras de *A Voz e o Fenómeno* (1967), o que equivale também ao sentido de escrita, como *arqui-escrita*, que dissemos constituir a «abertura da primeira exterioridade»<sup>591</sup> – apontando todas estas aproximações, na singularidade “teórica” e na inserção “contextual” de cada uma delas, para uma determinada anacronia que caracteriza o *tempo messiânico* da “anterioridade” dissimétrica da relação ao outro.

Esta singular “anterioridade” é também aquela que se perscruta, por exemplo em *L'Écriture et la Différence* (1967), quando Derrida se refere a um presente originariamente “reconstituído”<sup>592</sup> porque in-finitamente transgredido, e que o filósofo aproximará ainda em termos de um reenvio a um *passado* que nunca foi nem nunca será presente, mas que ao mesmo tempo abre o *porvir*, sendo a aparente “precedência” que poderia escutar-se na referência a este *passado* que se encontra ela mesma desconstruída pelo movimento da *différance* como *suplementaridade originária*.

No eco da «fórmula»<sup>593</sup> levinasiana de um passado imemorial que diz a alteridade absoluta de outrem<sup>594</sup>, como Derrida especifica nomeadamente em «La Différance» (1968), trata-se então aqui de pensar, no seguimento da originariedade da dinâmica da *différance* que desconstrói todas as modelações temporais (passado, presente, futuro) tradicionalmente concebidas por relação ao privilégio da “presença” e do “presente”, o reenvio não a um passado “prévio” a um presente, mas a um *passado ab-soluto* que rasga o presente e, por aí mesmo, abre ao *porvir*, residindo aqui a própria estrutura de *temporalidade* (o *messiânico*) que importa pensar no eco de uma certa “imotivação” e “passividade” (da temporalidade) do *rastro* que Derrida nos dava a ler em *De la Grammatologie* (1967),

«[...] se o rastro reenvia a um passado absoluto é porque nos obriga a pensar um passado que não se pode mais compreender na forma da presença modificada, como um presente-passado. Ora, como passado significou sempre presente-

---

<sup>589</sup> «*temps mort* dans la présence du présent vivant », J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 95.

<sup>590</sup> J. Derrida, *A Voz e o Fenómeno*, *op. cit.*, p. 90, nota 8.

<sup>591</sup> Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 99.

<sup>592</sup> Cf. J. Derrida, *L'Écriture et la Différence*, *op. cit.*, p. 314.

<sup>593</sup> «Um passado que nunca foi presente, esta fórmula é aquela pela qual Emmanuel Lévinas, segundo caminhos que não certamente os da psicanálise, qualifica o rastro e o enigma da alteridade absoluta: outrem.», J. Derrida, *Margens da Filosofia*, *op. cit.*, p. 58.

<sup>594</sup> « Dans la proximité s'entend un commandement venu comme d'un passé immémorial : qui ne fut jamais présent, qui n'a commencé dans aucune liberté. Cette façon du prochain est visage. Le visage du prochain me signifie une responsabilité irrécusable, précédant tout consentement libre, tout pacte, tout contrat. », E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *op. cit.*, p. 141.

passado, o passado absoluto que se retém no rastro não merece mais rigorosamente o nome de «passado» [...] Com a mesma precaução e sob a mesma rasura, pode dizer-se que a sua passividade é também a sua relação ao «porvir». Os conceitos de *presente*, de *passado* e de *porvir*, tudo o que nos conceitos de tempo e de história supõe deles a evidência clássica – o conceito metafísico de tempo em geral – não pode descrever adequadamente a estrutura do rastro.»<sup>595</sup>

Neste enquadramento, o recurso ao termo “*messiânico*” pode, todavia, à primeira vista, parecer complicar ou contradizer o que aqui insistentemente frisamos como uma demarcação crono-topo-genealógica, nomeadamente pela sua ligação aos registos teológico ou religioso. Contudo, como Derrida expõe tanto em «Fé e Saber» (1996) como, por exemplo, em «Marx & Sons» (1999), uma tal opção comporta, por um lado, uma vertente que se poderia dizer “pedagógica”<sup>596</sup>, nomeadamente ao conceder uma legibilidade mínima pelo recurso a um panorama histórico-cultural relativamente compreensível, sem que a *incondicionalidade* do *messiânico* pensado em sede desconstrutiva se identifique com aquilo a que, de uma certa maneira, se assemelha.

Não obstante, por outro lado, e ainda que se lhe possa enunciar uma “contextualização” mínima, um tal vocábulo aponta, na pegada da herança levinasiana<sup>597</sup>, para a estrutura *quase-transcendental* que precede e determina todas as formas históricas do messianismo, não se confundindo nem se reduzindo a elas, motivo pelo qual a própria escolha terminológica não passa mais por “messianismo” mas por “*messiânico*”, ou por uma «messianicidade sem messianismo»<sup>598</sup>, como o filósofo também o dirá, e que é preciso compreender no sentido que encontramos exposto, por exemplo, em *O Monolinguismo do Outro* (1996), nomeadamente em torno da arqui-originariedade da *experiência da língua*,

---

<sup>595</sup> « [...] si la trace renvoie à un passé absolu, c’est qu’elle nous oblige à penser un passé qu’on ne peut plus comprendre dans la forme de la présence modifiée, comme un présent-passé. Or comme passé a toujours signifié présent-passé, le passé absolu qui se retient dans la trace ne mérite plus rigoureusement le nom de « passé ». [...] Avec la même précaution et sous la même rature, on peut dire que sa passivité est aussi son rapport à l’« avenir ». Les concepts de *présent*, de *passé* et d’*avenir*, tout ce qui dans les concepts de temps et d’histoire en suppose l’évidence classique – le concept métaphysique de temps en général – ne peut décrire adéquatement la structure de la trace. », J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 93.

<sup>596</sup> Cf. J. Derrida, «Fé e Saber» in *A Religião*, *op. cit.*, p. 29 e «Marx and Sons» in *Ghostly Demarcations*, *op. cit.*, p. 254.

<sup>597</sup> Derrida salienta em vários lugares que a «escatologia messiânica» não se confunde nem com uma teologia, nem com uma mística, nem com uma religião, desenvolvendo-se pelo recurso à *experiência* e ao que nela permanece irreduzível. Para esta questão veja-se, nomeadamente, «Violence et Métaphysique» (in *L’Écriture et la différence*, *op. cit.*, principalmente p. 123) e *Adieu*, principalmente os pontos IV e V (p. 131-176).

<sup>598</sup> Cf. J. Derrida, «Fé e Saber» in *A Religião*, *op. cit.*, p. 29 e «Marx and Sons» in *Ghostly Demarcations*, *op. cit.*, p. 254-255.

«É a abertura estrutural, a *messianicidade*, sem a qual o próprio *messianismo*, no sentido estrito ou literal, não seria possível. A menos que isso seja justamente, talvez, o *messianismo*, esta promessa originária e sem conteúdo próprio. E a menos que todo e qualquer *messianismo* não reivindique para si esta rigorosa e desértica severidade, esta *messianicidade* despojada de tudo.»<sup>599</sup>

Neste sentido, a “estrutura” que Derrida traduz a partir do *quase-conceito* de *messiânico* permanece, de modo tão necessário quanto impossível, para além de todo o momento histórico, político, religioso ou culturalmente determinado, não podendo sequer ser compreendida em termos de centralidade ou de presentificação na exacta medida em que aponta para o que excede toda a cronologia possível, dizendo antes a *temporalidade* excessiva, pré-cronológica e anacrónica da relação ao outro enquanto «espera sem horizonte de espera»<sup>600</sup>.

Trata-se aqui, por conseguinte, do que poderíamos aproximar como o *tempo* que dá tempo ao tempo, no sentido em que uma tal dinâmica é exposta, por exemplo, em «Avances», prefácio ao livro *Le Tombeau du dieu artisan* (1995) de Serge Margel, onde Derrida segue a lógica paradoxal e aporética do que aí é dito como os «três avanços»<sup>601</sup>. Haveria, pois, um “primeiro”<sup>602</sup> *avanço* pensado como a “rapidez” inultrapassável (o *tempo messiânico* da vinda do outro) que viria transgredir um outro *avanço* (o tempo dito presente) abrindo, desse modo, um terceiro *avanço* que seria o próprio tempo da filosofia como *contra-tempo*,

«Não é aí sugerir que o *tempo da filosofia* (de Platão a Heidegger incluído), ou, se se preferir, a experiência e a interpretação filosóficas do tempo, têm por fim *compensar*, pensar para compensar, resistir à despesa originária deste outro tempo, deste tempo antes do tempo, e portanto visar uma restituição da despesa? Em vista desta restituição, em vista da promessa a manter, o tempo da filosofia seria um *contra-tempo* desesperadamente oposto ao tempo da despesa originária ou do dom absoluto.»<sup>603</sup>

---

<sup>599</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 101.

<sup>600</sup> J. Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 267.

<sup>601</sup> Cf. J. Derrida, «Avances» in *Le Tombeau du dieu artisan*, *op. cit.*, p. 12.

<sup>602</sup> « Les guillemets s’imposent sans doute pour désigner l’ordre non-chronologique, le dés-ordre a-chronique ou anachronique d’un temps avant tout autre temps, d’un troisième et premier temps avant les deux temps. », *Ibid.*, p. 24.

<sup>603</sup> « N’est-ce pas là suggérer que le *temps de la philosophie* (de Platon à Heidegger inclus), ou, si l’on préfère, l’expérience et l’interprétation philosophiques du temps, ont pour fin de *compenser*, de penser pour compenser, de résister à la dépense originaire de cet autre temps, de ce temps avant le temps, et donc de viser à une restitution de la dépense ? En vue de cette restitution, en vue de la promesse à tenir, le temps de la

Ora, esta lógica de “avanços” que permanecem irredutivelmente heterogêneos e indissociáveis entre si aponta, pois, para a temporalização do espaço e para a espacialização do tempo que salientámos em torno do motivo da *différance*, afirmando a impossibilidade de um tempo efectivamente presente ao salientar que todo o tempo é já sempre um tempo desviado, disjuntado, abissalizado pelo *impossível* que possibilita e limita a sua calculabilidade (temporização), residindo aqui a própria estrutura do “real” em geral tal como Derrida expõe, por exemplo, em «L’aphorisme à contretemps» (1986),

«O contratempo produz-se na intersecção entre a experiência interior (a «fenomenologia da consciência íntima do tempo» ou do espaço) e as suas marcas cronológicas ou topográficas, as que se dizem «objectivas», «no mundo». Não haveria séries de outro modo, sem a possibilidade deste espaçamento marcado, com as suas convenções sociais e a história dos seus códigos, com as suas ficções e os seus simulacros, com as suas datas. Com os nomes ditos próprios.»<sup>604</sup>

Esta é também a *aporeticidade* que se perscruta quando, nomeadamente em *Spectres de Marx* (1993), o filósofo refere que «o tempo está *desarticulado*, desconjuntado, desencaixado, deslocado [...]. O tempo está fora dos eixos, o tempo está deportado, fora de si mesmo, desajustado»<sup>605</sup> – desajuste que importa compreender aqui em razão do *desvio* (*temporalidade messiânica*) que diz o tempo já sempre a contratempo do “aqui agora” que é também o “nosso” tempo, que é também, como referido ainda na mesma obra, «o tempo que nós vivemos, os dias de hoje em dia»<sup>606</sup>, e que, nomeadamente em *Políticas da Amizade* (1996), vemos surgir como o tempo aporético do *talvez* que é aí referido, precisamente, como um «*talvez* messiânico-teleiopoético»<sup>607</sup>, e cuja força fraca se traduz numa certa suspensão do regime da segurança e da certeza que abre a única *chance* “efectiva” da novidade ou da invenção, isto é, que constitui a *chance* da vinda do *evento* como *possibilidade do impossível*,

«Talvez o impossível seja a única *chance* possível de qualquer novidade, de qualquer nova filosofia da novidade. Talvez, talvez na verdade o *talvez* nomeie

---

philosophie serait un *contre-temps* désespérément opposé au temps de la dépense originnaire ou du don absolu. », *Ibid.*, p. 30.

<sup>604</sup> « Le contretemps se produit à l’intersection entre l’expérience intérieure (la « phenomenologie de la conscience intime du temps » ou de l’espace) et ses marques chronologiques ou topographiques, celles qu’on dit « objectives », « dans le monde ». Il n’y aurait pas de séries autrement, sans la possibilité de cet espacement marqué, avec ses conventions sociales et l’histoire de ses codes, avec ses fictions et ses simulacres, avec ses dates. Avec les noms dits propres. », J. Derrida, *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 135.

<sup>605</sup> « [...] le temps est *désarticulé*, démis, déboîté, disloqué [...]. Le temps est hors de ses gonds, le temps est deporté, hors de lui-même, désajusté. », J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 42.

<sup>606</sup> « le temps que nous vivons, les jours d’aujourd’hui », *Ibid.*, p. 43.

<sup>607</sup> J. Derrida, *Políticas da Amizade*, *op. cit.*, p. 290.

ainda esta *chance*. [...] o *talvez* que vem terá sempre prevenido a questão. A questão secundariza, é sempre tardia e secundária. No momento em que se forma, um *talvez* tê-la-á aberto. E interdita-la-á sempre de se fechar, talvez, ali mesmo onde ela se forma. Resposta alguma, responsabilidade alguma abolirá alguma vez o *talvez*.»<sup>608</sup>

Este contratempo, veremos, é também o tempo da linguagem em geral como signo da tercialidade e da universalidade, do mesmo modo que se mostrará indispensável para a aproximação de uma certa “diferença sexual” como contratempo<sup>609</sup>, pois o *tempo* (*messiânico*) como *espaçamento* desvia a palavra tanto do “referente” ou do “sentido”, como de si mesma e do dito sujeito falante, implicando pensar a relação à *língua* a partir da *arqui-originariedade* de um *lugar* ou de uma «situação inencontrável»<sup>610</sup>, como Derrida refere em *O Monolinguismo do Outro* (1996), onde o próprio movimento de referência se encontra aberto, locomovido e limitado pelo outro e pela sua *língua*, não podendo portanto ocorrer senão como um movimento antecipadamente desviado e diferencial.

Não obstante, salientemos de momento – e eis a hipótese implícita à aproximação do *messiânico* que aqui tentamos enunciar – que esta *estrutura de temporalidade* diz, por um lado, o registo imprevisível e inantecipável da vinda do outro como *evento* ou como *impossível* e, por outro lado, a sua re-inscrição “aqui agora”, isto é, no “tempo”, no “espaço” e no “mundo” que advêm precisamente da desmesura e da desproporção irredutíveis que caracterizam este singular «messianismo desértico»<sup>611</sup> enquanto «espera sem horizonte de espera»<sup>612</sup>, como Derrida especifica em *Spectres de Marx* (1993) e como reafirma, por exemplo, numa das suas respostas reunidas em *La philosophie au risque de la promesse* (2004),

«Esta messianicidade não é nem teológica nem escatológica, é para mim uma categoria potencialmente universal e que, conseqüentemente, está no seu princípio liberta de toda a referência a uma religião abraâmica [...] o que chamo provisoriamente o *messiânico* é uma estrutura universal (que não está ligada ao

---

<sup>608</sup> *Ibid.*, p. 49 e p. 53.

<sup>609</sup> «[...] não há encontro sem o espaço do contratempo, sem o espaçamento do contratempo, e [...] não há contratempo sem diferença sexual, como se a diferença sexual fosse o próprio contratempo», J. Derrida, «Formiga's» in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 60.

<sup>610</sup> Cf. J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 44.

<sup>611</sup> Cf. J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 56.

<sup>612</sup> Cf. *Ibid.*, p. 267.



judaísmo, ao cristianismo, etc.): é a relação de espera ao que/a quem vem, e esta relação é de ordem universal.»<sup>613</sup>

Neste sentido, num *lugar* que não teria nunca “propriamente” lugar (*khora*), o *messiânico* diria a «estrutura geral da experiência»<sup>614</sup> como abertura à vinda do outro e ao *porvir*, como abertura incondicional ao *evento* que, na sua *singularidade* absoluta, (*se*) repete a cada vez diferentemente, não só excedendo mas no mesmo lance interrompendo todos os regimes do possível, da possibilidade e do próprio em geral. Não obstante, uma tal hipótese tem implícitos pelo menos três pontos que é preciso pensar *ao mesmo tempo*, isto é, que é preciso pensar na pegada do registo aporético que, como referimos, testemunha a repetição diferencial do outro *no* mesmo como um movimento de transgressão e de heterogeneização que, a cada vez, *se* repete diferentemente e singularmente.

Assim, para aproximar a *incondicionalidade* e a *hiper-radicalidade* do *messiânico* tal como Derrida o pensa e no-lo dá a pensar seria preciso, em primeiro lugar, pensar a primazia e a anterioridade da vinda do outro que permanece para além de toda a previsão ou antecipação possíveis, permanecendo, por conseguinte, para além do registo do “saber” em geral, como Derrida lembra, nomeadamente em «Um bicho-da-seda de si» (1998), ao se reportar a «Saber ver» (1998) de Hélène Cixous, assumindo que «O que justamente o saber não sabe, é o que acontece. Eis o que acontece.»<sup>615</sup>

Em segundo lugar, seria também preciso pensar a *abertura incondicional* do “eu” diante do outro, ou seja, a *abertura* ou o *acolhimento* (aquele que equivaleria a um outro sentido do “receber” que se entrevê, por exemplo, na referência às múltiplas significações do «*dekhomai*» que caracteriza *khora*) que acolhe antes de toda a determinação, seja esta de que tipo for, e que permite relacionar o gesto de receber sem engendrar nem possuir, que seguimos em torno de *khora*, a «uma hospitalidade ao evento e à chegada do chegante (uma messianicidade sem messianismo)»<sup>616</sup>, como pode ler-se em «Abraham, l’autre» (2003).

E, em terceiro lugar, seria preciso pensar que entre a vinda do outro e a *abertura* do “eu” a essa mesma vinda não se trata de nenhum tipo de apropriação nem, de igual modo, de

---

<sup>613</sup> « Cette messianicité n’est ni téléologique ni eschatologique, c’est pour moi une catégorie potentiellement universelle et qui, par conséquent, est dans son principe affranchie de toute référence à une religion abrahamique. [...] ce que j’appelle provisoirement le messianique est une structure universelle (qui n’est pas liée au judaïsme, au christianisme, etc.): c’est le rapport d’attente à ce qui vient, et ce rapport est d’ordre universelle. », J. Derrida, «Réponses de Jacques Derrida» in *La Philosophie au risque de la Promesse*, M. Crépon e M. Launy (dir.), Bayard, Paris, 2004, p. 204-206.

<sup>614</sup> Cf. J. Derrida, «Fé e Saber» in *A Religião*, *op. cit.*, p. 29.

<sup>615</sup> J. Derrida, «Um bicho-da-seda de si» in *Véus... à vela*, *op. cit.*, p. 73.

<sup>616</sup> « une hospitalité à l’événement et à l’arrivant de l’arrivant (une messianicité sans messianisme) », J. Derrida, « Abraham, l’autre » in *Judéités*, *op. cit.*, p. 41.

nenhuma submissão conduzindo a uma simples inércia, mas de um movimento de re-inscrição in-finito pelo qual o único tempo possível é o tempo *impossível*, ou seja, pelo qual a inapropriabilidade do outro (cuja vinda ocorre num tempo *impossível*) interrompe toda a apropriação (dita possível) constituindo nela o seu limite como condição *quase-transcendental* de possibilidade (que abre o tempo do *talvez*) – residindo aqui um dos modos para caracterizar a *incondicionalidade* que locomove a experiência em geral pensada, por Derrida, como experiência do outro “aqui agora”,

«A messianicidade», pode ler-se em «Marx & Sons» (1999), «(que tenho por uma estrutura universal da experiência e que não pode ser reduzida a nenhum tipo de messianismo religioso) é tudo menos Utópica: refere-se, em cada aqui-agora, à vinda de um evento concreto e eminentemente real, quer dizer, à mais irredutivelmente heterogénea alteridade. Nada é mais “realístico” ou “imediató” do que esta apreensão messiânica, avançando em direcção ao evento de quem/do que chega.»<sup>617</sup>

Não obstante, importa ainda especificar que a *incondicionalidade* que tentamos aqui dar a ler a partir da aproximação do *messiânico* se testemunha não somente na *aporia* de um “*ao mesmo tempo*” mas também na *indecidibilidade* irredutível que caracteriza a vinda, o apelo e o acolhimento do outro, a qual, confessa Derrida, terá condicionado todas as suas decisões e todas as suas responsabilidades<sup>618</sup>.

Por outras palavras, ao assumir o registo imprevisível e inadiável da vinda do outro – pois «o outro pode vir, pode não vir, não posso programá-lo, mas deixo um lugar para que possa vir se vier, é a ética da hospitalidade»<sup>619</sup>, escreve o filósofo em «Tenho o gosto do segredo» (1997) –, ao assumir a imprevisibilidade desta vinda, dizíamos, temos necessariamente de assumir a *indecidibilidade* que lhe é inerente e que advém do registo irredutivelmente secreto do outro que nos “cai em cima”,

«O mais das vezes não sabemos e não vemos a origem – secreta, portanto –, daquilo que nos cai em cima. [...] Mesmo se se crê saber o que vai acontecer, o novo instante, o chegante [l’arrivant] desta chegada permanece virgem, ainda

---

<sup>617</sup> «Messianicity (which I regard as a universal structure of experience, and which cannot be reduced to religious messianism of any stripe) is anything but Utopian: it refers, in every here-now, to the coming of an eminently real, concrete event, that is, to the most irreducibly heterogeneous otherness. Nothing is more “realistic” or “immediate” than this messianic apprehension, straining forward toward the event of him who/that which is coming.», J. Derrida, «Marx and Sons» in *Ghostly Demarcations*, *op. cit.*, p. 249.

<sup>618</sup> Cf. J. Derrida, «Abraham, l’autre» in *Judéités*, *op. cit.*, p. 40.

<sup>619</sup> J. Derrida, «Tenho o gosto do segredo» in *O gosto do segredo*, *op. cit.*, p. 138.

inacessível, invivível no fundo. Na repetição do que permanece imprezível, trememos primeiramente por não sabermos de onde é que o golpe já veio, de onde é que ele foi dado (o bom ou o mau golpe, por vezes o bom *como* mau) e por não sabermos, segredo redobrado, se ele vai continuar, recomeçar, insistir, repetir-se: se, como, onde, quando.»<sup>620</sup>

O outro pode, portanto, chegar ou não, mas além disso, como *secreto*<sup>621</sup>, o outro pode também chegar como o melhor ou como o pior, reportando-se a *abertura* e o *acolhimento incondicionais* que referimos a uma “situação” que precede e excede esta distinção, motivo pelo qual pensar uma *abertura incondicional* diante do outro é pensar um *acolhimento* «para o melhor e para o pior, sem qualquer garantia ou horizonte antropoteológico»<sup>622</sup>, ou seja, é pensar um acolhimento cuja *chance* permanece desde sempre e para sempre *indecidível*, sendo precisamente esta *indecidibilidade* que marca o registo *incondicional* do *messiânico* tal como Derrida o pensa e no-lo dá a pensar,

«O messiânico expõe-se à surpresa absoluta e, ainda que sempre sob a forma fenomenal da paz ou da justiça, deverá, expondo-se tão abstractamente, esperar (esperar sem o antecipar) tanto o melhor como o pior [...]. É de uma “estrutura geral da experiência” que aqui se trata. Esta dimensão messiânica não depende de nenhum messianismo, não segue nenhuma revelação determinada, não é pertença própria de nenhuma religião abraâmica.»<sup>623</sup>.

Eis então aqui uma das vias possíveis para compreender de que modo o pensamento da *différance* desconstrói a determinação do “ser” como “presença plena” colocando em cena a “duplicidade da origem” e a “estrutura da relação ao outro”, pois se a *différance* como *rastro* não chega senão a apagar-se, se ela *se dá*, retirando-se, no interior do seu (im)próprio movimento de “ocultação” como “imotivação”, é precisamente porque *aí* se anuncia a vinda do outro<sup>624</sup>, ou seja, é precisamente porque o seu movimento marca a relação *arqui-originária* ao outro como *evento e/ou impossível* sem a qual não haveria nem *espaço*, nem *tempo*, nem *palavra*, nem *mundo*,

---

<sup>620</sup> J. Derrida, *Dar a Morte*, op. cit., p. 71-72.

<sup>621</sup> « Autrui est secret parce qu’il est autre. Je suis secret, je suis *au secret* comme un autre. Une singularité est par essence au secret. », J. Derrida, *Papier Machine*, op. cit., p. 397.

<sup>622</sup> J. Derrida, «Fé e Saber» in *A Religião*, op. cit., p. 31.

<sup>623</sup> *Ibid.*, p. 29-30. Itálico original.

<sup>624</sup> Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, op. cit., p. 66.

««Ao mesmo tempo» que ela [*différance*] marca uma *relação* (uma *férance*) – uma relação ao que é outro, ao que difere no sentido da alteridade, portanto à alteridade, à singularidade do outro –, a *différance* relaciona-se também, e por aí mesmo, ao que vem, ao que chega/acontece de modo ao mesmo tempo inapropriável, inopinado, e portanto urgente, inantecipável: a própria precipitação. O pensamento da *différance* é portanto também um pensamento da urgência, do que eu não posso nem evitar nem apropriar, porque é outro. O evento, a singularidade do evento, eis a coisa da *différance*.»<sup>625</sup>

Esta inapropriabilidade e esta urgência é o que se escuta na “duplicidade” testemunhada por *khora* e pelo *messiânico* que, na sua singularidade irreduzível, e portanto incomparável a nenhuma outra e incomparável entre si, apontam para a *experiência arqui-originária* de acolhimento do outro que determinada todas as categorias da experiência em geral, e no interior da qual *isso* que é acolhido, herdado, inventado, nos vota ao risco e à incerteza estruturais de toda a “possibilidade” e de todo o “possível”, num sentido que, nomeadamente em *Spectres de Marx* (1993), Derrida adjectivará mesmo de “desesperante”,

«Poder-se-á julgar estranha, ao mesmo tempo estranhamente familiar e inospitaleira (*unheimlich, uncanny*), esta figura da hospitalidade absoluta de que se desejaria confiar a promessa a uma experiência tão impossível, tão pouco assegurada na sua indigência, a um quase «messianismo» tão inquieto, frágil e desprovido, a um «messianismo» sempre pressuposto, a um messianismo quase transcendental, mas também obstinadamente interessado por um materialismo sem substância: um materialismo da *khora* para um «messianismo» desesperante.»<sup>626</sup>

O registo meta-onto-fenomeno-teológico do pensamento da Desconstrução de Derrida, e, por conseguinte, a *hiper-radicalidade* e a *incondicionalidade* que o caracterizam, testemunhar-se-ia então na relação entre, por um lado, um “materialismo sem substância” ou a um “materialismo de *khora*” que aponta para a aproximação do *espaçamento* que, dando lugar

---

<sup>625</sup> « « En même temps » qu'elle marque un *rapport* (une *férance*) - un rapport à ce qui est autre, à ce qui diffère au sens de l'altérité, donc à l'altérité, à la singularité de l'autre -, la *différance* se rapport aussi, et par là même, à ce qui vient, à ce qui arrive de façon à la fois inappropriable, inopinée, et donc urgente, inantecipable: la précipitation même. La pensée de la *différance* est donc aussi une pensée de l'urgence, de ce que je ne peux ni éluder ni m'approprier, parce que c'est autre. L'événement, la singularité de l'événement, voilà la chose de la *différance*. », J. Derrida, *Échographies*, *op. cit.*, p. 18.

<sup>626</sup> « On pourra juger étrange, étrangement familière et inhospitalière à la fois (*unheimlich, uncanny*) cette figure de l'hospitalité absolue dont on voudrait confier la promesse à une expérience aussi impossible, aussi peu assurée dans son indigence, à un quasi « messianisme » aussi inquiet, fragile et démuni, à un « messianisme » toujours présupposé, à un messianisme quasi transcendantal mais aussi obstinément intéressé par un matérialisme sans substance: un matérialisme de la *khora* pour un « messianisme » désespérant. », J. Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 267.

sem ter ele mesmo lugar, abre um movimento in-finito de substituição do *insubstituível*, e em torno do qual, nomeadamente em *Le Toucher, Jean-Luc Nancy* (2000), Derrida escreve que «Permaneceria a pensar o local, a localização desta substituição, a localização neutra (eu diria a *khora*) que, nesta virtual substituição de substituição, ofereceria ainda a hospitalidade, a menos que não a retivesse para sempre como refém.»<sup>627</sup>

E, por outro lado, este “messianismo desesperante” que diz a relação ao outro como *impossível* e que permanece indissociável de um “materialismo sem substância” na exacta medida em que uma tal relação, estruturalmente heteronómica e dissimétrica, se efectiva antes de toda a determinação, tanto do lado do outro que *aí* se acolhe, como do lado do “eu” que se (des)identifica no interior desta experiência de acolhimento, residindo aqui a própria estrutura da responsabilidade<sup>628</sup> diferentemente pensada por Derrida a partir da dinâmica *arqui-originária* do apelo do outro (*vem*) e da resposta de cada singularidade (*sim, sim*), que agora seguiremos a partir do motivo da *língua* (como língua *do* outro), tendo em conta que um tal *motivo* permanece indissociável da *temporalidade messiânica*,

«Axioma: não há por-vir sem herança e possibilidade de *repetir*. Não há por-vir sem certa *iterabilidade*, pelo menos sob a forma da aliança consigo e da *confirmação* do *sim* originário. Não há por-vir sem certa memória e certa promessa messiânicas, de uma messianicidade mais antiga do que toda a religião, mais originária do que todo o messianismo. Não há discurso ou endereçamento ao outro sem a possibilidade de uma promessa elementar.»<sup>629</sup>

Eis um outro momento em que se torna possível sublinhar o alcance *hiper-ético-político* inerente ao pensamento da Desconstrução como pensamento da *escrita* e/ou da *différance*, marcando-se aqui a urgência e a iminência que se entrevê no “a” inaudível da *différance* como *apelo* inantecipável e inadiável do outro, ou, nas palavras de Fernanda Bernardo, «o *indesvendável e profético-messiânico segredo da différence*»<sup>630</sup>.

---

<sup>627</sup> « Resterait à penser la place, l’emplacement de ce remplacement, l’espace neutre (je dirais la *khora*) qui, à cette virtuelle substitution de substitution, offrirait encore l’hospitalité, à moins qu’il ne la retienne à jamais en otage. », J. Derrida, *Le Toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris, 2000, p. 293.

<sup>628</sup> «Esta anterioridade dissimétrica marca também a «temporalização» como estrutura da responsabilidade», J. Derrida, *Políticas da Amizade*, *op. cit.*, p. 257.

<sup>629</sup> J. Derrida, «Fé e Saber» in *A Religião*, *op. cit.*, p. 67.

<sup>630</sup> F. Bernardo, «E. Levinas – J. Derrida: pensamentos da alteridade ab-soluta», *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 21, nº 42, 2012, p. 586 (disponível em: [https://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/entrevista\\_levinas](https://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/entrevista_levinas)). Entrevista conduzida por Márcia Junges a Fernanda Bernardo e primeiramente publicada na Revista IHU (Revista do Instituto *Humanitas Unisinos*, nº 277, Ano VIII, 2008).

É, pois, neste sentido que *khora* surge como o *lugar* para repensar o político antes e para além dos limites topo-genealógicos da *pólis* – questão explicitamente enunciada em *Khôra* (1993) em torno do início do *Timeu* e do papel de Sócrates, mas que se perscruta já também em «La Pharmacie de Platon» (1968) onde o *pharmakon* conduz Sócrates para fora dos limites da cidade –, na medida em que um tal *lugar* (como *espaçamento*) salienta a porosidade estrutural dos limites e das fronteiras, aproximando-se assim, como o filósofo enuncia em *Vadios* (2003), do pensamento da *democracia por vir* cujo registo aporético afecta não somente a aproximação sem fim da democracia, mas também o próprio uso da palavra “democracia” – «A democracia por vir seria como que a *khora* do político.»<sup>631</sup>

---

<sup>631</sup> J. Derrida, *Vadios*, *op. cit.*, p. 161.

## 4. A monolíngua *do* outro

### 4.1 A *língua* não pertence

Se, na exposição da nossa investigação, o motivo da *língua* sucede ao motivo do *tempo*, importa desde já especificar que uma tal disposição é aqui somente metodológica, na medida em que, no interior do pensamento da Desconstrução derridiana, ambas as questões permanecem absolutamente indissociáveis, havendo que compreendê-las, ainda que sem qualquer essencialização, como o que se poderia assumir enquanto as coordenadas teórico-filosóficas fundamentais deste pensamento *impossível* e *do impossível* – indissociabilidade que se perscruta, lembremo-lo uma vez mais, desde *De la Grammatologie* (1967), nomeadamente na aproximação da «estrutura geral do rastro imotivado» que, especifica Derrida, «faz comunicar na mesma possibilidade, e sem que se possa separá-los senão por abstracção, a estrutura da relação ao outro, o movimento da temporalização e a linguagem como escrita.»<sup>632</sup>

É certo que a questão da linguagem constituiu, e constitui ainda, um tema incontornável para a tradição filosófico-cultural em geral, todavia, o trajecto que tentaremos seguir não visa nem uma abordagem histórico-conceptual da evolução do “conceito” de linguagem, nem um levantamento dos diferentes contornos que este assume por entre as áreas ou disciplinas a ele afectas, nem se insere, de igual modo, no que seria uma filosofia da linguagem que a Desconstrução derridiana repensa criticamente.

Diferentemente, pensada na sua originariedade absoluta e irreduzível, trata-se aqui de tentar salientar de que modo a *experiência da língua* pensada em sede desconstrutiva confirma até certo ponto a importância histórico-filosófica da questão da linguagem e das suas diferentes concepções não se deixando, contudo, compreender “objectivamente” nelas<sup>633</sup>, mas antes evidenciando-lhes a precariedade e a ficcionalidade estruturais, embora lembrando também um determinado esquecimento, no interior da tradição filosófica greco-ocidental, da estrutura incontornavelmente languageira da própria “filosofia”.

Este registo irreduzível do elemento-língua e da *experiência da língua*, no mesmo lance marcado pela sua absoluta precedência e inapropriabilidade, como veremos, Derrida

---

<sup>632</sup> « La structure générale de la trace immotivée fait communiquer dans la même possibilité et sans qu'on puisse les séparer autrement que par abstraction, la structure du rapport à l'autre, le mouvement de la temporalisation et le langage comme écriture. », J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 66-67.

<sup>633</sup> « [...] il n'est pas sûr que ce qu'on appelle le langage ou les *speech acts* se laisse jamais épuiser dans sa détermination par une science ou une théorie de part en part objectives. Il est plus « scientifique » de tenir compte de cette limite, s'il y en a une, et de repenser à partir de là tels ou tels concepts reçus de la « science » et de l'« objectivité ». », J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 214.

afirma, nomeadamente em *O Monolinguismo do Outro* (2001), ter orientado todo o seu trabalho e, arriscaríamos – pois as linhas de demarcação entre um e outro seriam talvez apenas a custo identificáveis<sup>634</sup> –, toda a sua *vida*, confessando que,

«Na verdade, tudo quanto desde há muito tempo me tem, digamos, interessado – a título da escrita, do rastro, da desconstrução do falocentrismo e «da» metafísica ocidental [...], tudo isso não pôde deixar de provir desta estranha referência a um «algures» de que o lugar e a língua me eram para mim próprio desconhecidos ou interditos, como se eu tentasse *traduzir* na única língua e na única cultura franco-ocidental de que disponho, na qual fui lançado no nascimento, como se eu tentasse traduzir na minha «monolíngua» uma palavra que eu ainda não conhecia»<sup>635</sup>.

Efectivamente, a distância entre o motivo da *língua* tal como Derrida no-lo dá a pensar e os pressupostos que orientam esta questão no interior da tradição filosófica greco-ocidental avança aqui, necessariamente, como uma distância insuperável, pois havendo um traço comum que percorra as distintas interpretações em torno da questão da linguagem ele seria, talvez, o privilégio de uma “subjectividade antropocêntrica” que determinantemente se pensou a si mesma pensando os seus “próprios”.

Ora, esta vertente apropriativa, de que a figura do “*zoon logon ekhon*” ocupa uma irrecusável centralidade de Aristóteles a Lacan, passando por Descartes, Kant, Heidegger ou mesmo Lévinas<sup>636</sup>, é precisamente aquilo a que a Desconstrução derridiana vem evidenciar a não-naturalidade, isto é, a ficcionalidade e a precariedade estruturais que constituem todo o “próprio” e toda a “propriedade” tornando-os antecipadamente im-próprios, incluindo também a suposta propriedade da língua.

Por conseguinte, mais do que uma preocupação pela questão da linguagem na sua configuração mais comum, a questão passaria aqui por uma preocupação pelo «*outro da linguagem*» que a possibilita e limita desde o interior do seu próprio funcionamento, como o filósofo assume expressamente numa entrevista datada de 1981 e intitulada «*La déconstruction et l'autre*»,

---

<sup>634</sup> Referimo-nos aqui ao registo *auto-bio-thanato-hetero-gráfico* inerente a todo o gesto de escrita como experiência de ex-apropriação da *língua*, e que, atestando a impossibilidade de uma “objectividade”, de uma “neutralidade” ou de uma “universalidade” não contaminadas pela *singularidade* que aí (*se*) escreve, obriga a pensar diferentemente os fundamentos não apenas da noção tradicional de “autobiografia”, mas também da linha de demarcação supostamente identificável entre “texto” e “vida”, o que não segue sem consequências relativamente à noção de identidade em geral, como adiante veremos.

<sup>635</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 103.

<sup>636</sup> Cf. J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 53.



«A «desconstrução» está profundamente preocupada com o *outro* da linguagem. Sou sempre surpreendido pelos críticos que vêm no meu trabalho a declaração de que não há nada para além da linguagem, que estamos presos na linguagem. É absolutamente o contrário. A crítica do logocentrismo é no fundo toda a procura do *outro* e do *outro da linguagem*. [...] O outro, que se situa para além da linguagem e que a intima, não é talvez um «referente» segundo o sentido normal que os linguistas lhe acordaram.»<sup>637</sup>

A procura pelo *outro* (da linguagem) poderia então entender-se como a procura pelas “possibilidades” sem as quais não haveria aquilo a que correntemente se chama linguagem mas que, não se compreendendo apenas no espectro da linguagem dita humana, corresponderia antes a pensar a singularidade da *escrita* e/ou do *rastro* que excede a formulação do “próprio do homem”, implicando assim a aproximação de uma *experiência da língua* que não pode mais determinar-se relativamente a qualquer “poder” ou “propriedade” e que, em última instância, se mostrará irreduzível ao “próprio” e à (a)propriação em geral.

Efectivamente, a questão da propriedade e, mais especificamente, da “propriedade” da *língua*, constitui aqui um ponto incontornável, uma vez que, mesmo diante das diversas tentativas da sua “desantropologização”, é possível reconhecer a permanência de uma tendência ou de uma inclinação, por parte do dito “sujeito falante”, para pensar a *sua* língua, ou seja, para pensar uma língua que possuiria como *sua* propriedade “natural” ou “materna”, residindo nesta tendência um dos fundamentos mais constantes do movimento geral da constituição “identitária” definido em termos da possibilidade de (auto)constituição.

Por conseguinte, se a questão da *língua* é já sempre, no mesmo lance, a questão da “identidade”<sup>638</sup>, como afirmado em *O Monolinguismo do Outro* (1996), não obstante, a relação de indissociabilidade que assim parece formar-se entre “língua” e “sujeito” não é mais definida, no interior do pensamento da Desconstrução derridiana, em termos de “pertença” ou de “propriedade”, na medida em que a *língua* – a *única* que se fala – não pertence.

Reportamo-nos aqui, na citação implícita nesta atestação, ao título de uma entrevista datada de 2001 intitulada, precisamente, «La langue n’appartient pas», e onde o filósofo afirma,

---

<sup>637</sup> « La « déconstruction » est profondément préoccupée par *l’autre* du langage. Je suis toujours surpris par les critiques qui voient dans mon travail la déclaration qu’il n’y a rien au-delà du langage, que nous sommes prisonniers dans le langage. C’est tout le contraire. La critique du logocentrisme est par-dessus toute la recherche de *l’autre* et de *l’autre du langage*. [...] L’autre, qui se situe au-delà du langage et qui le somme, n’est peut-être pas un « référent » selon le sens normal que des linguistes lui ont accordé. », J. Derrida, «La déconstruction et l’autre» in *Les Temps Modernes*, op. cit., p. 26.

<sup>638</sup> «A nossa questão é sempre a identidade.», J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, op. cit., p. 27.

«[...] a língua, no fundo, é uma herança e uma herança, isso não se escolhe: nasce-se numa língua mesmo que seja uma segunda língua. [...] Mas digamos, quando se nasce para uma língua, herda-se nela porque ela está ali antes de nós, é mais velha que nós, a sua lei precede-nos. Começa-se a reconhecer a sua lei, quer dizer, um léxico, uma gramática, tudo isso sendo quase sem idade.»<sup>639</sup>

Ora, ao seguir esta singular “precedência”, que importa escutar desde já na pegada da “anterioridade” aporética do *tempo messiânico*, torna-se então possível salientar, por um lado, que se nasce sempre numa *língua* e que a *língua* constitui, de facto, um modo de “pertença” não equiparável a nenhum outro<sup>640</sup>, como Derrida nos lembra, por exemplo, em *Apories* (1996), estando a *língua* já sempre antes e diante de nós e excedendo-nos *in-finitamente* numa anterioridade e numa primazia que adiante permitirão pensar, mais do que um nascimento numa língua, um singular «nascimento *pela* língua»<sup>641</sup>.

Mas há também ainda a salientar, por outro lado, a referência explícita a um “léxico” e a uma “gramática”, a essa lei que seria quase sem idade ainda que com referências constitutivas relativamente determináveis ou contextualizáveis, compreendendo-se assim que não se trata nunca de negar determinados códigos, convenções ou regras que asseguram uma “estabilidade” mínima, mas sim de demonstrar que a sua formação não é nunca absoluta e que o seu funcionamento não é nunca totalmente unívoco, pois «esta estabilidade é relativa, mesmo se por vezes ela é tão grande que parece imutável e permanente»<sup>642</sup>.

Neste sentido, se a *língua* é uma *herança* inesgotável e infinita que implica a existência e o uso de características histórico-contextuais relativamente determináveis (léxico, gramática, código semântico ou semiótico, entre outras) que, de uma certa maneira, garantem o seu carácter linguageiro tendencialmente universalizante, bem como a sua legibilidade, uma primeira questão enuncia-se quase que implicitamente: serão estas características definidoras da *língua*? Será a *língua* apenas um conjunto de códigos e funções a empregar de modo mais ou menos consciente por parte do dito sujeito falante? Ou constituirão elas o ponto de partida para pensar a *língua*?

---

<sup>639</sup> «[...] la langue, au fond, est un héritage et un héritage cela ne se choisit pas : on naît dans une langue même si c’est une seconde langue. [...] Mais disons, quand on naît à une langue, on en hérite parce qu’elle est là avant nous, elle est plus vieille que nous, sa loi nous précède. On commence à reconnaître sa loi, c’est-à-dire un lexique, une grammaire, toute cela étant quasiment sans âge. », J. Derrida, « La langue n’appartient pas », *Europe – Revue littéraire mensuelle*, n° 861-862, Paris, 2001, p. 88.

<sup>640</sup> «[...] le témoignage d’appartenance n’appartient pas simplement à l’ensemble dont il témoigne, mais aussi, par conséquent, de ce que l’appartenance à une langue n’est sans doute comparable à aucun autre mode d’inclusion. », J. Derrida, *Apories*, *op. cit.*, p. 23-24.

<sup>641</sup> Cf. J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 26.

<sup>642</sup> « Cette stabilité est relative, même si elle est parfois si grande qu’elle paraisse immuable et permanente. », J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 267.

O trajecto até ao momento apresentado permite como que antecipar a orientação da resposta a estas questões, na medida em que se evidenciou já que, se estas características são efectivamente necessárias e formam uma parte substancial do desenvolvimento filosófico-conceptual em torno da questão da linguagem, elas não são, no entanto, nem suficientes nem essenciais à aproximação de uma outra *experiência da língua* que Derrida pensa na sua *arqui-originariedade*,

«Porque», pode ler-se em *O Monolingüismo do Outro* (1996), «os fenómenos que me interessam são justamente aqueles que vêm misturar estas fronteiras, aqueles que as ultrapassam deixando assim aparecer o seu artifício histórico, isto é, as relações de força que aí se concentram e, na verdade, aí se capitalizam a perder de vista.»<sup>643</sup>

Recordemos então, neste contexto, que a aproximação ao pensamento da *escrita* e/ou da *différance* permitiu-nos já salientar que a *língua* não pode aqui ser entendida nem como uma estrutura estática e imutável que possa ser apropriada sem *resto*, nem como um sistema de significações que simplesmente estaria à disposição do “sujeito falante”, nem como a construção ou produto de um “sujeito” pensado em termos de “consciência” ou “intencionalidade” plenas e/ou presentes a si<sup>644</sup>, precisamente em razão da estrutura de *suplementaridade* originária que, desconstruindo os pressupostos da orientação logo-fonocêntrica desconstrói, conseqüentemente, os fundamentos tradicionais das noções de “referente” e de “sentido” que lhe são inerentes, assim evidenciando que,

«Os elos entre as palavras, os conceitos e as coisas, a verdade e a referência, não são *absolutamente* e puramente garantidos por alguma meta-contextualidade ou meta-discursividade. Tão estabilizado, tão complexo e sobre-determinado que seja, há um contexto e somente um contexto relativamente *fechado*, sem firmeza nem fechamento absolutos, sem pura e simples identidade a si. Há nele jogo, diferença, abertura; há nele o que chamei noutra sítio «suplementaridade»»<sup>645</sup>

---

<sup>643</sup> J. Derrida, *O Monolingüismo do Outro*, *op. cit.*, p. 21.

<sup>644</sup> «Do lado de quem fala ou escreve a dita língua, esta experiência de solipsismo monolíngue nunca é de pertença, de propriedade, de domínio, de pura «ipseidade» (hospitalidade ou hostilidade), seja ela de que tipo for.» *Ibid.*, p. 37.

<sup>645</sup> « Les liens entre les mots, les concepts et les choses, la vérité et la référence ne sont pas *absolument* et purement garantis par quelque méta-contextualité ou méta-discursivité. Si stabilisé, si complexe et surdéterminé qu'il soit, il y a un contexte et seulement un contexte relativement *ferme*, sans fermeté ni fermeture absolues, sans pure et simple identité à soi. Il y a en lui du jeu, de la différence, de l'ouverture ; il y a en lui ce que j'ai appelé ailleurs de la « supplémentarité ». », J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 279-280.

Esta *suplementaridade*, recordemos também, surgia como um outro nome da dinâmica inerente aos *quase-conceitos* de *escrita*, de *différance* ou de *rastro* cujo registo, como tentámos salientar, permanece necessariamente *incondicional*, na medida em que cada um destes vocábulos traduz, na sua singularidade, a estrutura da relação ao outro, especificação que será de maior importância para compreendermos, no seguimento da aproximação do movimento de doação da *língua*, de que modo se encontra também aí a *chance* para pensar o processo de “identificação subjectiva” do “eu” a partir da situação de respondente *hiper-responsável*.

Por este motivo, no contexto concreto da “referencialidade” a que nos reportamos agora, não se trata, pois, nem da sua negação nem da sua suspensão, mas trata-se antes do reconhecimento de uma diferença irreduzível que suspende a “tese” do sentido determinado ou do referente real e reactiva o movimento de uma «referencialidade que não faz mais referência»<sup>646</sup>, isto é, uma *referencialidade* que se constitui antecipadamente como movimento *in-finito* de reenvio ao outro, como Derrida nos dá a pensar, por exemplo em *Dar a Morte* (1999), ao aproximar uma outra noção de *literatura*<sup>647</sup>.

Ora, é justamente no seguimento desta hipótese que a questão da *língua* se desloca, tornando-se então possível pensar um espectro de “possibilidades” (aquilo que se perscruta a partir dos quase-conceitos de *arqui-escrita*, de *suplementaridade*, de *différance*, entre outros apontando para um pensamento do “outro da linguagem”) que não a delimitam através de uma análise exterior, mas que a marcam *no* “interior”<sup>648</sup>, e que, nomeadamente em «Le presque rien de l’imprésentable» (1982), Derrida aproxima como «uma singularidade do *rastro* que não seja ainda linguagem, nem fala, nem escrita, nem signo, nem mesmo o «próprio do homem»<sup>649</sup>.

É, pois, a partir desta singularidade, a qual não apaga nem destrói as heterogeneidades que constituem a experiência da *língua* e a experiência em geral, que se torna então possível entrever uma *referencialidade* que não seja mais exclusiva do sistema discursivo-linguístico, nem mesmo da “subjectividade” em geral, como o filósofo refere ainda na mesma obra,

---

<sup>646</sup> «référentialité qui ne fait pas plus référence », J. Derrida, « Préjugés. Devant la loi » in Colectivo, *La Faculté de juger*, Minuit, Paris, 1985, p. 131.

<sup>647</sup> Cf. J. Derrida, *Dar a Morte*, *op. cit.*, p. 189.

<sup>648</sup> « Mais si on réinscrit le langage dans un réseau de possibilités qui ne l’entourent pas seulement mais le marquent irréductiblement de l’intérieur, tout change. Je pense en particulier à la marque en général, à la trace, à l’itérabilité, à la différence, autant de possibilités ou de nécessités sans lesquelles il n’y aurait pas de langage et qui ne sont pas seulement humaines. », J. Derrida, *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 299.

<sup>649</sup> « [...] une singularité de la trace qui ne soit pas encore langage, ni parole, ni écriture, ni signe, ni même le « propre de l’homme ». », *Ibid.*, p. 85.

«Penso em particular na marca em geral, no rastro, na iterabilidade, na *différance*, outras tantas possibilidades ou necessidades sem as quais não haveria linguagem e *que não são somente humanas*. Não se trata de apagar as rupturas e as heterogeneidades. Contesto somente que elas dêem lugar a um único limite oposicional, linear, indivisível, a uma oposição binária entre o humano e o infra-humano.»<sup>650</sup>

Não obstante, partir desta singularidade do *rastro* e/ou da *escrita* anterior à determinação da linguagem como “próprio do homem” é, de facto, pensar diferentemente o esquema linguístico em geral, mas é também, ao mesmo tempo, pensar para além deste mesmo esquema, na medida em que aquilo que avança sob o pensamento da *língua* como língua *do* outro surge, em última instância, como uma espécie de “paradigma” da experiência em geral (uma *experiência da língua* e não somente da linguagem em sentido tradicional).

Neste sentido, recordemos então que havíamos referido que a estrutura da relação ao outro se efectiva também em termos de uma singular *invenção* do outro, de onde relevámos o registo originariamente aporético de uma tal invenção, havendo agora que salientar que é essa mesma relação (ao outro) que se efectiva primeiramente como relação à língua *do* outro, pois «A invenção da linguagem», pode ler-se em «Psyché. Invention de l'autre» (1987), «e da escrita – da marca – é sempre, por razões essenciais, o próprio paradigma da invenção, como se se assistisse ali à invenção da invenção»<sup>651</sup>, acrescentando ainda Derrida, algumas linhas adiante,

«Se prefiro dizer «invenção da marca ou do rastro», mais do que da linguagem ou da escrita, para designar o paradigma de toda a invenção, é ao mesmo tempo para a situar na juntura da natureza e da cultura, como o quer toda a dita originariedade, mas também para não mais creditar *a priori* a oposição do animal e do homem sobre a qual é construído o valor corrente de invenção.»<sup>652</sup>

---

<sup>650</sup> « Je pense en particulier à la marque en général, à la trace, à l'itérabilité, à la différence, autant de possibilités ou de nécessités sans lesquelles il n'y aurait pas de langage et *qui ne sont pas seulement humaines*. Il ne s'agit pas d'effacer les ruptures et les hétérogénéités. Je conteste seulement qu'elles donnent lieu à une seule limite oppositionnelle, linéaire, indivisible, à une opposition binaire entre l'humain et l'infrahumain. », *Ibid.*, p. 299.

<sup>651</sup> « L'invention du langage et de l'écriture – de la marque – est toujours, pour des raisons essentielles, le paradigme même de l'invention, comme si on assistait là à l'invention de l'invention. », J. Derrida, *Psyché I*, *op. cit.*, p. 47, nota 1.

<sup>652</sup> « Si je préfère dire « invention de la marque ou de la trace », plutôt que du langage ou de l'écriture, pour désigner le paradigme de toute invention, c'est à la fois pour la situer à la jointure de la nature et de la culture, comme le veut toute originarité supposée, mais aussi pour ne plus accrédi-ter *a priori* l'opposition de l'animal et de l'homme sur laquelle est construite la valeur courante d'invention. », *Ibid.*, p. 48, nota 1.

Mas que noção de *língua* se encontra então aqui em questão? Ou, ainda, de que modo a noção de “linguagem como escrita”, avançada desde *De la Grammatologie* (1967), traduz já a irredutibilidade do que surge, nomeadamente em *O Monolinguismo do Outro* (1996), sob o sintagma “língua do outro”? Ou ainda, seguindo as palavras de Derrida em *O Monolinguismo do Outro* (1996), «como é que é possível que a única língua que este monolinguista fala e está votado a falar, para todo o sempre, como é que é possível que ela não seja sua?»<sup>653</sup>

A fim de seguir estas questões, retomemos agora a atestação inicialmente enunciada, a saber, que a *língua* não pertence, posicionando-nos, contudo, para além das noções de “pertença” ou de “propriedade” tradicionalmente concebidas por oposição às noções de “ausência” ou de “falta”, pois se, de uma certa maneira, esta atestação constitui o ponto fundamental para compreender os contornos e o alcance do *motivo* da *língua* pensado em sede desconstrutiva, ela constitui também como que o fio condutor da exposição enunciada em *O Monolinguismo do Outro* (1996), obra a partir da qual tentaremos aproximar esta singular não-pertença e o seu alcance tanto no que concerne a re-invenção da *língua* como no que concerne o processo de “identificação subjectiva” do “eu” por relação à *língua*.

A exposição de Derrida na obra supracitada, e que constitui talvez, a par de «Circonfession» (1991), um dos mais notórios exemplos de um texto “autobiográfico” desconstruindo a própria noção de “autobiografia”, gira em torno das múltiplas escutas e implicações de uma aparente «contradição performativa»<sup>654</sup> que reafirma esta singular não-pertença através da seguinte afirmação paradoxal – «Eu não tenho senão uma língua, e ela não é minha.»<sup>655</sup>

Efectivamente, se se tratasse ainda da procura de uma coerência lógico-formal, a contradição avançada por esta afirmação seria, então, irrefutável: afirma-se, no mesmo lance em que se nega, assume-se, ao mesmo tempo, que a única coisa que se tem é precisamente a que não se tem. Todavia, percebemos já que o registo aporético inerente ao pensamento da Desconstrução não avança mais por relação a uma logicidade ou a uma coerência possíveis ou desejadas pelo que, neste sentido, o que esta singular “contradição” testemunha é que é a (im)própria *experiência da língua* que se efectiva já sempre como uma singular

---

<sup>653</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, op. cit., p. 89.

<sup>654</sup> «Como é que se pode ter uma língua que não seja sua? [...] Adiantas uma espécie de atestação solene que se vê estupidamente obrigada a entrar numa espécie de contradição lógica. Pior, diagnosticaria talvez o sábio diante de um tão grave caso, e que se dá mesmo por incurável, a tua frase extirpa-se a si mesma numa contradição lógica acrescida de uma *contradição pragmática* ou *performativa*.», *Ibid.*, p. 15.

<sup>655</sup> *Ibid.*, p. 15.

«possibilidade do impossível»<sup>656</sup>, ou seja, como uma *experiência im-possível* que atesta a sua necessidade como «necessidade do que se dá como impossível-interdito»<sup>657</sup>.

Assim, o registo paradoxal desta primeira enunciação – «Eu não tenho senão uma língua, e ela não é minha»<sup>658</sup> –, testemunhando desde logo a *desposseção* e a *desapropriação* originárias da *língua* por parte do dito “sujeito”, abre no mesmo lance o caminho de uma *aporia* que não fará senão agudizar-se através de distintas formulações, nomeadamente quando o filósofo enuncia, referindo-as como contraditórias *em si mesmas* e *entre si*, estas duas outras afirmações, a saber, «1) Não falamos nunca senão uma única língua. / 2) Não falamos nunca uma única língua.»<sup>659</sup>

Por conseguinte, em primeiro lugar, se não falamos nunca senão uma *única* língua é porque a *língua*, que não é nem uma estrutura nem um sistema, é já sempre, antecipadamente, a língua *do* outro, ou seja, a língua não pertence nem é construída pelo dito “sujeito falante” como uma possibilidade de significação, de mediação ou de comunicação, mas, estando já sempre antes e diante de nós, a língua vem do outro, antecedendo-nos, transgredindo-nos e excedendo-nos num *tempo* inapropriável que resta, *in-finitamente*, a bem herdar – «A minha língua», escreve Derrida em *O Monolinguismo do Outro* (1996), «a única que me ouço falar e me ouço a falar, é a língua do outro»<sup>660</sup>.

Neste sentido, é pois preciso começar por assumir que a *experiência da língua* se encontra, relativamente ao “eu”, ditada e orientada por uma primazia e por uma anterioridade irreduzíveis que lhe conferem, no mesmo lance, o registo de inapropriabilidade que Derrida confessa, ainda na mesma obra, dizendo,

«O monolinguismo no qual respiro é mesmo para mim o elemento. Não um elemento natural, não a transparência do éter, mas um meio absoluto. Inultrapassável, *incontestável*: não posso recusá-lo senão atestando a sua omnipresença em mim.»<sup>661</sup>

Inultrapassável e incontestável, eis como é aproximado o *monolinguismo* que, nesta passagem, sendo também referido como o *elemento*, se demarca contudo tanto da noção de um “elemento natural” – demarcando-se assim do registo naturalista e/ou simbólico da referência corrente que o termo porta, maioritariamente quando utilizado no plural,

---

<sup>656</sup> Cf. J. Derrida, *Papier Machine*, *op. cit.*, p. 307.

<sup>657</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 22.

<sup>658</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>659</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>660</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>661</sup> *Ibid.*, p. 14.

relativamente aos “quatro elementos” –, como da definição do “ar” enquanto elemento por excelência da auto-afecção da voz<sup>662</sup>, definição que se sustenta nos fundamentos da orientação logo-fono-cêntrica cuja demarcação, por parte de Derrida, se perscruta por exemplo no distanciamento relativamente a uma “transparência do éter” enunciado na passagem supracitada.

E isto porque, enquanto “meio absoluto”, o *monolingüismo* como *elemento* desconstrói tanto a “centralidade” como o “poder de reunião” que sustentam o privilégio do *logos* como possibilidade de uma *presença de si a si*, havendo que compreender este *elemento* no seguimento do que, nomeadamente em *De la Grammatologie* (1967), é exposto em torno do “grafema” enquanto «elemento sem simplicidade»<sup>663</sup> “anterior” à própria definição como humano ou inumano, e cujo alcance numa determinada concepção de “sujeito” era também já explicitamente enunciado, tendo em conta que a *escrita* como *espaçamento* diz o devir-ausente do “sujeito”.

Um devir-ausente do “sujeito” que traduz, aí, a aqui-originariedade da relação ao outro como sendo também uma relação ao outro *de si* e ao outro como outro *em si e consigo*, rasgando assim a suposta circularidade da constituição da “subjectividade” e salientando, ao mesmo tempo, a inultrapassável finitude que a constitui – aquilo que, adiante, diremos como a condição de *secundariedade* do “eu” que vem a si na relação heteronómico-dissimétrica ao outro e à língua *do* outro,

«O espaçamento como escrita», pode ler-se em *De la Grammatologie* (1967), «é o devir-ausente e o devir-inconsciente do sujeito. Pelo movimento da sua deriva, a emancipação do signo constitui em contrapartida o desejo da presença. Este devir – ou esta deriva – não sobrevém ao sujeito que o escolheria ou que nele se deixaria levar passivamente. Como relação do sujeito à sua morte, este devir é a própria constituição da subjectividade.»<sup>664</sup>

Num outro texto, em «La Pharmacie de Platon» (1968), “elemento” é também um dos termos pelos quais o *pharmakon* é aproximado, nomeadamente enquanto «elemento indecidível»<sup>665</sup> que constitui o limite como condição da “produção” e distinção das diferenças

---

<sup>662</sup> Cf. J. Derrida, *L'Écriture et la Différence*, op. cit., p. 19, nota 1.

<sup>663</sup> Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, op. cit., p. 19.

<sup>664</sup> « Or l'espacement comme écriture est le devenir-absent et le devenir-inconscient du sujet. Par le mouvement de sa dérive, l'émancipation du signe constitue en retour le désir de la présence. Ce devenir – ou cette dérive – ne survient pas au sujet qui le choisirait ou s'y laisserait passivement entraîner. Comme rapport du sujet à sa mort, ce devenir est la constitution même de la subjectivité. », *Ibid.*, p. 96.

<sup>665</sup> Cf. J. Derrida, *La Dissémination*, op. cit., p. 158.



em geral, aproximando-se assim do movimento da *différance* que, por exemplo em *Posições* (1972), Derrida assume impossibilitar a suposta plenitude e coincidência da *presença de si a si* que tradicionalmente sustenta as diferentes concepções de (auto)formação e (auto)constituição da “identidade” em geral, dando diferentemente a pensar o processo de identificação “subjectiva” enquanto um movimento in-finito de divisão e de não-coincidência, isto é, enquanto um movimento originariamente diferencial, pois,

«este aspecto económico da *différance* [...] confirma que o sujeito, e em primeiro lugar o sujeito consciente e falante, depende do sistema das diferenças e do movimento da *différance*, que não está presente nem sobretudo presente-a-si antes da *différance*, que apenas se constitui nela dividindo-se, espaçando-se, “temporizando”, diferindo-se.»<sup>666</sup>

De uma certa maneira, tudo gira aqui em torno da singular “precedência” da *língua* por relação ao “sujeito”, sem que esta “precedência” implique nem a aniquilação nem a destruição da identidade em geral (seja ela de que tipo for), mas constituindo antes um outro “ponto de partida”, ainda que sem começo assinalável, para repensar o processo de “identificação subjectiva” em geral não mais por relação ao solo ou ao sangue, mas por relação a uma anterioridade e a uma inapropriabilidade da *língua* que encetam e incitam uma experiência *in-finita* e *in-finitamente singular* de (des)identificação.

Ora, é precisamente esta experiência do *impossível*, da *língua* como impossível, que Derrida descreve, em *O Monolinguismo do Outro* (1996), a partir da sua situação singular que, não obstante, testemunha o que deve entender-se como uma “estrutura” universal,

«Ele ter-me-á sempre precedido: sou eu. Este monolinguismo, para mim, sou eu. [...] Ele constitui-me, dita-me mesmo a ipseidade de tudo, prescreve-me, também, uma solidão monacal, como se quaisquer votos me tivessem ligado a ele antes mesmo de ter aprendido a falar. Este solipsismo inexaurível, sou eu antes de mim. Para sempre.»<sup>667</sup>

Contudo, é preciso salientar que esta anterioridade da *língua* que vem *do* outro, e que portanto não pertence ao “eu”, não se efectiva de igual modo nem em termos de posse nem em termos de propriedade do outro, mas sim como o movimento in-finito de uma «geração

---

<sup>666</sup> J. Derrida, *Posições*, op. cit., p. 38. A passagem citada comporta modificações relativamente à tradução portuguesa original, tendo sido mantido o termo «*différance*» onde se lê «diferância».

<sup>667</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, op. cit., p. 14.

sem origem»<sup>668</sup> que precede e transgride toda e qualquer propriedade, na medida em que, pode ler-se ainda na mesma obra, «O *de* não significa tanto a propriedade quanto a proveniência: a língua é do outro, vem do outro, (é) *a* vinda do outro»<sup>669</sup>.

Esta proveniência marcada pelo sintagma “língua *do* outro” não marca, portanto, nenhum “tempo” nem nenhum “espaço” determináveis, não indica nenhuma “origem” nem nenhum “fim” presentificáveis, mas reenvia antes a uma espécie de proveniência de *algures* que indicia nada menos do que a desconstrução da própria “origem”, isto é, que traduz a dinâmica da origem já sempre dividida ou desviada de si mesma, havendo a notar que o título do Colóquio onde, numa versão abreviada e oral, Derrida tinha primeiramente apresentado este texto é, precisamente, «*Echoes from Elsewhere*»<sup>670</sup>.

Este *algures*, o mesmo que Derrida confessa constituir a «estranha referência a um «algures» de que o lugar e a língua me eram para mim próprio desconhecidos ou interditos»<sup>671</sup>, seria assim um outro “nome” desse *lugar* (*khora*) que (*se*) dá retirando(-*se*) enquanto possibilidade *e* limite de todas as propriedades ulteriores, pelo que pensar a *proveniência* da língua como língua *do* outro é pensar, por um lado, uma «destinerrância da origem e do fim»<sup>672</sup> onde *isso* que se dá (a *língua*) não é “um” consigo mesmo, pois a *língua* é já sempre «mais de uma/nem mais uma»<sup>673</sup> [*plus d'une*], como adiante tentaremos demonstrar.

E, por outro lado, pensar a *proveniência* da língua *do* outro em termos de uma anterioridade e de uma primazia da *língua* relativamente ao dito “sujeito falante”, é pensar que esta vinda ocorre já sempre num como que duplo movimento pelo qual a *língua* vem ou chega (do outro) e é *ao mesmo tempo* endereçado ao outro, sendo preciso assumir,

«[...] que de qualquer modo não falamos senão uma língua – e que não a *temos*. Não falamos nunca senão uma língua – e ela é dissimetricamente, a ele regressando, sempre, do *outro*, do outro, guardada pelo outro. Vinda do outro, permanecendo do outro, ao outro reconduzida.»<sup>674</sup>

---

<sup>668</sup> Cf. J. Derrida, «La Veilleuse», prefácio de Jacques Trilling, *James Joyce ou l'écriture matricide*, Circé, Belfort, 2001, p. 15.

<sup>669</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, op. cit., p. 101.

<sup>670</sup> O colóquio «*Echoes from Elsewhere / Renvois d'ailleurs*» foi organizado por Édouard Glissant e David Wills e decorreu de 23 a 35 de Abril de 1992, na Universidade Estatal de Luisiana, em Baton Rouge, nos Estados Unidos.

<sup>671</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, op. cit., p. 103.

<sup>672</sup> J. Derrida, *Dar a Morte*, op. cit., p. 175.

<sup>673</sup> Cf. J. Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, op. cit., p. 38.

<sup>674</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, op. cit., p. 57.

Eis o ponto onde se torna possível evidenciar a demarcação explícita do que referimos como uma *desposseção* e uma *desapropriação* originárias da língua relativamente às diversas tentativas de “desantropologização” da língua no interior da tradição filosófica greco-ocidental, incluída aí a tentativa preconizada por Heidegger para quem, não obstante a “desposseção” ou “passividade” originárias que caracterizam a relação do *Dasein* (co)respondendo ao apelo do *Ser*<sup>675</sup>, a língua permanece ainda pensada em termos de uma heteronomia ontológica no interior da qual é sempre, em última instância, do *Ser*<sup>676</sup>.

Por conseguinte, e embora num primeiro momento da análise existencial o *Dasein* não se reduza nem se defina somente como subjectividade humana, a linguagem permanece ainda entendida sob o primado do “próprio do homem”, sendo o homem o único ente «formador de mundo»<sup>677</sup> e, portanto, o único com a “possibilidade” de (co)responder ao apelo do *Ser*<sup>678</sup>.

Para Derrida, diferentemente, a *língua* como língua *do* outro<sup>679</sup> vem colocar em questão o próprio primado do *ser* e da questão do *ser*, nomeadamente ao dar a pensar uma *proveniência* que diz a *origem* já sempre dividida da própria origem e que obriga a escrever numa «*outra* língua», como o filósofo afirma em «La déconstruction et l'autre» (1981) reportando-se ao pensamento heideggeriano, e cujo sentido importa ainda dilucidar de modo mais detalhado, na medida em que não se trata aí de uma simples diferença entre uma língua (francesa) e uma outra língua (alemã), mas sim do *desvio* irredutível que passa *entre* as diferentes línguas e *entre* cada língua,

«Eu escrevo numa *outra* língua – e não quero simplesmente dizer em francês mais do que em alemão –, mesmo se esta *alteridade* não pode ser explicada na terminologia da própria filosofia. A diferença reside fora da filosofia, no lugar não filosófico da língua [...]. Neste sentido, a minha profunda relação a Heidegger é também ao mesmo tempo uma não-relação.»<sup>680</sup>

---

<sup>675</sup> «O homem é o pastor do ser. [...] Ele ganha a essencial pobreza do pastor, *cuja dignidade reside no facto de ter sido chamado pelo próprio ser para guardar a sua verdade*. Este chamado vem como o lance no qual se origina a condição de ser-jogado do ser-aí.», M. Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, *op. cit.*, p. 86.

<sup>676</sup> «A linguagem que é a casa do ser.», *Ibid.*, p. 37.

<sup>677</sup> Cf. M. Heidegger, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo – Finitude – Solidão*, trad. Marco António Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2003, p. 205.

<sup>678</sup> «O ser é o mais próximo. E contudo, a proximidade permanece, para o homem, a mais distante.», M. Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, *op. cit.*, p. 6.

<sup>679</sup> «Hétéronomie, donc, l'autre est ma loi.», J. Derrida, *De Quoi Demain*, *op. cit.*, p. 91.

<sup>680</sup> «J'écris dans une *autre* langue – et je ne veux pas simplement dire en français plutôt qu'en allemand –, même si cette *altérité* ne peut être expliquée dans la terminologie de la philosophie elle-même. La différence réside en dehors de la philosophie, dans le lieu non philosophique de la langue [...]. Dans ce sens, mon profond rapport à Heidegger est aussi et en même temps un non-rapport.», J. Derrida, «La déconstruction et l'autre» in *Les Temps Modernes*, *op. cit.*, p. 11.



## 4.2 «Plus d'une»: o desvio da e na língua

A referência a uma «outra língua», que Derrida avança na passagem supracitada marcando a sua diferença relativamente ao pensamento heideggeriano, aponta portanto, como o filósofo especifica ainda na mesma passagem, para uma diferença (a *différance*) que reside «no lugar não filosófico da língua» – um *lugar* (*khora*) que, nomeadamente em *O Monolinguismo do Outro* (1996), vemos surgir como o «algures»<sup>681</sup> ou ao «exterior absoluto»<sup>682</sup> da língua *na* língua e que nos permitirá agora aproximar uma outra implicação inerente à expressão “língua *do* outro”, a saber: o facto de, ao se pensar a sua proveniência em termos de uma proveniência de *algures*, ser também necessário assumir que *isso* que se dá (a *língua*) não é “um” consigo mesmo, na medida em que a língua *do* outro é já sempre «mais de uma/nem mais uma»<sup>683</sup> [*plus d'une*] língua, o que equivale a dizer que pensar a língua *do* outro é pensar ao mesmo tempo o *outro* da língua e o outro *na* língua.

Reportamo-nos aqui, então, ao que anteriormente expusemos como a dinâmica inapropriável do “fora” *no* “dentro” pela qual salientámos o registo aporético de uma *textualidade* onde não há senão texto ao mesmo tempo que não há senão fora-de-texto, ponto que nos permitirá aproximar a dinâmica inerente ao que Derrida nomeia como a “língua dada”, expressão que, por sua vez, traduzindo o movimento da *língua* na língua, isto é, da *escrita* na voz, marca já também a *incondicionalidade* que veremos caracterizar o movimento de doação da *língua* que, sendo a *única* que se tem, todavia não pertence.

Na peugada da “duplicidade da origem” e da “estrutura da relação ao outro” que expusemos a partir dos motivos de *khora* e do *messiânico*, trata-se então agora, relativamente ao motivo da *língua* pensado na sua arqui-originariedade, de aproximar o que, nomeadamente em *O Monolinguismo do Outro* (1996), Derrida refere como,

«[...] um exterior absoluto, uma *zona* fora da lei, o enclave clivado de uma referência apenas audível ou legível a esta *absolutamente outra* antepimeira língua, a este grau *zero-menos-um* da escrita que deixa a sua marca fantasmática «na» dita monolíngua. Aí está ainda um fenómeno singular de tradução. Tradução de uma língua que ainda não existe, e que nunca terá existido, numa língua com chegada dada.»<sup>684</sup>

---

<sup>681</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 103.

<sup>682</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>683</sup> Cf. J. Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, *op. cit.*, p. 38.

<sup>684</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 97.

A expressão “anteprimeira língua” aponta, pois, para aquilo que desde as suas primeiras obras o filósofo pensou e escreveu sob o vocábulo *arqui-escrita*, ou seja, aponta para o pensamento da *escrita* na sua aproximação ao *apagamento*, ao *desvio*, ao *espaçamento* ou à *rasura*, podendo também escutar-se nesta expressão a referência ao *lugar* a-topológico aproximado sob o nome de *khora* que, aqui, se dá a ler como o *algures* inencontrável da *língua* que, não obstante, não pode dar-se senão *na* língua, isto é, «no interior»<sup>685</sup> da *língua*, constituindo nela o *desvio* irreduzível que a transgride e a intima – o *desvio* irreduzível chamado *escrita*.

Efectivamente, e como Derrida lembra ainda em *O Monolingüismo do Outro* (1996), «Não se pode falar de uma língua senão nessa língua. Nem que seja pondo-a fora dela mesma»<sup>686</sup>, num sentido que segue assim os pressupostos pelos quais referíamos que não se pode desconstruir a (língua) “metafísica” senão permanecendo no seu “interior”, isto é, senão herdando-a e ao mesmo tempo filtrando-a, criticando-a e relevando-lhe os limites.

Mas se tudo isto perfaz, então, um certo gesto de *tradução*<sup>687</sup> – e não somente, como veremos, a tradução de uma língua por uma outra, mas a tradução da língua na própria língua, isto é, a tradução desse grau *zero-menos-um* da *escrita* na língua (dada) – é a própria afirmação de uma língua por ela mesma que permanece, *a priori*, absolutamente intraduzível, pois ao *se* falar, ou ao *se* traduzir, uma língua afirma já sempre que se fala *a si mesma* sem, contudo, jamais coincidir consigo mesma, como Derrida aproxima, por exemplo, em torno do «vocábulo sem conceito»<sup>688</sup> de «repisamento» [*ressassement*], nomeadamente em «Le *ressassement* ou le droit à la littérature (Nœud, point – arriver à s’effacer)» (2001),

«Talvez não haja conceito de repisamento e talvez seja preciso renunciar a procurar-lhe um. O que resiste no “repisamento” como palavra francesa e que nos incita a assediar a palavra para encontrar dela um conceito específico, o que resiste é justamente a língua, a palavra francesa intraduzível.»<sup>689</sup>

---

<sup>685</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>686</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>687</sup> «- Não se fala nunca senão uma única língua... / (sim mas) / - Não se fala nunca uma única língua... / não é apenas a própria lei do que se chama tradução. É a própria lei como tradução.», *Ibid.*, p. 22.

<sup>688</sup> Cf. J. Derrida, «Le *ressassement* ou le droit à la littérature» in *Modernités 15*, *op. cit.*, p. 311.

<sup>689</sup> « Peut-être qu’il n’y a pas de concept de *ressassement* et qu’il faut renoncer à en chercher un. Ce qui résiste dans le “*ressassement*” comme mot français et qui nous pousse à harceler le mot pour y chercher un concept spécifique, ce qui résiste c’est justement la langue, le mot français intraduisible. », *Ibid.*, p. 310-311. Para a opção de tradução de «*ressassement*» por «repisamento», veja-se: Michel Lisse, «A força de uma pluma II», trad. André Mendes e Andreia Carvalho, in F. Bernardo (ed.), *Escrita’s da Resistência*, Palimage, Coimbra, 2018.

Um outro exemplo a partir do qual o filósofo aproxima esta lógica, nomeadamente em *Ulysse Gramophone* (1987), reporta-se ao momento em que, n’*O Discurso do Método* (1637), Descartes justifica em francês a razão de escrever em francês, situação que Derrida assume constituir já uma espécie de segunda ou de dupla afirmação (de que a tradução latina terá sido a única a omitir esta enunciação<sup>690</sup>), pois somente podemos afirmar falar uma língua estando já “dentro” dessa língua cujo movimento, ou cujo “andamento”, é já sempre uma afirmação (intraduzível) de si mesma,

«Querida somente marcar que a afirmação de uma língua por si mesma é intraduzível. O acto que, numa língua, *remarca* a própria língua, afirma-a assim duas vezes, uma vez ao falá-la, uma vez ao dizer que ela é assim falada; ele abre o espaço de uma *remarca* que ao mesmo tempo, no mesmo lance duplo, desafia e apela a tradução [...] o que permanece *intraduzível* é no fundo a única coisa a *traduzir*, a única coisa *traduzível*. O a-traduzir do traduzível não pode ser senão intraduzível.»<sup>691</sup>

Ora, o traço que assim tentamos salientar, inerente ao sintagma “língua *do* outro”, é, então, a desconstrução da suposta “unidentidade” da *língua* pensada a partir do movimento de um exterior absoluto (*intraduzível*) que *marca* a dita monolíngua (apelando nela a um movimento de tradução in-finito), sendo que este movimento de transgressão se efectiva ele mesmo como uma espécie de *desvio* (o intraduzível *a-traduzir* de toda a tradução) que ao mesmo tempo desvia a *língua* de si mesma, do “referente” ou do “sentido”, e do dito “sujeito falante”<sup>692</sup>.

Por outras palavras, a desconstrução da “unidentidade” da *língua* – aquilo que, em *O Monolinguismo do Outro* (1996), Derrida diz também como uma «unicidade sem unidade»<sup>693</sup> que corresponde à *aporia* implícita nas duas afirmações contraditórias que abrem esta obra atestando que a *única* língua que se fala não é nunca uma língua una –, esta desconstrução,

---

<sup>690</sup> Cf. J. Derrida, *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Galilée, Paris, 1987, p. 59. Derrida reporta-se ao seguinte parágrafo: « Et si j’écris en français, qui est la langue de mon pays, plutôt qu’en latin, qui est celle de mes précepteurs, c’est à cause que j’espère que ceux qui ne se servent que de leur raisin naturelle toute pure, jugeront mieux de mes opinions, que ceux qui ne croient qu’aux livres anciens. », René Descartes, *Discours de la Méthode* [6ª edição], Vrin, Paris, 1987, p. 77.

<sup>691</sup> « Je voulais seulement marquer que l’affirmation d’une langue par elle-même est intraduisible. L’acte qui, dans une langue, *remarque* la langue même, l’affirme ainsi deux fois, une fois en la parlant, une fois en disant qu’elle est ainsi parlée ; il ouvre l’espace d’une *remarque* qui à la fois, du même coup double, défie et appelle la traduction. [...] ce qui reste *intraduisible* est au fond la seule chose à *traduire*, la seule chose *traductible*. L’à-traduire du traductible ne peut être qu’intraduisible. », J. Derrida, *Ulysse gramophone, op. cit.*, p. 59-60.

<sup>692</sup> Para esta questão veja-se, nomeadamente: F. Bernardo, «O dom do texto – a leitura como escrita», *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 1, nº 1, 1992, p. 155-189.

<sup>693</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro, op. cit.*, p. 101.

portanto, torna assim a questão da *língua* numa questão que poderíamos assumir como uma questão de movimento, mas de um movimento a entender aqui no eco da originariedade desse «em desconstrução»<sup>694</sup> que traduz nada menos do que o próprio gesto da Desconstrução no sentido em que o filósofo no-lo dá a pensar, por exemplo, em *La Contre-Allée* (1999),

«[...] porque a “desconstrução”, numa palavra, isso seria uma certa experiência da viagem, não é, das letras e da língua em viagem. [...] Viajar é entregar-se à comoção: a este abalo que então afecta o ser até aos ossos, coloca tudo em jogo, vira a cabeça e não deixa nenhuma antecipação intacta. Depois de cada comoção, é preciso renascer e recuperar a consciência. Nada de mais assustador, nada de mais desejável. Quaisquer que sejam o pretexto, o lugar, o momento, o veículo, outras tantas mediações, chamo-lhes meios de “locomoção”.»<sup>695</sup>

Ora, concretamente em torno do motivo da *língua* e da *intraduzibilidade* que a caracteriza, este movimento ou esta dinâmica inapropriável, esta “locomoção” marcando o registo aporético do «(não)passo do outro»<sup>696</sup>, é também testemunhado, nomeadamente em *Apories* (1996), a partir da singular intraduzibilidade da frase «*Trata-se de um certo (não)passo*»<sup>697</sup>, frase que, falando da *língua* e *na* língua, marca, a partir da língua francesa, o *desvio* que uma outra língua, nomeadamente a “nossa” língua (portuguesa), não pode mais seguir.

Não obstante, a frase «*Il y va d'un certain pas*» comporta já em francês, e antes de qualquer tentativa de tradução numa outra língua, pelo menos dois pontos de intraduzibilidade, a saber, por um lado, o vocábulo «*pas*», cuja oscilação entre o substantivo [passo] e o advérbio de negação [não] foi já anteriormente referida<sup>698</sup>, e, por outro lado, a expressão «*il y va*» que, correspondendo ao português «trata-se», no sentido genericamente neutro de indicar o que aí se encontra em questão, pode também significar à letra, e numa

---

<sup>694</sup> Cf. J. Derrida, *Psyché II*, op. cit., p. 12.

<sup>695</sup> «[...] car la “déconstruction”, en un mot, ce serait une certaine expérience du voyage, n'est-ce pas, des lettres et de la langue en voyage. [...] Voyager, c'est se livrer à la commotion : à cet ébranlement qui alors affecte l'être jusqu'à l'os, remet tout en jeu, tourne la tête et ne laisse aucune anticipation intacte. Après chaque commotion, il faut renaître et reprendre connaissance. Rien de plus effrayant, rien de plus désirable. Quels que soient le prétexte, le lieu, le moment, le véhicule, autant de médiations, je les surnomme des moyens de “locommotion”. » J. Derrida e C. Malabou, *La Contra-allée*, Quinzaine littéraire-Louis Vuitton, Paris, 1999, p. 40-42.

<sup>696</sup> Cf. J. Derrida, *Psyché I*, op. cit., p. 53.

<sup>697</sup> « *Il y va d'un certain pas* », J. Derrida, *Apories*, op. cit., p. 23.

<sup>698</sup> Cf. *Supra*, p. 62, nota 154.



letra onde a neutralidade se apaga pelo avanço do género masculino, «ele vai» ou «ele segue», o que corresponderia aqui a «ele vai ou ele segue num certo passo»<sup>699</sup>.

Ora, o que esta frase permite demonstrar pelo seu (im)próprio (não)passo é que, para além de uma simples fronteira de tradução entre línguas, «uma fronteira análoga passa já entre várias versões ou várias interpretações da mesma frase *em francês*. O efeito de *schibboleth* opera *no interior*, se pode ainda dizer-se, da língua francesa»<sup>700</sup>. Ou seja, esta frase testemunha – à semelhança de um certo *pharmakon* indiciando uma indecidibilidade que não se esgota numa interpretação polissémica – não somente o que passa entre as diferentes línguas, mas também o que (*se*) passa *na* língua, isto é, o que (*se*) passa *entre*<sup>701</sup> a língua e “ela mesma” – aquilo que, ainda em *Apories* (1996), Derrida dirá como uma «fronteira da tradução» que,

«não passa entre línguas; ela separa a tradução dela própria, e a traductibilidade, no interior de uma só e mesma língua. [...] Tal é o efeito de *schibboleth*: excede sempre o sentido e a pura discursividade do sentido. A babelização não espera, portanto, a multiplicidade das línguas. A identidade de uma língua não pode afirmar-se como identidade a si senão abrindo-se à hospitalidade de uma diferença a si ou de uma diferença consigo.»<sup>702</sup>

Se insistimos na questão da tradução ou, mais concretamente, numa determinada *intraduzibilidade* da língua, do que (*se*) passa entre as línguas e *entre* “a” língua, dividindo-a e heterogeneizando-a antecipadamente, é porque esta questão se mostrará também indispensável para aproximar o carácter inaudito do pensamento derridiano das *diferenças sexuais* no interior do qual a tradução *entre* línguas surge, justamente, a par de uma tradução *entre* sexos<sup>703</sup>, residindo parte da dificuldade desta aproximação no alcance deste “*entre*”<sup>704</sup>

---

<sup>699</sup> Cf. J. Derrida, *Apories*, *op. cit.*, p. 27.

<sup>700</sup> « [...] une frontière analogue passe *déjà* entre plusieurs versions ou plusieurs interprétations de la même phrase *en français*. L’effet de *schibboleth* opère *à l’intérieur*, si on peut encore dire, de la langue française. », *Ibid.*, p. 27.

<sup>701</sup> A italicização do “entre” aponta aqui para a leitura exposta por Derrida em «La Double Séance», onde o “entre” é dito como não sendo nem semântico nem sintático, mas como constituindo a abertura articulada desta oposição, a qual permanece, *a priori*, indecidível (cf. J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 251), questão a que regressaremos adiante em torno da desconstrução do falocentrismo.

<sup>702</sup> « Cette frontière de la traduction ne passe pas entre des langues ; elle sépare la traduction d’elle-même, et la traductibilité, à l’intérieur d’une seule et même langue. [...] Tel est l’effet de *schibboleth* : il excède toujours le sens et la pure discursivité du sens. La babélisation n’attend donc pas la multiplicité des langues. L’identité d’une langue ne peut s’affirmer comme identité à soi qu’en s’ouvrant à l’hospitalité d’une différence à soi ou d’une différence d’avec soi. », J. Derrida, *Apories*, *op. cit.*, p. 28.

<sup>703</sup> « [...] la traduction entre des langues ou entre des sexes, c’est presque la même chose », J. Derrida, «Voice II» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 172.

<sup>704</sup> Cf. J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 251.

que não é aí nem semântico nem sintático, mas a abertura articulada da oposição que, antecipadamente, transgride e heterogeniza cada um dos termos (e, portanto, cada “um” dos sexos).

Mas suspendendo por ora esta relação, salientemos ainda que esta *não-coincidência a si* da *língua* – que testemunha a *incondicionalidade* da *língua* pensada como *língua do outro*, como adiante especificaremos –, esta impossibilidade da “unidentidade” total e/ou totalizante de uma *língua* consigo mesma, com o “referente” ou o “sentido” e com o dito “sujeito falante” marca de modo exemplar a indissociabilidade entre *desconstrução* e *língua*, constituindo mesmo uma das quase-definições da Desconstrução enunciada por Derrida, nomeadamente em *Mémoires pour Paul de Man* (1988),

«Creio que não há nela senão *transfert*, e um pensamento do *transfert*, em todos os sentidos que esta palavra adquire em mais de uma língua, e em primeiro lugar *transfert* entre as línguas. Se tivesse de arriscar, Deus me valha, uma só definição da desconstrução, breve, elíptica, económica como uma palavra de ordem, diria sem frase: *mais de uma/nem mais uma língua.*»<sup>705</sup>

Sem frase e, de uma certa maneira, aparentemente sem “contexto”, esta quase-definição da Desconstrução como «*mais de uma/nem mais uma língua*» – reafirmada, por exemplo, no «*É favor inserir*» que acompanha *O Monolinguismo do Outro* (1996)<sup>706</sup> – atesta, por conseguinte, que não se trataria nunca de compreender “o que é?” (*ti esti?*) a língua para se poder compreender, posteriormente, de que modo ela seria «*mais de uma*» e «*nem mais uma*», mas, diferentemente, trata-se de seguir *isso* que impossibilita *a priori* todo o gesto de identificação e/ou definição supostamente determináveis sem *resto* – aquilo que, acima, surgia como *o outro da linguagem* que in-finitamente a transgride e a intima.

Assim, e se de uma certa maneira a noção de “identidade” é sempre correlativa da noção de “unidade”, a impossibilidade de definir “o que é” a *língua* (em termos de *univocidade*) é também, no mesmo lance, a impossibilidade de definir “o que é” a língua (em termos de *unidade*), pelo que seria preciso pensar uma espécie de inversão de sentido pela

---

<sup>705</sup> « Je crois qu’il n’y a en elle que du *transfert*, et une pensée du *transfert*, à tous les sens que ce mot prendre dans plus d’une langue, et d’abord du *transfert* entre les langues. Si j’avais à risquer, Dieu m’en garde, une seule définition de la déconstruction, brève, elliptique, économique comme un mot d’ordre, je dirais sans phrase : plus d’une langue. », J. Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, *op. cit.*, p. 38.

<sup>706</sup> «De que a única definição alguma vez arriscada, a única formulação explícita, foi um dia, é melhor lembrá-lo aqui, «*mais de uma língua*».», J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 2. Referimos que na reedição de 2016, revista pela tradutora, Fernanda Bernardo, a passagem supracitada é enunciada como «*mais de uma língua/não mais uma língua*» (*cf.* p. XIV).

qual a expressão «*mais de uma/nem mais uma*» diria já, em si mesma ou por si mesma, o que a *língua* (não) é, dizendo assim que, em última instância,

«*Uma língua não existe. Presentemente. Nem a língua. Nem o idioma nem o dialecto. Esta é aliás a razão pela qual não se poderão contar estas coisas e a razão pela qual se [...] não se tem nunca senão uma língua, este monolinguismo não faz um consigo mesmo.*»<sup>707</sup>

Ora, esta espécie de inversão que coloca em cena a não-unidade e a não-identidade da *língua*, advogando no mesmo lance a sua *arqui-originariedade*, permite assim evidenciar a indissociabilidade que referimos, no interior do pensamento da Desconstrução derridiana, relativamente aos motivos do *tempo* e da *língua*, permitindo demonstrar que, em última instância, falar da *língua* é já sempre também falar do *tempo* ou, mais precisamente, do que nesta *língua* ou neste monolinguismo *do* outro permanece imprevisível, inadiável e inultrapassável, a saber,

«[...] muito simplesmente o «há a língua», um «há a língua que não existe», a saber que não há metalinguagem e que sempre *uma* língua será chamada a falar *da* língua – *porque* esta não existe. Não existe doravante, nunca existe ainda. Que tempo! Que tempo faz, que tempo faz nesta língua que não chega a tempo.»<sup>708</sup>

É, pois, a partir desta relação entre *tempo* e *língua* ou, mais especificamente, é no eco do *tempo* de uma *língua* que não existe (presentemente), que podemos então retomar a referência a uma “língua dada” cujo sentido, dissemos, aponta para a dinâmica inapropriável do “fora” *no* “dentro” efectivada como um certo movimento de transgressão da língua *na* língua, sentido pelo qual uma tal expressão (“língua dada”), apontando para «a língua do outro na sua «própria» língua»<sup>709</sup>, diz a “apropriação” como *ex-apropriação*, deixando também entrever que a relação (de *ex-apropriação*) à *língua* constitui não somente a *chance* de re-invenção da *língua*, mas também a *chance* de (des)identificação do “eu” no interior da cena heteronómico-dissimétrica onde a *ex-apropriação de si* ocorre na própria *ex-apropriação da língua*, como adiante tentaremos mostrar.

Por conseguinte, pensar a *língua* não mais em termos de uma língua “materna”, mas em termos de uma “língua dada”, é, de uma certa maneira, pensar o que se joga entre o “cálculo” e o “incalculável”, isto é, o que se joga entre, por um lado, as regras, os códigos e as

---

<sup>707</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>708</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>709</sup> « la langue de l'autre dans sa « propre » langue », J. Derrida, *Parages*, *op. cit.*, p. 196.

convenções que constituem cada “língua dada”, e, por outro lado, o *evento* que nela se reinscreve permanecendo-lhe antecipadamente inapropriável, ou seja, “a” vez do *evento* como a única vez ou como a «*Tal-vez*»<sup>710</sup> que abre o gesto de tradução do *intraduzível* ou, outro modo de o dizer, que abre o gesto de substituição do *insubstituível* que testemunha, em última instância, que,

«É impossível contar as línguas, eis o que queria sugerir. Não há calculabilidade, a partir do momento em que nunca o Uno de uma língua, que escapa a qualquer contabilidade aritmética, é determinado. O Uno da monolíngua de que falo, e aquele que eu falo, não será portanto uma identidade aritmética, nem mesmo uma identidade “tout court”. A monolíngua permanece incalculável, pelo menos neste traço.»<sup>711</sup>

Esta singular *incalculabilidade* – a *língua* como (a) vinda do outro – que não obstante marca cada língua e cada palavra no modo de uma unicidade sem unidade constitui, então, o que referimos como o movimento de doação da *língua*, implícito na própria terminologia de uma “língua dada”, no qual seria preciso ter em conta, por um lado, a primazia e a anterioridade da *língua* que, vinda do outro e endereçada ao outro, não é nunca nem *una* nem *idêntica a si*, e, por outro lado, o facto desta inapropriabilidade da *língua*, tal como uma certa inapropriabilidade do *tempo* (*messiânico*), não constituir uma abstracção que permaneceria exterior à linguagem, mas antes o próprio “funcionamento” da *marca* em geral (falada e/ou escrita), instaurando assim toda a apropriação em termos de uma *ex-apropriação originária*.

Deste modo, tendo em conta o alcance de uma outra estrutura de *temporalidade* como *espaçamento* que marca a “duplicidade da origem” e a “estrutura da relação ao outro”, encontramos aqui o que poderia entender-se como um dos “efeitos” – se pudesse ainda falar-se em termos de causalidade<sup>712</sup> – de pensar uma *temporalidade* anacrónica (o *messiânico*) que se re-inscreve, a cada instante, num “tempo”, num “lugar”, numa “história”, num “contexto” e

---

<sup>710</sup> Reportamo-nos aqui à *chance* da língua portuguesa enunciada por Fernanda Bernardo: « [...] une *pensée pour l’avenir*, capable de penser, d’endurer, de porter ou d’inventer l’avenir du *monde*, une *pensée de la venue* ou de la *fois*, de la toute seule et unique *fois*, da *Tal-vez* dirais-je dans ma langue qui me donne, elle, la chance d’une fuite légère de l’être (peut-être) et du pouvoir, du pouvoir de l’être, pour faire plutôt signe vers la *chance* unique et inouïe d’une (telle) *fois* (*Tal-vez*) », F. Bernardo, « La déconstruction, le coup d’aile de l’impossible » in Marie-Louise Mallet e Ginette Michaud (dir.), *L’Herne Derrida*, Éditions de l’Herne, Paris, 2004, p. 141.

<sup>711</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, op. cit., p. 45.

<sup>712</sup> E não se pode pois a “lógica da causalidade” encontra-se necessariamente desconstruída na aproximação de uma outra *estrutura de temporalidade*, como salientado, por exemplo, nesta passagem de *Donner le Temps*: « L’événement et le don, l’événement comme don, le don comme événement doivent être irruptifs, immotivés – par exemple désintéressés. Décisifs, ils doivent déchirer la trame, interrompre le continuum d’un récit que pourtant ils appellent, ils doivent perturber l’ordre des causalités : en un instant. », J. Derrida, *Donner le Temps*, op. cit., p. 157.

numa “língua” relativamente determinados, isto é, que se re-inscreve num “aqui agora” a cada vez diferente em razão da *différance* (do outro) que o im-possibilita.

Por outras palavras, o que aqui referimos como o movimento de doação da *língua* corresponderia, portanto, à lógica do *tempo* (*messiânico*) que abre o contratempo como único tempo possível (como *impossível*), pois ao ser *in-finitamente* transgredida pelo *algures* (*khora*) da língua, é o próprio movimento de não-coincidência da *língua* que se constitui num duplo gesto de permanecer inapropriável e apelar a todos os movimentos de apropriação, sentido pelo qual se deve compreender que a *língua* é sempre uma “língua dada”, isto é, uma língua que (*se*) dá ou que (*se*) promete sem nunca cessar de (*se*) dar e de (*se*) prometer,

«Embora me tenha frequentemente servido da expressão «a língua dada» para falar de uma monolíngua disponível, o francês por exemplo, não há língua dada, ou antes, há língua, há doação de língua (*es gibt die Sprache*) mas uma língua não é. Não é dada. Não existe. Apelada ela apela, como a hospitalidade do hóspede antes mesmo de qualquer convite. Próxima, ela continua a ser dada, e não persiste senão nesta condição: continuar a ser dada.»<sup>713</sup>

A relação de indissociabilidade entre *língua* e *tempo*, ambos diferentemente pensados por Derrida a partir da anterioridade e da primazia da vinda do outro, testemunha-se pois também aqui, na medida em que a este movimento de doação da língua o filósofo aproximá-lo-á precisamente em termos de uma singular *promessa* excessiva, pré-cronológica e anacrónica que constitui, como referido em *O Monolinguismo do Outro* (1996), «a abertura estrutural, a messianicidade, sem a qual o próprio messianismo, no sentido estrito ou literal, não seria possível»<sup>714</sup>.

Relevando da lógica paradoxal e aporética de um passado *ab-soluto* que abre o *porvir*, esta *promessa* demarca-se, todavia, dos fundamentos subjacentes às conceptualizações tradicionais que, na sua maioria, a relacionam ainda com a possibilidade do seu cumprimento ou com valores ético-morais explícita ou implicitamente orientados por uma noção de “bem” – aquilo que, reportando-se à sua definição por parte da teoria dos *speech acts*, da hermenêutica e da fenomenologia, Derrida nomeia como uma «tripla autoridade»<sup>715</sup> –, e que suspendem ou apagam assim a possibilidade sempre possível da sua perversão, dissimulando a *incondicionalidade* absoluta que deve operar numa *promessa* digna desse nome, no sentido em que esta é aproximada, por exemplo, em *Mémoires pour Paul de Man* (1988),

---

<sup>713</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, op. cit., p. 99.

<sup>714</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>715</sup> Cf. J. Derrida, «Réponses de Jacques Derrida» in *La Philosophie au risque de la Promesse*, op. cit. p. 196.

«A promessa é impossível mas inevitável. [...] O essencial é que uma promessa pura não pode ter propriamente lugar, num lugar próprio, mas ela é inevitável desde que se abre a boca – ou antes desde que *há texto, num sentido determinado justamente por esta situação*»<sup>716</sup>.

Por conseguinte, quando falamos de *língua* e de *promessa* no interior do pensamento da Desconstrução, quando falamos, portanto, de uma *língua* que (*se*) promete, não falamos nem de uma promessa determinada, nem do tempo presente em que esta ou aquela promessa se expressariam no sentido genérico de um “acto de fala”<sup>717</sup>, nem de igual modo do presente futuro que um tal acto engajaria para garantir a sua veracidade ou validade.

Diferentemente, falamos de uma «promessa elementar» que seria a “condição” do discurso em geral sem, todavia, jamais se dizer ou se esgotar sem *resto* nele – o que implica também pensar, em razão da sua *aporeticidade* estrutural, tanto a possibilidade sempre possível de uma promessa se perverter, como a possibilidade sempre possível de uma promessa não se cumprir – e que adiante veremos surgir a partir da dinâmica aqui-originária do *apelo* (*vem*) e da *resposta* (*sim, sim*), sendo já possível perscrutá-la no axioma de «Fé e Saber» (1996),

«Axioma: não há por-*vir* sem herança e possibilidade de *repetir*. Não há por-*vir* sem certa *iterabilidade*, pelo menos sob a forma da aliança consigo e da *confirmação* do *sim* originário. Não há por-*vir* sem certa memória e certa promessa messiânicas, de uma messianicidade mais antiga do que toda a religião, mais originária do que todo o messianismo. Não há discurso ou endereçamento ao outro sem a possibilidade de uma promessa elementar.»<sup>718</sup>

Neste sentido, se é possível assumir que uma determinada estrutura de *promessa* permanece indissociável da *língua* ou, mais especificamente, se é possível assumir que um certo prometer(-*se*) caracteriza o movimento de doação da *língua*, é porque o *desvio* que

---

<sup>716</sup> « La promesse est impossible mais inévitable. [...] L’essentiel, c’est qu’une promesse pure ne peut avoir proprement lieu, en un lieu propre, mais qu’elle est inévitable dès qu’on ouvre la bouche – ou plutôt dès qu’il y a du texte, en un sens justement déterminé par cette situation [...]. », J. Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, op. cit., p. 102.

<sup>717</sup> De um modo genérico, a questão passaria por pensar até que ponto uma promessa seria ainda uma promessa se a sua ocorrência implicar a conformidade a um determinado número de regras ou convenções tais como as que guiam, por exemplo, a definição do performativo da teoria dos *speech acts* (cf. John Langshaw Austin, *How to do Things With Words*, Clarendon Press, Oxford, 1962, p. 156), e que arriscam a torná-la um código ou uma regra de conduta esquecendo que não pode haver promessa digna desse nome que não experiencie a possibilidade da sua própria pervertibilidade (cf. J. Derrida, «Réponses de Jacques Derrida» in *La Philosophie au risque de la Promesse*, op. cit., p. 198).

<sup>718</sup> J. Derrida, «Fé e Saber» in *A Religião*, op. cit., p. 67.

desvia a *língua* (de si mesma, do “referente” ou do “sentido” e do dito “sujeito falante”) atesta justamente que *há* língua, mas que uma língua não *é*, ou seja, na sua *hiper-radicalidade*, este *desvio da língua* e *na* língua atesta que esta «não pode ser senão uma língua de chegada ou antes de porvir, uma frase prometida, uma língua do outro»<sup>719</sup>.

Ora, é precisamente neste enquadramento que a noção de “língua dada” se distingue da noção de “língua materna”, a qual surge determinantemente definida como uma figura de “unicidade” ou de “insubstituibilidade” pensada em termos de fundação de sentido ou de propriedade inalienável, como encontramos enunciado, a título exemplificativo, numa longa nota de *O Monolinguismo do Outro* (1996) em torno da afirmação de Hannah Arendt de que nada pode substituir uma língua materna<sup>720</sup>, lembrando aí Derrida que, pelo contrário, «a língua dita materna nunca é puramente natural, nem própria nem habitável»<sup>721</sup>.

Seguindo a relação entre a figura da “mãe” (figura por excelência do insubstituível a que adiante regressaremos) e a noção de “língua materna”, o filósofo enuncia então duas “lógicas” gerais pelas quais a figura do “insubstituível” tomaria diferentes contornos. Por um lado, a concepção de um insubstituível absoluto, tal como Rousseau ou Arendt o definem<sup>722</sup>, que conduziria ao carácter “próprio” tanto da “mãe” como da “língua materna”, assim impossibilitando a sua suplementação ou substituição.

Por outro lado, a concepção de um insubstituível *absoluto* tal como Derrida o pensa – ou seja, o outro como *insubstituível* – onde é precisamente o facto de *isso* permanecer insubstituível, intraduzível e inapropriável que abre, paradoxalmente, a sua in-finita substituição, tradução e apropriação, como o filósofo refere em torno da figura da “mãe”, indissociável da dita língua “materna”, tomada como exemplo sem par dessa “lógica” paradoxal e aporética ao constituir,

«[...] a própria experiência da unicidade absoluta que apenas pode ser substituída *porque* é insubstituível, traduzível porque intraduzível, aí onde ela é intraduzível (o que se traduziria de outro modo?), a mãe *é* a loucura: a mãe «única» (digamos a maternidade, a experiência da mãe, a relação à mãe «única») *é sempre* uma loucura e portanto sempre, enquanto mãe e lugar da loucura, louca. [...] Mas sempre única,

---

<sup>719</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 94.

<sup>720</sup> Numa entrevista com Günter Gaus, difundida pela televisão alemã em 1964, Hannah Arendt responde, quando questionada sobre a sua ligação à língua alemã e se esta ligação se tinha mantido mesmo diante do exílio americano: «Sempre. Eu dizia-me: que fazer? De qualquer modo não é a língua que ficou louca! E em segundo lugar: nada pode substituir a língua materna.» (*apud, Ibid.*, p. 80, nota 7).

<sup>721</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>722</sup> «Como «a solicitude materna (que) nunca se suplementa», dizia Rousseau, a língua materna, confirma Arendt, *nada a pode substituir.*», *Ibid.*, p. 80-81.

ela é sempre apenas substituível, re-situável, suplantável ali apenas onde não há lugar único senão para ela. Substituição do próprio lugar, no lugar do lugar: *khora.*»<sup>723</sup>

Apontando para a “lógica” paradoxal e aporética de um *insubstituível* que apela a todos os movimentos de substituição<sup>724</sup>, a “língua dada” demarca-se, portanto, de todos os registos de propriedade e/ou de pertença constituintes da noção de “língua materna”, avançando assim que, se “a” língua não existe e se não há nem uma primeira nem uma última língua, há, não obstante, uma multiplicidade não saturável de substitutos ou de suplementos, de re-inscrições ou de re-invenções, em suma, de *idiomas*, como adiante veremos, cuja *chance* reside precisamente nesta estranha “lógica” de se falar em/na língua materna *como* língua do outro, como Derrida exemplifica na sua leitura em torno de Maurice Blanchot,

«Ele fala em língua materna *como* língua do outro e priva-se aí de toda a reapropriação ou de toda a especularização. O efeito de compromisso, de efracção, de ex-apropriação heteronómica dá à verdade este excesso de violência: no interior da minha língua «materna», rompi todas as seguranças [...], tudo o que autoriza a consciência e o engodo da apropriação quanto à língua.»<sup>725</sup>

Neste seguimento, quando em *O Monolinguismo do Outro* (1996) Derrida avança um «substituto de uma língua materna (existirá alguma vez outra coisa?) como língua do outro»<sup>726</sup>, poder-se-ia assumir que é a questão entre parêntesis que marca, assim, toda a diferença, testemunhando a originariedade do que desde o início referimos como uma *suplementaridade* que não é consequência de nada, que não suplementa nenhuma falta nem nenhuma ausência a colmatar ou a preencher, e que faz assim ecoar o «suplemento de origem»<sup>727</sup> de *De la Grammatologie* (1967) na «*Prótese de Origem*» que constitui o subtítulo de *O Monolinguismo do Outro* (1996).

Seria, pois, a partir desta *suplementaridade* que haveria que pensar diferentemente questões referentes ao léxico, à gramática, aos códigos ou às regras linguísticas – o que

---

<sup>723</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>724</sup> « La substitution n'est pas simplement le remplacement d'un unique remplaçable : la substitution remplace l'irremplaçable. », J. Derrida, « Une certaine possibilité impossible de dire l'événement » in Alexis Nouss, Gad Soussana, *Dire l'événement, est-ce possible? Séminaire de Montreal, pour Jacques Derrida*, Harmattan, France, 2001, p. 98.

<sup>725</sup> « Il parle en langue maternelle *comme* langue de l'autre et s'y prive de toute réappropriation ou de toute spécularisation. L'effet d'engagement, d'effraction, d'expropriation hétéronomique donne à la vérité cet excès de violence : à l'intérieur de ma langue « maternelle », j'ai rompu toutes les sécurités [...], tout ce qui autorise la conscience et le leurre d'appropriation quant à la langue. », J. Derrida, *Parages*, *op. cit.*, p. 196.

<sup>726</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 59.

<sup>727</sup> Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 442.



referimos como uma certa “legibilidade mínima” – cujo registo não é nunca natural nem imutável, mas estruturalmente precário, e isto não somente em razão de factores histórico-sociais ou geo-políticos, mas em razão do próprio movimento de doação da *língua* que faz com que a relação a entretecer com a *língua* não possa ser senão uma experiência irreduzivelmente paradoxal e aporética efectivada como uma “possibilidade do impossível”.

Eis o que se encontrava subentendido na referência a uma singularidade do *rastro* “prévia” à determinação da linguagem como «próprio do homem» e que estrutura a referencialidade em geral como um movimento diferencial cujo registo aporético se traduz no contratempo dessa singular *promessa* que, em última instância, não promete “nada” a não ser a sua própria *repetição* a cada vez diferente,

«De cada vez que abro a boca, de cada vez que falo ou escrevo, *prometo*. Queira-o eu ou não: a fatal precipitação da promessa, é preciso dissociá-la aqui dos valores de vontade, de intenção ou de querer-dizer que lhe estão razoavelmente ligados. O performativo desta promessa não é um *speech act* entre outros. Está implicado em todo e qualquer outro performativo; e esta promessa anuncia a unicidade de uma língua por vir. É o «é preciso que haja uma língua» [que subentende necessariamente: «porque ela não existe», ou «porque ela falta»], «eu prometo uma língua», «uma língua está prometida» que ao mesmo tempo precede toda a língua, apela toda a palavra e pertence já a cada língua assim como a cada palavra.»<sup>728</sup>

Ora, *isso* que precede toda a língua e toda a palavra, pertencendo já a cada língua e a cada palavra, *isso* que até ao momento referimos maioritariamente como um *desvio* (intraduzível e insubstituível) que deixa a sua marca na língua, tentaremos agora aproximá-lo a partir da dinâmica arqui-originária do apelo do outro (*vem*) e da resposta de cada singularidade (*sim, sim*), tendo em conta que esta estrutura de apelo-resposta permitirá compreender, adiante, de que modo a relação (de ex-apropriação) à *língua* constitui não somente a *chance* de re-invenção da *língua* mas também a *chance* de (des)identificação do “eu” no interior da cena heteronómico-dissimétrica de um «corpo-a-corpo»<sup>729</sup> onde, ao mesmo tempo, o “eu” marca o “corpo” da *língua* e a *língua* marca o “corpo” do “eu”.

---

<sup>728</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, op. cit., p. 100.

<sup>729</sup> *Ibid.*, p. 63.

### 4.3 Apelo (*vem*) e Resposta (*sim, sim*)

Aproximar o *desvio* que desvia a *língua* de si mesma e em si mesma, desviando-a do “referente” ou do “sentido”, bem como do dito “sujeito falante”, a partir da dinâmica aqui-originária do apelo do outro (*vem*) e da resposta de cada singularidade (*sim, sim*), seria, de uma certa maneira, assumir que este *desvio* “é”, portanto, (o) *apelo* – um «apelo por vir» que, afirma Derrida em *O Monolinguismo do Outro* (1996),

«reúne antecipadamente a língua. Acolhe-a, recolhe-a, não na sua identidade, na sua unidade, nem mesmo na sua ipseidade, mas na unicidade ou na singularidade de uma reunião da sua diferença a si: na sua diferença *consigo* mais do que na *diferença de si consigo*.»<sup>730</sup>

Esta diferença *consigo*, mais do que uma *diferença de si consigo* que teria ainda implícita a existência prévia de um “si” que apenas posteriormente diferiria de si ou consigo, esta diferença irreduzível (a *différance*), portanto, constitui um dos fios que sustentam toda a nossa investigação, na medida em que, por entre os diferentes motivos nela em questão e por entre as diferentes vias de aproximação a cada um desses motivos, tratar-se-á sempre, de facto, da desconstrução do “si” em geral – do “si” da língua, é certo, mas também do “si” do “eu” e daquilo que nas distintas formulações da identidade em geral visa ainda uma plenitude suposta ou desejada, nomeadamente ao nível de uma determinada identidade sexual dual e oposicional, como veremos.

É, pois, esta diferença irreduzível que agora tentamos testemunhar pela via de um *apelo* inaudível e inapropriável, de um *apelo* mudo – como o “a” da *différance* – que constitui a própria vinda do outro e da sua *língua*, ou seja, que constitui *isso* que precede toda a língua e toda a palavra, pertencendo já a cada língua e a cada palavra, mas pertencendo, paradoxalmente, no modo de uma singular não-pertença que reafirma a *origem* já sempre dividida da própria origem, pois, como pode ler-se em «“Il faut bien manger” ou le calcul du sujet» (1988), é preciso pensar aqui um *apelo* cuja origem,

«não vem de parte alguma, cuja origem em todo o caso não é ainda um «sujeito» divino ou humano», sendo especificado, algumas linhas adiante, «Alguma coisa deste apelo do outro deve permanecer não reapropriável, não subjectivável, de uma

---

<sup>730</sup> *Ibid.*, p. 100.

certa maneira não identificável, pura suposição, para permanecer *do outro*, apelo *singular* à resposta e à responsabilidade.»<sup>731</sup>

Por conseguinte, o *apelo* a que nos reportamos “situa-se” – ainda que a própria possibilidade de uma localização fixa tenha já sido desconstruída, o que implica que o recurso à atribuição de lugar tenha de ser ele mesmo compreendido à luz da *incondicionalidade* de um *não-lugar* (*khora*) que dá lugar sem ter propriamente lugar –, este *apelo* situa-se, dizíamos, do “lado” do *impossível*, ele diz a vinda do outro como impossível.

Permanecendo sem origem identificável, e portanto sem emissor real ou ficcionalmente determinável, este *apelo* apela à *resposta* e à responsabilidade sem, todavia, se destinar a alguém concreto, sem dar nem possuir qualquer identificação de um destinatário ou de uma destinatária possíveis ou desejáveis, mas somente *endereçando-se* sem ordenar nem comunicar o que quer que seja, constituindo assim também uma das “possibilidades” para pensar, por exemplo, a im-possibilidade da nomeação de *khora* em torno da qual assumimos que é sempre preciso endereçar-se-lhe do mesmo modo antes de toda a determinação ou designação.

De uma certa maneira, estaríamos diante de uma espécie de entrelaçamento no qual o *apelo* apela ao se endereçar e, ao mesmo tempo, se endereça ao apelar, tornando-se assim possível assumir que os diferentes modos pelos quais aproximámos até ao momento a *aporia* irreduzível de um exterior *absoluto* a operar antecipadamente no “interior” (o fora *no* dentro, a escrita *na* voz, o desvio *na* língua, o outro *no* mesmo) apontam, justamente, para o avanço inaudível deste *apelo* do outro, ou seja, apontam para a originariedade de uma vinda que *simplesmente* diz «*vem*», como Derrida expõe, nomeadamente, em «Pas» (1976),

«Não dando nenhuma ordem, não recebendo nenhuma ordem da lei das leis, da ordem da linguagem, não lhe dando nenhuma porque dela não recebe nenhuma, *vem* não troca nada, não comunica, não diz nada, não mostra, não descreve, não define, não constata nada, no instante em que se pronuncia, nada que seja alguma coisa ou alguém, objecto ou sujeito. Não chama sequer alguém que estaria ali antes

---

<sup>731</sup> « L’origine de l’appel qui ne vient de nulle part, dont l’origine en tout cas n’est pas encore un « sujet » divin ou humain. [...] Quelque chose de cet appel de l’autre doit rester non réappropriable, non subjectivable, d’une certaine façon non identifiable, supposition sans suppôt, pour rester *de l’autre*, appel *singulier* à la réponse et à la responsabilité. », J. Derrida, *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 290-291.

do apelo. [...] É a cada vez um evento singular na condição do *vem*, a cada vez único mas eternamente repetido, dizendo *tu...*»<sup>732</sup>

Ora, se retomarmos agora a dinâmica implícita na expressão “língua *do* outro” que, dissemos, traduz um “ao mesmo tempo” de uma *língua* vinda do outro e endereçada ao outro, e se tentarmos então pensá-la à luz deste *apelo* do outro que se efectiva como apelo *singular* à resposta e à responsabilidade, torna-se então possível entrever não somente algo do movimento pelo qual a *língua* (*se*) dá ou (*se*) promete sem fim, mas também algo da relação do dito “sujeito” a esta mesma *língua*.

E isto porque, se este *apelo* (da *língua*) constitui o seu avanço ou o seu andamento no modo aporético de um (não)passo do outro – o que equivale a pensar a re-inscrição da «antepimeira» *língua* ou do grau *zero-menos-um* da *escrita* em cada *língua* –, ele constitui ao mesmo tempo a exigência *incondicional* de uma *resposta*, do lado “eu”, tão originária e irredutível quanto o *apelo* que a orienta e intima, isto é, que a interpela tanto quanto a convoca a comparecer ao se introduzir nela, seguindo aqui o sentido que Derrida perscruta a partir do termo “intimação” numa correspondência como que duplamente endereçada a Simon Hantaï e a Jean-Luc Nancy, datada de 5 de Fevereiro de 2001, e editada sob o título *La Connaissance des textes. Lecture d'un manuscrit illisible*,

«Depois de ter significado (e mais ainda em inglês) anúncio, apelo, interpelação, convite, vem sobretudo a dizer a convocação para comparecer, a ordem dada para se apresentar, a injunção endereçada ao acusado ou ao testemunho, etc. Ali onde há intimação, a justiça, ou antes o direito, nunca está longe. A intimação é a lei, que é intimação. Mas a origem de *intimare*, não estou ainda seguro de compreender porquê, é *intimus*, o íntimo, o dentro, a casa. A ordem introduz-se em si [...]»<sup>733</sup>.

Ora, re-inscrevendo-se necessariamente na universalidade languageira da qual, todavia, não depende, e na qual não se esgota, a dinâmica *arqui-originária* que se perscruta a partir da

---

<sup>732</sup> « Ne donnant aucun ordre, ne recevant aucun ordre de la loi des lois, de l'ordre du langage, n'en donnant aucun parce qu'il n'en reçoit aucun, *viens* n'échange rien, il ne communique pas, il ne dit rien, ne montre, décrit, définit, constate rien, à l'instant où il se prononce, rien qui soit quelque chose ni quelqu'un, objet ou sujet. Il n'appelle même pas quelqu'un qui serait là avant l'appel. [...] C'est chaque fois un événement singulier à condition du *viens*, chaque fois unique mais éternellement répété, disant *tu...* », J. Derrida, *Parages*, op. cit., p. 26-27.

<sup>733</sup> « Après avoir signifié (et davantage encore en anglais) annonce, appel, interpellation, invitation, il vient surtout à dire l'assignation à comparaître, l'ordre donné de se présenter, l'injonction adressée à l'accusé ou au témoin, etc. Là où il y a intimation, la justice, ou plutôt le droit n'est jamais loin. L'intimation, c'est la loi, qui est intimation. Mais l'origine de *intimare*, je ne suis pas encore sûr de comprendre pourquoi, c'est *intimus*, l'intime, le dedans, le chez-soi. L'ordre s'introduit chez soi [...] », Simon Hantaï, Jacques Derrida e Jean-Luc Nancy, *La connaissance des textes. Lecture d'un manuscrit illisible*, Galilée/Archives Simon Hantaï, Paris, 2001, p. 145.

relação entre o *apelo* e a *resposta* traduz a própria “estrutura” da *marca* em geral (falada, escrita, ou outra), a qual poderia entender-se, de uma certa maneira, como uma relação de *singularidades*, ou seja, como a relação entre a singularidade irreduzível do *apelo* do outro e a *resposta* que, como Derrida afirma em *Passions* (1993), «se liga singularmente, a cada vez, ao evento de uma decisão sem regra e sem vontade no curso de uma nova provação do indecidível»<sup>734</sup>.

Nesta orientação, e se recordarmos uma vez mais que o evento (como *apelo*) não pode chegar senão na *temporalidade* excessiva, pré-cronológica e anacrônica que “antecede” a determinação do ser como presença, estruturando o registo aporético que subjaz à experiência em geral pensada como relação ao outro, então aquilo que aqui referimos como *resposta* corresponde, justamente, à *abertura* ou ao *acolhimento incondicional* do outro por parte do “eu” implicada nessa mesma *temporalidade (messiânica)*.

Por conseguinte, em razão desta “estrutura”, a *resposta* do “eu” ao *apelo* do outro não pode dar-se senão como um “sim”, como um «sim, eis-me aqui»<sup>735</sup> cujo espaço não é mais nem a fala nem a escrita mas, talvez, uma certa *voz* que permanece entre ambas, e que, como pode ler-se em *Ulysse Gramophone* (1987),

«[...] não é necessariamente diálogo ou interlocução, porque não supõe nem a voz nem a simetria, mas supõe antecipadamente a precipitação de uma resposta que pede já. Pois se há outro, se há *sim*, logo, o outro não se deixa mais produzir pelo mesmo ou pelo eu. *Sim*, condição de toda a assinatura e de todo o performativo, endereça-se ao outro que não constitui e ao qual não pode senão começar por *pedir*, em resposta a um pedido sempre anterior, por *pedir-lhe* que diga *sim*. O tempo não aparece senão a partir desta singular anacronia.»<sup>736</sup>

Sendo originário ou, mais especificamente, *arqui-originário*, este “sim” como *resposta* – e «o *sim*», lembra Derrida ainda na mesma obra, «tem sempre o sentido, a função e a missão de uma *resposta*»<sup>737</sup> –, este *sim* como *resposta* ao *apelo* do outro antecede, portanto, toda a questão possível, antecedendo de igual modo a própria possibilidade ou o poder de

---

<sup>734</sup> « [...] qui se lie singulièrement, chaque fois, à l'événement d'une décision sans règle et sans volonté au cours d'une nouvelle épreuve de l'indécidable. », J. Derrida, *Passions*, *op. cit.*, p. 41.

<sup>735</sup> Cf. J. Derrida, *Dar a Morte*, *op. cit.*, p. 92.

<sup>736</sup> « Cette adresse, n'est pas nécessairement dialogue ou interlocution, puisqu'elle ne suppose ni la voix ni la symétrie, mais d'avance la précipitation d'une réponse qui déjà demande. Car s'il y a de l'autre, s'il y a du *oui*, donc, l'autre ne se laisse plus produire par le même ou par le moi. *Oui*, condition de toute signature et de tout performatif, s'adresse à de l'autre qu'il ne constitue pas et auquel il ne peut que commencer par *demande*, en réponse à une demande toujours antérieure, *de lui demander* de dire *oui*. Le temps n'apparaît que depuis cette singulière anachronie. », J. Derrida, *Ulysse gramophone*, *op. cit.*, p. 127.

<sup>737</sup> « Le *oui* a toujours le sens, la fonction ou la mission d'une *réponse* », *Ibid.*, p. 70.

questionar (na (dis)semelhança da *Zusage* heideggeriana marcando a originariedade do «ser-apelado»<sup>738</sup> do *Dasein*), embora seja precisamente esta “anterioridade” da *resposta* que, paradoxalmente, abre a im-possibilidade da questão,

«É a questão que importa menos do que um certo *sim*», pode ler-se em «Nombre de Oui» (1987), «aquele que nela ressoa por vir sempre *antes* dela. O que me interessa aqui é um *sim* que abre a questão e que se deixa sempre supor por ela, um *sim* que afirma antes dela, aquém ou além de toda a questão possível.»<sup>739</sup>

Esta *resposta* não-posterior e não-secundária aponta, então, para o “*sim*” endereçado ao outro diante do outro implicado em toda e qualquer resposta, mesmo na mais quotidiana ou aparentemente negativa, na medida em que este “*sim, eis-me aqui*” permanece ele mesmo, na pegada da herança levinasiana<sup>740</sup>, anterior à distinção entre afirmação e negação, avançando como «uma véspera inegável [...] que transita todos os «não» da terra»<sup>741</sup> e podendo mesmo passar(-se) sem palavra (o que não corresponde, contudo, a uma “palavra originária” tal como se poderia encontrar, por exemplo, numa determinada interpretação do *Urwort* de Rosenzweig<sup>742</sup>).

Não obstante, é em razão desta anterioridade ou desta precedência que o “*sim*” constitui também, ao mesmo tempo, a *chance* de toda a palavra como endereçamento ao outro, havendo então que pensá-lo no eco do que referimos como a «promessa elementar»<sup>743</sup> que possibilita o discurso em geral e que, na *hiper-radicalidade* que o caracteriza, testemunha o próprio registo imediata e *incondicionalmente afirmativo* do pensamento da Desconstrução de Derrida, tal como o filósofo confessa de modo explícito, por exemplo, em *Papier Machine* (2001),

---

<sup>738</sup> Para esta questão veja-se, nomeadamente: J. Derrida, *De L'Esprit, Heidegger et la question*, Galilée, Paris, 1987 (p. 147-154, nota 1), *Points de Suspension* (p. 275), *Psyché II* (p. 245) ou *Ulysse gramophone* (p. 84).

<sup>739</sup> « C'est la question qui importe moins qu'un certain *oui*, celui qui résonne en elle pour venir toujours *avant* elle. Ce qui intéresse ici, c'est un *oui* qui ouvre la question et se laisse toujours supposer par elle, un *oui* qui affirme avant elle, en deçà ou au-delà de toute question possible. », J. Derrida, *Psyché II, op. cit.*, p. 241.

<sup>740</sup> « [...] tous les grands thèmes auxquels la pensée d'Emmanuel Lévinas nous a éveillés, celui de la responsabilité d'abord, mais d'une responsabilité « illimitée » qui déborde et précède ma liberté, celle d'un « oui inconditionné », dit ce texte [*Quatre lectures talmudiques*], celle d'un « oui plus ancien que la spontanéité naïve », un *oui* qui s'accorde avec cette droiture qui est « fidélité originelle à l'égard d'une alliance irrésiliable ». », J. Derrida, *Adieu – à Emmanuel Lévinas, op. cit.*, p. 13.

<sup>741</sup> « une veille indéniable [...] qui transit tous les « non » de la terre », J. Derrida, «Abraham, l'autre» in *Judéités, op. cit.*, p. 13.

<sup>742</sup> Para esta questão veja-se, nomeadamente: J. Derrida, *Ulysse gramophone* (p. 122), *Psyché II* (p. 243-244), *O Monolinguismo do Outro, op. cit.* (p. 74-79, nota 7).

<sup>743</sup> J. Derrida, «Fé e Saber» in *A Religião, op. cit.*, p. 67.

«Se eu devesse resumir num paradoxo elíptico o pensamento que não cessou de atravessar tudo o que digo ou escrevo, eu falaria de uma *resposta originária*: o «sim», por todo o lado em que esta aquiescência indispensável está implicada (quer dizer, por todo o lado onde falamos e nos endereçamos ao outro, seja para negar, discutir, opor-se, etc.) é em primeiro lugar uma resposta. Dizer «sim» é responder. Mas nada precede esta resposta. Nada precede o seu atraso – e, portanto, a sua anacronia.»<sup>744</sup>

A noção de uma *resposta originária* como estrutura da relação ao outro traduz, por conseguinte, tanto a primazia e anterioridade do outro como a condição de *secundariedade* do “eu”, ainda que, entre ambos, entre *apelo* e *resposta*, seja preciso pensar uma espécie de “lógica” de co-implicação (sem circularidade nem possibilidade de superação<sup>745</sup>) locomovida por uma *desproporção in-finita* que, nomeadamente em *Parages* (1986), Derrida especifica dever-se tanto à singularidade do evento que diz *vem*, como à singularidade do *sim* que se liga ao evento, bem como à necessidade de *repetir* a afirmação, mas de repeti-la, notemos, tendo em conta que tudo começa pela *repetição* e que, portanto, uma certa *repetição* terá estado já desde sempre *ali*<sup>746</sup>, na medida em que,

«Tendo este apelo do outro precedido já sempre a palavra à qual não foi nunca presente uma primeira vez, ele anuncia-se antecipadamente como *lembrança*. Tal referência ao outro terá sempre tido lugar. Antes de toda a proposição e mesmo antes de todo o discurso em geral, promessa, prece, elogio, celebração.»<sup>747</sup>

Ou seja, entre *apelo* e *resposta* haveria, então, uma indissociabilidade que se repete a cada vez, mas que se repete precisamente em razão de ser o próprio *apelo* e a própria *resposta* que antecipadamente se repetem, pois, por um lado, não sendo nem uma origem transcendental nem uma primeira palavra, o *apelo* do outro é a vinda do que não se apresenta

---

<sup>744</sup> « Si je devais résumer d'un paradoxe elliptique la pensée qui n'a cessé de traverser tout ce que je dis ou écris, je parlerais d'une *réponse originnaire* : le « oui », partout où cet acquiescement indispensable est impliqué (c'est-à-dire partout où l'on parle et s'adresse à l'autre, fût-ce pour nier, discuter, s'opposer, etc.), c'est d'abord une réponse. Dire « oui », c'est répondre. Mais rien ne précède cette réponse. Rien ne précède son retard – et donc son anachronie. », J. Derrida, *Papier Machine*, op. cit., p. 300.

<sup>745</sup> Cf. F. Rosenzweig, *L'étoile de la Rédemption*, trad. A. Dercanski e J.-L. Schlegel, Seuil, Paris, 1982, p. 38-9 (cf. J. Derrida, *Ulysse gramophone*, op. cit., p. 136).

<sup>746</sup> « La disproportion tient à la nécessité de *répéter* l'affirmation, une affirmation qui ne dit pas *oui* à un étant, un sujet ou un objet, l'état ou la détermination de quelque chose, mais à (ce) qui est à venir *encore*, *encore* que la répétition éternelle aura toujours appelé depuis un « elle est là » déjà. », J. Derrida, *Parages*, op. cit., p. 22.

<sup>747</sup> « Cet appel de l'autre ayant toujours déjà précédé la parole à laquelle il n'a donc jamais été présent un première fois, il s'annonce d'avance comme un *rappel*. Telle référence à l'autre aura toujours eu lieu. Avant toute proposition et même avant tout discours en général, promesse, prière, louange, célébration. », J. Derrida, *Psyché II*, op. cit., p. 167.

jamais como tal e que, conseqüentemente, se dá já sempre retirando-se, não avançando como *apelo* senão na medida em que faz já “parte” da *resposta* que se lhe endereça ao ser por ele apelada e testemunhando assim a própria duplicidade da origem, isto é, a duplicidade do que não pode ocorrer senão na estrutura de *repetição* de uma unicidade sem unidade,

«Há *sempre dois* passos», pode ler-se ainda em *Parages* (1986), «Um no outro mas sem inclusão possível, um afectando imediatamente o outro, mas transpondo-o afastando-se dele. Sempre dois passos, franqueando-o até à sua negação, segundo o eterno retorno da transgressão passiva e da afirmação repetida. [...] Segundo este simulacro de círculo – eterno retorno do duplo passo – aquele que diz *vem* não inaugura senão já a responder.»<sup>748</sup>

Mas, por outro lado, é também o avanço inaudível do “*sim*” respondendo ao *apelo* que lhe é endereçado que, por sua vez, se constitui já sempre como repetição e como promessa de confirmação<sup>749</sup> no instante mesmo em que se endereça ao outro, avançando já sempre como uma espécie de dupla afirmação – “*sim, sim*”<sup>750</sup> – que diz a inauguração *e* a repetição, a confirmação *e* o apagamento, a memória *e* o esquecimento, como se perscruta nesta passagem de «Nombre de oui» (1987) que nos permitimos citar um pouco mais longamente,

«Por um lado, ele é originariamente, na sua própria estrutura, uma resposta. É *primeiramente segundo*, vindo depois de um pedido, de uma questão ou de um outro *sim*. Por outro lado, enquanto engajamento ou promessa, deve *pelo menos* e antecipadamente ligar-se a uma confirmação num próximo *sim*. *Sim* ao próximo, dito de outro modo, ao outro *sim* que está já ali mas permanece contudo por vir. [...] Este «segundo» *sim* está *a priori* envolto no «primeiro». O «primeiro» não teria lugar sem o projecto, a aposta ou a promessa, a missão ou a emissão, o envio do segundo que está já nele. Este último, o primeiro, duplica-se antecipadamente: *sim, sim*, antecipadamente intimado à sua repetição. Como o segundo *sim* habita o

---

<sup>748</sup> «Il y a *toujours deux* pas. L’un dans l’autre mais sans inclusion possible, l’un affectant l’autre immédiatement mais à le franchir en s’éloignant de lui. *Toujours deux pas*, franchissant jusqu’à leur négation, selon le retour éternel de la transgression passive et de l’affirmation répétée. [...] Selon ce simulacre de cercle – retour éternel du double pas – celui qui dit *viens* n’inaugure qu’à répondre déjà. », J. Derrida, *Parages*, *op. cit.*, p. 59.

<sup>749</sup> Cf. J. Derrida, *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 398.

<sup>750</sup> «[...] le *oui* arrive toujours comme un «*oui, oui*» [...] L’auto-affirmation du *oui* ne peut s’adresser à l’autre qu’en se rappelant à soi, en se disant *oui, oui*. », J. Derrida, *Ulysse gramophone*, *op. cit.*, p. 122 e p. 133.



primeiro, a repetição aumenta e divide, parte e partilha antecipadamente o *sim* arqui-originário.»<sup>751</sup>

Ora, o que encontramos aqui marcado pela implicação não circular do *apelo* e da *resposta*, do *vem* e do *sim*, é nada menos do que aquilo que, em *O Monolinguismo do Outro* (1996), Derrida dirá como a «Lei como Língua»<sup>752</sup>, expressão que traduz ela mesma a *lei* do outro que subjaz ao pensamento da *escrita* como *arqui-escrita* e/ou *rastro*, constituindo também o “ponto de partida” para aproximar um outro *feminino* pensado para além da “diferença sexual” dual e oposicionalmente determinada, bem como para apensar diferentemente um certo (não)passo de *diferença sexual* instruído pelo *vem*<sup>753</sup>.

Este último alcance em concreto reside no facto de esta *resposta arqui-originária*, permanecendo “anterior” a todas as determinações (anterior, por exemplo, à determinação como ego, como eu consciente ou inconsciente, mas também como sujeito masculino ou feminino<sup>754</sup>), avançar como um outro modo de dizer o *acolhimento incondicional* de que um certo *feminino* será, justamente, um dos nomes, como se perscruta por exemplo em «Pas» (1975) quando, lendo Maurice Blanchot, Derrida afirma,

«Que, contudo, o nome anónimo, impróprio (*pensamento, fala*), dado ao sem-nome, seja escolhido de tal modo que o seu género seja feminino e que o seu pronome seja sempre *ela*, eis o que ao mesmo tempo marca e neutraliza a diferença sexual. Toda a transferência do código (por exemplo, «eu amei-a e não amei senão ela») faz literalmente, como que por um acompanhamento silencioso da língua, pesar, pender o «pensamento», ou noutra sítio a «fala» para o lado feminino; é literalmente um *movimentum*, um momento feminino; anuncia por pressão inconsciente a diferença sexual antes de qualquer outra determinação, qualquer outra identificação. E como *ela* não se determina, não se chama senão a partir do

---

<sup>751</sup> « D’une part, il est originellement, dans sa structure même, une réponse. Il est *d’abord second*, venant après une demande, une question ou un autre *oui*. D’autre part, en tant qu’engagement ou promesse, il doit *au moins* et d’avance se lier à une confirmation dans un prochain *oui*. *Oui* au prochain, autrement dit à l’autre *oui* qui est déjà là mais reste pourtant à venir. [...] Ce « deuxième » *oui* est *a priori* enveloppé dans le « premier ». Le « premier » n’aurait pas lieu sans le projet, la mise ou la promesse, la mission ou l’émission, l’envoi du second qui est déjà en lui. Ce dernier, le premier, se double d’avance : *oui, oui*, d’avance assigné à sa répétition. Comme le second *oui* habite le premier, la répétition augmente et divise, partage d’avance le *oui* archi-originnaire. », J. Derrida, « Nombre de oui », *Psyché II*, *op. cit.*, p. 247-248,

<sup>752</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 56.

<sup>753</sup> « l’éloignement du *viens* instruit le pas de différence sexuelle. », J. Derrida, *Parages*, *op. cit.*, p. 81.

<sup>754</sup> « Le *oui* dont nous parlons maintenant est « antérieur » à toutes ces alternatives [...] il se pose ou se pré-pose : non comme *ego*, moi conscient ou inconscient, sujet masculin ou féminin, esprit ou chair, mais comme force pré-performativa qui, sous la forme du « je », par exemple, marque que *je* s’adresse à de l’autre, si indéterminé soit-il ou soit-elle », J. Derrida, *Ulysse gramophone*, *op. cit.*, p. 126.

*vem* que ela *lança e reenvia*, o afastamento do *vem* instrui o (não)passo de diferença sexual.»<sup>755</sup>

Todavia, antes de tentarmos aproximar o registo *incondicionalmente afirmativo* desta *resposta* a um certo *feminino* pensado, recorrendo a uma enunciação que retomaremos adiante, como um singular feminino *avant la lettre*, importa primeiramente salientar o alcance desta anacronia (do *apelo* e da *resposta*) no que concerne a *temporalidade diferencial* na qual o “eu” se relaciona *a si* como (ao) outro antes de toda e qualquer determinação de “si mesmo” e do outro.

Reportamo-nos aqui ao alcance da *hiper-radicalidade* do pensamento da *escrita* e/ou do *rastro* no que concerne a questão da “identidade” em geral e a consequente desconstrução encetada por este pensamento relativamente aos pressupostos tradicionais que fundamentam a identidade do dito “sujeito”, na medida em que a singularidade do *rastro* traduz também a *aporia* da (des)identificação do “eu” por relação à *língua*, assim desconstruindo, consequentemente, a circularidade da sua suposta auto-constituição, como se entrevê nesta passagem de «Y a-t-il une langue philosophique?» (1988), onde Derrida assume que,

«[...] esta nova problemática do rastro passa pela desconstrução de certos discursos metafísicos sobre o sujeito constituinte com todos os traços que o caracterizam tradicionalmente: identidade a si, consciência, intenção, presença ou proximidade a si, autonomia, relação ao objecto. Tratava-se, portanto, de re-situar ou de re-inscrever a função do sujeito, ou, se se quiser, de re-elaborar um pensamento do sujeito que não fosse nem dogmático ou empirista, nem crítico (no sentido kantiano) ou fenomenológico (cartesiano-husserliano).»<sup>756</sup>

---

<sup>755</sup> « Que, pourtant, le nom anonyme, impropre (*pensée, parole*), donné au sans-nom, soit choisi de telle sorte que son genre soit féminin et que son pronom soit toujours *elle*, voilà qui à la fois marque et neutralise la différence sexuelle. Tout le transfert du code (par exemple « je l’ai aimée et n’ai aimé qu’elle ») fait latéralement, comme par un accompagnement silencieux de la langue, peser, pencher la « pensée », ou ailleurs la « parole » du côté féminin ; c’est littéralement un *momentum*, un moment féminin ; il annonce par pression inconsciente la différence sexuelle avant tout autre détermination, tout autre identification. Et comme *elle* ne se détermine, ne s’appelle qu’à partir du *viens* qu’elle *lance et renvoie*, l’éloignement du *viens* instruit le pas de différence sexuelle. », J. Derrida, *Parages, op. cit.*, p. 81. A tradução para português perde a enunciação do género gramatical feminino da palavra francesa «pensée» (em português, «pensamento», substantivo do género masculino), suspendendo assim a chance da língua francesa que aponta aqui para o que adiante tentaremos aproximar como um *feminino* para além dos géneros.

<sup>756</sup> « [...] cette nouvelle problematique de la trace passe par la déconstruction de certains discours métaphysiques sur le sujet constituant avec tous les traits qui le caractérisent traditionnellement : identité à soi, conscience, intention, présence ou proximité à soi, autonomie, rapport à l’objet. Il s’agissait donc de re-situer ou de ré-inscrire la fonction du sujet, ou, si vous voulez, de ré-élaborer une pensée du sujet qui ne fût ni dogmatique ou empiriste, ni critique (au sens kantien) ou phénoménologique (cartésiano-husserlienne). », J. Derrida, « Y a-t-il une langue philosophique ? » in *Autrement Revue, op. cit.*, p. 32.

Esta re-inscrição ou esta re-elaboração, que figura o que poderíamos também enunciar como uma passagem da noção de um “sujeito de” (autonomia) a um “sujeito a” (heteronomia), passa por assumir que uma certa relação *a si* não pode mais pensar-se em termos de “presença”, de “consciência”, de “identidade”, ou de qualquer outra noção sustentada pela circularidade (logo-fono-cêntrica) inerente a um movimento “*de si a si*”, pois uma certa «interioridade telefônica», como é dito em *Ulysse Gramophone* (1987), vem antecipadamente inscrever «a distância, a *différance* e o espaçamento na *phone*»<sup>757</sup>, implicando assim a desconstrução de todas as noções fundamentadas no privilégio desta, incluindo a noção de “sujeito” derivada do «sistema do ouvir-se falar»<sup>758</sup>.

Nesta orientação, e recordando que “partimos” sempre aqui da cena heteronômico-dissimétrica da primazia e anterioridade da vinda do outro e da *abertura incondicional* do “eu” diante do outro (a estrutura geral da experiência aproximada a partir do motivo do *messiânico*, mas cujas coordenadas teórico-filosóficas operam já no pensamento da *escrita* como *arqui-escrita*), recordando, portanto, o nosso “ponto de partida”, uma das “consequências” a referir seria, então, a *secundariedade* estatutária à qual o “eu” se encontra antecipadamente votado, como Derrida lembra em «“Il faut bien manger”, ou le calcul du sujet» (1988) ao assumir que o “sujeito”, se o houver, vem sempre *depois*<sup>759</sup>.

Neste texto, orientado pela questão “quem vem depois do sujeito?” endereçada por Jean-Luc Nancy a Derrida, bem como a outros(as) filósofos(as)/pensadores(as)/escritores(as)<sup>760</sup>, Derrida começa por assumir ser efectivamente impossível identificar algo como “o sujeito” – «O sujeito é uma fábula»<sup>761</sup>, pode ler-se aí –, assumindo de igual modo a impossibilidade de este ser ou ter sido, em algum momento, superado ou liquidado (o que implicaria necessariamente a possibilidade da sua identificação prévia<sup>762</sup>), embora esta “ficcionalidade”, inerente ao tratamento metafísico-antropológico da “questão do sujeito”, não impeça, contudo, a identificação de estratégias diferenciadas na sua abordagem.

---

<sup>757</sup> « Intériorité téléphonique [...] la distance, la différence et l’espace dans la *phonè* », J. Derrida, *Ulysse gramophone*, *op. cit.*, p. 82.

<sup>758</sup> Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>759</sup> « Le sujet, s’il doit y en avoir, vient après. », J. Derrida, *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 287.

<sup>760</sup> Além de Jacques Derrida, contribuíram para esta obra: Sylviane Agacinski, Alain Badiou, Etienne Balibar, Maurice Blanchot, Mikkel Borch-Jacobsen, Jean-François Courtine, Gilles Deleuze, Vincent Descombes, Didier Franck, Gérard Granel, Michel Henry, Luce Irigaray, Sarah Kofman, Philippe Lacoue-Labarthe, Emmanuel Levinas, Jean-François Lyotard, Jean-Luc Marion, Jacques Rancière (a presente enumeração segue a ordem do índice da reedição da Routledge de 1991).

<sup>761</sup> Cf. J. Derrida, *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 279.

<sup>762</sup> Cf. *Ibid.*, p. 270.

É precisamente neste sentido que reconhece, então, determinados pressupostos gerais a operar nestas diferentes estratégias, nomeadamente aqueles que sustentam o que referimos como o registo *falo-logo-fono-cêntrico* da tradição filosófica greco-ocidental, e que se estabelecem, a título exemplificativo, na ordenação do conceito de “sujeito” em torno da noção de “ente-presente”, na ligação entre “subjectividade” e “homem” subjacente mesmo aos discursos que reconhecem uma determinada diferença ou inadequação a operar no movimento de “auto-afecção”, ou ainda numa certa “virilidade” a ocupar o centro deste esquema que vem permitir reconhecer o elo de ligação entre a orientação *logo-fono-cêntrica* e o seu registo determinantemente *falocêntrico* e *falocrático*<sup>763</sup>.

Demarcando-se destes pressupostos sem, todavia, simplesmente os suspender ou ignorar, Derrida segue portanto as coordenadas teórico-filosóficas inerentes a um outro pensamento da *escrita* e/ou da *língua* que até ao momento tentámos enunciar avançando a hipótese de que uma certa *secundariedade*, bem como a *heteronomia* e a *dissimetria* por ela implicadas, são como que estruturais ao próprio processo de “identificação subjectiva” do dito “sujeito”, pois, pode ler-se ainda no mesmo texto,

«A singularidade do «quem» não é a individualidade de uma coisa idêntica a si mesma, não é um átomo. Ela desloca-se ou divide-se ao se reunir para responder ao outro, cujo apelo precede de certa maneira a sua própria identificação a si, porque a este apelo eu não posso senão responder, ter já respondido, mesmo se creio aí responder «não».»<sup>764</sup>

Eis, então, o modo como a dinâmica do *apelo* e da *resposta* se assume como incontornável para compreender o que referimos como a passagem da noção de um “sujeito de” à noção de um “sujeito a”, a qual constitui, conseqüentemente, o *deslocamento* entre, por um lado, uma concepção autonómica de “sujeito” (substantivo) que se constitui numa lógica hierárquico-oposicional de poder ou de propriedade relativamente ao “objecto” (lógica implícita na preposição “de” unindo o nome ao seu complemento).

E, por outro lado, uma concepção *hetero-auto-nómica* do “sujeito” como *singularidade* antecipadamente dividida, deslocada ou ex-apropriada em razão de um *acolhimento originário* pelo qual o “eu” se encontra, antes de qualquer constituição ou

---

<sup>763</sup> Cf. *Ibid.*, p. 283, p. 288-289 e p. 295.

<sup>764</sup> « La singularité du « qui » n’est pas l’individualité d’une chose identique à elle-même, c’est n’est pas un atome. Elle se disloque ou se divise en se rassemblant pour répondre à l’autre, dont l’appel précède en quelque sorte sa propre identification à soi, parce qu’à cet appel je ne peux que répondre, avoir déjà répondu, même si je crois y répondre « non ». », *Ibid.*, p. 276.

formação “própria”, sujeito (adjectivo) a, isto é, *sujeito* ao outro que assim faz com que o “eu” não coincida jamais consigo mesmo e torna toda a identificação, como afirmado em «Une folie doit veiller sur la pensée» (1991), numa «diferença a si, uma diferença (de si) consigo. Logo *com, sem e salvo* si-mesmo.»<sup>765</sup>

Todavia, antes de tentarmos explicitar esta singular diferença (de si) consigo, a qual “deriva” do *desvio* ou da *diferença consigo da língua*, recuperamos ainda esse “depois” enunciado em «Il faut bien manger» (1988), na medida em que uma das maiores dificuldades passará, de facto, por compreender de que modo esta *secundariedade*, ou este «atraso originário»<sup>766</sup>, como Derrida também o dirá em *O Monolinguismo do Outro* (1996), constitui uma característica inalienável do movimento de identidade em geral, sendo a partir desta estranha *temporalidade diferencial* que se torna possível assumir que, de facto, a *chance* de “identificação” do “eu” se efectiva como uma saída de *si* para responder ao outro mas, contudo, uma tal “saída” não constitui nunca nem uma submissão ou uma sujeição unilateral ao outro, nem uma simples passividade do “eu”, pois,

«[...] se tudo começa para nós pela resposta», como Derrida lembra em «Abraham, l'autre» (2003), «se tudo começa pelo «sim» implicado em toda a resposta («sim, eu respondo», «sim, eis-me aqui», mesmo se a resposta é «não»), então toda a resposta, mesmo a mais modesta, a mais quotidiana, permanece o aquiescimento dado a alguma apresentação de si.»<sup>767</sup>

A questão passaria então por tentar pensar diferentemente esta “apresentação de si”, a qual pode apontar aqui tanto para a “apresentação” do outro (ainda que um tal termo deva ser mantido sob reserva, na medida em que o outro “é” *isso* mesmo que jamais se apresenta como tal, aparecendo-se ou dando-se no movimento que constitui também o seu apagamento ou o seu retraimento), como para a “apresentação” de *si mesmo* enquanto interpelado, pelo outro, a responder – interpelação pela qual o “eu” se torna assim antecipadamente responsável pelo outro e por si, responsável pelo que vem antes de si e pelo que permanece por vir<sup>768</sup>, na

---

<sup>765</sup> « L'identification est une différence a soi, une différence (d')avec soi. Donc *avec, sans* et *sauf* soi-même. », *Ibid.*, p. 350-351.

<sup>766</sup> Cf. J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 93.

<sup>767</sup> « si tout pour nous commence par la réponse, si tout commence par le « oui » impliqué dans toute réponse (« oui, je répons », « oui, me voici », même si la réponse est « non »), alors toute réponse, même la plus modeste, la plus quotidienne, reste l'acquiescement donné à quelque présentation de soi. », J. Derrida, «Abraham, l'autre» in *Judéités*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>768</sup> « Être responsable, c'est à la fois répondre de soi et de l'héritage, devant ce qui vient avant nous, et répondre, devant les autres, devant ce qui vient et reste à venir. Par définition, cette responsabilité n'a pas de limite. [...] On n'est jamais à la mesure d'une responsabilité qui nous est assigné avant même que nous ne l'ayons acceptée. », J. Derrida, *Papier Machine*, *op. cit.*, p. 371.

medida em que o aquiescimento ao (des)aparecimento do outro é também o (des)aparecimento de *si*,

««Eis-me aqui»: a única e primeira resposta possível ao apelo do outro, o momento originário da responsabilidade enquanto ele me expõe ao outro singular, àquele que me chama. «Eis-me aqui» é a única auto-apresentação que supõe toda a responsabilidade: estou pronto a responder, respondo que estou pronto a responder.»<sup>769</sup>

Trata-se então de assumir que a condição de *secundariedade* do “eu” não perfaz uma simples consequência da estrutura de *apelo-resposta* mas, diferentemente, ela traduz a cena de uma *responsabilidade* «hiperética, hiperpolítica, hiperfilosófica»<sup>770</sup>, na medida em que a «origem do apelo [...] institui uma responsabilidade que se encontra na origem de todas as responsabilidades ulteriores»<sup>771</sup>, isto é, institui uma *hiper-responsabilidade* implicada pela própria estrutura do “*responder*” que permanece do lado da *lei* como lei (da língua) do outro necessariamente distinta da esfera do direito, da moral ou da deontologia.

Não podendo mais ser pensado sob a lógica linear de uma cronologia orientada pelo privilégio do *presente* ou da *presença*<sup>772</sup>, o “*depois*” do “eu” que responde diz, por conseguinte, o tempo já sempre a contratempo que perscrutávamos, por exemplo, a partir da noção de “temporalização” avançada em «La Différance» (1968), a qual vemos ressurgir, nomeadamente em *Políticas da Amizade* (1994), como constituindo a própria estrutura da *resposta* e da *responsabilidade*, isto é, como constituindo a *temporalidade* anacrónica que marca o *apelo* do outro, a exigência incondicional da *resposta* do “eu” e a *hiper-responsabilidade* inerente à estrutura do *responder*,

«O *responder* supõe sempre o outro na relação a si, guarda o sentido deste «anterioridade» dissimétrica até mesmo na autonomia aparentemente mais interior e mais solitária do «quanto a si», do foro interior e da consciência moral ciosa da

---

<sup>769</sup> J. Derrida, *Dar a Morte*, *op. cit.*, p. 92.

<sup>770</sup> «hyperéthique, hyperpolitique, hyperphilosophique », J. Derrida, «Abraham, l'autre» in *Judéités*, *op. cit.*, p. 22.

<sup>771</sup> «L'origine de l'appel [...] institue une responsabilité qui se trouve à la racine de toutes des responsabilités ultérieures », J. Derrida, *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 290-291.

<sup>772</sup> «[...] the “yes” of a responsibility [...] It echoes, always, like the response to a spectral injunction: the order comes down from a place that can be identified neither as a *living present* nor as the pure and simple *absence of someone dead*. / This amounts to saying that the responsibility for this response has already quit the terrain of *philosophy as ontology* or of ontology as a discourse about the effectivity of a *present-being*», J. Derrida, «Marx and Sons» in *Ghostly Demarcations*, *op. cit.*, p. 213-214.

sua independência – outra palavra para a liberdade. Esta anterioridade dissimétrica marca a temporalização como estrutura da responsabilidade.»<sup>773</sup>

Esta *resposta* não é, portanto, mais passiva do que activa, do mesmo modo que o *sim* que a constitui não é mais afirmativo do que negativo, permitindo assim mostrar que não se trata de uma simples passividade mas de uma singular «passi(activi)vidade»<sup>774</sup>, como Derrida grafa em «Demeure, Athènes» (1996), a qual, no modo de uma *passividade activa* que se subtrai à lógica dicotómica que confronta, excluindo mutuamente, “passividade” e “actividade”<sup>775</sup>, implica, na sua própria estrutura “passiva”, o compromisso “activo” do “eu” que responde ao outro acolhendo-o ou portando-o, no sentido em que, ainda em *Políticas da Amizade* (1994), Derrida se refere a uma singular *decisão passiva* que constitui justamente a condição do *evento*,

«A decisão passiva, condição do evento, é sempre em mim, estruturalmente, uma outra decisão, uma decisão dilacerante como decisão do outro. Do outro absoluto em mim, do outro como o absoluto que decide por mim em mim. [...] É este acto do acto que tentamos pensar aqui: «passivo», abandonado ao outro, suspenso do bater do coração do outro.»<sup>776</sup>

Deste modo, a partir da dinâmica arqui-originária do *apelo* e da *resposta* que constitui o movimento de doação da *língua* como língua *do* outro, torna-se possível evidenciar que o “si” somente aparece a partir do deslocamento de *si mesmo* para responder ao outro antes de *si* e diante de *si*, ao outro «em mim fora de mim»<sup>777</sup>, como Derrida escreve em *Carneiros* (2003), e que, conseqüentemente, a sua identificação é já sempre também uma desidentificação, ou, seguindo as palavras de «Il faut bien manger» (1988), uma «experiência finita da não-identidade a si, da interpelação inderivável na medida em que vem do outro»<sup>778</sup>, experiência cuja *chance* passa, como agora tentaremos evidenciar retomando a hipótese de um «nascimento *pela língua*»<sup>779</sup>, pela relação ao outro como relação à língua *do* outro.

---

<sup>773</sup> J. Derrida, *Políticas da Amizade*, *op. cit.*, p. 257.

<sup>774</sup> Cf. J. Derrida, *Demeure, Athènes*, *op. cit.*, p. 58.

<sup>775</sup> Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 383-384.

<sup>776</sup> J. Derrida, *Políticas da Amizade*, *op. cit.*, p. 80-81.

<sup>777</sup> J. Derrida, *Carneiros*, *op. cit.*, p. 53.

<sup>778</sup> « [...] expérience finie de la non-identité à soi, de l'interpellation indériverable en tant qu'elle vient de l'autre », J. Derrida, *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 280.

<sup>779</sup> Cf. J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 26.





## 5. A questão do “sujeito”

### 5.1 O «nascimento *pela língua*»

O que até ao momento referimos como uma condição de *secundariedade* do “eu”, aproximada a partir da dinâmica arqui-originária do *apelo* e da *resposta*, permanece, portanto, indissociável de um outro pensamento da *escrita* e/ou da *língua*, motivo pelo qual tentaremos agora salientar de que modo a «experiência finita da não-identidade a si»<sup>780</sup>, que Derrida refere em «Il faut bien manger» (1988), deriva, ou antes é possibilitada e limitada, pelo que, em *O Monolinguismo do Outro* (1996), o filósofo enuncia como um singular «nascimento *pela língua*»<sup>781</sup>, relevando, através de uma tal expressão, a *originariedade* da relação ao outro enquanto, primeiramente, relação à língua *do* outro.

A partir desta aproximação, tratar-se-á de tentar salientar de que modo este outro nascimento nos dá a pensar o *lugar* onde o “eu” vem a perder a sua suposta “propriedade”, perdendo necessariamente a suposta propriedade da *língua*, bem como a possibilidade de uma (a)propriação plena desta ou de *si mesmo*, na medida em que a inapropriabilidade irreduzível da *língua*, bem como a impossibilidade da sua suposta *naturalidade*, abre uma experiência de *ex-apropriação* originária que figura o que poderíamos assumir como um certo «abismo do próprio» onde, paradoxalmente, se virá a reconhecer a chance de formação de um determinado *idioma* como marca de *singularidade*<sup>782</sup>.

A referência ao “abismo” não é, aqui, aleatória, havendo que recordar o modo como, na sua irreduzibilidade, *khora* colocava já em cena uma *abismação* [*mise en abyme*] do próprio e da propriedade em geral que, dando a pensar a *originariedade* do *lugar* como *lugar* da *escrita*, da *inscrição* e do *rastro*<sup>783</sup>, nos permitirá agora salientar a “precariedade” e a “ficcionalidade” inerentes à noção de um nascimento localizável e identificável pelo solo e/ou pelo sangue, bem como a “ficcionalidade” estrutural dos fundamentos metafísico-antropológicos que moldaram a figura do “sujeito” através de um certo enraizamento determinantemente topo-genealógico.

---

<sup>780</sup> Cf. J. Derrida, *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 280.

<sup>781</sup> «Não tínhamos nós acordado falar aqui da língua dita materna, e do nascimento pelo solo, do nascimento pelo sangue e, o que é uma coisa completamente diferente, do nascimento pela língua?», J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 26.

<sup>782</sup> «C’est donc dans l’abime du propre que nous allons tenter de reconnaître l’idiome impossible d’une signature. », J. Derrida, *Signéponge – Signponge*, tr. ing. de R. Rand (bilingue), Columbia University Press, New York/Guilford, 1984, p. 29.

<sup>783</sup> Cf. J. Derrida, *Psyché II*, *op. cit.*, p. 170.

Assim, seguindo o fio desta *abismação* [*mise en abyme*] sem lugar nem idade próprios, e mantendo-nos sempre no eco da *hiper-radicalidade* da *escrita* e/ou da *différance* pensadas como uma certa “origem” que, como Derrida especifica desde *De la Grammatologie* (1967), «não é uma origem mas o esquivamento da origem»<sup>784</sup>, veremos então (de)formar-se o *lugar* inencontrável e insituável da “formação” do “eu” que, em *O Monolinguismo do Outro* (1996), o filósofo evoca assumindo que,

«Ele ter-se-ia então *formado*, este *eu*, no lugar de uma *situação* inencontrável, reenviando sempre a algures, a outra coisa, a uma outra língua, ao outro em geral. Ele ter-se-ia *situado* numa experiência insituável da *língua*, da língua em sentido lado, portanto, desta palavra.»<sup>785</sup>

Ora, se é certo que não se advoga, a partir da *originariedade* da *experiência da língua* como uma experiência insituável, nem uma negação nem uma abolição de determinados traços ou linhas genealógico-geográficas que pudessem conduzir a uma transcendentalidade do “eu” separado das condições socio-político-biológicas que o constituem<sup>786</sup>, o “objectivo” será antes o de tentar salientar o que antecede e transgride estas mesmas condições, não as inviabilizando ou negando, mas evidenciando-lhes o carácter “construído”, e portanto infinitamente frágil, mutável e permeável, em razão da própria (in)condição de *secundariedade* e da *divisibilidade* que marcam o “eu”.

Ou seja, de uma certa maneira, esta *situação* inencontrável na qual o “eu” se constitui por vias de um reenvio in-finito ao outro e à sua *língua* salienta o *desvio* ou o *deslocamento originários* pelo qual não se pode mais pensar o “eu” a partir de um nascimento pelo sangue e/ou pelo solo, entendendo-se esta referência de um modo relativamente genérico pelo qual é indiciada a definição da identidade em geral a partir de noções como a “naturalidade”, a “nacionalidade”, a “cidadania”, a “filiação”, entre outras características inerentes à chamada “identidade civil”.

---

<sup>784</sup> «[...] qui n’est pas une racine mais le déroboement de l’origine », J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 136.

<sup>785</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 44.

<sup>786</sup> «Quando digo: no fundo, escrevo para aqueles com os quais compartilho uma língua, uma cultura, um lugar, uma casa, não se trata de comunidade de pertença ou de propriedade [...] O lugar, a família, a língua, a cultura, não são meus, não existem lugares de pertença. Não quero negar que falo, em seguida, de qualquer coisa que parece uma pertença, sei bem que escrevo a partir da minha idade, da minha cultura, da minha família, da minha língua, mas a minha relação com estas estruturas aparentemente comunitárias é de exapropriação.», J. Derrida, «Tenho o gosto do segredo», *op. cit.*, p. 140-141. Para a questão da “pertença” pensada em termos de uma singular “pertença sem pertença”, veja-se: Evelyne Grossman, « Appartenir, selon Derrida », *Rue Descartes*, 2006/2, n° 52, p. 6-15. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2006-2-page-6.htm>.

Diferentemente, trata-se de pensar o “eu” e a possibilidade da sua (des)identificação a partir de um nascimento *pela* língua que, implicando todas estas noções, não depende directamente delas, evidenciando a não naturalidade e a não propriedade do que se toma como o mais próprio ou o mais natural – e de que a língua dita materna, que anteriormente demarcamos da noção de “língua dada”, é um dos indícios primordiais – ao colocar em cena uma estrutura de *alienação originária* que, contudo, não é,

«[...] nem uma falta nem uma alienação, não tem falta de nada que a preceda ou a siga, não aliena nenhuma ipseidade, nenhuma propriedade, nenhum *si* que tenha alguma vez podido representar a sua véspera. [...] Esta estrutura de alienação sem alienação, esta alienação inalienável não é apenas a origem da nossa responsabilidade, ela estrutura o próprio e a propriedade da língua.»<sup>787</sup>

É neste seguimento, a partir desta estrutura de alienação inalienável, que Derrida pensa diferentemente um outro nascimento como uma espécie de geração sem origem que desloca, sem os negar ou invalidar, mas demonstrando a sua precariedade estrutural, os princípios de “autenticidade”, de “veracidade” e de “univocidade” que regem a determinação da “identidade” em geral, pois se o “eu” se forma no interior de uma *experiência da língua* sem começo nem fim, então é o próprio “acto” de nascimento que parece exceder a determinação genealógico-filial de proveniência, como o filósofo nos dá a pensar, por exemplo, em «La Veilleuse» (2001), assumindo que,

«[...] o nascer (não o nascer *nada* ou *de* nada, mas sempre o *nascer de... ou a dois*, eu e antes de mim o outro eu) não é nem o começo, nem a origem, nem mesmo, salvo o fantasma, uma proveniência. Uma dependência, sem dúvida, mas não uma origem ou uma proveniência. Uma geração, talvez, mas sem origem.»<sup>788</sup>

Marca-se aqui uma vez mais, nomeadamente na referência explícita a um «*nascer de*», a *secundariedade* de um vir *depois* que constitui o “eu” no mais próprio (o seu nascimento) fazendo com que isso lhe permanece, não obstante, como o mais impróprio (ninguém se dá a si mesmo o seu nascimento), perscrutando-se aqui, para além do que parece marcar-se de modo mais visível como um distanciamento topo-genealógico ou socio-político, o ponto fundamental, a saber, pensar não as características ou os atributos tradicionalmente conferidos

---

<sup>787</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, op. cit., p. 39-40.

<sup>788</sup> « La naissance, le naître (non pas le naître *rien* ou *de rien*, mais toujours le *naître de... ou à deux*, moi et avant moi l'autre moi), ce n'est ni le commencement, ni l'origine, ni même, fors le phantasme, une provenance. Une dépendance, sans doute, mais non une origine ou une provenance. Une génération, peut-être, mais sans origine. », J. Derrida, «La Veilleuse» in *James Joyce ou l'écriture matricide*, op. cit., p. 15.

ao “eu” na sua definição metafísico-antropológica enquanto “sujeito”, mas pensar que é o “eu” ele mesmo que se constitui já sempre no interior de uma *desproporção infinita* onde a relação ao outro assume os contornos de um reenvio ou de um *endereçamento* ao outro que enceta uma *divisibilidade* ou uma *diferença* a si irredutíveis, como Derrida afirma em «This strange institution called literature» (1989) lembrando que o «jogo da iterabilidade»,

«ameaça aquilo mesmo que torna possível. A ameaça não pode ser separada da chance, ou a condição de possibilidade daquilo que limita a possibilidade. Não há singularidade pura que se afirme a si mesma como tal sem ao mesmo tempo se dividir a si mesma, e portanto sem se exilar a si mesma.»<sup>789</sup>

Torna-se assim possível recuperar a espécie de “triplo desvio” da *língua* que, como referimos, a desvia de si mesma, do “referente” ou do “sentido”, bem como do dito “sujeito falante”, salientando agora que, se o “eu” se (des)identifica na relação à *língua do outro* (pressuposto base da hipótese de um nascimento *pela língua*), então, a *divisibilidade da língua* é também, necessariamente, a *divisibilidade do “eu”*.

Por outras palavras, ao vir *a si* (sem jamais coincidir consigo mesmo) na relação à *língua (do outro)* que o antecede, excede, transgride e heterogeneiza, o “eu” vem a si no interior de uma *dissimetria* e de uma *heteronomia* irredutíveis, sendo estas que estruturam a “subjectividade” do “eu” pensado em sede desconstrutiva, na medida em que é o (im)próprio movimento de “identificação subjectiva” do “eu” que se forma na *aporia* de um *double bind* pela qual a singularidade (ou a unicidade) se constitui em razão daquilo mesmo que impossibilita a sua “unidade” e a sua “autonomia” tradicionalmente fundamentadas na possibilidade de uma presença *de si a si*.

Trata-se assim de assumir que a própria “autonomia”, tradicionalmente compreendida como (auto)constituente, é já sempre, antecipadamente, heteronómica, motivo pelo qual a sua configuração tradicional é ela mesma somente suposta, precária, ficcional mesmo, na medida em que é em si mesma possibilitada e limitada pelo outro que a excede e transgride infinitamente. Este era já o sentido que se perscrutava, por exemplo em *Políticas da Amizade* (1994), numa das passagens anteriormente citadas, quando Derrida refere que «O que vem

---

<sup>789</sup> « [...] this play of iterability [...] threatens what it makes possible. The threat cannot be separated from the chance, or the condition of possibility from what limits possibility. There is no pure singularity which affirms itself as such without instantly dividing itself, and so exiling itself.», J. Derrida, «"This Strange Institution Called Literature": An Interview with Jacques Derrida» in Derek Attridge (ed.), *Acts of Literature*, Routledge, London, 1992, p. 66. A entrevista que deu corpo a este texto, conduzida por Derek Attridge a Jacques Derrida, ocorreu em Laguna Beach, em Abril de 1989, encontrando-se o mesmo texto, em versão francesa, editado em: Thomas Dutoit e Philippe Romanski (dir.), *Derrida d'ici, Derrida de là*, Galilée, Paris, 2004.

antes da autonomia deve também *excedê-la*, isto é, suceder-lhe, sobreviver-lhe e ultrapassá-la indefinidamente»<sup>790</sup>, e que, em *O Monolinguismo do Outro* (1996), vemos surgir a partir do pensamento da «Lei como Língua» que traduz e testemunha,

«[...] *em primeiro lugar* esta soberania, esta lei vinda de algures, sem dúvida, mas seria também e em primeiro lugar a própria língua da Lei. E a Lei como Língua. A sua experiência seria aparentemente *autónoma*, porque tenho de a falar, a esta língua, e de a apropriar para a ouvir *como se* eu próprio ma desse; mas ela permanece necessariamente, assim o quer no fundo a essência de toda a lei, *heterónoma*.»<sup>791</sup>

A *arqui-originaridade* da relação heteronómico-dissimétrica à língua *do* outro diz, portanto, a impossibilidade de toda a constituição autonómica e/ou autocrática, dando a pensar o *deslocamento* e a *divisibilidade estruturais* de um “eu” que vem a si ao sair de si para responder ao outro, para responder ao *apelo* (da língua) do outro, residindo a impossibilidade da sua “identificação” (como diferença *a si* e *consigo mesmo*) na anacronia de uma *resposta* (*sim, sim*) que, afirmando(-se) ao responder ao outro, se divide e se desloca imediatamente nessa mesma afirmação, prometendo a sua renovação sem fim. Eis o motivo pelo qual, como Derrida especifica em «Il faut bien manger» (1988),

«A relação a si não pode ser, nesta situação, senão de *différance*, quer dizer, de alteridade ou de rastro. Não somente a obrigação não se atenua aí, mas encontra aí pelo contrário a sua possibilidade, que não é nem subjectiva nem humana. O que não quer dizer que seja inumana ou sem sujeito, mas que é a partir desta *afirmação* deslocada (logo sem «firmeza» nem «fechamento») que alguma coisa como o sujeito, o homem ou quem quer que seja, pode adquirir figura.»<sup>792</sup>

A noção de uma «*afirmação* deslocada», próxima, por conseguinte, da paradoxalidade implícita no *quase-conceito* de «passi(actividade)» que referimos, evidencia assim o registo irreduzivelmente paradoxal e aporético do processo de “identificação subjectiva” do “eu” pensado a partir da sua relação à língua *do* outro, implicando ter em conta dois postulados aparentemente contraditórios que assumem, por um lado, a situação de *secundariedade* que

---

<sup>790</sup> J. Derrida, *Políticas da Amizade*, *op. cit.*, p. 236.

<sup>791</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 56.

<sup>792</sup> « Le rapport à soi ne peut être, dans cette situation, que de *différance*, c’est-à-dire d’altérité ou de trace. Non seulement l’obligation ne s’y atténue pas mais elle y trouve au contraire sa possibilité, qui n’est ni subjective ni humaine. Ce qui ne veut pas dire qu’elle soit inhumaine ou sans sujet mais que c’est à partir de cette *affirmation* disloquée (donc sans « fermeté » ni « fermeture ») que quelque chose comme le sujet, l’homme ou qui ce soit, peut prendre figure. », J. Derrida, *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 275-276.

im-possibilita uma coincidência de *si a si* por parte de um “eu” que se (des)identifica em razão da anterioridade e da primazia da vinda da língua *do* outro, motivo pelo qual o “eu” é já sempre antecipadamente dividido, como encontramos referido, por exemplo, em «La Mélancolie d’Abraham» (2004),

«Eu não sou «indivíduo», eu não sou sempre «eu-mesmo». *Eu sou dividido*. Isso explica todas as contradições que levantámos. *Eu sou vários*. Eu estou *no lugar* de vários, eu estou *no lugar* do outro. E há outros em mim – não sou o mesmo de um instante ao outro. É certo, eu tento ser o mesmo que aquele que prestou juramento. Mas não teria havido juramento, não teria havido desejo de ser o mesmo, se este não fosse sempre incessantemente ameaçado pela divisibilidade. [...] Isto supõe portanto que não há indivíduo, que o indivíduo não é senão uma formação provisória, relativa, frágil, precária, mas que não é individual, não é indivisível.»<sup>793</sup>

Mas, por outro lado, nada pode chegar ou acontecer sem que haja *aí* uma espécie de “poder mínimo” do “eu” que responde ao outro – e que não é necessariamente um “homem”, um “sujeito”, ou um “indivíduo” –, ou seja, nada pode chegar ou acontecer sem que um “eu” *aí* acolha e porte o outro antes mesmo de “ser” e somente “sendo” (já sempre na diferença *de si consigo*) na exacta medida em que não “é” (coincidente *a si* ou *consigo*).

A esta espécie de “poder mínimo” do “eu”, Derrida aproxima-o, nomeadamente em *O Monolinguismo do Outro* (1996), a partir do re-pensar paleonímico do termo «ipseidade» que aponta para um “eu posso” mínimo anterior às noções de “poder” e de “propriedade”, e anterior mesmo ao próprio “eu” (num sentido próximo ao que veremos regressar na sua leitura do «possa» a operar na escrita poético-pensante de Hélène Cixous<sup>794</sup>), embora não esquecendo a *indecidibilidade* irreduzível pela qual este pode sempre também apontar para um “*ipse*” desejoso da sua suposta autocracia,

«O que é a identidade, conceito de que a transparente identidade a si é sempre dogmaticamente pressuposta por tantos debates sobre o monoculturalismo ou sobre o multiculturalismo, sobre a nacionalidade, a cidadania, a pertença em geral? E

---

<sup>793</sup> « Je ne suis pas « individu », je ne suis pas toujours « moi-même ». *Je suis divisé*. Ça explique toutes les contradictions que nous avons soulevées. *Je suis plusieurs*. Je suis *à la place* de plusieurs, je suis *à la place* de l’autre. Et il y a des autres en moi – je ne suis pas le même d’un instant à l’autre. Certes, j’essaie d’être le même que celui qui a prêté serment. Mais il n’y aurait pas eu de serment, il n’y aurait pas eu de désir d’être le même, si celui-ci n’était pas toujours incessamment menacé par la divisibilité. [...] Cela suppose donc qu’il n’y a pas d’individu, que l’individu n’est qu’une formation provisoire, relative, fragile, précaire, mais qui n’est pas individuelle, n’est pas indivisible. », J. Derrida, « La Mélancolie d’Abraham » in *Les Temps Modernes*, *op. cit.*, p. 45.

<sup>794</sup> Esta leitura é particularmente desenvolvida em *H. C. pour la vie, c’est-à-dire...* (cf. *Infra*, 3.2 A potência do «possa», p. 544-563).

antes da identidade do sujeito, o que é a *ipseidade*? Esta não se reduz a uma capacidade abstracta para dizer «eu», que terá sempre precedido. Significa talvez, em primeiro lugar, o poder de um «eu posso», mais originário do que o «eu», numa cadeia em que o «*pse*» de *ipse* não se deixa mais dissociar do poder, do domínio ou da soberania do *hospes* [...].»<sup>795</sup>

É no interior desta aparente contradição a operar “na” identidade em geral – aberta e locomovida pela *aporia* da única *língua* que se tem mas que, todavia, não pertence – que Derrida se refere, ainda na mesma obra, a uma «*perturbação da identidade*»<sup>796</sup>, referência que nos importa aqui particularmente para tentarmos compreender de que modo a *secundariedade* e a *divisibilidade* do “eu” dizem a cena sem cena de um “eu” originariamente marcado, tatuado<sup>797</sup> ou circuncidado pela *língua* e que, ao mesmo tempo, deixa a sua *marca* na *língua*.

O recurso ao termo “circuncisão” poderá, à primeira vista, parecer algo estranho para o propósito de pensar o processo de “identificação subjectiva” do “eu” a partir da *originariedade* da sua relação à *língua*, induzindo, sem outra especificação, à objectividade da operação médica na qual se procede à excisão do prepúcio, ou à tradição judaica da excisão efectuada oito dias depois do nascimento da criança do sexo masculino, “episódio” que marca, de facto, tanto o corpo (físico) como o *corpus* de Derrida, e que se encontra exposto, nomeadamente, em «*Circonfession*» (1991).

Não obstante, se persistimos quase que de um modo obstinado na referência a uma *temporalidade originária* que não apenas antecede mas que, ao mesmo tempo, transgride, excede e resta a todo o “aqui agora”, compreendemos que não pode tratar-se, nesta referência, de uma simples questão terminológica, do mesmo modo que, ao não se fazer acompanhar nem por um instrumento nem por uma técnica, o termo “circuncisão” não reenvia, consequentemente, a nenhum ponto histórica ou narrativamente determinável.

Neste sentido, e prosseguindo então no eco dessa “perturbação da identidade”, o que gostaríamos de salientar através desta referência é o facto de o *corpus* de Derrida não se manter nunca à margem do que, num sentido genérico, se consideraria a sua vivência pessoal ou histórico-cultural, ou seja, a linha de demarcação entre “texto” e “vida”, ou entre “escrita” e “corpo”, não é aí nunca linear ou absolutamente demarcável, constituindo, diferentemente,

---

<sup>795</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, op. cit., p. 27. Para esta questão, veja-se, nomeadamente: Marie-Louise Mallet, « La raison du plus fort », *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 12, nº 24, 2003, p. 329-370, disponível em: [http://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/la\\_raison\\_du\\_plus\\_fort](http://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/la_raison_du_plus_fort).

<sup>796</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, op. cit., p. 28.

<sup>797</sup> Cf. *Ibid.*, p. 70.

um singular “entrelaçamento” que adiante aproximaremos como o registo *auto-bio-thanato-hetero-gráfico* da escrita como *experiência da língua*.

Esta é, efectivamente, a situação que encontramos marcada em todo o desenvolvimento d’*O Monolinguismo do Outro* (1996), tal como, a título exemplificativo, o caso de «Circonfession» (1991) e de «Um bicho-da-seda de si» (1998), sendo precisamente neste sentido que se deve tentar compreender de que modo esta “perturbação da identidade”, a *sua* “perturbação da identidade”, aponta, não obstante, para uma estrutura universal de não-pertença e de ex-apropriação, precisamente ao avançar no interior da estrutura paradoxal e aporética de uma lógica da *exemplaridade* ou do *testemunho* que diz a possibilidade sempre possível da repetição (*iterabilidade*) do que permanece, por princípio, absolutamente *singular*.

É também por esta via que vemos delinear-se uma singular relação ao judaísmo – que, à semelhança da sua relação à língua francesa<sup>798</sup>, permanece uma relação de não-pertença – da qual provém uma outra noção de circuncisão, relação plasmada, por exemplo, na enigmática afirmação de «Circonfession» (1991), retomada tanto em *O Monolinguismo do Outro* (1996) como em «Abraham, l’autre» (2003), onde Derrida afirma ser «*o último dos Judeus*»<sup>799</sup>, ou ainda na aparente auto-afirmação onde, não sem alguma ironia, o filósofo se assume como «*o mais franco-magrebino*»<sup>800</sup>, especificando contudo que este «*o mais*» não traduz a lei da circularidade filosófica que revelaria a “essência” de uma qualquer “identidade” histórico-política, mas avança antes como um «*mais do que*», como um «*diferentemente de*» e como um «*outro que não*»<sup>801</sup>, apontando assim para a experiência de *não-pertença* que orienta a aporeticidade de todos os *motivos* que constituem o *corpus* da sua obra,

«Todos estes motivos [*escrita, rastro, khora, messiânico, im-possível*, entre outros] são, eu espero-o, consequentes, em todo o caso estão em afinidade com a experiência que permanece singularmente a minha, e com um destino selado desde

---

<sup>798</sup> «O monolíngue de que falo fala uma língua de que está *privado*. Não é a sua, o francês.», *Ibid.*, p. 93.

<sup>799</sup> «*le dernier des Juifs, que suis-je*», J. Derrida, «Circonfession» in *Derrida, op. cit.*, p. 133 (cf. J. Derrida, «Abraham, l’autre» in *Judéités, op. cit.*, p. 21 e *O Monolinguismo do Outro, op. cit.*, p. 67). Para uma leitura possível desta questão, veja-se, nomeadamente, a referência de Hélène Cixous em «Contos da diferença sexual» (in *Idiomas da diferença sexual, op. cit.*, p. 9-47), ou ainda a leitura de «Circonfession» que a autora expõe em *Portrait de Jacques Derrida en Jeune saint juif* (Galilée, Paris, 2001, esta passagem de «Circonfession» é referida na p. 72).

<sup>800</sup> Cf. J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro, op. cit.*, p. 23.

<sup>801</sup> « Car vous m’avez bien entendu: quand je dis « la plus juive », j’entends aussi « plus que juive » D’autres diraient peut-être: « autrement juive », voire « autre que juive ». », J. Derrida, «Abraham, l’autre» in *Judéités, op. cit.*, p. 42.



a infância de um pequeno Judeu francês duplicado de um pequeno Judeu indígena da Argélia, de um Argélia mal-nomeada ou sobre-nomeada Argélia francesa»<sup>802</sup>

Trata-se então de uma referência, ao judaísmo mas também à circuncisão, que não avança como um simples dado biográfico, mas sim como uma espécie de «hiper-exemplaridade»<sup>803</sup>, como referido em «Abraham, l'autre» (2003), que coloca em causa o próprio crédito da exemplaridade em geral, demarcando-se necessariamente de toda a «tentação exemplarista»<sup>804</sup> e dando a pensar a relação aporética entre o testemunho singular e a tendência universalizante implicada pela própria legibilidade iterável desse mesmo testemunho,

«Porque», pode ler-se em *O Monolinguismo do Outro* (1996), «existe uma dobra nesta verdade. Nesta verdade *a priori* universal de uma alienação essencial da língua – que é sempre do outro – e no mesmo lance em toda a cultura. Esta necessidade está aqui re-marcada, portanto, uma vez mais marcada e revelada, sempre mais uma primeira vez, num sítio incomparável. Uma situação dita histórica e singular, dir-se-ia idiomática, determina-a e fenomenaliza-a relacionando-a consigo mesma.»<sup>805</sup>

Por conseguinte, haveria que compreender a referência à “circuncisão” na esfera de *arqui-originiariedade* pela qual aproximámos a *situação* inencontrável de um nascimento *pela* língua na medida em que, provindo da referência a esse *algures* que Derrida assume ter orientado toda a sua vida e toda a sua escrita<sup>806</sup>, também a circuncisão, que em *Schibboleth* (1986) o filósofo enuncia explicitamente como uma «circuncisão pela língua»<sup>807</sup>, aponta para a *secundariedade* e para a *divisibilidade* de um “eu” antecipadamente desviado da *língua* e de *si mesmo* ou, mais especificamente, desviado de si mesmo em razão do *desvio* da *língua* e do *desvio* relativamente à *língua*.

Nesta orientação, e na necessária demarcação dos diferentes contornos histórico-genealógicos que o *exemplo* da circuncisão pode, ou não, assumir, bem como da sua

---

<sup>802</sup> «Tous ces motifs sont, je l'espère, conséquents, en tout cas en affinité avec l'expérience qui reste singulièrement la mienne, et avec un destin scellé dès l'enfance d'un petit Juif français doublé d'un petit Juif indigène d'Algérie, d'une Algérie mal-nommée ou sur-nommée Algérie française [...]. », *Ibid.*, p. 29.

<sup>803</sup> Cf. *Ibid.*, p. 37.

<sup>804</sup> Cf. *Ibid.*, p. 21 e p. 32.

<sup>805</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 90.

<sup>806</sup> Cf. *Ibid.*, p. 103.

<sup>807</sup> Cf. J. Derrida, *Schibboleth*, *op. cit.*, p. 99.

realização efectiva que Derrida chega mesmo a referir como uma «fantástica afabulação»<sup>808</sup>, pensar uma circuncisão pela língua seria pensar uma circuncisão que não seria, portanto, exclusiva de nada nem de ninguém, que não seria a marca de uma religião ou de um homem (e a circuncisão, notemos, é sempre reservada ao homem, como Derrida faz questão de referir em diversas ocasiões<sup>809</sup>), muito menos a marca “do” homem ou de um povo.

Diferentemente, um tal termo tenta traduzir a *marca* resultante de um nascimento pela língua pensado como um «corpo-a-corpo»<sup>810</sup> com a *língua* no interior do qual, numa espécie de dissimetria «bilateralmente desmesurada»<sup>811</sup> (que constitui a “lei” de uma determinada diferença sexual, como adiante veremos) encontramos o movimento pelo qual o “eu” marca o corpo da *língua* e, ao mesmo tempo, a *língua* marca o corpo do “eu”, motivo pelo qual poderíamos mesmo assumir que, de uma certa maneira, tudo o que até ao momento expusemos pode também ler-se como um outro modo ou como uma outra via para aproximar uma *experiência da circuncisão originária* e irreduzível em torno da qual, nomeadamente em «Circonfession» (1991), recuperando uma anotação sua datada de 1976, Derrida confessa,

«*Circuncisão, nunca falei senão disso, considerem o discurso sobre o limite, as margens, marcas, marchas, etc., a clausura, o anel (aliança e dom), o sacrifício, a escrita do corpo, o pharmakos excluído ou barricado, o corte/costura de Glas, o golpe e a sutura, daí a hipótese segundo a qual é disso, da circuncisão, que, sem o saber, não falando jamais dela ou falando dela de passagem, como de um exemplo, eu falava ou me deixava falar sempre*»<sup>812</sup>.

Assim, se a *circuncisão* não reenvia aqui somente às características histórico-socio-biológicas que a definem e delimitam em contextos determinados, ela não deixa menos por isso de reenviar ao “corpo”, de marcar, *efectivamente*, o “corpo”, de se dar a escrever e a ler, como Derrida afirma em *Schibboleth* (1986), «no corpo», sendo o “próprio” corpo que se dá a pensar e a interpretar a partir desta situação, isto é, como «lugar de circuncisão», pois ela

---

<sup>808</sup> « [...] en vue de la seule circoncision, la circoncision de moi, l’unique, dont je sais bien qu’elle eut lieu, une seule fois, on me l’a dite et je la vois mais je me soupçonne toujours d’avoir cultivé, parce que je suis circoncis, ergo cultivé, une fantastique affabulation. », J. Derrida, «Circonfession» in *Derrida, op. cit.*, p. 58-60.

<sup>809</sup> Como é o caso, a título exemplificativo, desta passagem de «Um bicho-da-seda de si»: «Uma circuncisão reservada, ela também, ao homem. É no fundo a mesma coisa, é o mesmo e o ser-se si-mesmo. Ordenada à ordem dada pelo outro, pelo mesmo. *Ipse*, o próprio poder, e a lei, a lei do pai, do filho, do irmão ou do esposo», J. Derrida, «Um bicho-da-seda de si» in *Véus... à vela, op. cit.*, p. 62.

<sup>810</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro, op. cit.*, p. 63.

<sup>811</sup> Cf. J. Derrida, «Chorégraphies», in *Points de Suspension, op. cit.*, p. 114.

<sup>812</sup> « *Circoncision, je n’ai jamais parlé que de ça, considérez le discours sur la limite, les marges, marques, marches, etc., la clôture, l’anneau (alliance et don), le sacrifice, l’écriture du corps, le pharmakos exclu ou retranché, la coupure/couture de Glas, le coup et le recoudre, d’où l’hypothèse selon laquelle c’est de ça, la circoncision, que, sans le savoir, en n’en parlant jamais ou en parlant au passage, comme d’un exemple, je parlais ou me laissais parler toujours* », J. Derrida, «Circonfession» in *Derrida, op. cit.*, p. 68. Itálico original.

aponta, em última instância, para a experiência de ex-apropriação da *língua* como experiência de ex-apropriação *de si*,

«[...] a circuncisão permanece uma coisa dos sentidos e do corpo. Ela dá-se a escrever e a ler no corpo. Antes: o sentido dos sentidos, o corpo dá-se a pensar, a significar, a interpretar assim, a partir *desta* resposta à questão «o que é o corpo próprio, dito próprio?»: um lugar de circuncisão.»<sup>813</sup>

Esta seria também, por exemplo, a lógica aporética a partir da qual Derrida pensa diferentemente o (seu) *tallith* que, nomeadamente em «Um bicho-da-seda de si» (1998), é explicitamente demarcado dessa velha história de véu como história da “verdade” de que o filósofo confessa mesmo «**estar fatigado, sim, fatigado da verdade**»<sup>814</sup>, um *tallith* que constituiria aí, na história do “véu” como história da “verdade”, uma espécie de «outro véu»<sup>815</sup> que seria o outro do véu *e* o outro *no* véu.

O nosso propósito ao referir o exemplo do *tallith* passará somente, contudo, por salientar a sua radicalização relativamente aos preceitos e contornos androcêntricos<sup>816</sup>, bem como sacrificiais<sup>817</sup>, que tradicionalmente o definem, e que Derrida não esquece nem ignora, descrevendo detalhadamente tudo quanto o envolve de um ponto de vista histórico-religioso-cultural e especificando todas as prescrições que ordenam tanto o seu uso como a sua tecelagem, relativamente à qual o seu *tallith* constitui já, por ser todo branco, uma singular exceção<sup>818</sup> que encontramos também enunciada, por exemplo, em *Glas* (1974).

---

<sup>813</sup> «[...] la circoncision reste une chose des sens et du corps. Elle se donne à écrire et à lire sur le corps. Plutôt : le sens des sens, le corps se donne a penser, signifier, interpréter ainsi, depuis *cette* réponse à la question « qu’est-ce que le corps propre, dit propre ? » : un lieu de circoncision. », J. Derrida, *Schibboleth*, *op. cit.*, p. 105-106.

<sup>814</sup> J. Derrida, «Um bicho-da-seda de si» in *Véus... à vela*, *op. cit.*, p. 37. Negrito original.

<sup>815</sup> Embora a nossa referência se prenda somente à radicalização do pensamento do *tallith* relativamente aos contornos androcêntricos das suas prescrições, haveria a notar que a expressão «outro véu» faz também parte do subtítulo deste texto («Um bicho da-seda de si. Pontos de vista passajados no outro véu»), em torno do qual Fernanda Bernardo lembra: «Pontos de vista re-tirados do véu, re-tirados em cada *passagem* pelo véu, pelo cultivo do véu, do velhíssimo véu, mas *pontos de vista* que, velados, bem velados pelas lágrimas, assumindo portanto o limite da sua visão passageira, são ainda re-traçados no véu: um mesmo véu e, no entanto, já outro. E um mesmo já outro, porque o *ponto* que no seu tecido é finalmente “visto”, *apanhado* e *re-traçado* é afinal um ponto que já lá estava marcado.», F. Bernardo, «Nota de tradução: *a tradução à vela*» in Cixous, J. Derrida, *Véus... à vela*, *op. cit.*, p. 99.

<sup>816</sup> «[...] um pai pode assim abençoar os seus dois filhos – não a filha: as filhas, as mulheres e as irmãs não estão do mesmo lado da sinagoga; e além do mais não têm *tallith*», J. Derrida, «Um bicho-da-seda de si» in *Véus... à vela*, *op. cit.*, p. 43 (cf. também p. 63 e p. 72).

<sup>817</sup> Cf. *Ibid.*, p. 58-61.

<sup>818</sup> « Le voile est parfois rayé bleu et blanc, parfois noir et blanc. Parfois, presque jamais, comme par chance ou élection, il est purement blanc. On enveloppe le mort dans son *talesh* – c’est le nom du voile – après avoir lavé le corps et obturé tous ses orifices. », J. Derrida, *Glas*, *op. cit.*, p. 268, coluna direita.

Neste sentido, à semelhança da radicalização que encontramos em cena no pensamento derridiano de uma outra *circuncisão*, também a aproximação do *tallith* e da lógica aporética a ele subjacente avança para além das suas características histórico-socio-religiosas, embora sem as suspender nem ignorar, mas pensando, a partir delas e para além delas, a *singularidade ab-soluta* que se perscruta a partir do carácter inalienável inerente ao seu uso, sendo especificado, ainda em «Um bicho-da-seda de si» (1998), que um *tallith* pode, de facto, emprestar-se, segundo determinados preceitos, mas não pode nunca trocar-se, «não pode tornar-se propriedade de um outro.»<sup>819</sup>

É também neste contexto que se poderia lembrar um outro *tallith*, nomeadamente o *tallith* que Cixous nos dá a ler em *Le Prénom de Dieu* (1967) numa cena inaudita onde, para além do privilégio androcêntrico, é ela quem herda o *tallith* do pai – cena explicitamente referida por Derrida, nomeadamente em *H. C. pour la vie, c'est à dire...* (2002)<sup>820</sup>, onde o filósofo especifica ainda que o *tallith* dela «nada tem a invejar do meu que tem tudo a invejar-lhe. Um *tallith* absolutamente outro, e cosido de modo absolutamente diferente, mas também primo do meu.»<sup>821</sup>

Será, portanto, a relação única ao *tallith* único que o filósofo relevará, aproximando a partir dela uma singular “pertença” que antecede toda a reivindicação de “posse” e/ou de “propriedade”, como que precedendo mesmo a própria “ipseidade”<sup>822</sup> ao figurar a «aliança com o impronunciável»<sup>823</sup> (com o outro, portanto) que abre a *heteronomia* e a *dissimetria* que estruturam o próprio processo de “identificação subjectiva” do “eu”,

«O meu *tallith*», pode ler-se em «Um bicho-da-seda de si» (1998), «não tapa todo o meu corpo e deixa-me vulnerável. Pertença-lhe e habito-o antes de reivindicar a sua propriedade. Talvez ele me dê em segredo, que sei eu, um tecto ou protecção mas, longe de me assegurar o que quer que seja, ele lembra-me antes a ferida mortal.»<sup>824</sup>

Ora, é justamente em razão desta “ferida mortal” – outro modo de nomear a originariedade da *circuncisão* pela língua que marca a finitude do “eu” na sua (in)condição de

---

<sup>819</sup> J. Derrida, «Um bicho-da-seda de si» in *Véus... à vela*, *op. cit.*, p. 41.

<sup>820</sup> « N'oubliez pas, et c'est aussi un thème de mon *Ver à soie*, les filles ne portent pas de tallith. Les filles, les femmes, les mères, les sœurs ne le peuvent, ni ne le doivent. Elles n'y ont pas droit. », J. Derrida, *H.C. pour la vie, c'est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 133.

<sup>821</sup> « [...] n'a rien à envier au mien qui a tout à lui envier. Un tallith tout autre, et tout autrement cousu, mais aussi cousin du mien. », *Ibid.*, p. 133.

<sup>822</sup> «(como se algum “*tallith* próprio” precedesse a ipseidade e a aptidão para dizer “eu”)», J. Derrida, «Um bicho-da-seda» in *Véus... à vela*, *op. cit.*, p. 72.

<sup>823</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>824</sup> *Ibid.*, p. 57.

*secundariedade* – que a *singularidade* que Derrida pensa diferentemente a partir do (seu) *tallith* não pode, portanto, limitar-se ao espectro dualístico das prescrições androcêntricas, nem mesmo a uma qualquer experiência “subjectiva” narrada por um “eu” que se auto-descreveria, descrevendo e revelando a sua “verdade”.

E isto porque, para além da figura tradicional do véu a levantar em vista da “verdade”, mas também para além dos preceitos de um *tallith* tradicionalmente reservado aos homens, tratar-se-ia de pensar diferentemente um (outro) *tallith* que, aproximado como uma espécie de «xaile de oração»<sup>825</sup>, testemunharia a relação única à *Lei* (do outro) como *segredo ab-soluto*, testemunhando a unicidade ou a singularidade da *vez* do *evento* que é já sempre também a possibilidade da sua *repetição*,

«Se há uma “verdade” deste xaile, ela deve-se menos ao levantamento ou ao desdobramento de um véu, a qualquer desvelamento ou revelação, do que ao acontecimento único, ao dom da lei e à “aproximação” a que ela apela [...], a figura do véu, a intuição e o movimento de visão contam aí menos do que o ter-lugar do acontecimento, a efectividade singular do “uma-só-vez” como história do único: a vez, o rastro da data e a própria data como rastro.»<sup>826</sup>

Por conseguinte, na singularidade que as caracteriza, o que assim tentamos salientar é que tanto a radicalização em cena no pensamento de uma *circuncisão* originária, como a radicalização inerente ao repensar do *tallith* apontam para a dissimetria bilateralmente desmesurada, ou para a «desmesura recíproca»<sup>827</sup>, como Derrida também a dirá, que caracteriza a originaridade da relação ao outro como relação à língua *do* outro, dando-se uma tal relação a pensar em termos de uma experiência de ex-apropriação da *língua* que constitui também, ao mesmo tempo, a experiência de ex-apropriação *de si*.

Neste contexto, é então preciso pensar aqui o duplo movimento inerente a esta “lógica” de *ex-apropriação* singular e idiomática onde, por um lado, o “eu” marca o corpo da *língua* – motivo pelo qual Derrida falará mesmo de uma «palavra circuncidada»<sup>828</sup> que não somente rasga a suposta uni(denti)dade entre palavra e “sentido” ou “referente”, como constitui também a *chance* de uma reinvenção *poético-idiomática* da *língua*, abrindo assim uma espécie de legibilidade orientada pelo ilegível, como se perscruta em *Schibboleth* (1986),

---

<sup>825</sup> *Ibid.*, p. 40 e 57.

<sup>826</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>827</sup> Cf. J. Derrida, «Chorégraphies», in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 114.

<sup>828</sup> Cf. J. Derrida, *Schibboleth*, *op. cit.*, p. 110.

«Mas circuncida-se alguma vez sem circuncidar uma palavra? Um nome? E como circuncidar um nome sem tocar no corpo? Primeiramente no corpo do nome que se encontra lembrado pela ferida na sua condição de palavra, depois de marca carnal, escrita, espaçada, inscrita numa rede de outras marcas, ao mesmo tempo dotada e privada de singularidade?»<sup>829</sup>

E onde, por outro lado, a *língua* marca o “corpo” do “eu” para além dos traços constituintes ou definidores do corpo dito próprio, pois falar de *circuncisão* seria falar da *marca* como *cicatriz*<sup>830</sup> deixada pelo *desvio* ou pela *ferida originária* que circuncida tanto a palavra como o “eu” antes da visibilidade ou da tateabilidade de qualquer marca figurável, ou onde a *marca* não depende sequer de qualquer forma, figura ou género, sendo assim antecipadamente “comum” ou “anterior” à diferença dos sexos dual e oposicionalmente determinada,

«E quando dizemos o corpo», lê-se em *O Monolinguismo do Outro* (1996), «nomeamos também não só o corpo da língua e da escrita como aquilo que faz delas uma coisa do corpo. Apelamos assim ao que tão rapidamente se chama o corpo próprio e que se encontra afectado pela mesma ex-apropriação, pela mesma «alienação» sem alienação, sem propriedade jamais perdida ou sem jamais conseguir reapropriar-se.»<sup>831</sup>

---

<sup>829</sup> « Mais circoncit-on jamais sans circoncire un mot ? Un nom ? Et comment circoncire un nom sans toucher au corps ? D’abord au corps du nom qui se trouve rappelé par la blessure à sa condition de mot, puis de marque charnelle, écrite, espacée, inscrite en un réseau d’autres marques, à la fois douée et privée de singularité ? », *Ibid.*, p. 98.

<sup>830</sup> « La cicatrice est un noeud contre lequel l’analyse ne peut rien. », J. Derrida, *Résistances*, *op. cit.*, p. 24.

<sup>831</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 42.

## 5.2 Ex-apropriação – o idioma como “próprio”

Encontramo-nos assim diante do que poderíamos considerar como uma das “consequências” incontornáveis do pensamento da *escrita* e/ou da *différance*, e se nos reportamos de modo mais específico, em razão dos objetivos da nossa investigação, à relação ao “eu” à *língua*, importa agora salientar que a experiência de *ex-apropriação* originária da *língua* constitui o ponto de partida para pensar a própria desconstrução do “sujeito” na sua formulação metafísico-antropológica, na medida em que, como Derrida afirma em «Il faut bien manger» (1988), «A re-apropriação produz necessariamente o contrário do que aparentemente visa. A ex-apropriação não é o próprio do homem.»<sup>832</sup>

Deste modo, visando, de uma certa maneira, produzir aquilo que seria o mais “próprio” – e que corresponderá ao *idioma* insubstituível de cada singularidade –, o “ex” da *ex-apropriação* traduz a irredutibilidade da relação ao outro, relevando o movimento de transgressão in-finito do “fora” no “dentro” que vem *a priori* desconstruir a noção de “próprio” e de “propriedade” em geral, limitando assim toda a apropriação totalizante sem todavia constituir nem um encerramento nem uma negatividade<sup>833</sup>, mas indiciando o «duplo movimento pelo qual», como afirmado em *Échographies – de la télévision* (1996),

«[...] me inclino para o sentido tentando apropriá-lo, mas ao mesmo tempo sabendo e desejando, quer o reconheça quer não, que ele me permaneça estrangeiro, transcendente, outro, que ele se quede aí onde há alteridade. Se eu pudesse reapropriar totalmente o sentido, exaustivamente e sem resto, não haveria sentido. Se não posso apropriá-lo absolutamente, também não há sentido.»<sup>834</sup>

Implícita na aproximação do processo de “identificação subjectiva” do “eu” como uma «experiência finita da não-identidade a si»<sup>835</sup>, a dinâmica de *ex-apropriação* originária diz, portanto, a *obliquidade* inerente a todo o processo de “propriação” – outro modo de aproximar

---

<sup>832</sup> « La « logique » de la trace ou de la différence détermine la réappropriation comme une ex-appropriation. La ré-appropriation produit nécessairement le contraire de ce qu'apparemment elle vise. L'ex-appropriation n'est pas le propre de l'homme. », J. Derrida, *Points de Suspension, op. cit.*, p. 283.

<sup>833</sup> « Et l'ex-appropriation n'est pas une limite, si on entend sous ce mot une fermeture ou une négativité. Elle suppose l'irréductibilité du rapport à l'autre. », *Ibid.*, p. 285.

<sup>834</sup> « Et ce que j'appelle l' « exappropriation », c'est ce double mouvement où je me porte vers le sens en tentant de me l'approprier, mais à la fois en sachant, que je le reconnaisse ou non, en désirant qu'il me reste étranger, transcendant, autre, qu'il reste là où il y a de l'altérité. Si je pouvais totalement me réapproprier le sens, exaustivement et sans reste, il n'y aurait pas de sens. Si je ne peux absolument pas me l'approprier, il n'y a pas de sens non plus. », J. Derrida, *Échographies, op. cit.*, p. 123-124.

<sup>835</sup> Cf. J. Derrida, *Points de Suspension, op. cit.*, p. 280.

a «subjectividade» enquanto «efeito inscrito num sistema de *différance*»<sup>836</sup> –, tornando-o antecipadamente indecível e fazendo com que um tal processo não possa mais ser definido sob a forma onto-fenomeno-lógica “o que é?” (*ti esti?*)<sup>837</sup>, não podendo portanto ser definido nem em termos de “verdade”, nem de “sentido”, nem de “presença”,

«[...] um movimento oblíquo», pode ler-se em *Éperons. Les Styles de Nietzsche* (1976), «desarranja regularmente esta ordem e inscreve a verdade do ser no processo de propriação. Processo que, por ser magnetizado pela valorização do próprio, pela preferência indesenraizável pelo próprio, não conduz menos nele à estrutura abissal do próprio. Esta estrutura abissal é uma estrutura não fundamental, ao mesmo tempo superficial e sem fundo, sempre ainda «plana», na qual o próprio se envia pelo fundo, sombra na água do seu próprio desejo sem nunca encontrar, se retira e se enraivece – dele mesmo. Passa no outro.»<sup>838</sup>

Ora, esta «estrutura abissal do próprio» seria, pois, a única (a)propriação possível como impossível, isto é, já sempre como *ex-apropriação*, na medida em que é a sua própria constituição que se efectiva no interior de uma «situação inencontrável»<sup>839</sup> (a *experiência da língua*) onde a “subjectividade” do “eu” se (de)forma como reenvio a um *algures* inapropriável (inerente, por exemplo, ao motivo de *khora* ou à aproximação da «anteprimeira língua»<sup>840</sup>), motivo pelo qual uma determinada interioridade” do “eu” surge antecipadamente como uma “interioridade” transgredida, dividida e abissalizada – e, portanto, circuncidada – pela língua *do* outro, embora seja justamente neste «abismo do próprio», como Derrida enuncia em *Signéponge* (1984), «que iremos tentar reconhecer o idioma impossível de uma assinatura.»<sup>841</sup>

Compreendemos assim que a aporeticidade da experiência de *ex-apropriação da língua* como, ao mesmo tempo, experiência de *ex-apropriação de si*, traduz o movimento de (des)identificação de um “eu” em termos de um movimento in-finito de tradução do

---

<sup>836</sup> Cf. J. Derrida, *Posições*, op. cit., p. 38. A passagem citada comporta modificações relativamente à tradução portuguesa original, sendo mantido o termo «*différance*» onde se lê «diferância».

<sup>837</sup> Cf. J. Derrida, *Éperons*, op. cit., p. 92.

<sup>838</sup> «[...] un mouvement oblique dérange régulièrement cet ordre et inscrit la vérité de l'être dans le procès de appropriation. Procès qui, pour être aimanté par la valorisation du propre, par la préférence indéracinable pour le propre, n'en conduit pas moins à la structure abyssale du propre. Cette structure abyssale est une structure non fondamentale, à la fois superficielle et sans fond, toujours encore «plate», dans laquelle le propre s'envoie par le fond, sombre dans l'eau de son propre désir sans jamais rencontrer, s'enlève et s'emporte – de lui-même. Passe dans l'autre. », *Ibid.*, p. 96.

<sup>839</sup> Cf. J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, op. cit., p. 44.

<sup>840</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>841</sup> «C'est donc dans l'abîme du propre que nous allons tenter de reconnaître l'idiome impossible d'une signature. », J. Derrida, *Signéponge*, op. cit., p. 29.



intraduzível, de substituição do insubstituível, em suma, de «invenção do impossível»<sup>842</sup>, o que equivale a pensar que o “eu” vem a si no e pelo desejo (*do*) impossível, ou ainda, seguindo as palavras de «Circonfession» (1991), o “eu” vem a si no interior de uma determinada «destinerrância do desejo»<sup>843</sup>.

Reportamo-nos aqui a uma espécie de “pulsão” ou de “impulso” que locomove a *experiência de ex-apropriação*, e que, nomeadamente em «Le ressassement ou le droit à la littérature» (2001), Derrida refere como uma espécie de «encarniçamento antes da escrita»<sup>844</sup> que testemunha o modo pelo qual, sendo aberta e locomovida pelo que permanece antecipadamente inapropriável, uma tal *experiência* não tem, efectivamente, nem um “começo” nem um “fim”, mas é in-finitamente transgredida pelo *impossível* que a impossibilita e que, pela sua inapropriabilidade, abre, no “eu”, um “desejo” que «surge antes mesmo da ipseidade de um *eu-mim* que antecipadamente o transportaria»<sup>845</sup>.

Este registo irredutivelmente aporético da experiência de *ex-apropriação* originária como experiência *do* impossível é testemunhado de um modo constante ao longo do *corpus* derridiano, como é o caso, tomando somente alguns exemplos que se reportam de modo mais visível aos motivos seguidos na nossa investigação, do “sonho” de «uma outra língua, de uma língua absolutamente crua»<sup>846</sup>, confessado em «Circonfession» (1991), bem como do momento em que, em «Dialangues» (1992), Derrida se refere ao desejo sonhado de uma *escrita* e de uma *voz* puramente idiomáticas<sup>847</sup>, podendo perscrutar-se aí «a última língua da última palavra da última vontade», confessada em *O Monolinguismo do Outro* (1996), a saber, «falar em bom francês, em francês puro»<sup>848</sup>.

Este seria também o desejo, ou o sonho, o «velho sonho do electro-cardio-encefalogramma-LOGO-icone-cinematográfico-completo»<sup>849</sup> que encontramos grafado em «Circonfession» (1991), e que traduziria, em última instância, o desejo de uma *presença plena*, isto é, o desejo de «viver sem ter mais necessidade de escrever»<sup>850</sup>, enunciado ainda na mesma obra, e que

---

<sup>842</sup> Cf. J. Derrida, *Psyché I*, op. cit., p. 59.

<sup>843</sup> « [...] il est impossible de suivre ma trace, comme celle du sida, jamais je n'écris ou produis autre chose que cette destinerrance du désir », J. Derrida, «Circonfession» in *Derrida*, op. cit., p. 169.

<sup>844</sup> « acharnement avant l'écriture », J. Derrida, «Le ressassement ou le droit à la littérature» in *Modernités 15*, op. cit., p. 320.

<sup>845</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, op. cit., p. 93.

<sup>846</sup> « ce rêve [...] d'une autre langue, d'une langue toute crue », J. Derrida, «Circonfession» in *Derrida*, op. cit., p. 14.

<sup>847</sup> « rêve d'une écriture idiomatique [...] ce désir rêvé d'une voix purement idiomatique », J. Derrida, *Points de Suspension*, op. cit., p. 145.

<sup>848</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, op. cit., p. 66.

<sup>849</sup> « vieux rêve de l'électro-cardio-encéphalo-LOGO-icone-cinématographique-complet », J. Derrida, «Circonfession» in *Derrida*, op. cit., p. 74.

<sup>850</sup> « [...] vivre sans plus avoir besoin d'écrire », *Ibid.*, p. 74.

prefigura a mesma necessidade de não mais escrever<sup>851</sup> pela qual veremos “começar” «Um bicho-da-seda de si» (1998), bem como aquela que encontramos enunciada sob o modo de uma «nova regra de vida» confessada no fim de «La Veilleuse» (2001),

«Nova regra de vida: respirar sem escrita, doravante, folegar para além da escrita. Não que eu esteja ofegante – ou fatigado de escrever sob o pretexto de que a escrita mata. Não, pelo contrário, nunca senti tanto nela a jovem urgência, a alvorada mesmo, branca e virgem. Mas quero querer, decididamente, quero querer uma renúncia activa e assinada na escrita, uma vida reafirmada. Logo, sem matricídio. Tratar-se-ia de começar a amar o amor sem escrita, sem frase, sem assassínio.»<sup>852</sup>

De facto, tudo parece girar aqui em torno do desejo de viver sem ter mais necessidade de arquivar (escrever) a vida, embora sabendo, ou crendo saber, que uma tal necessidade permanece tão irreduzível quanto a “própria” vida a viver-se – e entrevemos aqui o que se encontrava implícito desde *De la Grammatologie* (1967), por exemplo através da referência ao registo testamentário do grafema<sup>853</sup> –, sendo precisamente a *aporia* desta *experiência de ex-apropriação* (ao mesmo tempo o *limite* de um gesto de apropriação total e o desejo infinito de apropriação despoletado por esse mesmo *limite*) que testemunha, no mesmo lance, a paixão *afirmativa* pela vida (*sim, sim*).

A «desconstrução», afirma Derrida em *Aprender Finalmente a Viver* (2004), «está, todo o tempo, do lado do *sim*, da afirmação da vida»<sup>854</sup>, sendo então a partir desta afirmação (já sempre uma *afirmação* deslocada, como vimos) que se pode compreender o carácter inesgotavelmente *inventivo* da *experiência da língua* pensada em sede desconstrutiva, nomeadamente no sentido em que a encontramos aproximada, em *O Monolinguismo do Outro* (1996), de um certo “sonho”,

«Mas o sonho que então devia começar a sonhar-se era talvez o de fazer com que lhe *acontecesse* qualquer coisa, a esta língua. Desejo de a fazer chegar *aqui*

---

<sup>851</sup> «Antes do veredicto, do meu, antes que, caindo-me em cima, ele não me arraste consigo na queda, antes que não seja demasiado tarde, não escrever mais. Ponto final, um ponto é tudo. [...] Não escrever mais aqui, mas desafiar de muito longe uma tecelagem», J. Derrida, «Um bicho-da-seda de si» in *Véus... à vela*, *op. cit.*, p. 23.

<sup>852</sup> «Nouvelle règle de vie : respirer sans écriture, désormais, souffler au-delà de l'écriture. Non que je sois essoufflé – ou fatigué d'écrire sous prétexte que l'écriture est tuante. Non, au contraire, je n'en jamais autant senti la jeune urgence, l'aube même, blanche et vierge. Mais je veux vouloir, décidément, je veux vouloir un renoncement actif et signé à l'écriture, une vie réaffirmée. Donc sans matricide. Il s'agirait de commencer à aimer l'amour sans écriture, sans phrase, sans meurtre. », J. Derrida, «La Veilleuse» in *James Joyce ou l'écriture matricide*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>853</sup> « Tout graphème est d'essence testamentaire. », J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 96.

<sup>854</sup> J. Derrida, *Aprender Finalmente a Viver*, *op. cit.*, p. 55.

fazendo com que lhe acontecesse qualquer coisa, a esta língua que todavia permanece intacta, sempre venerável e venerada.»<sup>855</sup>

Aos contornos constituintes deste *acontecimento* na *língua* que, não obstante, permanece antecipadamente inapropriável (“venerável e venerada”), ainda que apelando a todos os movimentos de apropriação, Derrida aproxima-os a partir do *quase-conceito* de *idioma*, devendo entender-se este por relação à singularidade – que é também a *hiper-radicalidade* e a *incondicionalidade* – de um *rastro* anterior a toda e qualquer (a)propriação.

Trata-se assim, nesta relação hetero-auto-nómica do “eu” à *língua*, de um movimento duplo e duplamente dissimétrico onde o “eu” acolhe a *língua* fazendo com que algo lhe *aconteça*, deixando nela a sua *marca* – o seu *idioma* –, ao mesmo tempo que, num movimento oblíquo ou elíptico, o *idioma* (inapropriável) da *língua* marca o “eu” fazendo-o ou deixando-o escrever(-*se*) no interior do que referimos como uma espécie de desmesura recíproca onde,

«[...] procurando uma frase, eu me procuro numa frase», pode ler-se em «Circonfession» (1991), «sim, eu, e desde um período circunresoluto no fim do qual eu diga eu e que tem a forma enfim, a minha língua, uma outra, desse em torno do qual eu girei, de uma perífrase à outra, de que sei que isso teve lugar mas jamais, segundo a estranha volta do evento de nada, o contornável ou não que se lembra de mim sem ter tido lugar, chamo-o circuncisão»<sup>856</sup>

De uma certa maneira, poderíamos assumir que o *idioma* seria como que o “resultado” desta procura, o resultado sempre inacabado, é certo, único mas nunca uno ou idêntico a si, isto é, o *idioma* seria a *marca singular* deixada na *língua* que, constituindo o “próprio” do “eu” se dá, contudo, como aquilo que lhe permanece o mais “impróprio”, no sentido que se perscruta, por exemplo, em «La langue n’appartient pas» (2001), nomeadamente quando Derrida afirma, «O que tento pensar é um idioma (e o idioma quer dizer *o próprio*, justamente, o que é próprio) e uma assinatura no idioma da língua que faça ao mesmo tempo a experiência da inapropriabilidade da língua.»<sup>857</sup>

---

<sup>855</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 69.

<sup>856</sup> « [...] cherchant une phrase, je me cherche dans une phrase, oui, je, et depuis une période circonvolue au bout de laquelle je dise je et qui ait la forme enfin, ma langue, une autre, de ce autour de quoi j’ai tourné, d’une périphrase à l’autre, dont je sais que cela eut lieu mais jamais, selon l’étrange tournure de l’événement de rien, le contournable ou non qui se rappelle à moi sans avoir eu lieu, je l’appelle circuncision », J. Derrida, «Circonfession» in *Derrida, op. cit.*, p. 19-20.

<sup>857</sup> « Ce que j’essaie de penser c’est un idiome (et l’idiome veut dire *le propre* justement, ce qui est propre) et une signature dans l’idiome de la langue qui fasse en même temps l’expérience de l’inappropriabilité de la langue. », J. Derrida, «La langue n’appartient pas» in *Europe - Revue littéraire mensuelle, op. cit.*, p. 83.

Ora, a partir desta passagem podemos salientar pelos menos duas escutas – heterogêneas mas indissociáveis – do vocábulo “*idioma*”, a saber, por um lado, aquilo que haveria que entender como um certo “idioma da língua” próximo do que, em *O Monolinguismo do Outro* (1996), surge como o «anteprimeiro tempo da língua»<sup>858</sup>, e que, por exemplo em *Signéponge* (1984), surgia como o «avanço que lhe faz a língua»<sup>859</sup>, e pelo qual estaria em questão pensar o “idioma da língua” como idioma *do* outro, isto é, como um certo *idioma impossível* que seria aquilo que, na língua e da língua, permanece antecipadamente inapropriável ou, seguindo a enunciação de «Ja, ou le faux-bond» (1977), permanece aquilo que «me faz escrever ou falar [...]. Me dá e me retira o idioma.»<sup>860</sup>

Todavia, é justamente por se dar, retirando-se, como *impossível*, que este “idioma da língua” apela no mesmo lance à sua constante *ex-apropriação*, ou seja, à sua constante reinscrição e re-invenção no “interior” da “língua dada”, no sentido em que dissemos que a única invenção possível não poder ser senão a invenção do *impossível*, do outro como *impossível*<sup>861</sup>, e que a “invenção” da linguagem constitui, relativamente a esta *aporia*, o “paradigma” por excelência, como se entrevê também nesta passagem de *Parages* (1986),

«Paradoxo desta dissimetria heteronómica que se deve ao elemento aparentemente formal da língua antes de toda a consideração de conteúdo: a obrigação compromete na própria medida do «carácter fictício» desta fala. Não há compromisso senão na língua do outro que falo necessariamente de maneira irresponsável e fictícia, na *ex-apropriação*. Mas a língua do outro é mais contratual, contractante, mais próxima da origem convencional e fictícia na medida em que a invento e, portanto, aproprio-me dela, miticamente, no acto presente de cada palavra. A língua do outro dá a palavra à palavra, e obriga a manter a palavra. Neste sentido, há «língua do outro» em cada evento de palavra. É o que chamo *rastro*.»<sup>862</sup>

---

<sup>858</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 96.

<sup>859</sup> «avance que lui fait la langue», J. Derrida, *Signéponge*, *op. cit.*, p. 83.

<sup>860</sup> «[...] ce qui me fait écrire ou parler [...]. Me donne et me retire l’idiome.», J. Derrida, *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 54.

<sup>861</sup> Cf. J. Derrida, *Psyché I*, *op. cit.*, p. 60.

<sup>862</sup> «Paradoxe de cette dissymétrie hétéronomique qui tient à l’élément apparemment formel de la langue avant toute considération de contenu : l’obligation engage à la mesure même du « caractère fictif » de cette parole. Il n’y a d’engagement que dans la langue de l’autre que je parle nécessairement de façon irresponsable et fictive, dans l’expropriation. Mais la langue de l’autre est plus contractuelle, contractante, plus près de l’origine conventionnelle et fictive dans la mesure où je l’invente et donc me l’approprie, mythiquement, dans l’acte présent de chaque parole. La langue de l’autre rend la parole à la parole, et oblige à tenir parole. En ce sens, il y a « langue de l’autre » à chaque événement de parole. C’est ce que j’appelle *trace*. », J. Derrida, *Parages*, *op. cit.*, p. 192.

Deste modo, se assumimos que a experiência de ex-apropriação da *língua* constitui uma espécie de “gênese” comum tanto da re-invenção da *língua* como da (des)identificação do “eu” na relação à *língua* – e de que Derrida releva também o registo *diférentemente feminino*, por exemplo, na sua leitura da cena de Eco repetindo, singular e inventivamente, as últimas palavras de cada fala de Narciso<sup>863</sup> –, se a experiência de ex-apropriação da *língua*, dizíamos, é também a experiência de ex-apropriação *de si*, o registo desta *experiência* não pode ser senão o de um movimento duplo, o de uma dupla interpelação ou de uma dupla injunção (*double bind/ouble bande*) pela qual *isso* que permanece antecipadamente insubstituível, intraduzível e inapropriável, é justamente o que, a cada instante, é preciso substituir, traduzir, inventar, herdar, em suma, a *ex-apropriar* através da sua re-inscrição singular e idiomática no “aqui agora” de uma “língua dada” na qual e para a qual se nasce,

«Como o antepimeiro tempo da língua pré-originária não existe», pode ler-se em *O Monolinguismo do Outro* (1996), «é preciso inventá-lo. Injunções, intimação a uma outra escrita. Mas que sobretudo é preciso escrever *no interior*, se se pode dizer, das línguas. É preciso apelar a escrita para dentro da língua dada. Para mim, isso terá sido, do nascimento até à morte, o francês.»<sup>864</sup>

Percebemos então que ao aproximar o “idioma da língua” como *impossível* aproximamos, ao mesmo tempo, a única *chance* para que um outro idioma nela aconteça, surgindo assim a segunda escuta, indissociável da primeira, implícita na citação de «La langue n'appartient pas» (2001) através da expressão “assinatura no idioma”, escuta que, ainda no mesmo texto, é reafirmada no momento em que o filósofo assume,

«É preciso assinar uma herança, contra-assinar uma herança, quer dizer, no fundo deixar a sua assinatura como herança, como a língua que se recebe. Isto é uma contradição: recebe-se e ao mesmo tempo doa-se. Recebe-se um dom mas para o

---

<sup>863</sup> Para a referência a Eco veja-se, nomeadamente, os textos de J. Derrida, «Prégnances. Sur quatre lavis de Colette Deblé» [*Littérature*, n° 142, 2006/2, p. 11. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-litterature-2006-2-page-7.htm>]. Este texto está traduzido em: «Pregnâncias», trad. Laura Lourenço e Marc-Ange Graff, Fenda Ed., Lisboa, 1997, p. 11-27], *Políticas da Amizade* (*op. cit.*, p. 38, p. 168, p. 174-175) e *Vadios* (*op. cit.*, p. 31). Para uma leitura de Eco tal como Derrida no-la dá a pensar veja-se, nomeadamente: F. Bernardo, «Eco-grafia's. Dar à língua: contra-assinatura, re-invenção e sobre-vivência. Ovídio-Derrida» (*Revista Filosófica de Coimbra*, vo. 20, n° 39, 2011, p. 247-262, disponível em: [https://www.uc.pt/fluc/dfci/public/publicacoes/eco\\_grafias](https://www.uc.pt/fluc/dfci/public/publicacoes/eco_grafias)) e Anne-Emmanuelle («Dernières nouvelles d'Écho», *Littérature*, n°102, 1996, p. 71-90, disponível em: [https://www.persee.fr/doc/litt\\_0047-4800\\_1996\\_num\\_102\\_2\\_2402](https://www.persee.fr/doc/litt_0047-4800_1996_num_102_2_2402)).

<sup>864</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 96.

receber como herdeiro responsável é preciso responder ao dom doando outra coisa, quer dizer, deixando uma marca no corpo do que se recebe.»<sup>865</sup>

Ora, esta segunda escuta aponta, então, para uma espécie de *idioma no idioma* e do *idioma*, ou seja, aponta para a *marca singular* e idiomática deixada na *língua* – um certo gesto de «desdobrar»<sup>866</sup> a *língua*, como é dito em *Déplier Ponge* (1992) – que aí testemunha a absoluta inapropriabilidade dessa mesma *língua*, confirmando, a cada instante, que, «O idioma, se o há, não é nunca puro, escolhido ou manifesto do seu próprio lado, justamente. O idioma é sempre e somente para o outro, antecipadamente expropriado (ex-apropriado)»<sup>867</sup>, motivo pelo qual o *idioma* (único mas nunca uno) não pode dar-se senão apagando-se, como se pode ler ainda em *Déplier Ponge* (1992),

«Há, digamos, efeito de idioma, singularidade irreduzível, mas para que esta singularidade se dê a ler como tal, é já preciso que ela se apague, que o inapagável se apague, que ela se perca, que perca alguma coisa da sua unicidade: *ela não chega senão a apagar-se*. É esta aporia que conta.»<sup>868</sup>

Não obstante, a *aporía do idioma* implica ter em conta, por um lado, que ao falarmos do *idioma* como “o que é próprio” uma tal referência se distingue necessariamente das concepções tradicionais de “próprio”, de “propriedade” ou de “pertença”, não se tratando aqui de uma característica secundária a ser atribuída a um “eu” que estaria previamente formado, mas testemunhando antes, o *idioma* como idioma *do* outro, a condição de *im-possibilidade* de formação do “eu” na sua secundariedade e na sua divisibilidade estrutural.

Uma *secundariedade* e uma *divisibilidade* que, não obstante, constituem a própria cena de “eleição” de cada um e de cada uma, uma “eleição” a entender aqui no seguimento do

---

<sup>865</sup> « Il faut signer un héritage, contresigner un héritage, c'est-à-dire au fond laisser sa signature à même l'héritage, à même la langue qu'on reçoit. Cela, c'est une contradiction : on reçoit et en même temps on donne. On reçoit un don mais pour le recevoir en héritier responsable il faut répondre au don en donnant autre chose, c'est-à-dire en laissant une marque sur le corps de ce qu'on reçoit. », J. Derrida, «La langue n'appartient pas» in *Europe - Revue littéraire mensuelle, op. cit.*, p. 89.

<sup>866</sup> « [...] nous déplions la langue, mais la déplier ne revient pas à la mettre à plat devant nous : la déplier, c'est se prendre d'une autre manière dans les plis de la langue et donc inventer d'autres plis, des plis dans les plis. », J. Derrida, *Déplier Ponge*, com Gérard Farasse, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq, 2005, p. 21. O texto *Déplier Ponge* resulta de uma entrevista feita por Gérard Farasse a Jacques Derrida sobre a conferência proferida em 1975 em torno de Francis Ponge (editada sob o título *Signéponge*), tendo sido primeiramente publicada na *Revue des Sciences Humaines* (Presses Universitaires du Septentrion, n°228, 1992).

<sup>867</sup> « L'idiome, s'il y en a, n'est jamais pur, choisi ou manifeste de son propre côté, justement. L'idiome est toujours et seulement pour l'autre, d'avance exproprié (ex-approprié). », J. Derrida, «Y a-t-il une langue philosophique ?» in *Autrement Revue, op. cit.*, p. 37.

<sup>868</sup> « Il y a, disons, effet d'idiome, singularité irréductible, mais pour que cette singularité se donne à lire comme telle, il faut que déjà elle s'efface, que l'ineffaçable s'efface, qu'elle se perde, qu'elle perde quelque chose de son unicité : *elle n'arrive qu'à s'effacer*. C'est cette aporie qui compte », J. Derrida, *Déplier Ponge, op. cit.*, p. 35.

que expusemos em torno da «circuncisão pela língua» que, demarcando-se de todas as determinações metafísico-antropológicas ou histórico-religiosas, nos dá a pensar a formação, já sempre hetero-auto-afectada, de cada “eu” no interior de uma *experiência da língua* que lhe (re)afirma a *singularidade* como *segredo* e como *solidão*, assim testemunhando que, embora não se constituindo a si mesmo, o “eu” permanece contudo absolutamente insubstituível, como nos lembra Fernanda Bernardo,

«O *idioma* é pois da ordem do *segredo* absoluto (*ab-solus*) e, portanto, da intraduzibilidade e da indizibilidade absolutas que, não se deixando embora nunca dizer, faz no entanto dizer/escrever/traduzir – *segredo* (*secretum*) que, na linha de um certo Kierkegaard, em Derrida se conjuga sempre com singularidade e com *solidão*. São os três «s» de Derrida que magnetizam a disseminação da sua Desconstrução e talham a silhueta da individuação: *segredo* – *singularidade* – *solidão*.»<sup>869</sup>

Por este motivo, um *idioma* não pode nunca, portanto, ser absolutamente “puro” (o que o tornaria ilegível), do mesmo modo que não pode ser meramente contextual (situação na qual perderia a sua singularidade), devendo assim compreender-se a referência ao *idioma* como (não)próprio enquanto uma espécie de entrelaçamento de ambas as características, no sentido em que uma tal relação é aproximada, por exemplo, em «This strange institution called literature» (1989),

«Uma singularidade absoluta, absolutamente pura, se a houvesse, nem sequer apareceria, ou pelo menos não estaria disponível para ler. [...] Perde-se a si mesma para se oferecer a si mesma. A singularidade não é nunca pontual, não é nunca fechada como um ponto ou como um punho. É um traço, uma marca diferencial, e diferente de si mesma: diferente *consigo mesma*. A singularidade difere de si mesma, difere-se para ser o que é e para ser repetida na sua própria singularidade.»<sup>870</sup>

O *idioma* como “próprio” permanece, portanto, de modo tão necessário quanto impossível, o que *há* de mais “impróprio” para o “eu”, isto é, o que lhe permanece mais

---

<sup>869</sup> Fernanda Bernardo, «*Dar à língua & Feminizar*. Cixous – Derrida: da *différance* sexual às *diferenças sexuais*», Posfácio a *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 90.

<sup>870</sup> «An absolute, absolutely pure singularity, if there were one, would not even show up, or at least would not be available for reading. [...] It loses itself to offer itself. Singularity is never one-off [*ponctuelle*], never closed like a point or a fist [*poirig*]. It is a mark [*trait*], a differential mark, and different from itself: different *with itself*. Singularity differs from itself, it is deferred [*se differe*] so as to be what it is and to be repeated in its very singularity.», J. Derrida, «This strange institution called literature» in *Acts of literature*, *op. cit.*, p. 68.

desconhecido e mais irreconhecível, pois constituindo a *marca* da sua *singularidade*, é essa mesma *marca* que encontra o seu *limite* como sua condição de possibilidade na exapropriação da língua *do* outro ao qual antecipadamente se endereça, sendo somente na cena deste endereçamento (como *destinerrância*) que um *idioma* se torna efectivamente audível e/ou legível, sentido pelo qual se pode já ler, nomeadamente em *Margens da Filosofia* (1972), que «O timbre da minha voz, o estilo da minha escrita, constitui o que para (um) eu não terá nunca sido presente. Não escuto nem reconheço o timbre da minha voz»<sup>871</sup>.

Compreendemos assim que a aproximação do *idioma* como *marca* da insubstituibilidade da *singularidade* avança necessariamente no interior de um movimento de referencialidade diferencial pela qual o “eu” não surge mais com os contornos da formulação metafísico-antropológica do dito “sujeito” (como seria o caso dos pressupostos de “autoconstituição”, de “identidade a si”, de “autonomia” ou mesmo de “autocracia”), mas, diferentemente, a noção de um “eu” como singularidade hetero-auto-afectada avança no eco da *secundariedade* estatutária que caracteriza a experiência em geral como relação ao outro.

Além disso, por outro lado, a *aporia* do *idioma* diz-nos também que, não sendo nem um “próprio” nem uma “produção” do dito “sujeito”, o *idioma* traduz o *acolhimento* como *resposta* dada ao outro que antecipadamente se endereça ao outro, motivo pelo qual a cena de *singularidade*, de *segredo* e de *solidão* que, de uma certa maneira, estrutura o *idioma* não insulariza o “eu”, mas antes implica a “saída” de si que estrutura o próprio “si” como divisibilidade e *différance*,

«Em vez de fechar seja o que for», pode ler-se em *O Monolinguismo do Outro* (1996), «este solipsismo condiciona o endereçamento ao outro, dá a sua palavra ou antes dá a possibilidade de dar a sua palavra, dá a palavra dada na provação de uma promessa ameaçante e ameaçada: monolinguismo e tautologia, impossibilidade de metalinguagem.»<sup>872</sup>

Este *endereçamento* ao outro, que se mostrará também indispensável para compreender a desconstrução da dita “diferença sexual” dual e oposicionalmente determinada, nomeadamente pela sua relação a um outro pensamento da *voz* como *chance* para pensar o que Derrida enunciará como o «idioma de uma diferença sexual inimitável»<sup>873</sup>,

---

<sup>871</sup> «O timbre da minha voz, o estilo da minha escrita, constitui o que para (um) eu não terá nunca sido presente. Não escuto nem reconheço o timbre da minha voz», J. Derrida, *Margens da Filosofia*, *op. cit.*, p. 386-387.

<sup>872</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 36.

<sup>873</sup> «l’idiome d’une différence sexuelle inimitable», J. Derrida, «Voice II» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 175.



esta lógica do *endereçamento originário*, dizíamos, aponta assim para o que, nomeadamente em *Mémoires pour Paul de Man* (1988), vemos surgir como uma singular «estrutura performativa do texto em geral *como promessa*»<sup>874</sup> que testemunha o modo como toda a palavra (e portanto também todo o *idioma*, ainda que estes vocábulos não avancem aqui como sinónimos) é já sempre, antecipadamente, uma *palavra dada*<sup>875</sup> ou *prometida* ao outro, somente se tornando audível ou legível pelo outro a *quem* se endereça, ainda que este *quem* deva também ele permanecer antecipadamente indecível.

Esta seria, de igual modo, a *aporeticidade* que perscrutamos num outro exemplo, nomeadamente pela *chance* da língua francesa oferecida pelo vocábulo «*part*» [parte] a partir do qual, em *Déplier Ponge* (1992), Derrida aproxima a *indecidibilidade* de uma *escrita* que “parte” do “eu” no duplo sentido de aparentemente “derivar” dele e, ao mesmo tempo, se afastar ou se destacar dele (do mesmo modo que uma outra *voz*, veremos, se constitui na possibilidade sempre possível de se desprender do “corpo”<sup>876</sup>), podendo escutar-se aqui uma marca exemplarmente idiomática do *endereçamento* que constitui *a priori* toda a experiência de ex-apropriação da *língua* como ex-apropriação *de si*,

«[...] o texto *parte*», escreve Derrida em torno de Francis Ponge, «Ele parte dele, como ele diz, *isso parte dele*, o que quer dizer que a escrita procede dele (autonomia) e ao mesmo tempo separa-se dele nessa própria partida, e parte além disso (heteronomia). [...] Mas esse momento é sempre o primeiro momento. Eu, um *eu*, nunca o precede. É também o último momento, é preciso arranjar-se nele...»<sup>877</sup>

Por conseguinte, se uma determinada relação à *língua*, com os contornos que até ao momento tentámos relevar-lhe, constitui o *lugar* da (des)identificação do “eu”, mas se, ao mesmo tempo, esse *lugar* permanece antecipadamente não-localizável e não-determinável –

---

<sup>874</sup> «[...] structure performative du texte en général *comme promesse*. », J. Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, *op. cit.*, p. 99. Esta questão é desenvolvida por Derrida em «Actes» (in *Ibid.*, p. 96-143) em torno da leitura de Paul de Man do enunciado heideggeriano «A língua fala», ao qual acrescenta o prefixo alemão “*ver*” [“*spricht*” tornar-se-á “*verspricht*”] avançando assim a hipótese de que «A língua promete(se)» a partir da qual visa evidenciar, por um lado, a *estrutura de performatividade como promessa* que afecta o *texto em geral*, e, por outro lado, o registo de perversão e corrupção inerente a esta mesma noção de *promessa* (cf. P. de Man, *Allegories of Reading*, Yale University Press, New Haven/London, 1979)

<sup>875</sup> Cf. J. Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, *op. cit.*, p. 119.

<sup>876</sup> « Une voix peut se détacher d’un corps, cesser, dès le premier instant, de lui appartenir. Par quoi elle trace, elle est trace, espacement, écriture : ni simple présence, ni signifiante. », J. Derrida, «Voice II» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 172.

<sup>877</sup> « [...] le texte *part*. Il part de lui, comme il le dit, *ça part de lui*, ce qui veut dire que l’écriture procède de lui (autonomie) et en même temps s’en sépare en ce départ même, et part d’ailleurs (hétéronomie). [...] Mais ce moment-là est toujours le premier moment. Je, un *je*, ne le précède jamais. C’est aussi le dernier moment, il faut s’en arranger... », J. Derrida, *Déplier Ponge*, *op. cit.*, p. 29.

sentido pelo qual Derrida dirá que a relação à *língua* não pode ocorrer senão já sempre “à beira” da *língua*, isto é, no liame ou no limite entre possível e impossível<sup>878</sup> –, ou seja, se o “eu” se (des)identifica numa cena de heteronomia e de dissimetria na qual é marcado pela *língua* ao mesmo tempo que deixa a sua *marca* (o seu *idioma*) no *idioma* (inapropriável) da *língua*, então, por conseguinte, um *idioma* não pode nunca estar encerrado em si mesmo nem pode em momento algum finalizar-se, (de)formando-se in-finitamente ao ser precedido, excedido, transgredido e heterogeneizado por *isso* mesmo que o im-possibilita,

«[...] o idioma não é uma essência», pode ler-se em «Ja, ou le faux-bond» (1977), «somente um processo, o efeito de um processo de ex-apropriação que não «produz» senão perspectivas, leituras sem verdade, diferenças, cruzamentos de afecto, toda uma «história» cuja própria possibilidade é a desinscrever ou a reinscrever. Estes limites não valem somente para a relação de alguém ao *seu* idioma, mas a qualquer idioma e a qualquer assinatura seja qual for.»<sup>879</sup>

O que assim tentámos salientar é que ao se constituir como *marca* de singularidade, constituindo assim o que corresponderia ao “próprio” do “eu” numa terminologia clássica que não obstante desconstrói, um *idioma* vota-se já sempre, ao mesmo tempo, à *iterabilidade* que permite a sua legibilidade, na medida em que a sua *chance* ocorre necessariamente no interior de uma universalidade languageira que inevitavelmente limita a *singularidade* (o *segredo*)<sup>880</sup> que nela se traduz, sentido pelo qual a *aporía* do *idioma* diz, em última instância, que,

«A reapropriação tem sempre lugar. Como ela permanece inevitável, a aporia avança então uma linguagem impossível, ilegível, irrecebível. Uma tradução intraduzível. Ao mesmo tempo, esta tradução intraduzível, este novo idioma *faz acontecer*, esta assinatura faz acontecer, produz acontecimentos na língua dada à qual é ainda preciso dar, por vezes acontecimentos não *constatáveis*: ilegíveis.»<sup>881</sup>

---

<sup>878</sup> «Porque é à beira do francês, unicamente, nem nele nem fora dele, na linha inencontrável da sua costa que, desde sempre, para sempre, eu me pergunto se se pode amar, fruir, suplicar, rebentar de dor ou muito simplesmente rebentar noutra língua ou sem mesmo nada dizer a ninguém, sem falar sequer.», J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 14.

<sup>879</sup> «[...] l’idiome n’est pas une essence, seulement un processus, l’effet d’un processus d’exappropriation qui ne « produit » que des perspectives, des lectures sans vérité, des différences, des croisements d’affect, tout une « histoire » dont la possibilité même est à désinscrire ou réinscrire. Ces limites ne valent pas seulement pour le rapport de quiconque à son idiome, mais à quelque idiome ou à quelque signature que ce soit. », J. Derrida, *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 58.

<sup>880</sup> «Primeiro efeito ou primeira destinação da linguagem: privar-me ou então libertar-me da minha singularidade.», J. Derrida, *Dar a Morte*, *op. cit.*, p. 78.

<sup>881</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 99.

Residiria então aqui, nesta lógica paradoxal e aporética de um *idioma* singular que se marca no *idioma* da *língua*, ex-apropriando-a no mesmo lance em que se ex-apropria *a si* mesmo, uma outra via para aproximar o alcance *hiper-ético-político* do pensamento da *escrita* e/ou da *língua* de Derrida, pois prometendo-se ao outro num tempo e numa língua relativamente determinados e historicamente contextualizáveis<sup>882</sup> (embora sem possibilidade de saturação ou de consumação), o *idioma* excede, ao mesmo tempo, toda a determinação histórico-cronológica em razão da *abertura incondicional* que o im-possibilita, motivo pelo qual, como Fernanda Bernardo sublinha em «Idiomas da resistência» (2006),

«[...] assim pensado, assim, isto é, como *idioma diferencial* e, portanto, como uma espécie de resíduo (*restance*) não-apropriável, não-comunicacional, não dominável e não-traduzível da língua (ou antes da escrita ou do texto como rastro *do* outro *para* o outro), o idioma, um próprio im-próprio que instiga a amar e a cultivar, a amar cultivar o mais próprio como impróprio, tem um muito importante e um muito difícil alcance “político” – e quanto ao político.»<sup>883</sup>

Seria então necessário assumir que é precisamente em razão da *incondicionalidade* que o locomove enquanto vindo do outro e endereçado ao outro, que este (outro) *idioma*, tal como Derrida no-lo dá a pensar, aponta para a não-pertença inalienável da *língua* que, como o filósofo confessa em *O Monolinguismo do Outro* (1996), constitui tanto o lugar das paixões como a origem dos sofrimentos<sup>884</sup>, especificando ainda, algumas páginas adiante, que «Uma vez que não existe propriedade natural da língua, esta não dá lugar senão à raiva apropriadora, ao ciúme sem apropriação. A língua fala este ciúme, a língua não é senão ciúme à solta.»<sup>885</sup>

Neste sentido, se tentamos aqui relevar um registo *poético-inventivo* da *experiência da língua* – na medida em que reside aí a chance para pensar tanto um outro sentido de *escrita* como um outro sentido de *feminino* –, não obstante, importa salientar que ao permanecer à margem de toda a regra, de toda a moral e de todo o código, a experiência de ex-apropriação da *língua* pode sempre vir a adquirir os contornos autocráticos tanto de uma apropriação

---

<sup>882</sup> « [...] *il faut se traîner dans la vieille syntaxe, s’entraîner avec toi lecteur vers un idiome qui à la fin serait intraduisible en retour dans la langue des commencements* », J. Derrida, «Circonfession» in *Derrida, op. cit.*, p. 103.

<sup>883</sup> F. Bernardo, «Idiomas da resistência» in *Revista Filosófica de Coimbra, op. cit.*, p. 293.

<sup>884</sup> «Percebes assim a origem dos meus sofrimentos, uma vez que esta língua os atravessa de parte a parte, e o lugar das minhas paixões, dos meus desejos, das minhas preces, a vocação das minhas esperanças.», J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro, op. cit.*, p. 14.

<sup>885</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro, op. cit.*, p. 38.

totalizante ou totalitária, como de uma tentação de «universalismo abstracto»<sup>886</sup> que desejaria apagar a singularidade idiomática por vias de uma escrita e/ou de uma língua neutra.

Por conseguinte, é preciso não esquecer que *incondicionalidade* que caracteriza a *experiência da língua* – e que corresponde justamente à *incondicionalidade* que perscrutámos em torno do *messiânico* ao referimos, nomeadamente, que o outro pode chegar, ou não chegar, podendo de igual modo chegar como o “melhor” ou como o “pior” –, a *incondicionalidade* que caracteriza a *experiência da língua*, dizíamos, excede, necessariamente, todos os códigos e todas as regras que indiciem ainda uma qualquer tendência ou inclinação moralizante, seja esta interpretada no sentido de uma amoralidade, de uma imoralidade ou de uma re-moralização<sup>887</sup>, motivo pelo qual um *idioma* da língua e na língua que (*se*) dá e que (*se*) promete, não cessando todavia nunca de (*se*) dar e de (*se*) prometer, implica pensar que,

«[...] a antepimeira língua pode sempre correr o risco de se tornar ou de querer ser ainda uma língua de mestre, por vezes a de novos mestres. É em cada instante de escrita ou de leitura, em cada momento da experiência poética que a decisão deve tomar-se sobre um fundo de indecível. É muitas vezes uma decisão política – e quanto ao político.»<sup>888</sup>

---

<sup>886</sup> F. Bernardo, «Idiomas da resistência» in *Revista Filosófica de Coimbra*, *op. cit.*, p. 294.

<sup>887</sup> « Certains esprits ayant cru reconnaître dans « La » Déconstruction, comme s’il y en avait, qui fût une et la seule, une forme moderne d’immoralité, d’amoralité ou d’irresponsabilité [...], d’autres, plus sérieux, moins pressés, mieux disposés envers Ladite Déconstruction, prétendent aujourd’hui le contraire. [...] il faudrait déclarer de la façon la plus direct que si l’on gardait le *sens* du devoir et de la responsabilité, il commanderait de rompre avec ces deux moralismes, avec ces deux restaurations de la morale, y compris, donc, avec cette re-moralisation de la déconstruction [...]. », J. Derrida, *Passions*, *op. cit.*, p. 37-38.

<sup>888</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 94.

### 5.3 (Contra-)assinatura: o registo *auto-bio-thanato-hetero-gráfico* da escrita

No eco da *incondicionalidade* da experiência de ex-apropriação da *língua* como experiência de ex-apropriação *de si*, gostaríamos agora de retomar uma das questões que havia ficado como que suspensa aquando da nossa aproximação ao *motivo* da *aporia*, nomeadamente a questão que avançava em torno de uma determinada *escrita* que, dizíamos então, não pode acontecer senão no's limite's do impossível *no* possível, tendo perguntado, neste seguimento, se haveria alguma *escrita* que não avance já sempre *pela* e *na* *aporia*.

Tentando responder a uma tal questão, a nossa hipótese girará, num primeiro momento, em torno da questão da “assinatura”, assumindo que o modo como Derrida a pensa e no-la dá a pensar constitui um exemplo paradigmático para compreender a *aporia* do *idioma* no que concerne a relação de indissociabilidade entre “corpo” e “escrita”, bem como para pensar um outro sentido de *escrita* como uma experiência do limite e no limite e, portanto, como uma experiência irreduzivelmente aporética, como se entrevê, nomeadamente em *O Monolinguismo do Outro* (1996), quando o filósofo se refere à experiência de uma «*passagem do limite*», acrescentando,

«Nesta *passagem do limite*, verei também, num certo sentido dessa palavra, uma *escrita*, num sentido desta palavra junto do qual rodo há décadas. A «*escrita*», sim, designaríamos assim, entre outras coisas, um certo modo de apropriação amante e desesperada da língua»<sup>889</sup>

Em torno deste outro sentido de *escrita*, de que tentaremos também relevar o carácter originariamente *auto-bio-thanato-hetero-gráfico*<sup>890</sup>, importa desde logo sublinhar que, embora insistindo de modo mais visível num certo registo de re-invenção poético-idiomática, é a própria *chance* do idioma de uma *escrita* singular que permanece absolutamente indissociável da possibilidade sempre possível da sua perversão em imposição autocrática ou tirânica, motivo pelo qual Derrida também dirá, nomeadamente em *Aprender Finalmente a Viver* (2004), que se um dia tivesse inventado a “sua” *escrita* tê-la-ia feito como uma «*revolução interminável*»<sup>891</sup>.

---

<sup>889</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>890</sup> Cf. J. Derrida, «*Circonfession*» in *Derrida, op. cit.*, p. 179.

<sup>891</sup> «Se eu tivesse inventado a minha *escrita* tê-la-ia feito como uma *revolução interminável*. Em cada situação, é preciso criar o modo de exposição apropriado, inventar a lei do evento singular, ter em conta o destinatário suposto ou desejado; e, ao mesmo tempo, pretender que esta *escrita* irá determinar o leitor que aprenderá a ler (a “viver”) isso, que ele não estava habituado a receber de outro lado.», J. Derrida, *Aprender Finalmente a Viver, op. cit.*, p. 31-32.

Se esta passagem marca, por um lado, o tom quase confessional de um filósofo pensador-escritor que, diferentemente de toda a ocidentalidade filosófica, confessa a sua escrita como uma escrita locomovida pelo *impossível*, pela invenção do *impossível* como a única invenção possível, por outro lado, ela não deixa menos de apontar para o registo absolutamente intraduzível de cada *idioma* de escrita na sua singularidade, nomeadamente ao gravar o registo interminável do que aí refere como uma “revolução”.

Esta especificação permitir-nos-ia então assumir que, orientado e locomovido pela língua *do* outro (como inapropriável, como insubstituível e como intraduzível), cada *idioma* é também singularmente uma *resistência* a toda a tradução<sup>892</sup> – aquilo que, ainda em *O Monolinguismo* (1996), é também referido como «a resistência do *meu* francês, da «pureza» secreta do meu francês»<sup>893</sup> –, sentido pelo qual cada *idioma* no *idioma* da língua, indissociável do sentido de *assinatura* que aqui tentaremos aproximar, apela e desafia sempre singularmente um gesto de leitura como *contra-assinatura* que excede todas as pré-determinações de “verdade” e/ou de “sentido”.

Ora, se a *aporia* do *idioma* permanece, então, indissociável de um outro sentido de *assinatura*, importa desde logo salientar que esta não aponta aqui para o que seria, na sua concepção mais geral, a representação gráfica do nome dito próprio, mas, diferentemente, o «lugar da assinatura» virá a surgir como um exemplo único do movimento pelo qual o “eu” *se* ex-apropria a partir da (sua) *marca* deixada na *língua*, isto é, a partir da *sua* assinatura, como Derrida refere, por exemplo, em «Scènes des différences. OÙ la philosophie et la poétique, indissociables, font événement d’écriture» (1996),

«Sem querer reconstituir uma espécie de filosofia do corpo próprio, na qual não creio – porque o corpo não se reapropria –, trata-se pelo contrário de procurar na ex-apropriação, o que chamo «a ex-apropriação original do corpo», o que se passa no lugar da assinatura. Como é que um corpo se expõe, se ex-apropria ao deixar (partir) a sua marca, *a partir* da sua marca.»<sup>894</sup>

---

<sup>892</sup> « L’idiome c’est ce qui résiste à la traduction, donc ce qui apparemment est attaché à la singularité du corps signifiant de la langue ou du corps tout court mais qui, à cause de cette singularité-là, se dérobe à toute possession, à toute revendication d’appartenance. », J. Derrida, «La langue n’appartient pas» in *Europe - Revue littéraire mensuelle*, *op. cit.*, p. 86.

<sup>893</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 87.

<sup>894</sup> « Sans vouloir reconstituer une sorte de philosophie du corps propre, à laquelle je ne crois pas – parce que le corps ne se réapproprie pas –, il s’agit au contraire de chercher dans l’exappropriation, ce que j’appelle « l’exappropriation originale du corps », ce qui se passe au lieu de la signature. Comment un corps s’expose, s’exproprie en laissant (partir) sa marque, *à partir* de sa marque. », J. Derrida, «Scènes des différences» in *Littérature*, *op. cit.*, p. 26.

Vemos assim regressar o duplo sentido da palavra francesa «*part*» [parte] que anteriormente havíamos enunciado, e cujo avanço, aqui marcado no infinitivo «*partir*» [partir], nos dá a pensar, por um lado, a *marca* (a assinatura) que o “eu” deixa *partir*, isto é, a *marca* que se afasta ou se desprende dele no instante em que este a inscreve na linguagem, e, por outro lado, a *marca a partir* da qual, ao mesmo tempo, o “eu” se expõe e se ex-apropria, duplo sentido que vem reafirmar o facto de uma determinada noção de “assinatura” não corresponder somente, no interior do pensamento da Desconstrução derridiana, ao que seria a simples inscrição visível do nome dito próprio<sup>895</sup>.

Esta demarcação torna-se todavia mais explícita se tivermos em conta aquilo que, em *Signéponge* (1984), Derrida refere como os três “tipos” ou as três “modalidades” de assinatura<sup>896</sup>, e onde encontraríamos, primeiramente, a assinatura em sentido corrente, isto é, enquanto representação gráfica, numa dada língua, do nome próprio. Em segundo lugar, a assinatura enquanto o conjunto de marcas idiomáticas que um signatário deixa, de modo mais ou menos calculado, na obra, e que corresponderia por exemplo ao que se encontra implícito sob a referência a um “estilo” de escrita. E, em terceiro lugar, aquilo que é aí referido como uma espécie de «assinatura da assinatura» e que constituiria,

«[...] a dobra da abismação quando, no instante da assinatura no sentido corrente, a escrita se designa, se descreve e se inscreve ela mesma como acto (acção e arquivo), se assina antes do fim ao dar a ler: refiro-me a mim mesma, isto é escrita, eu sou escrita, isto é escrita, o que *não* exclui *nada* porque, quando a abismação se realiza, logo, quando ela se abisma e faz evento, é o outro, a coisa como outro que assina.»<sup>897</sup>

Retomaremos, adiante, esta terceira “modalidade”, na medida em que será a partir dela que tentaremos aproximar uma determinada indissociabilidade entre “corpo” e “escrita”, bem como o registo *auto-bio-thanato-hetero-gráfico* inerente a todo o gesto de escrita como experiência aporética de ex-apropriação da *língua*. Contudo, a fim de tentar dilucidar este outro sentido de *assinatura*, haveria primeiramente que tentar compreender o que se encontra

---

<sup>895</sup> « car écrire son nom propre, ce n'est pas encore signer », J. Derrida, *Ulysse gramophone*, *op. cit.*, p. 94.

<sup>896</sup> Cf. J. Derrida, *Signéponge*, *op. cit.*, p. 53-56.

<sup>897</sup> « [...] le pli de la mise en abyme quand, à l'instant de la signature au sens courant, l'écriture se désigne, décrit et inscrit elle-même comme acte (action et archive), se signe avant la fin en donnant à lire : je me réfère à moi-même, ceci est de l'écriture, je suis écriture, ceci est de l'écriture, ce qui *n'exclut rien* puisque, quand la mise en abyme réussit, donc quand elle s'abîme et fait évènement, c'est l'autre, la chose comme autre qui signe. », J. Derrida, *Signéponge*, *op. cit.*, p. 55. Em torno desta questão veja-se, nomeadamente: Peggy Kamuf, «I See Your Meaning and Raise the Stakes by a Signature: The Invention of Derrida's Work» em *A Companion to Derrida*, *op. cit.*, p. 194-206.

em questão sob a expressão “nome próprio”, relativamente ao qual a *assinatura* formaria, então, uma espécie de suplemento em vista a reapropriar a “propriedade” desde sempre já perdida desse mesmo nome, no sentido em que Derrida afirma, ainda em *Signéponge* (1984),

«Ao assinar, dou-me eu próprio, de cada vez a primeira e a última vez, o meu nome. Dou-me pelo menos a representação do dom do que não posso dar-me. Dou-me o que, em caso algum, terei tido. Embora ao roubar uma assinatura – o que faço também, portanto, cada vez que assino, mesmo que seja o meu próprio nome – eu misture um acto de nascença e viole uma sepultura.»<sup>898</sup>

Esta passagem permite-nos compreender que a questão do nome e, mais especificamente, a questão do nome dito próprio, é também ela diferentemente pensada em sede desconstrutiva a partir de um singular «nascimento *pela língua*»<sup>899</sup> que desloca necessariamente a “lógica” sob a qual, tradicionalmente, esta questão foi pensada e definida genericamente em termos de “propriedade” do “sujeito” relativamente ao *seu* nome e no interior da qual este funcionaria como um “signo” uno reenviando, sem desvio, à individualidade igualmente una por ele referenciada, sendo esta geralmente acompanhada por um patronímico herdado no interior de uma consanguinidade determinantemente masculina que esquece ou suspende «o outro na origem de toda a filiação patronímica»<sup>900</sup>.

Contudo, haveria que ter aqui em conta que o pensamento da *escrita* e/ou da *différance* vem precisamente desconstruir um determinado esquema de referencialidade supostamente unívoca, e que o alcance desta desconstrução – por exemplo, no que concerne a oposição entre palavra falada e palavra escrita pela qual tentámos salientar de que modo toda a palavra é já sempre, antecipadamente, *rastro* –, o alcance desta desconstrução, dizíamos, não pode não se reportar também à referencialidade implícita ao funcionamento do nome dito próprio<sup>901</sup>, como é explicitamente afirmado, por exemplo, em «Y a-t-il une langue philosophique» (1988).

Efectivamente, é já possível encontrar desde *De la Grammatologie* (1967) referências explícitas a esta questão, sendo aí assumido que o nome próprio não pode funcionar senão

---

<sup>898</sup> « En signant, je me donne moi-même, chaque fois la première et la dernière fois, mon nom. Je me donne du moins la représentation du don de ce que je ne peux me donner. Je me donne ce que, en aucun cas, je n'aurai eu. Si bien qu'en volant une signature – ce que je fais, donc, aussi bien, chaque fois que je signe, fût-ce de mon propre nom – je brouille un acte de naissance et viole une sépulture. », J. Derrida, *Signéponge*, *op. cit.*, p. 109.

<sup>899</sup> Cf. J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 26.

<sup>900</sup> « [...] l'autre l'origine de toute filiation patronymique », J. Derrida, *Signéponge*, *op. cit.*, p. 143.

<sup>901</sup> « Dès le départ, une nouvelle problématique de l'écriture ou de la trace devait communiquer, de façon étroite et nécessaire, avec une problématique du nom propre (elle est déjà thématique et centrale dans *De la Grammatologie*) et de la signature (surtout depuis *Marges...*). », J. Derrida, « Y a-t-il une langue philosophique ? » in *Autrement Revue*, *op. cit.*, p. 32.



como *marca* repetível ou iterável no interior de um movimento de reenvio diferencial, encontrando-se assim *a priori* afectado pelo *espaçamento* que lhe impossibilita a uni(denti)dade da referência e que, conseqüentemente, desvia o nome do “quem” que aparentemente este viria identificar,

«Vemos que o nome, singularmente o nome dito próprio, está sempre inserido numa cadeia ou num sistema de diferenças. Ele não se torna apelação senão na medida em que pode inscrever-se numa figuração. O próprio do nome não escapa ao espaçamento [...]. A metáfora trabalha o nome próprio.»<sup>902</sup>

Este *espaçamento*, ou este *desvio*, como o filósofo também o dirá em *La Carte Postale* (1980)<sup>903</sup>, apontaria assim para a própria impropriedade do “eu” na relação *a si* mesmo e *consigo* mesmo, no sentido em que o tentámos demonstrar ao aproximá-la a partir da *originariedade* da relação à *língua*, sendo também em razão desta *originariedade* que o nome dito próprio, mais do que indicar a “identidade” do seu portador ou da sua portadora, virá antes testemunhar a não-identidade irredutível deste ou desta, constituindo-se já sempre no interior de um duplo movimento pelo qual apaga aquilo mesmo que promete.

Por outras palavras, ao prometer marcar a *singularidade* insubstituível do que deseja nomear, o nome dito próprio perde ou apaga essa mesma *singularidade* pelo facto de se constituir já sempre como *marca*, isto é, pelo facto de não poder passar sem a linguagem na qual se torna legível, assim testemunhando que a “individualidade” nele prometida não é nem uma nem idêntica a si e que a «experiência finita da não-identidade a si»<sup>904</sup> pela qual o “eu” se (des)identifica se traduz também, de modo tão necessário quanto impossível, na experiência de «não-identidade com o seu próprio nome», como especificado ainda em *La Carte Postale* (1980),

«[...] mas tu nunca serás o teu nome, nunca o foste, mesmo quando, e sobretudo quando aí respondeste. O nome é feito para passar sem a vida do portador, é portanto sempre um pouco o nome de um morto. Não se poderia viver, ser aí, senão

---

<sup>902</sup> « On voit que le nom, singulièrement le nom dit propre, est toujours pris dans une chaîne ou un système de différences. Il ne devient appellation que dans la mesure où il peut s’inscrire dans une figuration. Le propre du nom n’échappe pas à l’espacement [...]. La métaphore travaille de nom propre. », J. Derrida, *De la Grammatologie*, op. cit., p. 131.

<sup>903</sup> « En ton nom, *par* le détour de ton nom, *via* ton nom qui n’est pas toi, pas même une part de toi, je peux toujours te perdre en route, à causa des homonymes, de tous les noms de chose que j’y substitue en chantant, à cause de ta ressemblance trompeuse avec tes noms. », J. Derrida, *La Carte Postale*, op. cit., p. 126.

<sup>904</sup> J. Derrida, *Points de Suspension*, op. cit., p. 280.

protestando contra o seu nome, protestando a sua não-identidade com o seu próprio nome.»<sup>905</sup>

Neste sentido, funcionando já sempre como *marca* e, portanto, funcionando já sempre no *desvio* irreduzível relativamente ao que seria o seu “referente”, a *chance* do nome dito próprio provém, paradoxalmente, do que nele permanece de uma certa maneira «in-significante»<sup>906</sup>, isto é, do que nele escapa ao “sistema de significação” no qual necessariamente se insere e sem o qual se tornaria um nome comum, embora, de um outro ponto de vista, este registo paradoxal implique de igual modo assumir que todo o nome próprio é já sempre também um nome comum.

Ora, *isso* que marca, no nome, o desvio relativamente ao “eu” que tenta nomear, e que testemunha o *desvio* do próprio “eu” na relação diferencial *a si* mesmo, corresponderia, em última instância, ao que tentámos dar a ler como a *cicatriz* deixada no “corpo” de um “eu” que, nascendo *pela* língua e *para* a língua, se encontra antecipadamente circuncidado pela *língua*, sentido pelo qual a impropriedade estrutural do nome dito próprio o daria a pensar, antes de qualquer outro traço ou característica, como um certo *dom* dado pelo outro.

O nome dito próprio, tal como Derrida no-lo dá a pensar, seria portanto já sempre um nome dado *e* recebido que, antes de toda a “posse”, de toda a “pertença” e de toda a “propriedade”, marcaria o carácter inelutavelmente enlutado de um “eu” finito que nunca se dá o *seu* nome mas que, diferentemente, se ouve ser chamado, como o filósofo lembra em *L’animal que donc je suis* (2006),

«Luto pressentido, pois trata-se aí, parece-me, como em toda a nomeação, da notícia de uma morte por vir segundo a sobrevivência do espectro, a longevidade do nome que sobrevive ao portador do nome. [...] Ser chamado, escutar-se nomear, receber um nome pela primeira vez, é talvez saber-se mortal e mesmo sentir-te morrer.»<sup>907</sup>

---

<sup>905</sup> « [...] mais tu ne seras jamais ton nom, tu ne l’a jamais été, même quand, et surtout quand tu y as répondu. Le nom c’est fait pour se passer de la vie du porteur, c’est donc toujours un peu le nom d’un mort. On ne pourrait vivre, être là, qu’en protestant contre son nom, en protestant de sa non-identité avec son propre nom. », J. Derrida, *La Carte Postale*, *op. cit.*, p. 45.

<sup>906</sup> « Ce qui demeure de marque in-signifiante, aléatoire, pré-sémantique dans le nom propre, et qui donc suppose quelque « entraînement de mémoire », ce serait ce qui relie à la « maternité », plutôt qu’à la mère et au père, au nom du père ou de la mère. », J. Derrida, «La Veilleuse» in *James Joyce ou l’écriture matricide*, *op. cit.*, p. 24.

<sup>907</sup> « Deuil pressenti car il y va, me semble-t-il, comme dans tout nomination, de la nouvelle d’une mort à venir selon la survivance du spectre, la longévité du nom qui survit au porteur du nom [...]. Être appelé, s’entendre nommer, recevoir un nom pour la première fois, c’est peut-être se savoir mortal et même se sentir mourir. », J. Derrida, *L’animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 39.

É neste sentido, ou seja, é no eco da não-identidade *a si* como sendo também a não-identidade ao *seu* nome, que Derrida salienta um dos traços estruturais do nome dito próprio enunciado na passagem supracitada, a saber, a possibilidade de sobrevivência que o caracteriza relativamente ao seu portador ou à sua portadora, referência que encontrávamos já, por exemplo, em *A Voz e o Fenómeno* (1967), concretamente em torno da possibilidade sempre possível do enunciado “eu sou” sobreviver à ausência do seu “autor”<sup>908</sup>.

Uma tal possibilidade de sobrevivência avança, assim, como signo da incontornável finitude do “eu” que, vindo *depois*, se ouve ser chamado, motivo pelo qual Derrida virá mesmo a assumir que, de uma certa maneira, todo o nome próprio é já sempre, antecipadamente, um nome de morto<sup>909</sup>, como pode ler-se, por exemplo, em *La Carte Postale* (1980), num sentido muito próximo ao que encontramos também em *Otobiographies. L’enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre* (1980),

«Estar morto significa pelo menos isto – que nenhum benefício ou malefício, calculado ou não, *regressa mais* ao portador do nome mas somente ao nome, pelo que o nome, que não é o portador, é sempre e *a priori* um nome de morto. O que regressa ao nome não regressa nunca ao vivente, nada regressa ao vivente.»<sup>910</sup>

Mas se o nome dito próprio marca, de facto, a finitude do “eu”, o que aqui referimos como o seu carácter inelutavelmente enlutado deve ser compreendido no seguimento do que o filósofo aproxima, nomeadamente em *Carneiros – o diálogo ininterrupto entre dois infinitos, o poema* (2003), como um *luto impossível* – terminologia pela qual se demarca particularmente da distinção freudiana entre um “luto normal” e um “luto patológico”<sup>911</sup> –, e cuja *originariedade* “antecede” o instante da morte “efectiva”, ainda que este mesmo instante constitua, é certo, o momento de um agravamento infinito.

---

<sup>908</sup> Cf. J. Derrida, *A Voz e o Fenómeno*, *op. cit.*, p. 100.

<sup>909</sup> Cf. J. Derrida, *La Carte Postale*, *op. cit.*, p. 45.

<sup>910</sup> « Être mort signifie au moins ceci qu’aucun bénéfice ou maléfice, calculé ou non, *ne revient plus* au porteur du nom mais seulement au nom, en quoi le nom, qui n’est pas le porteur, est toujours et *a priori* un nom de mort. Ce qui revient au nom ne revient jamais à du vivant, rien ne revient à du vivant. », Jacques Derrida, *Otobiographies. L’enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, Paris, 1984, p. 44. Este texto foi proferido, em 1976, numa conferência decorrida na Universidade de Virginia (Charlottesville), tendo sido primeiramente publicado em alemão («Nietzsches Otobiographie oder Politik des Eigennamens, Die Lehre Nietzsches» in *Fugen, Deutsch-Französisches Jahrbuch für Text-Analytik*, Walter Verlag, Olten, 1980, p. 64-98).

<sup>911</sup> Cf. J. Derrida, *Carneiros*, *op. cit.*, p. 51-52. O texto de Freud a que Derrida se reporta, «Deuil et mélancolie. Extrait de *Métapsychologie*» (*Sociétés*, n° 86, 2004/4, p. 7-19), está disponível em: <http://www.cairn.info/revue-societes-2004-4-page-7.html>.

Neste contexto, o *luto impossível*, que o filósofo nomeará também de uma «melancolia sem idade»<sup>912</sup>, é, portanto, inerente à própria *experiência* em geral, isto é, ele estrutura a *experiência* do outro como outro estruturando, conseqüentemente, a experiência de “subjectivação” do “eu” como “sujeito” finito que se (des)identifica na relação ao outro e na relação *a si* como outro, sentido pelo qual referir um certo registo originariamente enlutado do “eu” seria referir o movimento de não coincidência *a si* pelo qual todo o “si” é já sempre, como a *língua* na qual e pela qual se (des)identifica, mais de um *e* nem (mais) um [*plus d’un*]<sup>913</sup>.

A esta *aporia* – que é a *aporia* da experiência de ex-apropriação da *língua* como ex-apropriação *de si* no interior da qual ocorre a chance de um *idioma* e de uma *assinatura* – podemos também perscrutá-la, ainda em *Carneiros* (2003), na leitura de Derrida em torno do verso de Paul Celan, «O mundo acabou, eu tenho de te portar»<sup>914</sup>, a partir do qual o filósofo nos dá a pensar um certo «mundo sem mundo»<sup>915</sup> onde se marca a *hiper-responsabilidade* pela qual o “eu” vem a *si* na relação ao outro, e onde,

«Trata-se de portar [*porter*] sem se apropriar. [...] Eu estou só com o outro, sou só dele e para ele, só para ti e teu: sem mundo. Imediatidade do abismo que me compromete com o outro por todo o lado em que o “eu devo” – “eu devo portar-te” – leva sempre a melhor ao “eu sou”, ao *sum* e ao *cogito*. Antes de *ser*, eu *porto*, antes de *ser eu*, eu *porto o outro*.»<sup>916</sup>

Se insistimos aqui nesta questão é porque, por um lado, ela se mostra efectivamente indispensável para compreender o alcance do registo *enlutado* que subjaz ao processo de “identificação subjectiva” do “eu” e, de modo mais concreto, ela mostrar-se-á de igual modo indispensável para aproximar o que acima referimos como o registo *auto-bio-thanato-heterográfico* da escrita, mas também porque, por outro lado, será no eco de um compromisso pensado a partir desta imediatidade do abismo (o abismo do outro em mim, fora de mim) que

---

<sup>912</sup> J. Derrida, *Carneiros*, *op. cit.*, p. 8. Para esta questão veja-se, nomeadamente: F. Bernardo, «O *Cogito* do adeus. *O sujeito em auto-desconstrução*» (*Educação e Filosofia Uberlândia*, vol. 29, nº 58, 2015, p. 587-614, disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/29881/18036>), bem como o «*Posfácio*», da mesma autora, da tradução portuguesa de *Carneiros* (p. 57-131).

<sup>913</sup> «[...] un « moi » n’est jamais en lui-même, identique à lui-même, cette réflexion spéculaire ne se ferme jamais sur elle-même, elle n’apparaît pas *avant* cette *possibilité* du deuil, avant et hors de cette structure d’allégorie et de prosopopée qui constitue d’avance tout « être-en-nous », « en-moi », entre nous ou entre soi. », J. Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, *op. cit.*, p. 49.

<sup>914</sup> «*Die Welt ist fort, ich muss dich tragen*», J. Derrida, *Carneiros*, *op. cit.*, p. 19.

<sup>915</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>916</sup> *Ibid.*, p. 54.

uma outra noção de *assinatura* virá a (des)aparecer no interior de «uma dívida infinita» e de «um dever sem fundo»<sup>917</sup>.

Não obstante, importa ainda ter em conta um outro traço inerente ao gesto de nomeação, pois se, por um lado, um tal gesto avança como uma espécie de reafirmação da incontornável finitude do “eu”, como referimos, por outro lado, este gesto é também já sempre um signo de eleição que reafirma o carácter insubstituível de cada *singularidade* que se ouve ser chamada, tal como Derrida lembra, por exemplo em *Glas* (1974), ao referir que, «Dar um nome é sempre, como todo o acto de nascença, sublimar uma singularidade e indicá-la, entregá-la à polícia.»<sup>918</sup>

Ora, é no interior desta *aporeticidade* que diz a *secundariedade* e a finitude do “eu”, bem como a não-identidade *a si* e a não-identidade *ao seu nome*, que, todavia, um nome encontra a *chance* da sua “sublimação” ou da sua “monumentalização” pela escrita e na escrita, isto é, pela *assinatura* que avança assim, a cada vez, como uma espécie de substituição do insubstituível ou como uma tradução do intraduzível,

«Ser substituível na sua própria insubstituíbilidade», pode ler-se em *Papier Machine* (2001), «é o que acontece a toda a singularidade, a todo o nome próprio, mesmo e sobretudo quando o que ele nomeia «propriamente» não tem uma relação de propriedade indivisível a si, a algum *self* que seria propriamente o que é *como tal* a alguma ipseidade intacta.»<sup>919</sup>

Mas como entender, então, esta outra noção de *assinatura* que, em sede desconstrutiva, é pensada a partir e no interior desta *aporia* da substituição do insubstituível que é também, num determinado sentido, a *aporia do idioma*?

No contexto da exposição dos pressupostos que subjazem a esta questão, recuperemos agora uma outra passagem, enunciada em «Y a-t-il une langue philosophique» (1988), e onde Derrida afirma,

«Uma possibilidade permanece portanto aberta: que o nome próprio não existe em toda a pureza e que a assinatura permanece finalmente impossível em todo o rigor [...]. Se, por razões que tento analisar, não há nunca idioma puro, em todo o caso

---

<sup>917</sup> « une dette infinie, un devoir sans fond. », J. Derrida, *Signéponge*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>918</sup> « Donner un nom, c’est toujours, comme tout acte de naissance, sublimer une singularité et l’indiquer, le livrer à la police. », J. Derrida, *Glas*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>919</sup> « Être remplaçable dans son irremplaçabilité même, c’est ce qui arrive à toute singularité, à tout nom propre, même et surtout quand ce qu’il nomme « proprement » n’as pas un rapport de propriété indivisible à soi, à quelque *self* qui serai proprement ce qu’il est *comme tel*, à quelque ipséité intacte. », J. Derrida, *Papier Machine*, *op. cit.*, p. 313.

idioma que *me* possa dar ou inventar na sua pureza, então segue-se que os conceitos de assinatura e de nome próprio, sem serem por isso arruinados, devem ser reelaborados.»<sup>920</sup>

Esta reelaboração passaria então por pensar que, não constituindo somente a representação gráfica do nome dito próprio, o qual, como tentámos demonstrar, permanece ele mesmo já sempre im-próprio, a *assinatura* viria como que repetir, a cada vez, o evento de uma nomeação cuja inapropriabilidade abre no “eu” o desejo de se dar a si mesmo o *seu* nome, numa cena irredutivelmente aporética que seguiria assim os traços do que referimos, em torno do movimento de ex-apropriação, como um desejo (*do*) impossível.

Ora, seria precisamente esta inapropriabilidade – testemunhada na não-identidade *a si* e ao *seu* nome – que se perscruta no que referimos como a terceira “modalidade” da *assinatura*, a qual, nomeadamente em *Signéponge* (1984), Derrida enunciará como a «assinatura da assinatura» onde a “primeira” assinatura diria, de uma certa maneira, a assinatura do outro, isto é, diria o *desvio* ou o *espaçamento* (como lei do outro) que antecede, transgride e resta a toda a assinatura determinada,

«A coisa seria portanto o outro, a outra-coisa que me dá uma ordem ou me endereça um pedido impossível, intransigente, insaciável, sem troca e sem transação, sem contrato possível. Sem uma palavra, sem *me* falar, ela endereça-se a mim, a mim só na minha singularidade insubstituível, na minha solidão também. À coisa eu devo um respeito absoluto que nenhuma lei geral mediatiza: a lei da coisa é também a singularidade e a diferença. A ela liga-me uma dívida infinita, um dever sem fundo.»<sup>921</sup>

Notemos então que, nesta linha de leitura, a problemática da assinatura surge diferentemente pensada a partir da *originariedade* da relação ao outro (a imediatidade do abismo que encontramos referida em *Carneiros* (2003), justamente), implicando assim pensar que toda a assinatura, no sentido de uma *marca* idiomática deixada na *língua*, perfaz não uma representação ou uma referência, mas um gesto singular de *acolhimento* e de *resposta* ao

---

<sup>920</sup> « Une possibilité reste donc ouverte : que le nom propre n'existe pas en toute pureté et que la signature demeure finalement impossible en toute rigueur [...]. Si, pour des raisons que j'essaie d'analyser, il n'y a jamais d'idiome pur, en tout cas d'idiome que je puisse *me* donner ou inventer dans sa pureté, alors il s'ensuit que les concepts de signature et de nom propre, sans être pour autant ruinés, doivent être réélaborés. », J. Derrida, «Y a-t-il une langue philosophique ?» in *Autrement Revue*, *op. cit.*, p. 34.

<sup>921</sup> « La chose serait donc l'autre, l'autre-chose qui me donne un ordre ou m'adresse une demande impossible, intransigeante, insatiable, sans échange et sans transaction, sans contrat possible. Sans un mot, sans *me* parler, elle s'adresse à moi, à moi seul dans mon irremplaçable singularité, dans ma solitude aussi. A la chose je dois un respect absolu que ne médiatise aucune loi générale : la loi de la chose, c'est aussi la singularité et la différence. A elle me lie une dette infinie, un devoir sans fond. », J. Derrida, *Signéponge*, *op. cit.*, p. 15.

outro – o que equivale a dizer que a assinatura seria, aqui, o “corpo” de escrita de um «sim, sim»<sup>922</sup> endereçado ao outro e à sua *língua*.

Não obstante, é este mesmo *acolhimento* que se efectiva já sempre no interior de uma paradoxalidade e de uma aporeticidade irreduzíveis que atestam que, por um lado, ao ser aberto e locomovido pelo *impossível*, o gesto de assinar demarca-se necessariamente de toda a (possibilidade de) apropriação, avançando antes como um singular “fazer assinar” a “coisa” (o outro), isto é, como um acolhimento do outro na sua *singularidade* e no seu *segredo* absoluto, no sentido que se entrevê ainda em *Signéponge* (1984),

«Todos os signatários nominais não teriam produzido este texto colossal se o signatário (mas quem?) não tivesse, para esponjar a ardósia e doar por sua vez à coisa sem contra-partida, interessado a coisa na assinatura. Ter-lhe-á faltado isso: fazer assinar a coisa e transformar a coisa na sua assinatura. Não trocar alguma coisa com a coisa como sujeito impossível, mas fazer da coisa a sua assinatura. A sua assinatura. A assinatura de quem?»<sup>923</sup>

Mas, por outro lado, se, para assinar, é preciso acolher o *evento* na sua *singularidade*, e portanto é preciso, de uma certa maneira, fazer assinar deixando-o assinar primeiro<sup>924</sup>, é ao mesmo tempo preciso que a *assinatura* que aí “dá” corpo à “coisa” (ao outro) constitua de igual modo, em si mesma, um outro *evento* absolutamente singular, na medida em que «Só um outro evento pode assinar», lembra Derrida em *Ulysse Gramophone* (1987), «contra-assinar para fazer com que um evento tenha já acontecido. Este, que se chama ingenuamente o primeiro, não pode afirmar-se senão na confirmação do outro: um absolutamente outro evento»<sup>925</sup>.

Esta espécie de co-implicação entre a afirmação (que seria uma “primeira” assinatura como assinatura do outro) e a confirmação (que seria a assinatura do “eu” que contra-assina a assinatura do outro), corresponde, portanto, à dinâmica que anteriormente aproximámos em torno do apelo do outro (*vem*) e da resposta de cada singularidade (*sim, sim*), a qual releva

---

<sup>922</sup> « La signature est toujours un « oui, oui », le performatif *synthétique* d’une promesse et d’une mémoire qui conditionne tout engagement. », J. Derrida, *Ulysse gramophone, op. cit.*, p. 94-95.

<sup>923</sup> « Toutes les signatures nominales n’auraient pas produit ce texte colossal si le signataire (mais qui ?) n’avait, pour éponger l’ardoise et faire à la chose à son tour don sans contre-partie, intéressé la chose à la signature. Lui aura fallu cela : faire signer la chose et transformer la chose en sa signature. Non pas échanger quelque chose avec la chose comme sujet impossible mais faire de la chose sa signature. Sa signature. La signature de qui ? », J. Derrida, *Signéponge, op. cit.*, p. 127.

<sup>924</sup> « [...] c’est l’autre, la chose comme autre qui signe. », *Ibid.*, p. 55.

<sup>925</sup> « Seul un autre événement peut signer, contresigner pour faire qu’un événement déjà soit arrivé. Celui-ci, qu’on appelle naïvement le premier, ne peut s’affirmer que dans la confirmation de l’autre : un tout autre événement. », J. Derrida, *Ulysse gramophone, op. cit.*, p. 143.

assim tanto o registo paradoxal como o registo imediata e infinitamente inventivo inerente a toda a assinatura como *marca* idiomática deixada na língua que, pode ler-se em *Déplier Ponge* (1992), a ocidentalidade filosófica terá determinadamente tentado suspender ou secundarizar,

«[...] aqueles a que chamamos filósofos terão tentado assinar como toda a gente, quer dizer, marcar com o seu nome o seu discurso, o seu sistema, os seus filosofemas, ao escrever numa língua singular, mas pretenderam, enquanto filósofos, escrever coisas tão universais que elas não dependem mais deles e que conseqüentemente a singularidade do idioma poderá ser neutralizada, suspensa, colocada entre parêntesis, apagada [...]. É isso a filosofia: uma certa maneira de não assinar que difere (da) do poeta, por exemplo, que também ele, finalmente, assina sem assinar.»<sup>926</sup>

Contudo, se a *chance* de uma assinatura surge no interior deste duplo movimento ou desta dupla lei pela qual é dito que é preciso acolher o *evento* na sua singularidade por vias de um outro evento igualmente singular, a *aporia* vem ainda agravar-se se tivermos em conta que a “lei” que orienta este duplo movimento (a lei do outro ou a lei como *língua*) apela a acolher não “o” *evento* (pois não há nunca “propriamente” ou “presentemente” o evento *como tal*), mas o seu *andamento*<sup>927</sup>, isto é, o *rastro* do *evento* que abre, conseqüentemente, um movimento de transgressão in-finito,

«A singularidade da ordem a cada vez insubstituível – a raridade – impede-a de se tornar lei. Ou antes, se quiser, é uma lei imediatamente transgredida (digamos mais precisamente *frankeada*) porque aquele que aí responde coloca-se imediatamente em relação singular com ela, franqueando-se por ali da tirania ao aprová-la e ao prová-la. E depois ela será uma segunda vez franqueada quando [...] o signatário fizer assinar a coisa, a fizer entrar num singular contrato e transformar o pedido singular em lei pela abismação.»<sup>928</sup>

---

<sup>926</sup> «[...] ceux qu'on appelle des philosophes auront essayé de signer comme tout le monde, c'est-à-dire de marquer de leur nom leur discours, leur système, leurs philosophèmes, en écrivant dans une langue singulière, mais qu'ils ont prétendu, en tant que philosophes, écrire de choses si universelles qu'elles ne dépendent plus d'eux et que par conséquent la singularité de l'idiome pourra être neutralisée, suspendue, mise entre parenthèses, effacée [...]. C'est cela la philosophie : une certaine manière de ne pas signer qui diffère (de) celle du poète, par exemple, qui lui aussi, finalement, signe sans signer. », J. Derrida, *Déplier Ponge*, *op. cit.*, p. 35-36.

<sup>927</sup> « (j'appelle allure la démarche de ce qui vient sans venir, ce dont il y va dans cet étrange événement) », J. Derrida, *Signéponge*, *op. cit.*, p. 103.

<sup>928</sup> « La singularité de l'ordre chaque fois irremplaçable – la rareté – l'empêche de devenir loi. Ou bien, si vous voulez, c'est une loi immédiatement transgressée (disons plus précisément *franchie*) puisque celui qui y



Por conseguinte, os indícios de cronologia ou de linearidade que pareciam ainda marcar-se na referência à «assinatura da assinatura», e pelos quais se assumiria que uma assinatura seria “primeira” relativamente à outra, encontram-se assim também eles desconstruídos no interior de uma dinâmica de múltiplos *desvios* onde, para nomear somente alguns, haveria a pensar o *desvio* pelo qual se dá a vinda do outro como *evento* ou como *impossível* (o «(não)passo do outro»<sup>929</sup>), o *desvio* entre a assinatura (como *marca* idiomática deixada na língua ao acolher o *rastro* do *evento*) e o “próprio” *evento*, mas também o *desvio* entre a assinatura e ela mesma que, neste sentido, não corresponde nunca a uma unidade referenciando uma outra unidade, ou ainda o *desvio* entre a assinatura e a língua na qual esta se escreve.

Esta dinâmica de *desvios* ou esta dinâmica diferencial pela qual se marca o que Derrida dirá como a «*dupla banda* da assinatura», e onde é preciso que esta «*reste a desaparecer*»<sup>930</sup>, esta dinâmica, dizíamos, permanece, contudo, antecipadamente inesgotável, pois se a assinatura (como *marca* deixada na *língua*) é aqui entendida como *acolhimento* e *resposta* ao outro, ela é ao mesmo tempo um certo *endereço* ao outro, isto é, ao leitor ou à leitora que, para além de uma interpretação de “sentido”, virá ler o *texto* contra-assinando-o, e assim fazendo com que seja «na contra-assinatura», como Derrida afirma em *Signéponge* (1984), «que uma assinatura é propriamente erigida. E é no instante em que ela se erige assim que *há texto*. Não se sabe mais então quem, dos dois parceiros, terá assinado primeiro.»<sup>931</sup>

Eis o sentido pelo qual o filósofo assume, ainda na mesma obra, que a assinatura traduz, portanto, uma singular «abismação (do próprio): exapropriação»<sup>932</sup>, referência que parece assim ecoar uma certa «prática da escrita em abismo»<sup>933</sup> que encontrávamos referida em *La Dissémination* (1972), e pela qual surge, então, a única *chance* da «potência de uma escrita infinitamente singular»<sup>934</sup>, isto é, de uma escrita que, aberta e locomovida por uma *indecidibilidade* irreduzível, não pode acontecer senão pela *aporia* e na *aporia*, como o

---

répondre se met immédiatement en rapport singulier avec elle, s'affranchissant par-là de la tyrannie en l'approuvant et l'éprouvant. Et puis elle sera une deuxième fois franchie quand (...) le signataire fera signer la chose, la fera entrer dans un singulier contrat et transformera la demande singulière en loi par la mise en abyme. », *Ibid.*, p. 51.

<sup>929</sup> Cf. J. Derrida, *Psyché I*, *op. cit.*, p. 53.

<sup>930</sup> « Il faut qu'elle *reste à disparaître*, double exigence simultanée, double postulation contradictoire, double obligation, *double bind* que j'ai traduit par *double bande* de la signature [...]. », J. Derrida, *Signéponge*, *op. cit.*, p. 57.

<sup>931</sup> « C'est donc dans la contresignature qu'une signature est proprement enlevée. Et c'est dans l'instant où elle s'enlève ainsi qu'il y a du *texte*. On ne sait plus alors qui, des deux partenaires, aura signé le premier. », *Ibid.*, p. 131.

<sup>932</sup> « La signature est mise en abîme (du propre) elle-même : exapropriation. », *Ibid.*, p. 133.

<sup>933</sup> Cf. J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 297.

<sup>934</sup> « puissance d'une écriture infiniment singulière », J. Derrida, *Signéponge*, *op. cit.*, p. 17.

filósofo nos dá a pensar em *Mémoires pour Paul de Man* (1988) que nos permitimos aqui citar uma vez mais,

«A própria oscilação da indecidibilidade faz a naveta e tece um texto, ela faz-se um caminho de escrita através da aporia, se isso é possível. É impossível, mas nunca ninguém disse que a desconstrução, tal como uma técnica ou um método, fosse possível. Ela não pensa senão à medida do impossível e do que se anuncia ainda como impensável.»<sup>935</sup>

Ora, esta *indecidibilidade* e esta *aporeticidade* – do *idioma* e da *assinatura* – constituem um ponto de partida possível para compreender o que se encontra em questão na referência a um registo *auto-bio-thanato-hetero-gráfico* da escrita<sup>936</sup>, sintagma avançado por Derrida em «Circonfession» (1991), a partir da citação de um caderno datado 1977, e especificamente reportado ao motivo da *circuncisão*, podendo ler-se aí – «*é neste ci, a “minha” circuncisão, que se reúne o opus autobiothanatoheterográfico ininterupto*»<sup>937</sup>.

Deste registo, ou deste *opus*, gostaríamos aqui de relevar somente dois pontos, tendo em conta que esta referência se mostrará particularmente importante para compreender uma determinada indissociabilidade entre “corpo” e “escrita” que, adiante, se mostrará indispensável para pensar diferentemente a dita “diferença sexual” (determinantemente dual e oposicional) em termos de *diferenças sexuais*, as quais, de uma certa maneira, não pertencem mais ao “corpo” como seu “próprio” ou como sua “identidade”, mas antes transgridem e heterogenizam o “corpo” através de um singular movimento de passagem que se oferece a ler mais do que a “ver”.

Neste contexto, notemos então, em primeiro lugar, que um tal sintagma (*auto-bio-thanato-hetero-gráfico*) deve ser aqui compreendido no eco da *originariedade* do que Derrida aproxima como um *luto impossível* e pelo qual, conseqüentemente, uma certa circularidade auto-constitutiva e auto-suficiente implícita tanto no “autos” como no “bios” que constituem o corpo da palavra “autobiografia” se vê desconstruída a partir da cena de uma *dissimetria* e de uma *heteronomia* (a *experiência da língua*, justamente) que, dando-nos a pensar o modo como um certo *luto* (impossível) não advém posteriormente ao “eu” mas antes o constitui,

---

<sup>935</sup> « L’oscillation même de l’indécidabilité fait la navette et tisse un texte, elle se fait un chemin d’écriture à travers l’aporie, si c’est possible. C’est l’impossible, mais personne n’a jamais dit que la déconstruction, telle une technique ou une méthode, fût possible. Elle ne pense qu’à la mesure de l’impossible et de ce qui s’annonce encore comme impensable. », J. Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, *op. cit.*, p. 132.

<sup>936</sup> Cf. J. Derrida, *Otobiographies*, *op. cit.*, p. 40.

<sup>937</sup> « [...] c’est sur ce ci, la “ma” circoncision, que se rassemble l’opus autobiothanatoheterographique ininterrompu », J. Derrida, «Circonfession» in *Derrida*, *op. cit.*, p. 179.

implica de igual modo pensar, seguindo as palavras de *Mémoires pour Paul de Man* (1988), que «A fala e a escrita funerárias não viriam depois da morte, elas trabalham a vida no que se chama autobiografia.»<sup>938</sup>

Uma tal hipótese segue, portanto, na pegada da *originariedade* da experiência *originária* de ex-apropriação da *língua* como experiência de ex-apropriação *de si*, *originariedade* a partir da qual uma determinada noção de “autobiografia” se vê antecipadamente marcada pelo registo irredutivelmente heteronómico que obriga a pensá-la não como uma narrativa de “si mesmo” ou da sua “vida”, que nesse sentido derivaria de um “eu” previamente formado, mas como um singular gesto de escrita pelo qual, permanecendo indissociável da *língua* na qual *se* escreve, o “eu” não antecede contudo jamais essa mesma *língua*, como Derrida expõe em *O Monolinguismo do Outro* (1996),

«De todos os pontos de vista, que não são apenas gramaticais, lógicos, filosóficos, sabe-se bem que o *eu* da anamnese autobiográfica, o *eu-me* do *eu lembro-me* se produz e se profere diferentemente consoante as línguas. Ele nunca as precede, não sendo no entanto independente da língua em geral. Eis o que é bem conhecido, mas raramente tido em consideração por aqueles que em geral tratam da autobiografia – seja este género literário ou não, seja ele tido ou não tido por um género.»<sup>939</sup>

Ora, mas se o “eu” que (*se*) escreve é já sempre, em si mesmo, dividido, se ele “é” já sempre marcado, tatuado e circuncidado pela *língua* antes mesmo de “ser” ou de poder dizer “eu”, se este “eu” se forma, portanto, no interior de uma *experiência da língua* como reenvio a um *algures* inapropriável, então a escrita dita “autobiográfica” não pode, efectivamente, constituir a descrição ou a narração do que seria uma “identidade” previamente formada, mas ela avança já sempre no interior de uma *aporeticidade* pela qual haveria que assumir, como Derrida afirma em «*Scènes des différences*» (1996), que não havendo “autobiografia pura”, todo é *texto* e toda a *escrita* são, não obstante, singularmente “autobiográficas”,

«Por um lado, não creio que a autobiografia seja possível se autobiografia quer dizer reapropriação, na escrita, do que é si. Não há, dito de outro modo, autobiografia pura. Mas, por outro lado, não há nenhum texto que não seja de

---

<sup>938</sup> « La parole et l'écriture funéraires ne viendraient pas après la mort, elles travaillent la vie dans ce qu'on appelle autobiographie. », J. Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, *op. cit.*, p. 44.

<sup>939</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 44.

alguma maneira autobiográfico: tudo faz parte da autobiografia, tudo faz também da autobiografia parte, uma parte/partida.»<sup>940</sup>

Por conseguinte, pensada a partir de uma *heteronomia* originária, a problemática da “autobiografia” como *auto-bio-thanato-hetero-grafia* reportar-se-ia, assim, ao próprio acto de *se* escrever, isto é, ao acto (entendido aqui no eco de uma «passi(activi)vidade» que o distingue das noções tradicionais de acção e/ou produção) de escrever o seu “corpo” no “corpo” da *língua* tendo em conta, todavia, que nunca um “eu” se possui *a si* mesmo sem antecipadamente ser heterogeneizado pelo *desvio* que o transgride e pluraliza e que, por esse motivo mesmo, nunca um “eu” poderá escrever(-se) sem desvio<sup>941</sup> – ponto que permitiria também perscrutar o registo estruturalmente (auto)imunitário de toda a dita “autobiografia” como suposta narrativa “de si”, no sentido em que Derrida o refere, nomeadamente, em *L’animal que donc je suis* (2006),

«A autobiografia, a escrita de si do vivente, o rastro do vivente para si, o ser para si, a auto-afecção ou a auto-infecção como memória ou arquivo do vivente, seria um movimento imunitário [...] sempre ameaçado de se tornar auto-imunitário, como todo o *autos*, toda a ipseidade, todo o movimento automático, automóvel, autónomo, auto-referencial. Nada arrisca ser tão venenoso quanto uma autobiografia, venenoso para si, em primeiro lugar, auto-infeccioso para o presumido signatário assim auto-afectado.»<sup>942</sup>

É neste sentido que poderíamos então, em segundo lugar, salientar um outro traço inerente ao registo singularmente *auto-bio-thanato-hetero-gráfico* da *escrita*, a saber, a relação, diferentemente pensada por Derrida, entre “escrita” e “corpo”, ou entre “texto” e “vida”, instâncias que não avançam mais como duas esferas separadas, mas que se (des)unem

---

<sup>940</sup> « D’une part, je ne crois pas que l’autobiographie soit possible si autobiographie veut dire réappropriation, dans l’écriture, de ce qui est soi. Il n’y a pas, autrement dit, d’autobiographie pure. Mais, d’autre part, il n’y a aucun texte qui ne soit pas de quelque façon autobiographique : tout fait partie de l’autobiographie, tout fait aussi de l’autobiographie partie, une partie. », J. Derrida, «Scènes des différences» in *Littérature, op. cit.*, p. 26.

<sup>941</sup> «[...] está aí em questão o próprio estatuto do autobiográfico, do *autos* e da *escrita*, e seria necessário ser-se muito ingénuo para acreditar que nos «possuímos» o bastante, que nos «pertencemos o suficiente a nós-mesmos», num qualquer *saber (savoir)* de si, para poder simplesmente escrever-se, a *si*. A autobiografia, em Derrida, é sempre, e ao mesmo tempo, auto-bio-hetero-thanato-gráfica.», M.-L. Mallet, «Fiações», trad. Fernanda Bernardo in *Travessias da Escrita - Leituras de Hélène Cixous e Jacques Derrida*, Palimage, Coimbra, 2003, p. 65.

<sup>942</sup> « L’autobiographie, l’écriture de soi du vivant, la trace du vivant pour soi, l’être pour soi, l’auto-affection ou l’auto-infection comme mémoire ou archive du vivant serait un mouvement immunitaire [...] toujours menacé de devenir auto-immunitaire, comme tout *autos*, toute ipséité, tout mouvement automatique, automobile, autonome, auto-référentiel. Rien ne risque d’être aussi empoisonnant qu’une autobiographie, empoisonnant pour soi, d’abord, auto-infectieux pour le présumé signataire ainsi auto-affecté. », J. Derrida, *L’animal que donc je suis, op. cit.*, p. 72-73.

no gesto aporético de um «escrever-se», isto é, de um escrever na *língua* (que se *ex-apropria*, acolhendo-a e dando-lhe um novo “corpo”), ao mesmo tempo que a *língua*, de uma certa maneira, escreve (no sentido de *tatuar* e de *circuncidar*) o “corpo” do “eu”, assim tornando o gesto de *escrita* no gesto em que cada um e cada uma *se* escreve a si mesmo e a si mesma (isto é, se *ex-apropria*) ao deixar a sua *marca* (a sua *assinatura*) na *língua*.

Trata-se assim, a partir desta escrita pela *aporia* e na *aporia* onde o “eu” escreve na *língua* escrevendo-se a si mesmo, de pensar não o que se passa no “texto” ou na “vida” mas o que se passa *entre* ou através da,

«[...] *dynamis* desta borda entre a «obra» e a «vida» [...]. Esta borda – chamo-a *dynamis* por causa da sua força, do seu poder, da sua potência virtual e também móvel – não é nem activa nem passiva, não está nem fora nem dentro. [...] Esta borda divisível atravessa os dois «corpos», o corpus e o corpo, segundo leis que começamos somente a entrever.»<sup>943</sup>

Esta seria, por exemplo, a indissociabilidade que encontramos testemunhada, ainda em «Circonfession» (1991), no neologismo derridiano «*saigner*»<sup>944</sup>, a partir do qual o filósofo nos dá a pensar o sonho de uma *escrita* cuja pluma corresponderia a uma seringa<sup>945</sup>, sonho a que Hélène Cixous, por sua vez, dedicará uma grande parte das suas leituras em torno do filósofo, assumindo mesmo, por exemplo em «Contos da diferença sexual» (1994), que o texto de Derrida estaria «*assinado* de milhentas maneiras, é nele todo o tempo questão da assinatura, é um texto que é feito «à sangrassinatura»<sup>946</sup>, ideia que encontramos também reafirmada em *Portrait de Jacques Derrida en jeune saint juif* (2001), nomeadamente quando a autora refere que «Ele sangrou antes de assinar.»<sup>947</sup>

Um outro exemplo desta singular indissociabilidade entre “corpo” e “escrita” – que importa compreender a partir do que Derrida refere como uma «dissimetria [...] duplamente, bilateralmente desmesurada»<sup>948</sup> – encontrar-se-ia também, nomeadamente, em «Um bicho-da-seda de si» (1998), texto cujo título, no avanço da homofonia entre «*soie*» [seda] e «*soi*» [si]

---

<sup>943</sup> «[...] le *dynamis* de cette bordure entre l'« oeuvre » et la « vie » [...]. Cette bordure – je l'appelle *dynamis* à cause de sa force, de son pouvoir, de sa puissance virtuelle et mobile aussi – n'est ni active ni passive, ni dehors ni dedans. [...] Cette bordure divisible traverse les deux « corps », le corpus et le corps, selon des lois que nous commençons seulement à entrevoir. », J. Derrida, *Otobiographies*, *op. cit.*, p. 41.

<sup>944</sup> J. Derrida, «Circonfession» in *Derrida*, *op. cit.*, p. 197.

<sup>945</sup> «[...] le dedans de ma vie s'exhibant tout seul au-dehors, s'exprimant sous mes yeux, absous sans un geste, oserai-je dire d'écriture si je compare la plume à une seringue, et toujours je rêve d'une plume qui soit une seringue », *Ibid.*, p. 18.

<sup>946</sup> H. Cixous, «Contos da diferença sexual» in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>947</sup> « Il a saigné avant de signer. », H. Cixous, *Portrait de Jacques Derrida*, *op. cit.*, p. 72.

<sup>948</sup> « dissymétrie [...] doublement, bilatéralement démesurée », J. Derrida, «Chorégraphies», in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 114.

(onde se perscruta já também a questão da “diferença sexual”, como adiante tentaremos mostrar), coloca em cena um repensar inaudito da «questão de si» a partir da «questão do bicho-da-seda»<sup>949</sup>, como se perscruta, por exemplo, em *La Connaissance des textes. Lecture d'un manuscrit illisible* (2001), no momento em que Derrida afirma,

«Ele [o bicho-da-seda] enrola nele toda a história das minhas explicações com a verdade, a revelação, o desvelamento, o véu, a tela, o tecido, o têxtil do tallith animal que se toca [...]. Depois de ter comido – intimado, em suma – as suas folhas de amoreira, o vegetal, o vegetariano fecha-se, é certo, ele intima-se, mas intima-se no que a natureza lhe ordena a fazer sair de si, a produzir para fora separando-se e ao mesmo tempo amortalhando-se, o casulo, a secretar em si fora de si [...] a exteriorizar, a exprimir o que é e o que vem dele, o que guarda ou o que o guarda perdendo-o: a seda como si-mesmo.»<sup>950</sup>

Deste exemplo do cultivo dos bichos-da-seda que Derrida nos dá a ler em «Um bicho-da-seda de si» (1998), gostaríamos de relevar aqui somente um dos seus traços, nomeadamente aquele que se entrevê a partir da invisibilidade da observação<sup>951</sup> do «*progresso da tecelagem*»<sup>952</sup> do bicho-da-seda segregando a sua secreção<sup>953</sup>, notando que uma tal invisibilidade não deriva, de facto, somente dos olhos do “observador”, mas é a própria operação observada que permanece em si mesma secreta e invisível, ou seja, é o próprio movimento do bicho-da-seda que permanece irrevelável ao não deixar mais distinguir entre o corpo que “produz” e a secreção por ele “produzida”.

Efectivamente, «*esta pequena vida silenciosa e finita não fazia outra coisa*», escreve Derrida em «Um bicho-da-seda de si» (1998),

«[...] *para além disto: preparar-se a si-mesmo para se esconder a si-mesmo, amar a esconder-se, em vista de se produzir para fora e de aí se perder, cuspir aquilo mesmo de que o corpo se apoderava de novo para o habitar nele se embrulhando*

---

<sup>949</sup> « la question de soi du ver à soie », J. Derrida, *La connaissance des textes, op. cit.*, p. 151.

<sup>950</sup> « Il enroule en lui toute l'histoire de mes explications avec la vérité, la révélation, le dévoilement, le voile, la toile, le tissu, le textile du tallith animal qui se touche [...]. Après avoir mangé – intimé, en somme – ses feuilles de mûrier, du végétal, le végétarien s'enferme, certes, il s'intime, mais il s'intime dans ce que la nature lui ordonne de faire sortir de soi, de produire au-dehors en s'en séparant tout en s'y ensevelissant, le cocon, de sécréter en soi hors de soi [...], d'extérioriser, d'exprimer ce qu'il est et qui vient de lui, qu'il garde ou qui le garde en le perdant : la soie comme soi-même. », *Ibid.*, p. 150-151.

<sup>951</sup> «*Eu observava, é certo, o progresso da tecelagem, mas sem nada ver, em suma.*», J. Derrida, «Bichos-da-seda», p. 2. Itálico original.

<sup>952</sup> *Ibid.*, p. 2. Itálico original.

<sup>953</sup> «*Aquilo de que me apropriava sem o revirar para mim, aquilo de que me apropriava lá além, lá fora, ao longe, era a operação, a operação através da qual o próprio bicho segregava a sua secreção. Ele segregava-a, à secreção. Segregava. Intransitivamente.*», *Ibid.*, p. 2. Itálico original.

*de noite branca. Em vista de retornar a si, de ter para si o que se é, de se ter e de se ser amadurecendo, mas morrendo também à nascença, de desmaiar no fundo de si, o que vem a ser enterrar-se gloriosamente na sombra no fundo do outro.»*<sup>954</sup>

Ora, o movimento que, à primeira vista, poderia parecer formar-se como uma espécie de encerramento “circular” em si mesmo e sobre si mesmo (numa “auto-constituição” que seria uma espécie de “auto-inseminação”), vem contudo *deslocar* as próprias noções de “constituição” e de “produção”, nomeadamente ao formar um “produto” que pode mais sequer considerar-se um “objecto” que poderia, a um determinado momento, separar-se do “sujeito” que o produzira, sendo especificado que não se trata aí nem de um véu, nem de uma teia, nem de um lençol<sup>955</sup>, pois o bicho-da-seda, é dito ainda na mesma obra,

*«Segregava absolutamente, segregava uma coisa que nunca seria um objecto dele, um objecto para ele, um objecto diante do qual ele estaria face-a-face. Ele não se separava da sua obra. O bicho-da-seda produzia fora dele, diante dele, o que nunca o abandonaria, uma coisa que não era outra coisa senão ele, uma coisa que não era uma coisa, uma coisa que lhe pertencia e lhe voltava como própria. Ele projectava para fora o que provinha dele e permanecia no fundo, no fundo dele: fora de si em si e junto a si, em vista de em breve o envolver completamente. A sua obra e o seu ser para a morte.»*<sup>956</sup>

Neste sentido, uma tal operação ultrapassa todas as oposições filosóficas, deslocando os limites supostamente identificáveis entre “interior” e “exterior”, entre “dentro” e “fora”, ou entre “sujeito” e “objecto”, permitindo por aí mesmo pensar que, movido por um certo desejo de ser *o mesmo* e de retornar *a si mesmo* para *se ter* (no eco do que referimos como o impossível desejo da *presença plena* traduzido, nomeadamente, no desejo de viver sem escrever, que Derrida confessa também desde a primeira página de «Um bicho-da-seda de si» (1998)<sup>957</sup>), um tal progresso se vê antecipadamente ameaçado pela *divisibilidade* (a *différance*) que o impossibilita, figurando, para além da aparente “circularidade”, o gesto de uma saída *de si* para regressar *a si* sem jamais coincidir *consigo*.

---

<sup>954</sup> *Ibid.*, p. 3. Itálico original.

<sup>955</sup> «*Secreção do que não era nem um véu, nem uma teia (nada a ver com a aranha), nem um lençol nem uma tenda, nem uma écharpe branca*», *Ibid.*, p. 3. Itálico original.

<sup>956</sup> *Ibid.*, p. 2. Itálico original.

<sup>957</sup> « → **Antes do veredicto, do meu**, antes que, caindo-me em cima, ele não me arraste consigo na queda, antes que não seja demasiado tarde, não escrever mais.», J. Derrida, «Um bicho-da-seda de si» in *Véus... à vela*, *op. cit.*, p. 23. Negrito original.

Além disso, o deslocamento ou o transbordamento que se entrevê a partir desta secreção – onde aquilo que parece sair para fora *de si* se mantém, contudo, *em si* – dar-nos-ia ainda a pensar um movimento paradoxal onde é o próprio “produto” (a seda) que parece “sustentar” aquilo que se daria a pensar como o seu “produtor” (o bicho), saindo para fora dele ao permanecer dele indissociável como que velando-o em vista da sua maturação [*véraison*]<sup>958</sup>.

Deste modo, no eco da proximidade entre, por um lado, o “bicho” *como* “sujeito de escrita” (enquanto *singularidade* hetero-auto-afectada), e, por outro lado, a “seda” *como* “obra” ou “escrita” (enquanto *marca idiomática/assinatura*), o progresso da tecelagem do bicho-da-seda testemunharia de modo exemplar a própria *dynamis* da borda entre a “obra” e a “vida” que, nomeadamente em *Otobiographies* (1980), Derrida lembra que esta «não é nem activa nem passiva, não está nem fora nem dentro»<sup>959</sup>, testemunhando no mesmo lance o que referimos como o gesto aporético de um «escrever-se», isto é, de um escrever na *língua* dando-lhe um novo “corpo”, ao mesmo tempo que a *língua* escreve (*circuncida*) o “corpo” do “eu”, lembrando a incontornável *divisibilidade* e finitude do “eu”, bem como o registo originariamente testamentário de todo o *rastro* e/ou *grafema*<sup>960</sup>.

---

<sup>958</sup> «[...] a maturação de um abrir e fechar de olhos, o toque de uma campainhadela de telefone, esta vez absolutamente única, como a surpresa que eu devia esperar, porque ela nunca se engana, ela nunca me engana, esta maturação que não teve lugar senão uma vez.», J. Derrida, «Bichos-da-seda», p. 5. Permitimo-nos ainda referir, seguindo a nota de tradução de Fernanda Bernardo, que «no idioma de Jacques Derrida «*véraison*» – «maturação» – se escuta também como «*ver-raison*»: à letra a razão («*raison*») do bicho («*ver*»), a razão *bichoca*, isto é, a razão própria do animal ferido de morte que, como todo o vivente, é o vivente humano.», F. Bernardo in «Bichos-da-seda», p. 4, nota 4.

<sup>959</sup> «[...] n’est ni active ni passive, ni dehors ni dedans », J. Derrida, *Otobiographies*, *op. cit.*, p. 41.

<sup>960</sup> « Tout graphème est d’essence testamentaire. », J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 96.



## Parte II – *Idioma's: a abertura das diferenças sexuais*

« Si j'avais à risquer, Dieu m'en garde, une seule définition de la déconstruction, brève, elliptique, économique comme un mot d'ordre, je dirais sans phrase : plus d'une langue. »

J. Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, p. 38

« La loi est au féminin. »

J. Derrida, *Parages*, p. 282

### 1. A *língua* que marca o “corpo”

#### 1.1 Falogocentrismo

Ao aproximarmos a *experiência de ex-apropriação originária da língua* se dá a escutar como a “gênese” comum tanto da re-invenção da *língua* como do processo de (des)identificação do “eu”, referimos que esta *experiência* constitui também uma espécie de «corpo-a-corpo»<sup>961</sup> com a *língua* no qual o “eu” marcaria, singular e idiomáticamente, o “corpo” da *língua*, ao mesmo tempo que a *língua* marcaria o “corpo” do “eu” que aí se (des)identifica, ponto que nos permitirá agora tentar dilucidar a relação entre o pensamento da *escrita* e/ou da *língua* e uma determinada “diferença sexual”, tendo em conta, como Derrida afirma em *O Outro Cabo* (1995), que «o corpo, como corpo dito próprio, «o nosso corpo», o nosso corpo *sexuado* ou dividido pela diferença sexual, permanece um dos lugares incontornáveis do problema: por ele passa também a questão da *língua*, do idioma e do cabo.»<sup>962</sup>

A “diferença sexual”, uma outra *diferença sexual*, será, portanto, o nosso “assunto”, enunciação pela qual aludimos a uma formulação avançada nas primeiras páginas de *Éperons. Les styles de Nietzsche* (1976), a saber, «a mulher será o meu assunto»<sup>963</sup>, ainda que, relevando a ambiguidade e a aporeticidade que caracterizam também uma outra noção de *feminino* pensado em sede desconstrutiva, Derrida assumo perto do final deste texto, numa

---

<sup>961</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 63.

<sup>962</sup> J. Derrida, *O Outro Cabo*, *op. cit.*, p. 123.

<sup>963</sup> « la femme sera mon sujet », J. Derrida, *Éperons*, *op. cit.*, p. 27. Em *Signéponge*, Derrida recorda esta formulação avançando uma outra (dis)semelhante em torno de Francis Ponge : « Je me cite d'abord moi-même [...]. Il y a trois ans, me débattant avec les styles de Nietzsche, j'avais ici prononcé : « La femme sera mon sujet ». « Francis Ponge aujourd'hui sera ma chose », direz-vous, c'est autre chose, la phrase est bien différente. Vous pouvez toujours le dire et serez d'autant plus justifiés à le faire par la différence d'un « aujourd'hui ». » (*op. cit.*, p. 11).

referência por entre um breve parêntesis, que «a mulher não terá pois sido o meu assunto»<sup>964</sup>. Esta breve nota permite desde já salientar que a questão da “mulher”, bem como a questão de um certo “feminino”, não será aqui tomada nem tratada como um “assunto”, gesto pelo qual a sua aproximação persistiria presa na própria estrutura de que deseja demarcar-se, a saber, a estrutura circular do esquema falocêntrico determinantemente organizado pela oposição entre sujeito e objecto<sup>965</sup>.

O principal objectivo deste momento será, então, tentar evidenciar de que modo um outro pensamento da *língua*, na sua *arqui-originariedade*, constitui o *limite* como condição *quase-transcendental* de possibilidade de uma certa diferenciação sexual pensada para além da concepção determinantemente dual e oposicional da “diferença sexual”, bem como para além da tentativa da neutralização ou suspensão desta, abrindo assim o “espaço” para pensar uma multiplicidade não saturável de *diferenças sexuais* inauditas e inimitáveis, como Derrida assume, por exemplo, em «Autrui est secret parce qu’il est autre» (2000),

«Falo sobretudo, desde muito tempo, *das* diferenças sexuais, mais do que de uma só diferença – dual e oposicional – que é de facto, com o falocentrismo, com o que nomeio também o carnofalocentrismo, um traço estrutural do discurso filosófico que terá prevalecido na tradição. A desconstrução passa em primeiríssimo lugar por aí. Tudo regressa aí. Antes de toda a politização feminista (e mesmo que aí me tenha frequentemente associado, com certas condições), importa reconhecer esta potente camada falocêntrica que condiciona quase toda a nossa herança cultural. Quanto à tradição propriamente filosófica desta herança falocêntrica, ela está representada, de modo muito diferente mas igual, tanto em Platão como em Freud ou Lacan, tanto em Kant como em Hegel, Heidegger ou Lévinas.»<sup>966</sup>

Tendo então em conta esta «potente camada falocêntrica», entendemos ser necessário proceder a um breve levantamento dos fundamentos gerais que sustentaram, e

---

<sup>964</sup> Permitimo-nos citar mais longamente a passagem onde esta frase se encontra : « Il n’y a pas de don de l’être à partir duquel quelque chose comme un don déterminé (du sujet, du corps, du sexe et autres choses semblables – la femme n’aura donc pas été mon sujet) se laisse appréhender et mettre en opposition. », J. Derrida, *Éperons*, *op. cit.*, p. 100.

<sup>965</sup> Cf. J. Derrida, «Women in the beehive» in *differences*, *op. cit.*, p. 145.

<sup>966</sup> « Je parle surtout, depuis longtemps, *des* différences sexuelles, plutôt que d’une seule différence – duelle et oppositionnelle – qui est en effet, avec le phallogocentrisme, avec ce que je surnomme aussi le carnophallogocentrisme, un trait structurel du discours philosophique qui aura prévalu dans la tradition. La déconstruction passe en tout premier lieu par là. Tout y revient. Avant toute politisation féministe (et bien que je m’y sois souvent associé, à certaines conditions), il importe de reconnaître cette puissante assise phallogocentrique qui conditionne à peu près tout notre héritage culturel. Quant à la tradition proprement philosophique de cet héritage phallogocentrique, elle est représentée, de façon certes fort différente mais égale, aussi bien chez Platon que chez Freud ou Lacan, chez Kant que chez Hegel, Heidegger ou Lévinas. », J. Derrida, *Papier Machine*, *op. cit.*, p. 388.

sustentam ainda, a concepção da “diferença sexual” no interior da tradição filosófica greco-ocidental, nomeadamente aqueles que consolidam a sua formulação determinadamente dual, oposicional e hierárquica, fixando o que, em «Voice II» (1984), Derrida refere como o «mesmo e pobre código binário»<sup>967</sup>.

A “evidência” desta “pobreza”, e da conseqüente secundarização da “mulher” por ela implicada, acaba muitas das vezes camuflada ou desacreditada numa quase banalidade que destitui a importância e a urgência de não somente identificar e descrever mas, muito antes ou muito mais do que uma simples descrição, a necessidade de pensar diferentemente o esquema *falocêntrico* que constitui a “nossa” ocidentalidade nos seus mais diversos registos, e de que a tradição filosófica greco-ocidental perfaz um dos exemplos maiores, como se perscruta nesta passagem de *Políticas da Amizade* (1994), nomeadamente em torno do segundo termo que dá o título a esta obra,

«Mesmo se eles são mais de dois, o modelo (*exemplar*) será o mais das vezes fornecido por um duelo, por alguns grandes pares de amigos. Homens sempre. Enfim, o mais das vezes, e é o que conta, é *deles* que se fala, deles *os dois*, é de dois que se guarda a memória e o arquivo da lenda. A nossa cultura, a nossa escola, a nossa literatura são o teatro destes pares – e a posteridade destes grandes amigos.»<sup>968</sup>

Enunciando somente alguns dos indícios do que se encontra aqui em questão pensemos, por exemplo, no modo pelo qual a esfera da “subjectividade” em geral, sendo indissociável do modelo de *identidade a si*, implica conseqüentemente a noção de uma “identidade sexual” determinada ou determinável, do mesmo modo que o esquema de “intersubjectividade”, devedor de conceitos como a “amizade” ou a “fraternidade”, é fundamentalmente estruturado por um “viver-com” os outros que é, primeiramente, um viver com os outros homens ou com os outros irmãos numa espécie de «homossexualidade viril»<sup>969</sup> que exclui tanto o feminino (por exemplo, a amizade entre mulheres), como a heterossexualidade (por exemplo, a amizade entre um homem e uma mulher), como desenvolvido ainda na mesma obra.

Neste seguimento, poder-se-ia também referir a elaboração de um carácter supostamente eterno e imutável “da” família<sup>970</sup>, que Derrida pensa diferentemente num dos

---

<sup>967</sup> « mème et pauvre code binaire. », J. Derrida, «Voice II» in *Points de Suspension*, op. cit., p. 173.

<sup>968</sup> J. Derrida, *Políticas da Amizade*, op. cit., p. 88.

<sup>969</sup> Cf. *Ibid.*, p. 280-281.

<sup>970</sup> Cf. J. Derrida, *De Quoi Demain*, op. cit., p. 68-69.

textos que compõem o diálogo *De Quoi Demain* (2001) entre o filósofo e Elisabeth Roudinesco, intitulado «Familles Desordonnées», e cuja concepção tradicional não está nunca longe do modelo de “virilidade paterna”<sup>971</sup> referido em «Il faut bien manger» (1988), mantendo-se como um dos pilares das sociedades contemporâneas nos mais diversos aspectos.

De igual modo, também o conceito de “político” é ele mesmo devedor desta orientação *falocêntrica*, como Derrida lembra, nomeadamente em torno do pensamento de Carl Schmitt, dizendo encontrar-se aí «um deserto povoado, é certo», mas povoado de «homens, homens, e mais homens [...]. Em vão procuraríeis uma figura de mulher, uma silhueta feminina, e a menor alusão à diferença sexual»<sup>972</sup>, tal como o é uma determinada concepção das artes em geral, como salientado, por exemplo, em «Pregnâncias» (1993)<sup>973</sup>, bem como o conceito historicamente determinado de literatura que, como recordado em *Dar a Morte* (1999), se vê ele mesmo edificado (e renegado) em torno da instância do “pai”<sup>974</sup>.

O que aqui gostaríamos de relevar não passa, contudo, por um levantamento das diferentes definições ou orientações desta secundarização<sup>975</sup>, do mesmo modo que não passa pelo empreendimento, embora necessário e ainda urgente, de uma «história feminista de mulheres»<sup>976</sup>, mas, diferentemente, tratar-se-á de pensar, de um modo que poderíamos dizer “estrutural”, aquilo que limita estas mesmas definições, ao mesmo tempo que as torna possíveis – um certo «gráfico de complementaridade»<sup>977</sup>, justamente, que encontramos também referido em *Éperons* (1976),

---

<sup>971</sup> « Et ce que j’appelle ici *schème* ou image, ce qui lie le concept à l’intuition, installe la figure virile au centre déterminant du sujet. », J. Derrida, *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 295.

<sup>972</sup> J. Derrida, *Políticas da Amizade*, *op. cit.*, p. 163.

<sup>973</sup> « [...] ces patrons de peintres, à tant de mains et de manœuvres d’homme, à tous les maîtres qui ont *mis en scène et représenté* (occulté, sublimé, élevé, violé, voilé, vêtu, dévêtu, révélé, dévoilé, revoilé, mythifié, mystifié, dénié, connu ou méconnu, en un mot *vérifié*, cela revient au même, à la vérité): le corps de la femme. Qui a tout *supporté*. Toujours la femme support et subjectile, la femme-sujet, la femme aura été *leur* sujet, non celui de Colette Deblé, malgré leur apparence. », J. Derrida, «Prégnances» in *Littérature*, *op. cit.*, p. 8.

<sup>974</sup> «O filho é parasita – como literatura. [...] A literatura é acusada de parasitismo; é rogada a pedir perdão confessando este parasitismo, arrependendo-se por este pecado de parasitismo. [...] Esta vê-se assim perseguida na justiça pela voz do pai», J. Derrida, *Dar a Morte*, *op. cit.*, p. 168.

<sup>975</sup> Embora sustentada numa linha conceptual distinta da que seguimos aqui, nomeadamente na Hermenêutica de Paul Ricœur e de pensamento de Hans-George Gadamer, permitimo-nos reenviar, no que concerne a secundarização da “mulher” e o modo como esta se efectiva também no espectro filosófico, para a obra de Fernanda Henriques, intitulada *Filosofia e Género. Outras narrativas sobre a tradição ocidental* (Edições Colibri, Lisboa, 2016).

<sup>976</sup> Cf. J. Derrida, «Prégnances» in *Littérature*, *op. cit.*, p. 9. Em torno da necessidade e da urgência de uma abordagem “feminista” em diferentes registos (social, histórico, político, entre outros), concretamente no contexto português, veja-se, por exemplo: Lígia Amâncio, Manuela Tavares, Teresa Joaquim e Teresa Sousa de Almeida (org.), *O longo caminho das mulheres: feminismos: 80 anos depois*, Dom Quixote, Lisboa, 2007.

<sup>977</sup> J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 194.

«Ora, a gráfica do hímen ou do *pharmakon*, que inscreve nela, sem se reduzir a ele, o efeito de castração e que está a operar por todo o lado [...], limita sem recurso a pertinência destas questões hermenêuticas ou sistemáticas. Ela subtrai sempre uma margem ao controlo do sentido ou do código.»<sup>978</sup>

Não obstante, além dos traços de secundarização referidos, haveria ainda a notar uma espécie de complexificação adicional a esta questão, assumindo que ela passa não somente pelos momentos que deixam evidente as marcas de uma secundarização ou de um apagamento da “mulher” ou do “feminino”, mas também, e não de modo menos consequente apesar de a sua identificação ser por vezes mais complexa, por uma suposta “neutralização” que não deixa todavia de manter, ainda que de um modo implícito, o mesmo mecanismo de oposição exclusiva a operar nas referências às quais se atribui comumente uma secundarização mais directa ou visível, pois, como Derrida afirma em «Chorégraphies» (1982),

«A determinação da diferença sexual em oposição é destinada na verdade, à verdade, a apagar a diferença sexual. A oposição dialéctica *neutraliza* ou «releva» a diferença. Mas de cada vez, segundo uma operação sub-reptícia que é preciso desmascarar, assegura-se o domínio falocêntrico sob a cobertura da neutralização.»<sup>979</sup>

Ora, a questão de uma neutralização da “diferença sexual” pede um desenvolvimento suplementar em torno do modo como o *logo-fono-centrismo* se constitui, ao mesmo tempo, como um *falocentrismo*, ou, mais especificamente, como é que o próprio gesto de neutralização se efectiva, em si mesmo, como uma «neutralização falocêntrica da diferença sexual»<sup>980</sup>, persistindo na correspondência entre uma “voz” una, coincidente e portadora de verdade (fundamento do «sistema do ouvir-se falar»), e o paradigma de um “sexo” uno, idêntico e identificável que conduz, em razão da estrutura dicotómica na qual é definido, ao consequente privilégio do “masculino” sobre o “feminino”.

---

<sup>978</sup> « Or, la graphique de l’hymen ou du *pharmakon*, qui inscrit en elle, sans s’y réduire, l’effet de castration et qui est à l’œuvre partout [...], limite sans appel la pertinence de ces questions herméneutiques ou systématiques. Elle soustrait toujours une marge au contrôle du sens ou du code. », J. Derrida, *Éperons*, op. cit., p. 79-80.

<sup>979</sup> « La détermination de la différence en opposition est destinée en vérité, à la vérité, à effacer la différence sexuelle. L’opposition dialectique *neutralise* ou « relève » la différence. Mais chaque fois, selon une opération subreptice qu’il faut débusquer, on assure la maîtrise phallogcentrique sous le couvert de la neutralisation. », J. Derrida, «Chorégraphies», in *Points de Suspension*, op. cit., p. 106.

<sup>980</sup> J. Derrida, *Políticas da Amizade*, op. cit., p. 166.

Como Derrida refere, por exemplo, em «Il faut bien manger» (1988), reportando-se ao que nomeia como a «estrutura falocêntrica do conceito de sujeito»<sup>981</sup>, a formação e manutenção de um tal conceito implica sempre, de facto, uma certa «virilidade carnívora»<sup>982</sup>, encontrando-se aí não somente «um esquema do *dominante*, do denominador comum do dominante», mas, como o filósofo especifica, encontrando-se aí «o esquema dominante da própria subjectividade.»<sup>983</sup>

Por conseguinte, a correspondência entre um “sujeito” uno e um “sexo” uno permite assim evidenciar que, embora a neutralização da dita “diferença sexual” não produza, em última instância, senão uma neutralidade suposta ou desejada, um tal desejo permite aproximar a orientação que subjaz à ocidentalidade filosófica em termos de uma «fratria falocentrada»<sup>984</sup> no interior da qual encontraríamos, para nomear apenas alguns dos que referiremos aqui, Platão, Nietzsche, Freud, Lacan, Heidegger, ou mesmo Lévinas – exemplos dessa «paisagem familiar» da qual, herdando-a até certo ponto, Derrida não deixa contudo de dela se demarcar de modo inaudito,

«Se fosse fiel ao fio da filiação e da herança», pode ler-se em «Abraham, l'autre» (2003), «bem como ao motivo da genealogia que sempre me inquietou mais do que me tranquilizou, sobretudo quando adquire uma forma precipitadamente edipiana, poderia conceder isto: pertença, pela minha parte, à geração de netos mais ou menos heréticos ou bastardos desses pais franceses e desses avós estrangeiros, consistindo a primeira infidelidade do neto, nesta paisagem familiar mas *unheimlich* da grande família, em tratar de modo absolutamente diferente dos ditos pais e avós, a mulher, a questão da mulher, da mãe, da filha e da irmã, e portanto do irmão – com e sobretudo sem Antígona.»<sup>985</sup>

---

<sup>981</sup> «[...] la structure phallogocentrique du concept de sujet », J. Derrida, *Points de Suspension*, op. cit., p. 294.

<sup>982</sup> Cf. *Ibid.*, p. 294. Encontra-se aqui em questão o que Derrida nomeia de *carno-falocentrismo*, termo pelo qual marca a “virilidade carnívora” implicada no conceito de “sujeito”, a qual faz comunicar a interiorização idealizante do falo à necessidade da sua passagem pela boca (palavras, coisas, pão, vinho, etc.), através de uma “estrutura sacrificial” inerente à ocidentalidade filosófica e no interior da qual o “interdito” se reportou sempre à vida do homem e não à vida do vivente em geral.

<sup>983</sup> «[...] un schème du *dominant*, du dénominateur commun du dominant, aujourd'hui encore, dans l'ordre du politique ou de l'État, du droit ou de la morale, tu auras le schème dominant de la subjectivité même. », *Ibid.*, p. 296.

<sup>984</sup> Cf. J. Derrida, «Voice II» in *Points de Suspension*, op. cit., p. 176.

<sup>985</sup> « Si j'étais fidèle au fil de la filiation et de l'héritage, comme au motif de la généalogie qui m'a toujours plus inquiété que rassuré, surtout quand il prend une forme précipitamment oedipienne, je pourrais concéder ceci : j'appartiens pour ma part à la génération des petits-fils plus ou moins hérétiques ou bâtards de ces pères français et de ces grands-pères étrangers, la première infidélité du petit-fils consistant, dans ce paysage familial mais *unheimlich* de la grande famille, à traiter tout autrement que lesdits pères ou grands-pères, la femme, la

Este “*alguns*”, notemos ainda, são sempre de facto alguns de entre os homens, de entre os homens filósofos que, na sua maioria, quando não assumindo expressamente a sua posição masculina, ignoram ou dissimulam a diferenciação sexual sob a suposta neutralidade de um masculino singular genérico, e, apesar das diferenças irreduzíveis que os separam, todos eles permanecem ainda sob um regime *falogocêntrico* que encara a “diferença sexual” – sob o modo da exposição, da neutralização ou mesmo da aparente suspensão – no enquadramento de uma orientação determinadamente dicotómico-hierárquica, como Derrida lembra em «Women in the beehive» (1984),

«O que se poderia chamar a neuterização das marcas sexuais tem, como se sabe, o efeito de dar poder aos homens. Quando se diz, “Bem, estamos em campo neutro, não há diferença”, todos sabemos que neste caso o sujeito será um homem. Portanto, isto é um engodo clássico do homem para neutralizar a marca sexual. [...] Portanto, tendo em conta que a universalidade implica neutralização, podemos estar certos de que é somente um modo escondido de confirmar o homem no seu poder.»<sup>986</sup>

Ora, a questão da *escrita* não será nunca alheia à manutenção deste esquema ou, mais especificamente, os pressupostos que sustentam a “concepção tradicional da escrita” e que organizam, no interior da tradição filosófica greco-ocidental, o registo *logo-fono-cêntrico* que a caracteriza, são também aqueles que permitem compreender de que modo o *logo-fono-centrismo* se constitui como um *falogocentrismo*, relação que, em «Le Facteur de Vérité» (1975), Derrida exemplifica a partir da sua leitura do Seminário sobre *La Lettre Volée* (1966) de Lacan<sup>987</sup>, salientando a correspondência aí enunciada entre a suposta indivisibilidade da *letra* e a suposta indivisibilidade do *falo* enquanto significante transcendental,

«O falo, graças à castração, permanece sempre no seu lugar, na topologia transcendental de que falámos acima. Ele é indivisível, e portanto indestrutível, como a letra que *nele tem lugar*. E é por isso que a pressuposição interessada,

---

question de la femme, de la mère, de la fille et de la soeur, et donc du frère – avec et surtout sans Antigone. », J. Derrida, «Abraham, l'autre» in *Judéités*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>986</sup> «What we could call the neuterization of sexual marks has, as you know, the effect of giving power to man. When you say, “Well, you are in a neuter field, no difference,” we all know that in this case the subject will be man. So, this is a classical ruse of man to neutralize the sexual mark. [...] So, to the extent to which universality implies neutralization, you can be sure that it's only a hidden way of confirming the man in his power.», J. Derrida, «Women in the beehive» in *differences*, *op. cit.*, p. 146.

<sup>987</sup> Jacques Lacan, « Le séminaire sur « la Lettre volée » » in *Écrits*, Seuil, Paris, 1966, p. 11-61.

nunca demonstrada, da materialidade da letra *como indivisibilidade* era indispensável a esta economia restrita, a esta circulação do próprio.»<sup>988</sup>

Recordemos, neste seguimento, que havíamos começado por afirmar, em torno do “processo da escrita” em sede platónica, que um dos traços que viria a tornar-se evidente, no âmbito da oposição dicotómico-hierárquica entre “palavra falada” e “palavra escrita”, seria o de uma certa “hegemonia”, no modo de uma compreensão enquanto “dominação”, que colocaria sempre a (possibilidade da) questão da *escrita* sob um privilégio da *fala* que seria, ao mesmo tempo, um privilégio do *falo*.

Esta proximidade, a qual se entrevê também, por exemplo, na enunciação de uma «*toilette* teórica do *phallus*»<sup>989</sup> enquanto a própria possibilidade “do” conceito, que encontramos em «Um bicho-da-seda de si» (1998), aponta assim para os pressupostos inerentes ao que Derrida nomeia de *falogocentrismo*, embora não se trate nunca, à semelhança dos termos “logocentrismo” e “fonocentrismo”, de advogar a existência de uma estrutura una ou homogénea, como o filósofo especifica, nomeadamente em «This strange institution called literature» (1989), ao assumir que uma instituição contra-institucional, de que seriam exemplo algumas vertentes feministas, pode ser ao mesmo tempo subversiva e conservadora, e que por vezes «os textos mais falocêntricos ou falogocêntricos nos seus temas [...] podem também ser, em alguns casos, os mais desconstrutivos. E os seus autores podem ser, em termos estatutários, homens ou mulheres.»<sup>990</sup>

Tendo em conta esta especificação, poder-se-ia todavia assumir, embora de um modo relativamente genérico, que o termo “falogocentrismo” traduziria então, como Élisabeth Roudinesco refere em *De Quoi Demain* (2001),

«[...] o primado acordado, por um lado, pela filosofia ocidental ao *logos* platónico, e, por outro lado, pela psicanálise à simbólica greco-freudiana do *Phallus* segundo

---

<sup>988</sup> « Le phallus, grâce à la castration, reste toujours à sa place, dans la topologie transcendantale dont nous parlions plus haut. Il y est indivisible, et donc indestructible, comme la lettre qui *en tien lieu*. Et c’est pourquoi la présupposition intéressée, jamais démontrée, de la matérialité de la lettre *comme indivisibilité* était indispensable à cette économie restreinte, à cette circulation du propre. », J. Derrida, *La Carte Postale*, *op. cit.*, p. 452.

<sup>989</sup> J. Derrida, «Um bicho-da-seda de si» in *Véus... à vela*, *op. cit.*, p. 73.

<sup>990</sup> «[...] sometimes the texts which are most phallogocentric or phallogocentric in their themes [...] can also be, in some cases, the most deconstructive. And their authors can be, in statutory terms, men or women.», J. Derrida, «This strange institution called literature» in *Acts of Literature*, *op. cit.*, p. 58.



a qual não existiria senão uma só *libido* (ou energia sexual) e que esta seria de essência masculina.»<sup>991</sup>

Ora, ainda que a noção de “falo” não assuma um lugar essencial na filosofia platônica em geral, nem no caso particular do desenvolvimento da figura do “pai da palavra”, do mesmo modo que não se encontram aí os contornos específicos que a psicanálise freudiana e lacaniana<sup>992</sup> virão a conceder a este “conceito”, não deixa contudo de ser possível estabelecer uma linha que nos conduziria de um ao outro, «de Sócrates a Freud e para além», linha que alude assim ao sub-título de *La Carte Postale* (1980) onde, no capítulo intitulado «Trafic d’héritage: la dette de Platon»<sup>993</sup>, Derrida refere, por exemplo, o modo pelo qual, em *Au-delà du principe de plaisir* (1920), Freud recorre, ainda que de modo consequentemente selectivo<sup>994</sup>, ao mito de Aristófanes, presente n’*O Banquete* de Platão, a fim de seguir uma certa “origem da sexualidade”<sup>995</sup>.

Breve nota a não ser tomada como uma similitude formal mas que, não obstante, não deixa menos de incitar o espanto que nos levaria a questionar: será inocente ou sem consequências que, ao procurar a “origem da sexualidade”, Freud recorra a um exercício de “especulação” pela via de uma “hipótese” mitológica tal como, na distância que necessariamente os separa, Sócrates recorrera ao mito para abordar a “origem da escrita”? Ainda que esta não seja uma questão a que possamos responder aqui, na medida em que o seu justo desenvolvimento ultrapassa as nossas possibilidades tanto formais como temáticas, permitimo-nos pelo menos lembrar que, no final de «La Pharmacie de Platon» (1968), é justamente enquanto “analista” que Derrida nos deixa Platão, tal como anos mais tarde o filósofo recorda em *Résistances – de la psychanalyse* (1996),

««O analista [Platão é aqui o analista] entende então distinguir, entre

---

<sup>991</sup> « [...] le primat accordé d’une part par la philosophie occidentale au *logos* platonicien, et, de l’autre, par la psychanalyse à la symbolique gréco-freudienne du *Phallus* selon laquelle il n’existerait qu’une seule *libido* (ou énergie sexuelle) et que celle-ci serait d’essence masculine. », E. Roudinesco, *De Quoi Demain, op. cit.*, p. 46.

<sup>992</sup> Ainda que a referência a Lacan seja de uma certa maneira incontornável para a problemática em questão, salvaguardamos que as nossas referências se reportarão maioritariamente aos pressupostos freudianos, a que daremos especial relevo tanto pela sua presença nas obras de Jacques Derrida como em algumas das obras de Hélène Cixous que adiante referiremos. Para a relação entre a filosofia platônica e as noções de “falo” ou de “sexo” veja-se, nomeadamente: Stella Sandford, *Plato and Sex* (Polity Press, UK, 2010), com especial relevância para o segundo capítulo, «The Origin of Sex: Aristophanes, Freud and Lacan (*Symposium*)» (p. 41-70).

<sup>993</sup> J. Derrida, *La Carte Postale, op. cit.*, p. 378-398.

<sup>994</sup> Cf. *Ibid.*, p. 378-379.

<sup>995</sup> « L’origine est une spéculation. D’où le mythe et l’hypothèse. S’il n’y a pas de thèse dans ce livre, c’est parce que son objet propre ne peut faire l’objet d’aucune thèse. [...] Le mythe d’Aristophane est présenté comme une « *Hypothèse* » d’un genre « fantastique ». Il n’est pas fantastique qu’accessoirement, veut souligner Freud, puisqu’il répond sérieusement à la condition requis : faire dériver la pulsion d’un besoin de restaurer l’état antérieur. », *Ibid.*, p. 380.

duas repetições.

Gostaria de isolar a boa da má, a verdadeira da falsa.

Inclina-se ainda: elas repetem-se uma à outra.»<sup>996</sup>

À margem das semelhanças ou dissemelhanças mais pontuais, o que nos interessa aqui particularmente é o trajecto de uma certa linha (determinantemente circular) que, por entre as suas distintas modelações, fez sempre comunicar a instância do *logos* e a instância do “pai”, bem como o que, nessa mesma linha, reenvia o *logos* ao “pai”, ou o que nela dá a pensar o *logos* através do movimento de (auto)constituição do “pai”, como *La Dissémination* (1972) deixava já entrever ao longo de todo o seu desenvolvimento, e cuja abordagem se torna bastante explícita quando, em torno da dialéctica hegeliana, Derrida afirma – «A lógica (é) do que regressa ao pai (morto – mais que nunca) como à lei e ao *logos*: a própria releva. Ela é verdadeira e constitui a verdade do logocentrismo. Da cultura logocêntrica e do conceito logocêntrico de cultura.»<sup>997</sup>

Será a constituição e a manutenção desta linha que tentaremos aqui pensar diferentemente a partir de um movimento de *suplementaridade* onde «a falta não tem o seu lugar»<sup>998</sup>, e cuja *originariedade* enceta a desconstrução da suposta indivisibilidade e indestrutibilidade da “origem” e/ou do “sentido”. A este movimento de *suplementaridade*, inerente, por exemplo, aos *quase-conceitos* de *arqui-escrita*, de *différance*, de *iterabilidade*, segui-lo-emos agora a partir do *quase-conceito* de *disseminação* em torno do qual é dito, em *Posições* (1972), que «a disseminação figura aquilo que não volta ao pai. Nem na germinação nem na castração.»<sup>999</sup>

---

<sup>996</sup> « « *L'analyste* [Platon est ici l'analyste] alors entend distinguer, entre / deux répétitions. / Il voudrait isoler la bonne de la mauvaise, la vraie de la fausse. / Il se penche encore : elles se répètent l'une l'autre. » », J. Derrida, *Résistances*, *op. cit.*, p. 45.

<sup>997</sup> « La logique (est) de ce qui revient au père (mort – plus que jamais) comme à la loi et au logos : la relève elle-même. Elle est vraie et elle constitue la vérité du logocentrisme. De la culture logocentrique et du concept logocentrique de culture. », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 56-57, nota 32.

<sup>998</sup> « [...] le manque n'a pas sa place dans la dissémination », J. Derrida, *La Carte Postale*, *op. cit.*, p. 451.

<sup>999</sup> J. Derrida, *Posições*, *op. cit.*, p. 95.

## 1.2 Disseminação: a desconstrução da «tese do pai»

Retomemos agora a exposição em torno do “processo da escrita” em sede platônica, lembrando que este (processo) organiza o tratamento filosófico da questão da *escrita* na sua “concepção tradicional”: um tratamento que sustém a definição do movimento de identificação do dito “sujeito” em termos de uma auto-constituição figurada na possibilidade de um “discurso” interior, puro e silencioso, que, posteriormente, se daria a ouvir no instante da “palavra falada” como representação *imediate* dessa mesma “interioridade”.

Reportamo-nos assim, por conseguinte, ao privilégio do *logos* e da sua relação de suposta imediatidade à *voz* (*phone*), bem como à “circularidade” implicada pela (auto)afirmação do “sujeito” como “pai da palavra”, de onde gostaríamos agora de salientar que esta relação é também pensada por Platão a partir da analogia com um «processo de geração»<sup>1000</sup> do qual, contudo, a figura da “mãe” permanece ausente, motivo pelo qual Derrida afirma, nomeadamente em *La Dissémination* (1972), que a cena «jogar-se-ia somente, se fosse possível, entre o pai e o filho: auto-inseminação, homo-inseminação, reinseminação.»<sup>1001</sup>

Ora, a figura do “pai da palavra” é essencial para compreender de que modo o *logo-fono-centrismo* se constitui, ao mesmo tempo, enquanto um *falocentrismo*, permitindo dilucidar o movimento pelo qual o *logos* se engendraria a si mesmo na circularidade de uma (auto)inseminação que não sairia de *si* nem se abriria a nada que não fosse apropriável (por exclusão ou interiorização) por *si*.

É neste sentido que o *logos* se opõe à semente não viável que Platão diz ser a escrita enquanto representação inferior e posterior de um *logos* que não desviaria a potência seminal para uma fruição sem paternidade<sup>1002</sup>, mas que, ao se engendrar *a si* mesmo, engendrar-se-ia precisamente enquanto “verdade” sem perda nem falta, motivo pelo qual, «Por oposição à

---

<sup>1000</sup> Cf. J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 91.

<sup>1001</sup> « La scène se jouerait seulement, si c’était possible, entre le père et le fils : auto-insémination, homo-insémination, réinsémination », *Ibid.*, p. 53. A análise que tentamos seguir deve ser entendida de um modo “estrutural”, ou seja, ela reporta-se aos fundamentos que organizam a filosofia de Platão no que concerne o tratamento da questão da escrita e a sua ligação à noção de “pai da palavra”, não sendo nosso intuito uma análise de vertente sociológico-feminista em torno do “papel” do homem e da mulher nas suas obras, nem uma tomada de posição relativamente às interpretações dos textos platônicos enquanto “anti-feministas” ou “feministas”. Para esta questão veja-se, nomeadamente: Abla Hasan, «Plato’s antifeminism: a new dualistic approach», *E-LOGOS*, nº 22, Praga, 2012. Disponível em: <http://nb.vse.cz/kfil/elogos/ethics/hasan12.pdf>.

<sup>1002</sup> Cf. J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 176.

*différance* seminal assim recalcada, a verdade que se fala no círculo logocêntrico é o discurso do que *regressa ao pai.*»<sup>1003</sup>

Mas perguntemos agora: o que acontece à instância do “pai” e aos pressupostos teórico-conceituais que a sustentam se a *escrita* (ou o *pharmakon*) não é mais compreendida como uma exterioridade secundária mas, antes, como a própria (im)possibilidade do *logos* em geral?

Como tentámos anteriormente salientar, a ambiguidade implícita nesta questão encontra-se já a operar no próprio texto de Platão, na medida em que o “pai” é aí definido a partir da possibilidade de uma *presença de si a si* que salvaguardaria o *logos* (entendido aqui no sentido de um “suplemento” discursivo significando a “verdade”), aparecendo assim ele mesmo, o “pai”, como uma espécie de “suplemento” reproduzindo a “invisibilidade” absoluta enquanto origem do visível, isto é, a figura do «bem-pai-chefe-capital» pensado como a “idealidade” *para além do ser* («*epekeina tes ousias*»<sup>1004</sup>).

Por conseguinte, enquanto instância incontornável no âmbito de todo o «processo da escrita», a figura do “pai da palavra” adquire, contudo, contornos totalmente distintos dos que comumente se lhe atribuem quando pensada no interior de uma *suplementaridade originária e irreduzível* pois, enquanto “suplemento” visível da invisibilidade absoluta<sup>1005</sup>, o “pai” vem assim a perder o que seria a sua garantia, ou seja, perde a salvaguarda de uma paternidade presente e responsável na exacta medida em que é a própria “paternidade” que, não se efectivando senão no interior de uma estrutura em si mesma já *suplementar*, apenas se anuncia a partir ou através da instância do *logos*,

«Compreender-se-ia ou imaginar-se-ia o nascimento e o processo do *logos* a partir de um domínio que lhe é estranho, a transmissão da vida ou as relações de geração. Mas o pai não é o gerador, o procriador «real» antes e fora de toda a relação de linguagem. [...] É preciso portanto proceder à inversão geral de todas as direcções metafóricas, não perguntar se um *logos* pode ter um pai mas compreender que aquilo de que o pai se pretende o pai é inseparável da possibilidade essencial do *logos.*»<sup>1006</sup>

---

<sup>1003</sup> « Par opposition à la différence séminale ainsi refoulée, la vérité qui se parle dans le cercle logocentrique, c’est le discours de ce qui *revient au père.* », *Ibid.*, p. 56.

<sup>1004</sup> Cf. *Ibid.*, p. 193.

<sup>1005</sup> « Le bien (le père, le soleil, le capital) est donc la source cachée, illuminante et aveuglante, du *logos*. Et comme on ne peut parler de ce qui permet de parler [...] il faudrait, par opération discriminative et diacritique, compter le pluriel des intérêts, des revenus, des produits, des rejets. », *Ibid.*, p. 93.

<sup>1006</sup> « On comprendrait ou imaginerait la naissance et le procès du *logos* à partir d’un domaine à lui étranger, la transmission de la vie ou les rapports de génération. Mais le père n’est pas le générateur, le procréateur

Ora, se a noção de “pai do *logos*” não pode, portanto, avançar sem a possibilidade do *logos*, ou seja, sem a possibilidade de uma determinada *significação*, esta inversão dá-nos a pensar diferentemente não apenas o que se entende por “pai” mas, também, o que se entende por *significação* em geral, na medida em que «O desaparecimento da face», pode ler-se em «La Pharmacie de Platon» (1968), «é o movimento da *différance* que abre violentamente a escrita ou, se se quiser, que se abre à escrita e que se abre (como) escrita.»<sup>1007</sup>

Por outras palavras, se o *logos* funciona na *différance* entre a “origem” (invisível) e os seus suplementos (nomedamente o “pai” enquanto “sujeito” detentor da palavra), e se a própria “origem” não é senão a dinâmica de uma *différance* (de si) consigo, ou seja, se a “origem” não é senão a dinâmica im-possível de uma *suplementariedade originária* que impossibilita qualquer registo de unidade, de presença e de plenitude, então não existe efectivamente uma *presença plena* que antecederia o “pai” e à qual este se reportaria, reproduzindo-a ou como que mimetizando-a, havendo que assumir, conseqüentemente, que «Desde o início da filosofia grega, a identidade do *Logos* está já fissurada e dividida»<sup>1008</sup>, como Derrida afirma em «La déconstruction et l’autre» (1981).

A partir desta assumpção torna-se possível assumir que, em última instância, o pai *não “é” presentemente presente* nem no momento da sua suposta (auto)constituição, nem no momento em que, pela oralidade, salvaguardaria a sua “palavra viva”, pois é a própria “possibilidade” dessa constituição (*a priori* não idêntica e não coincidente) que ocorre já sempre no interior de uma *suplementariedade* que torna o próprio pai um “suplemento”, como Derrida exemplifica através da figura de Thot, “pai da escrita”, de que nos lembra que a sua «propriedade é a impropriedade»<sup>1009</sup>, bem como através de Sócrates<sup>1010</sup> que, dito “pai da palavra”, não permanece contudo à margem do gráfico de *suplementariedade* que constitui a figura do “pai” em geral – e a pergunta «O que é o pai?» equivale assim a assumir, conseqüentemente, que,

«O pai é. O pai é (o filho perdido). A escrita, o filho perdido, não responde a esta questão, ela escreve(-se): (que) o pai *não é*, quer dizer, não é presente. Quando ela

---

«réel» avant et hors de tout rapport de langage. [...] Il faut donc procéder à l’inversion générale de toutes les directions métaphoriques, ne pas demander si un *logos* peut avoir un père mais comprendre que ce dont le père se prétend le père ne peut aller sans la possibilité essentielle do *logos*. », *Ibid.*, p. 91.

<sup>1007</sup> « La disparition de la face est le mouvement de la différence qui ouvre violemment l’écriture ou, si l’on veut, qui s’ouvre à l’écriture et que s’ouvre l’écriture. », *Ibid.*, p. 193.

<sup>1008</sup> « Dès le tout début de la philosophie grecque, l’identité du *Logos* est déjà fissurée et divisée. », J. Derrida, « La déconstruction et l’autre » in *Les Temps Modernes*, *op. cit.*, p. 19.

<sup>1009</sup> « Thot répète tout dans l’addition du supplément [...] il n’a pas de lieu ni de noms propres. Sa propriété est l’impropriété », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 105.

<sup>1010</sup> « Socrate ist Thot (démonstration de la PP). », J. Derrida, *La Carte Postale*, *op. cit.*, p. 59.

não é mais uma fala caída do pai, ela suspende a questão *o-que-é*, que é sempre, tautologicamente, a questão «o que é o pai?» e a resposta «o pai é o que é». Então produz-se um avanço que não se deixa mais pensar na oposição corrente do pai e do filho, da fala e da escrita.»<sup>1011</sup>

Deste modo, a desconstrução da “tese do pai” abre assim uma outra “lógica” que testemunha que «o pai, vem a faltar»<sup>1012</sup>, salientando um movimento que rasga *a priori* o círculo *falocêntrico* e pelo qual se evidencia a *originariedade* absoluta e irreduzível de uma *disseminação* de que o «quase sentido», é dito em *La Dissémination* (1972), seria «o impossível retorno à unidade reunida, reajuntada de um sentido»<sup>1013</sup>, motivo pelo qual a *disseminação* perfaz, justamente, «aquilo que *não volta ao pai*»<sup>1014</sup>.

Deslocando, antecipadamente, o “um” (no seu registo de unidade e de identidade auto-constituída e presente a si) e o “dois” (a dualidade oposicional e exclusiva derivada de uma unidade prévia), o movimento de *disseminação* desloca também, necessariamente, a estrutura triângulo-circular do “três”, ao avançar, pela via do impossível retorno do “mesmo” *como mesmo*, a figura *sem figura* de um «quadrado desviado»<sup>1015</sup> que traduz o movimento aporético do «(não)passo do outro»<sup>1016</sup> pelo qual todo o suposto movimento de constituição do “mesmo” (auto-inseminação) não pode nunca regressar (circular ou especularmente) *a si* em razão do *desvio* ou da *diferença* que,

«[...] sulca pelo contrário a via para «a» semente que portanto não (se) produz, que não avança senão no plural. Singular plural que nenhuma origem singular terá jamais precedido. Germinação, disseminação. Não há primeira inseminação. A semente é antecipadamente enxameada. A «primeira» inseminação é disseminação. Rastro, enxerto de que se perde o rastro.»<sup>1017</sup>

---

<sup>1011</sup> « Qu’est-ce que le père ? demandions-nous plus haut. Le père est. Le père est (le fils perdu). L’écriture, le fils perdu, ne répond pas à cette question, elle (s’)écrit : (que) le père *n’est pas*, c’est-à-dire n’est pas présent. Quand elle n’est plus une parole déçue du père, elle suspend la question *qu’est-ce-que*, qui est toujours, tautologiquement, la question « qu’est-ce que le père ? » et la réponse « le père est ce qui est ». Alors se produit une avancée qui ne se laisse plus penser dans l’opposition courante du père et du fils, de la parole et de l’écriture. », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 169.

<sup>1012</sup> « [...] le père, vient à manquer », J. Derrida, « Fidélité à plus d’un » in *Idiomes, Nationalités, Déconstructions : Rencontre de Rabat avec Jacques Derrida, Cahiers Intersignes*, n° 13, Ed. l’Aube/Ed. Toubkal, Paris/Casablanca, Outono de 1998, p. 238.

<sup>1013</sup> « [...] le quasi « sens » de la dissémination, c’est l’impossible retour à l’unité rejointe, réajointée d’un sens », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 299.

<sup>1014</sup> J. Derrida, *Posições*, *op. cit.*, p. 95.

<sup>1015</sup> « carré écarté », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>1016</sup> Cf. J. Derrida, *Psyché I*, *op. cit.*, p. 53.

<sup>1017</sup> « [...] fraye au contraire la voie à « la » semence qui ne (se) produit donc, ne s’avance qu’au pluriel. Singulier pluriel qu’aucune origine singulière n’aura jamais précédé. Germination, dissémination. Il n’y a pas de

Não obstante, ao marcar o *corte* ou a *ferida* originária da e na (auto)inseminação, e desse modo marcando o que poderia também entender-se como uma espécie de “decapitação”<sup>1018</sup> da “origem”, a dinâmica aporética da *disseminação* não figura, contudo, nem uma perda nem uma falta relativamente a um estado prévio de completude, do mesmo modo que não figura uma multiplicidade dispersa na ausência “da” origem e/ou “do” sentido, mas traduz, diferentemente, a dinâmica de *suplementaridade originária* que diz a “origem” já sempre *dividida* ou *desviada* da própria origem, ou seja, que desconstrói a sua suposta “plenitude”, tendo em conta, como Derrida refere em *La Dissémination* (1972), que,

«[...] o quase «sentido» da disseminação é o impossível retorno à unidade reunida, reajuntada de um sentido [...] Longe de assim deixar supor que uma substância virgem a precede ou vigia, dispersando-se ou interditando-se numa negatividade segunda, a disseminação afirma a geração já sempre dividida do sentido. Ela – deixa-o antecipadamente cair.»<sup>1019</sup>

Neste contexto, retomemos uma vez mais a citação supracitada, a saber, «a disseminação figura aquilo que *não volta* ao pai. Nem na germinação nem na castração»<sup>1020</sup>, tentando agora dilucidar de que modo a *disseminação* se relaciona com uma determinada “castração” que provoca e incita sem, todavia, se confundir com o seu conceito ainda metafisicamente determinado, mas demarcando-se dele e evidenciando-lhe os limites, dando-se assim a pensar, ao mesmo tempo, como o seu *excesso* e *resto*, ou seja, dando-se a pensar como a *restança* [*restance*] disseminal que (im)possibilita a castração simbolicamente determinada a partir da interiorização idealizante e/ou fetichizante do “falo”<sup>1021</sup>.

Efectivamente, o conceito de “castração”, na sua determinação tradicional, permanece ainda definido no horizonte da *presença* e do *presente*, sendo compreendido no interior de um esquema triângulo-circular pelo qual constitui, em última instância, um exercício de

---

première insémination. La semence est d’abord essaimée. L’insémination « première » est dissémination. Trace, greffe dont on perd la trace. », J. Derrida, *La Dissémination, op. cit.*, p. 337-338.

<sup>1018</sup> « Perdre la tête, ne plus savoir où donner de la tête, tel est peut-être l’effet de la dissémination. », *Ibid.*, p. 27.

<sup>1019</sup> « [...] le quasi « sens » de la dissémination, c’est l’impossible retour à l’unité rejointe, réajointée d’un sens [...] Loin de laisser ainsi supposer qu’une substance vierge la précède ou la surveille, se dispersant ou s’interdisant dans une négative seconde, la dissémination affirme la génération toujours déjà divisée du sens. Elle – le laisse d’avance tomber. », *Ibid.*, p. 299-300.

<sup>1020</sup> J. Derrida, *Posições*, p. 95.

<sup>1021</sup> « Ces trois mots, respect, spectre et sceptre, forment une configuration dont il y aurait beaucoup à dire, mais qui va aussi sans dire. [...] Le sceptre serait au doigt ce que le phallus est au pénis. Sa spectralité fétichique suffirait-elle à faire trembler l’identité du sexe, la virilité du père ? » J. Derrida, *Échographies*, p. 139.

reapropriação que «faz ou deixa regressar o outro no seu espectro doméstico»<sup>1022</sup>, como se perscruta, por exemplo, no momento em que Derrida afirma, no «Hors Livre» de *La Dissémination* (1972), «Castração – em jogo de sempre – e presença a si do presente»<sup>1023</sup>.

Este seria o caso do exemplo paradigmático da formulação freudiana onde o conceito de “castração” surge no interior de um esquema que o reporta necessariamente à ausência ou à falta de uma “completude” anterior simbolizada, em termos genéricos, pela opção limitativa entre ter ou não ter pénis, dicotomia invariavelmente hierárquica, e que Freud estabelece apoiando-se também num discurso médico-científico de índole positivista<sup>1024</sup>, que toma como pressuposto a existência de uma única líbido, de essência masculina<sup>1025</sup>, e a consequente interpretação da sexualidade feminina em termos de secundariedade e inferioridade relativamente à sexualidade masculina<sup>1026</sup>.

Esta distinção viria abrir uma espécie de dupla via relativamente ao entendimento da “castração” que permanece, contudo, reportada à mesma “origem” de sentido: por um lado encontraríamos a rapariga que, pela ausência de pénis, se (auto)reconhece enquanto castrada e, ao reconhecer a sua castração, reconhece nela e por ela a superioridade do homem<sup>1027</sup>; por outro lado encontraríamos o rapaz que, ao visualizar pela primeira vez o órgão genital feminino, não somente interpreta a mulher enquanto castrada mas constitui, em si mesmo, o medo da possibilidade da sua própria castração.

É precisamente este último ponto que encontramos exposto no texto «La Tête de la Méduse» (1981), de Freud, nomeadamente a partir do desenvolvimento do “complexo de castração” activado, no rapaz, pela visualização do órgão genital feminino, e de que o mito da Medusa providencia a analogia para a exposição dessa dupla via na medida em que, por um lado, o terror da Medusa corresponderia ao terror da castração – e referimo-nos à fórmula

---

<sup>1022</sup> « [...] fait ou laisse revenir l'autre dans son spectre domestique. », J. Derrida, *La Carte Postale*, *op. cit.*, p. 324.

<sup>1023</sup> « Castration – en jeu de toujours – et présence à soi du présent. », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 336. Notamos que significando, à letra, «em jogo», a expressão francesa «en jeu» é homónima de «enjeu» (que em português equivale a «desafio», «risco», «questão»), deixando assim entrever que o que se joga é também sempre o que se arrisca.

<sup>1024</sup> Cf. S. Freud, «Pour introduire le narcissisme» in *La Vie Sexuelle*, P.U.F., p. 86, *apud* J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 58, nota 35.

<sup>1025</sup> Para esta questão veja-se, nomeadamente: J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 57, nota 32; «Um bicho-da-seda de si» in *Véus... à vela*, *op. cit.*, p. 53-56; *De Quoi Demain*, *op. cit.*, p. 46.

<sup>1026</sup> É o caso da descrição da mulher como portadora de dois órgãos sexuais (a vagina, que seria propriamente feminina, e o clitóris, que seria análogo ao pénis masculino) que produziriam a divisão da sua vida sexual, sendo a primeira fase de carácter estritamente masculino (Cf. S. Freud, *De la sexualité féminine*, tr. fr. Hélène Francoual, Éditions in Presse, Paris, 2014, p. 64-65), cuja evolução passaria pelo reconhecimento da sua «inferioridade orgânica» (p. 71) e da sua «deficiência» (p. 72-73).

<sup>1027</sup> Cf. S. Freud, *De la sexualité féminine*, *op. cit.*, p. 67.



avançada neste mesmo texto, a saber, «Decapitação = castração»<sup>1028</sup>, que marca o que poderíamos assumir como um certo «medo do feminino»<sup>1029</sup>—, e, por outro lado, a sua reprodução, concretamente os cabelos figurados como serpentes, funcionaria não apenas como consolidação e propagação desse terror, mas também como substituição simbólica para a ausência do pénis<sup>1030</sup>.

O ponto que gostaríamos de salientar aqui é o facto de se tratar sempre, de modo mais ou menos directo, de uma constituição determinantemente pensada a partir do corpo dito próprio, ou seja, a partir de um modelo anatómico privilegiando o pénis e universalizando-o simbolicamente através da noção de “falo”<sup>1031</sup>, motivo pelo qual, numa clara demarcação de um “modelo óptico” (que determinantemente sustenta a definição anatómico-biológica da dita “diferença sexual”), bem como de um “modelo interpretativo” nele apoiado (nomeadamente aquele que sustenta as abordagens de índole socio-cultural desta mesma questão), é assumido em «Voice II» (1984) que,

«O falocentrismo permanece um androcentrismo, e o falo aderente ao pénis. Apesar de tantas denegações aparentemente subtis e sofisticadas, a diferença dita anatómica dos sexos faz a lei, e a sua tirania passa ainda por imensos dogmas e ignorâncias! A coisa «anatómica» em questão é reduzida à sua fenomenalidade mais sumária.»<sup>1032</sup>

Ora, os pontos que aqui nos interessam particularmente passam, por um lado, pela circularidade de cariz especulativo inerente ao conceito de “castração” e, por outro lado, pela existência, implicada nessa mesma circularidade, de um “sentido” último, uno e unificado que faz corresponder o corte ou a falta (castração) a um “significado” ou a um “significante transcendental” (falo), motivo pelo qual Derrida assume que, embora relacionando-se com ela e, de uma certa maneira, encetando-a, a *disseminação* não se confunde com a “castração” mas

---

<sup>1028</sup> « Décapitation = castration. », S. Freud, «La Tête de la Méduse», *op. cit.*, p. 451-452 (cf. J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 47, nota 24).

<sup>1029</sup> Cf. Janine Filloux, « La peur du féminin : de «La tête de Méduse » (1922) à «La féminité » (1932) », *Topique*, vol. no 78, n° 1, 2002, p. 103-117. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-topique-2002-1-page-103.htm>.

<sup>1030</sup> Cf. J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 46-47, nota 24 e *Memórias de Cego*, p. 26, nota 68.

<sup>1031</sup> Esta questão pediria um desenvolvimento que não poderemos conceder aqui, nomeadamente no que une e distingue as concepções freudiana e lacaniana, sendo no interior desta última que a noção de “falo” se estabelece em toda a transcendentalidade da sua significação (cf. J. Lacan, « La signification du phallus » em *Écrits*, *op. cit.*, p. 285-295). Para esta questão veja-se, nomeadamente: «Le Facteur de Vérité» (*La Carte Postale*, *op. cit.*, p. 421-509) e «II. Pour l’amour de Lacan» (*Résistances*, *op. cit.*, p. 51-88).

<sup>1032</sup> « Le phallocentrisme reste un androcentrisme, et le phallus adhérent au pénis. Malgré tant de dénégations apparemment subtiles et sophistiquées, la différence dite anatomique des sexes fait la loi, et sa tyrannie passe encore par tant de dogmes et d’ignorances ! La chose « anatomique » en question est réduite à sa phénoménalité la plus sommaire. », J. Derrida, «Voice II» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 178.

antes coloca em cena a necessidade de «desembaraçar, desenrolar, desenredar antes de opor a ausência à presença: do Pénis, do *Phallus*, da Coisa ou da Causa por detrás do Véu»<sup>1033</sup>, como encontramos enunciado em «Um bicho-da-seda de si» (1998).

E isto porque, ao abrir uma *suplementaridade* sem fim que comunica com uma determinada substituíbilidade inerente ao conceito de “castração”, a *disseminação* não reenvia, contudo, a nenhum “sentido” nem a nenhuma “verdade” presentes ou presentificáveis, traduzindo antes o movimento desse “quadrado desviado” ou, como Derrida também o dirá, de um «suplemento do quatro»<sup>1034</sup>, que aponta para o “fora” absoluto que não pode ser compreendido, nem dialéctica nem especulativamente, no campo sublimante da (verdade como) “palavra falada”, sendo então assumido, nomeadamente em *La Dissémination* (1972), que,

«Se a disseminação não é *simplesmente* a castração que *enceta* [...], não é somente em razão do seu carácter «afirmativo» mas também porque, pelo menos até aqui, por uma necessidade que não é nada menos que acidental, o conceito de castração foi metafisicamente interpretado, parado. O vazio, a falta, o corte, etc. receberam nela valor de significado ou, o que equivale ao mesmo, de significante transcendental: apresentação por si da verdade (véu/não-véu) como *Logos*.»<sup>1035</sup>

Por conseguinte, marcando o corte (não mais entendido no sentido de um carácter privativo de falta) no círculo *falogocêntrico* e abrindo, ao mesmo tempo, a dinâmica de uma *substituição* sem fim (que não é mais, notemos, a de uma “resistência” analiticamente definida em termos de um “segredo” escondido ou recalcado a ser interpretado<sup>1036</sup>), a *disseminação* traduz a dinâmica de uma *restança* [*restance*] disseminal que, como especificado em *Résistances* (1996), não somente “*não volta ao pai*” como se expõe a um *esquecimento* radical que não pertence a nenhuma compreensão tópica<sup>1037</sup>, via pela qual se

---

<sup>1033</sup> J. Derrida, «Um bicho-da-seda de si» in *Véus... à vela*, *op. cit.*, p. 54.

<sup>1034</sup> Cf. J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>1035</sup> « Si la dissémination n'est pas *simplement* la castration qu'elle *entraîne* [...], ce n'est pas seulement en raison de son caractère « affirmatif » mais aussi parce que, jusqu'ici du moins, par une nécessité qui n'est rien moins qu'accidentelle, le concept de castration a été métaphysiquement interprété, arrêté. Le vide, le manque, la coupure, etc. y ont reçu valeur de signifié ou, ce qui revient au même, de signifiant transcendental : présentation par soi de la vérité (voile/non-voile) comme *Logos*. », *Ibid.*, p. 32.

<sup>1036</sup> « Le secret inaccessible, c'est du sens, c'est plein de sens. Autrement dit, le secret pour l'instant se refuse à l'analyse, mais en tant que sens, il est analysable, *il est homogène à l'ordre de l'analysable. Il relève de la raison psychanalytique. De la raison psychanalytique comme raison herméneutique.* », J. Derrida, *Résistances*, *op. cit.*, p. 16.

<sup>1037</sup> « C'est là un des lieux de partage entre le trois et le quatre, entre la résistance liée à tous les refoulements et la restance disséminale qui non seulement *ne revient pas au père*, comme j'ai tenté de le démontrer, mais s'expose à un oubli radical qui n'appartient plus à la topique ou à l'économie du refoulement, vouée qu'elle est à la chance et au risque de la cendre, à savoir d'une trace sans trace [...]. », *Ibid.*, p. 49. Em torno deste

pode assumir que este “corte” – o *desvio* originário colocado em cena pelo pensamento da *disseminação* – apontaria, em última instância, para a originariedade do que referimos como a «circuncisão pela língua»<sup>1038</sup>.

Importa então pensar que, na sua formulação tradicional, «a castração *não tem lugar*»<sup>1039</sup>, afirmação que é preciso deslocar de modo prudente, como dito em *Éperons* (1976), na medida em que, desconstruindo o registo tópico determinantemente implicado no processo de “subjectivação”, uma tal afirmação não nega nem destrói um determinado movimento de “suplementação” inerente a esse processo, mas evidencia o que, nesse mesmo movimento, permanece inapropriável, a saber, a «marca indecível»<sup>1040</sup> que *circuncida* o “corpo” distinguindo-se, contudo, do que seria um corte visível no corpo, constituindo assim «o *mais e menos* que resiste indefinidamente ao – e situa também aquilo a que resiste – efeito de subjectividade, a subjectivação, a apropriação»<sup>1041</sup>.

Notemos então que, situando o *mais e menos* que resiste indefinidamente a toda a “subjectivação” entendida em termos de “apropriação”, esta *restança* [*restance*] disseminada não pode ser pensada nem a partir nem como consequência do corpo dito próprio (seja este pensado por vias de uma abordagem biológico-anatómica, de uma abordagem hermenêutica, ou mesmo de uma abordagem interpretativo-social), ainda que ela seja *isso* mesmo que, não sendo *do* corpo, não obstante marca o *corpo*, ao generalizar «a teoria e a prática do *enxerto* sem corpo próprio e do oblíquo sem frente.»<sup>1042</sup>

A dinâmica in-finita deste *enxerto* sem corpo “próprio” deve então ser entendida na pegada da *originariedade* da experiência de *ex-apropriação* da *língua* que, como tentámos evidenciar, constitui a *chance* da (des)identificação do “eu” antes de toda e qualquer “propriedade” e/ou “poder”, e portanto antes também de uma suposta ou desejada apropriação do “seu” corpo dito próprio, o qual permanece antecipadamente marcado e circuncidado, e assim já sempre necessariamente ex-apropriado, pela *língua do outro* como «*Prótese de Origem*», implicando uma outra “calculabilidade” no que concerne a identidade em geral e também, como veremos, a dita “identidade sexual”, como Derrida deixa entrever nesta passagem de *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy (2000),

---

“esquecimento radical” veja-se ainda, por exemplo, o Capítulo I de *Mémoires pour Paul de Man* onde é desenvolvida uma singular «*an-anamnésia*» (p. 101) que daria a pensar a memória, distinta da “memória do ser” (p. 88), como memória *do* outro (p. 50).

<sup>1038</sup> Cf. J. Derrida, *Schibboleth*, *op. cit.*, p. 99.

<sup>1039</sup> « la castration n’a pas lieu », J. Derrida, *Éperons*, *op. cit.*, p. 48.

<sup>1040</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>1041</sup> J. Derrida, *Posições*, *op. cit.*, p. 94.

<sup>1042</sup> « La dissémination généralise la théorie et la pratique de la greffe sans corps propre et du biais sans front. », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 17.

«Não que seja preciso partir de uma sensibilidade indiferenciada ou de um corpo sem órgão, muito pelo contrário, mas de uma outra organização – natural e técnica, originária *como* protética – do que se chama a sensibilidade, o «corpo próprio» ou a «carne». Sem se fiar demasiado, no fim de contas [...] no sentido comum de uma cultura que nos obriga ainda a contar os sentidos nos dedos de uma só mão, a mão do homem, sempre do homem. Não há um sentido, nem um, dois, três, quatro, cinco, seis. É preciso sentir e contar de outro modo»<sup>1043</sup>.

Avançando como uma questão de *enxerto* e de *prótese* – de *suplemento*, justamente – não secundária e não exterior, o pensamento da *disseminação* marca o que, ainda em *Le Toucher* (2000), será dito como «a intrusão originária, a intrusão sem idade da técnica, quer dizer, do enxerto ou da prótese»<sup>1044</sup> que constitui a própria estrutura de «alienação sem alienação»<sup>1045</sup> onde o “eu” se (des)identifica, havendo agora que tentar compreender de que modo se torna possível, a partir desta *disseminação originária*, pensar não somente a diferença entre dois ou mais termos, mas também, ou talvez antes, a diferença *entre* cada um dos termos na relação de não-identidade consigo mesmo.

Esta especificação, que reportaremos de modo mais concreto à questão da dita “diferença sexual”, permitirá assim aproximar não somente a diferença entre “feminino” e “masculino”, mas também a diferença *entre* o “feminino” e ele mesmo, tal como a diferença *entre* o “masculino” e ele mesmo, havendo que sublinhar que o recurso terminológico a tais vocábulos se deve à formulação determinantemente dual e oposicional da “diferença sexual” e não visa aqui uma qualquer delimitação binómica, na medida em que o *gráfico de suplementaridade* em questão opera sob toda a estrutura de referencialidade em geral, incluindo a cadeia inesgotável da “sexualidade”.

---

<sup>1043</sup> « Non qu’il faille partir d’une sensibilité indifférenciée ou d’un corps sans organe, bien au contraire, mais d’une autre organisation – naturelle et technique, originaire *comme* prothétique, – de ce qu’on appelle la sensibilité, le « corps propre » ou la « chair ». Sans trop se fier, au bout du compte [...] au sens commun d’une culture qui nous oblige encore à compter les sens sur les doigts d’une seule main, la main de l’homme, toujours de l’homme. Il n’y a pas un sens, ni un, deux, trois, quatre, cinq, six. Il faut sentir et compter autrement [...] », J. Derrida, *Le Toucher*, *op. cit.*, p. 231.

<sup>1044</sup> « L’intrusion originaire, l’intrusion sans âge de la technique, c’est-à-dire de la greffe ou de la prothèse », *Ibid.*, p. 131.

<sup>1045</sup> Cf. J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 40.

### 1.3 O «entre-dois do hímen»

A hipótese seria, então, a de que o pensamento da *disseminação*, na sua aproximação à dinâmica originária da *différance*, constitui o *limite* como condição *quase-transcendental* de possibilidade das diferenças e dos diferentes em geral, impossibilitando, antecipadamente, toda a (auto)identificação sem *resto* do “si” (seja este definido em termos de “sujeito”, de “indivíduo”, de “feminino”, de “masculino”, ou outro) ao abrir uma *ex-apropriação in-finita* e *in-finitamente singular* de “si”, que é também o “ponto de partida” para pensar uma «sexualidade inumerável»<sup>1046</sup> para além da oposição dual tanto quanto para além da simples multiplicidade.

Neste contexto, a problemática de um certo “*entre*” mostra-se, de facto, incontornável para a questão da identidade em geral e, também, para a questão de uma determinada “identidade sexual”, sendo particularmente desenvolvida em «La Double Séance» (1970) a partir dos *quase-conceitos* de *hímen* e de (*re*)*dobra*, texto que versa não apenas em torno da determinação e/ou identificação da “diferença sexual”, mas também, e com um alcance *a priori* inumerável, em torno da problemática dos “géneros” em geral, e de onde retomamos agora mais longamente uma passagem previamente citada,

«[...] a disseminação afirma a geração já sempre dividida do sentido. Ela – deixa-o antecipadamente cair. Não se regressará portanto à disseminação como ao centro do pano. Mas como à dobra do hímen, à sombra branca do antro ou do ventre, ao negro sobre branco do ventre, lugar da sua emissão esparsa e dos seus azares sem retorno, do seu desvio.»<sup>1047</sup>

Neste contexto, a opção pelo termo “hímen” não é, de todo, aleatória, aparecendo primeiramente por relação à escrita de Stéphane Mallarmé, concretamente em torno do mimodrama<sup>1048</sup> de *Mimique* (1897), que o filósofo lê como a cena de uma «referência sem referente»<sup>1049</sup> onde uma espécie de duplo não viria mais dobrar ou duplicar o simples, mas viria antes provocar um *deslocamento diferencial* na própria noção de “duplicidade” e de

---

<sup>1046</sup> Cf. J. Derrida, «Voice II» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 174.

<sup>1047</sup> «[...] la dissémination affirme la génération toujours déjà divisée du sens. Elle – le laisse d’avance tomber. On ne reviendra donc pas à la dissémination comme au centre de la toile. Mais comme au pli de l’hymen, au sombre blanc de l’antro ou du ventre, au noir sur blanc du ventre, lieu de son émission éparse et de ses hasards sans retours, de son écart. », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 300-301.

<sup>1048</sup> « Dans cette fiction littéraire dont l’écriture verbale survient après le coup d’une autre écriture, celle-ci – l’acte gestuel du mimodrame », *Ibid.*, p. 227.

<sup>1049</sup> Cf. *Ibid.*, p. 234.

“imitação”, avançando como uma “ficção literária” que performatiza a «inauguração de uma escrita do corpo»<sup>1050</sup>.

Ora, nesta “escrita do corpo”, o termo “hímen” traduz, num primeiro momento, a consumação do casamento, reenviando para uma proximidade ou para uma fusão que dariam a ler um certo apagamento da diferença em prol da identidade<sup>1051</sup>, podendo assim escutar-se como aquilo que abole a diferença entre desejo e consumação ou, por outras palavras, como aquilo que abole a «diferença entre a diferença e a não-diferença»<sup>1052</sup>. Contudo, comunicando de facto com o movimento do “*entre*” que tentamos aproximar, importa notar que o termo “hímen” não mantém um qualquer privilégio (semântico, temático, ou outro) relativamente a outros termos, pois ele marca a dinâmica in-finita do que (se) abre à sua própria substituibilidade (o *entre*), sendo portanto o “hímen” que deve ser determinado a partir do (vazio de sentido do) “*entre*” e não o oposto<sup>1053</sup>.

Esta leitura complexifica-se, desde logo, em razão de esta singular suspensão não desejar nem culminar na constituição homogénea de um termo único e pleno de sentido mas, diferentemente, a suspensão da diferença encetada pelo *hímen* suprime a heterogeneidade entre dois lugares ao colocar em cena uma potência de “confusão” que viria inscrever uma *différance* sem polos identificáveis ou decidíveis e que, não suprimindo efectivamente os (termos) diferentes, viria não obstante confundir a diferença (supostamente identificável e delimitável) entre eles,

«Graças à confusão e à continuidade do hímen, não a despeito dele, inscreve-se uma diferença (pura e impura) sem polos decidíveis, sem termos independentes e irreversíveis. Tal *différance* sem presente aparece ou antes disjunta o aparecer ao deslocar um tempo ordenado no centro do presente.»<sup>1054</sup>

Mas a esta primeira dificuldade acrescenta-se, no mesmo lance, uma outra, em razão da ambiguidade semântica portada pelo próprio termo “hímen”, na medida em que a «lógica do hímen»<sup>1055</sup> (no sentido de consumação, confusão, casamento) confunde-se ela mesma com aquilo de que parece derivar (o hímen enquanto membrana vaginal que deve ser penetrada e

---

<sup>1050</sup> Cf. *Ibid.*, p. 227.

<sup>1051</sup> « « Hymen » [...] signe d’abord la fusion, la consommation du mariage, l’identification des deux, la confusion entre les deux. *Entre* deux, il n’y a plus de différence, mais identité. », *Ibid.*, p. 237.

<sup>1052</sup> Cf. *Ibid.*, p. 237.

<sup>1053</sup> Cf. *Ibid.*, p. 250.

<sup>1054</sup> « Grâce à la confusion et à la continuité de l’hymen, non pas en dépit de lui, s’inscrit une différence (pure et impure) sans pôles décidables, sans termes indépendantes et irréversibles. Telle différence sans présence apparaît ou plutôt déjoue l’apparaître en disloquant un temps ordonné au centre du présent. », *Ibid.*, p. 238.

<sup>1055</sup> Cf. *Ibid.*, p. 241.

rompida para alcançar a consumação do “outro” hímen), sendo precisamente a partir desta ambiguidade que o *hímen* nos dá a pensar o *espaçamento* que não é nem o desejo nem o prazer, nem o porvir nem o presente, mas antes o que (se) passa *entre* os dois, disjuntando um e outro, disjuntando um no outro, não sendo contudo nem um nem outro e, por conseguinte, não sendo senão a *indecidibilidade* absoluta como *passagem*,

«Ele [o hímen] não é nem o desejo nem o prazer, mas entre os dois. Nem o porvir nem o presente, mas entre os dois. [...] Com toda a indecidibilidade do seu sentido, o hímen não tem lugar senão quando não tem lugar, quando nada se passa *verdadeiramente*, quando há consumação sem violência, ou violência sem golpe, ou golpe sem marca, marca sem marca (margem), etc.»<sup>1056</sup>

Ora, apontando para o ter-lugar do que não tem propriamente lugar, o hímen traduziria então o *excesso* (como *resto*) disseminante do que (se) passa *entre*, do que (se) passa no «entre-dois» ou, como Derrida também o dirá, no «intervalo do hímen»<sup>1057</sup>, o qual, aproximando-se do *espaçamento* que perscrutámos a partir do pensamento da *escrita* e/ou da *différance*, não somente não constitui uma simples riqueza lexical (definida em termos de uma polissemia organizada e orientada pelo e para “o” sentido), como de igual modo não reenvia, pela dinâmica de um “nem/nem”, nem a uma neutralidade negativa que anularia os pares da oposição<sup>1058</sup>, nem a uma neutralidade entendida em termos de «positividade originária»<sup>1059</sup> como ocorre, por exemplo, no pensamento heideggeriano.

Mas se não se trata nem de polissemia nem de neutralidade, o que *resta* então, seguindo a questão enunciada pelo filósofo em «La Double Séance» (1970), diante desta suspensão de diferentes ilustrada pelo hímen<sup>1060</sup>?

Resta, talvez, o avanço de uma «*différance* sem presença»<sup>1061</sup> que disjunta a diferença entre presente e não-presente, ou, por outras palavras, *resta* aquilo a que nos reportamos, por exemplo, ao falar de uma «quase-transcendentalidade» de que o “*entre*” seria aqui um outro

---

<sup>1056</sup> « Il n'est ni le désir ni le plaisir mais entre les deux. Ni l'avenir ni le présent, mais entre les deux. [...] Avec toute l'indécidabilité de son sens, l'hymen n'a lieu que quand il n'a pas lieu, quand rien ne se passe *vraiment*, quand il y a consommation sans violence, ou violence sans coup, ou coup sans marque, marque sans marque (marge), etc. », *Ibid.*, p. 241.

<sup>1057</sup> Cf. *Ibid.*, p. 240 e p. 241.

<sup>1058</sup> Cf. *Ibid.*, p. 235, nota 18.

<sup>1059</sup> Cf. J. Derrida, «*Geschlecht I*» in *Psyché II*, *op. cit.*, p. 22.

<sup>1060</sup> « L'hymen illustrant la suspension des différents, que reste-t-il ? », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 239.

<sup>1061</sup> Cf. *Ibid.*, p. 238.

nome do «quase»<sup>1062</sup>, ou seja, um outro nome do que não é nem isto nem aquilo, sem com isso permanecer simplesmente à margem disto ou daquilo, mas constituindo o que (*se*) passa *entre* os diferentes e as diferenças no modo de um «efeito de meio» que desloca o's sentido's, pois,

«Na borda do ser, o médium do hímen não se torna nunca numa mediação ou num trabalho negativo, ele desaloja todas as ontologias, todos os filosofemas, as dialéticas de todas as bordas. Disjunta-os e, como meio ainda e como tecido, envolve-os, vira-os e inscreve-os.»<sup>1063</sup>

Por conseguinte, o “*entre*” para o qual o *hímen* aponta distingue-se, necessariamente, de um “meio” pensado como “centro” (pressuposto essencial da determinação do ser em geral como presença), aproximando-se antes de um certo «antro»<sup>1064</sup> (cavidade, abismo, separação) que confunde os contrários ao mesmo tempo que os envolve, sem constituir, contudo, um espaço homogêneo, mas produzindo uma “operação” que coloca a confusão *entre* os termos contrários *e entre* cada termo na relação de não-coincidência *consigo mesmo*, deslocando assim a formulação dicotômico-hierárquica que determinadamente orientou a tradição filosófica greco-ocidental.

«O que conta aqui», afirma Derrida em «La Double Séance» (1970), «é o *entre*, o entre-dois do hímen»<sup>1065</sup>, sentido pelo qual, a partir desta leitura, a dinâmica do “*entre*” se aproxima, portanto, da dinâmica que referimos em torno do *pharmakon* como elemento indecível, bem como da dinâmica implícita na aproximação do *monolingüismo* como elemento absoluto e inultrapassável – pois o *entre-dois* do hímen traduz também o que acontece na relação à língua, ou seja, traduz também o *desvio* que desvia a *língua* e o “eu”

---

<sup>1062</sup> Um dos momentos em que Derrida estabelece esta relação entre o “nem...nem” e o “quase” (do “quase-transcendental”) reporta-se ao “sim” *originário*, nomeadamente na sua relação sem relação ao judaísmo e ao cristianismo: « [...] un événement ou un avènement du *oui* qui ne serait *ni* juif *ni* chrétien, pas encore ou déjà plus seulement l'un ou l'autre, ce «ni...ni» ne nous renvoyant pas à la structure abstraite de quelque condition de possibilité ontologique ou transcendantale, mais à ce «quasi» que j'insinue depuis tout à l'heure («quasi-transcendantale» ou «quasi ontologique») », J. Derrida, *Psyché II*, *op. cit.*, p. 242.

<sup>1063</sup> « Au bord de l'être, le médium de l'hymen ne devient jamais une médiation ou un travail du négatif, il déjoue toutes les ontologies, tous les philosophèmes, les dialectiques de tous les bords. Il les déjoue et, comme milieu encore et comme tissu, il les enveloppe, les retourne et les inscrit. », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 244.

<sup>1064</sup> Referimo-nos aqui à homofonia, em francês, entre os termos «*entre*» (entre) e «*antro*» (antro, caverna, cavidade), que Derrida marca em «La Double Séance» através da homofonia entre: « L'ANTRE DE MALLARMÉ / L' « ENTRE » DE MALLARMÉ / L'ENTRE-DEUX « MALLARMÉ » », *Ibid.*, p. 207.

<sup>1065</sup> « C'est que compte ici, c'est l'*entre*, l'entre-deux de l'hymen. », *Ibid.*, p. 240.



que vem a si na relação a essa mesma *língua*<sup>1066</sup> –, residindo aqui um outro exemplo da prática de «substituições não sinonímicas»<sup>1067</sup> referida em «La Différance» (1968), e que encontramos reafirmada em «La Double Séance» (1970),

«Por «hímen» marca-se de novo somente o que o lugar da palavra *entre* marca já e marcaria mesmo se a palavra «hímen» não aparecesse. [...] O que vale para «hímen» vale, *mutatis mutandis*, para todos os signos que, como *pharmakon*, *suplemento*, *différance* e alguns outros, têm um valor duplo, contraditório, indecível que se deve sempre à sua sintaxe, quer ela seja de alguma maneira «interior», articulando e combinando sob o mesmo jugo, *uph'en*, duas significações incompatíveis, quer seja «exterior», dependendo do código no qual se faz trabalhar a palavra.»<sup>1068</sup>

Esta seria também a “lógica” subjacente ao que encontramos referido, nomeadamente em «Survivre» (1979), como o quiasma da *dupla invaginação*, cuja irredutibilidade se deve, precisamente, à estrutura *iterável* da *marca*<sup>1069</sup>, isto é, à *aporia* que diz a singularidade *e* a (possibilidade de) repetição em razão da originariedade da dinâmica do “fora” *no* “dentro” que antecipadamente enceta o redobramento ou o desdobramento da borda aparentemente externa de uma clausura ao evidenciar que esta se re-marca já sempre no “interior” daquilo mesmo que parece circundar, ponto que adiante retomaremos em torno da subtil distinção entre “participação” e “pertença” relativamente à problemática do “género”<sup>1070</sup> (com o duplo alcance relativamente aos géneros literários e às diferenças sexuais).

Neste sentido, apesar de se encontrar tradicionalmente definido sob um espaço dito feminino, como uma parte do “corpo feminino”, o vocábulo “hímen”, à semelhança do vocábulo “invaginação”, não “é”, efectivamente, mais feminino do que masculino ou, de modo mais preciso, não é *nem* feminino *nem* masculino, pelo menos não no sentido que esta distinção assume no interior de uma concepção dual e oposicional da dita “diferença sexual”,

---

<sup>1066</sup> « Mais cela se produit toujours et « normalement » : une langue ne s'approprie jamais, elle n'est jamais la mienne que comme celle de l'autre, et réciproquement. Irresponsabilité essentielle de la promesse ou de la réponse : voilà le crime de l'hymen. », J. Derrida, *Parages*, *op. cit.*, p. 197-198.

<sup>1067</sup> J. Derrida, *Margens da Filosofia*, *op. cit.*, p. 42.

<sup>1068</sup> « Par l' « hymen » on remarque seulement ce que la place du mot *entre* marque déjà et marquerait même si le mot « hymen » n'apparaissait pas. [...] Ce qui vaut pour « hymen » vaut, *mutatis mutandis*, pour tous les signes qui, comme *pharmakon*, *supplément*, *différance* et quelques autres, ont une valeur double, contradictoire, indécidable qui tient toujours à leur syntaxe, qu'elle soit en quelque sorte « intérieure », articulante et combinant sous le même joug, *uph'en*, deux significations incompatibles, ou qu'elle soit « extérieure », dépendant du code dans lequel on fait travailler le mot. », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 249-250.

<sup>1069</sup> « le chiasme de la *double invagination* est toujours possible, il tient à ce que j'ai appelé ailleurs l'itérabilité de la marque », J. Derrida, *Parages*, *op. cit.*, p. 145.

<sup>1070</sup> Cf. *Ibid.*, p. 256.

sem todavia efectivar por isso um qualquer gesto de neutralização, mas antes abrindo a *chance* para “re-sexualizar”<sup>1071</sup> um discurso filosófico tendencialmente *falocêntrico*.

Pois o *quase-conceito* de *hímen*, na semelhança que o (des)une a todos os *quase-conceitos* da Desconstrução derridiana, traduz o movimento aporético da vinda e do acolhimento do outro, isto é, traduz «a verdade do passo como nenhuma verdade»<sup>1072</sup> (indispensável, como veremos, para aproximar uma singular «verdade da *différance* sexual»<sup>1073</sup>), apontando assim para o que permanece aquém e além das oposições em geral, incluindo o par oposicional masculino-feminino, e que, *indecidível*, marca não somente a diferença entre os termos, mas também a diferença *entre* cada termo, como referido em «Chorégraphies» (1982) relativamente a esta problemática e à sua relação a uma determinada formulação da dita “diferença sexual”,

«[...] o «hímen» ou a «invaginação», pelo menos no contexto onde estas palavras se encontram instaladas, não designam mais simplesmente figuras do corpo feminino. Mesmo supondo um saber assegurado do que é um corpo feminino ou masculino, e supondo que a anatomia seja aqui o último recurso. O que resta aqui indecível não concerne somente mas também o traço de clivagem entre os dois sexos.»<sup>1074</sup>

Regressaremos, necessariamente, a este “traço de clivagem”, tentando aproximar o que resta – nele, aquém dele e além dele – indecível, residindo na aproximação desta *indecidibilidade* uma das vias de demarcação do pensamento da Desconstrução tanto relativamente a um determinado “modelo óptico” como relativamente a um determinado “modelo interpretativo” da dita “diferença sexual”.

Por ora, notemos que reside precisamente aqui o motivo pelo qual não se regressará nunca à *disseminação* como se regressa a um “centro” ou a uma “origem”, mas somente à «dobra do hímen» – outro modo de dizer o que surgia, por exemplo, sob a expressão «suplemento do quatro» ou «quadrado desviado» –, pois tudo (*se*) *passa* no «entre» que

---

<sup>1071</sup> « Bien sûr, que ces mots fassent signe vers « leur signification la plus communément acquise », cela ne m’a pas échappé et l’insistance que j’ai toujours mise à re-sexualiser un discours philosophique ou théorique trop « neutralisateur » à cet égard m’était dictée par les réserves que j’ai dites tout à l’heure au sujet de la stratégie de la neutralisation, qu’elle soit délibérée ou non. », J. Derrida, «Chorégraphies» in *Points de Suspension, op. cit.*, p. 111.

<sup>1072</sup> « la vérité du pas comme pas de vérité », J. Derrida, *Parages, op. cit.*, p. 67.

<sup>1073</sup> Cf. J. Derrida, «Voice II» in *Points de Suspension, op. cit.*, p. 175.

<sup>1074</sup> « [...] 1’ « hymen » ou 1’ « invagination », du moins dans le contexte où ces mots se trouvent entraînés, ne désignent plus simplement des figures du corps féminin. A supposer même un savoir assuré de ce qu’est un corps féminin ou masculin, et à supposer que l’anatomie soit ici le dernier recours. Ce qui reste ici indécidable ne concerne pas seulement mais aussi le trait de clivage entre les deux sexes. », J. Derrida, «Chorégraphies» in *Points de Suspension, op. cit.*, p. 112.

desaloja ou disjunta o “um”, o “dois” e o “três”, e que, não sendo nem puramente semântico nem puramente sintático, marca a *abertura* como *espaçamento*<sup>1075</sup> que testemunha que não existe (*presentemente*) “centro” ou “origem” (*presente*) aos quais regressar, mas *somente o desvio que resta entre*.

A este movimento de *repetição* ou de *suplementaridade*, na sua relação ao «entre-dois do hímen», Derrida aproxima-o ainda a partir dos termos “dobra” e “redobra”, os quais diriam, a seu modo, o (im)próprio movimento do *hímen* como a marc(h)a da sua (des)identificação. Este movimento de (des)identificação seria, então, a própria impossibilidade do *texto* (no alcance que este termo adquire no interior do pensamento da Desconstrução) enquanto “lugar” onde o *excesso/resto* disseminal *se* acrescenta ao texto como *dobra* que (*se*) *redobra* in-finitamente, abrindo assim a dinâmica da marca-marcha-margem<sup>1076</sup> que encontramos exposta em «Tímpano» (1972), e cuja relação era já enunciada também em «La Double Séance»<sup>1077</sup> (1970).

Por outras palavras, a *dobra* não viria duplicar uma superfície virgem prévia, pois uma certa *dobragem* (como repetição do diferente) que o *hímen* “é”, e pela qual e na qual se (re)dobra *a si mesmo*, dividindo-se e disjuntando-se *de si mesmo*, (re)dobra o que (*se*) passa entre os contrários (re)dobrando, ao mesmo tempo, cada contrário, tratando-se assim da «dobra de uma dobragem»,

«[...] segundo a qual ele é, fora de si, em si, ao mesmo tempo o seu próprio fora e o seu próprio dentro; entre o fora e o dentro, fazendo entrar o fora no dentro e revirando o antro ou o outro na sua superfície, o hímen não é jamais puro ou próprio [...]. Na linha inencontrável desta dobra, o hímen não se apresenta jamais, não é jamais – no presente –, não tem sentido próprio, não releva mais do sentido como tal, quer dizer, em última instância, como sentido do ser. A dobra multiplica(-se) mas não (é um).»<sup>1078</sup>

---

<sup>1075</sup> «[...] le syncatégorème « entre » a pour contenu de sens un quasi-vide sémantique, il signifie la relation d’espace, l’articulation, l’intervalle, etc. », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 251, nota 29.

<sup>1076</sup> Cf. J. Derrida, *Margens da Filosofia*, *op. cit.*, p. 22.

<sup>1077</sup> « Sans pli, ou si le pli avait quelque part une limite, autre que soi comme marque, marge ou marche (seuil, frontière, limite), il n’y aurait pas de texte. », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 302.

<sup>1078</sup> « [...] pli d’une doublure selon laquelle il est, hors de soi, en soi, à la fois son propre dehors et son propre dedans ; entre le dehors et le dedans, faisant entrer le dehors dans le dedans et retournant l’antro ou l’autre en sa surface, l’hymen n’est jamais pur ou propre [...]. Sur la ligne introuvable de ce pli, l’hymen ne se présente jamais, il n’est jamais – au présent –, il n’a pas de sens propre, il ne relève plus du sens comme tel, c’est-à-dire, en dernière instance, comme sens de l’être. Le pli (se) multiplie mais (n’est) pas (un). », *Ibid.*, p. 259

Eis o modo pelo qual uma certa “operação” da *disseminação* – que não um método<sup>1079</sup> – se daria a ler e a pensar como a re-inscrição do *andamento* do (não)passo do outro, re-inscrição na qual o *hímen* como que diria o hífen do “im-possível” que, neste contexto, seria aproximado a partir do movimento de (re)dobra *in-finito* no qual o branco de *espaçamento* (se) acrescenta (ao) texto e, nesse acrescento, se *redobra* a si mesmo e redobra ou desdobra o texto no qual se inscreve, produzindo a estrutura de dupla invaginação quiasmática que, em «Survivre» (1979), Derrida aproxima mesmo como a *narrativa da desconstrução em desconstrução*,

«[...] a dupla invaginação constitui a narrativa da narrativa, a *narrativa da desconstrução em desconstrução*: a borda aparentemente externa de uma clausura, longe de ser simples, simplesmente externa e circular, segundo a representação filosófica da filosofia, não aponta para além, para o absolutamente outro, senão desdobrando-se, fazendo-se «representar», redobrar, *re-marcar* no interior da clausura, pelo menos no que a estrutura produz como efeito de interioridade. Mas é precisamente este efeito de estrutura que se desconstrói aqui.»<sup>1080</sup>

Não obstante, uma primeira objeção ou, pelo menos, uma espécie de estranheza, poderia surgir neste momento, na medida em que tudo parece aqui, à primeira vista, reenviar de modo mais marcado a uma problemática em torno da questão do *texto* e de uma certa *textualidade*. Não obstante, e tendo em conta o “alargamento” da noção de *texto* implicado pelo pensamento da *escrita* e/ou da *língua*, tornar-se-á sucessivamente mais claro que uma tal aproximação não é aleatória ou sem consequências, pois a constituição deste *entre* em “rastros textual” não estará nunca longe de um certo “rastros sexual” que encontra aí, no *double bind* de um retraçamento como retraimento, a sua própria (im)possibilidade, como se entrevê a partir da hipótese avançada em «Formiga’s» (1994), a saber, a hipótese de que «Não haveria fala, palavra, dizer que não diga e que não seja nem instaure ou traduza algo como a diferença sexual [...] E não haveria diferença sexual que não passe pela fala, por conseguinte pela palavra de *fábula*.»<sup>1081</sup>

---

<sup>1079</sup> « La dissémination dans le repli de l’hymen, telle est donc l’ « opération ». Pas de *méthode* pour elle : aucun chemin ne revient en cercle vers un premier pas, ne procède du simple au complexe, ne conduit d’un commencement à la fin [...]. », *Ibid.*, p. 303.

<sup>1080</sup> « [...] la double invagination constitue le récit du récit, le *récit de la déconstruction en déconstruction* : le bord apparemment externe d’une clôture, loin d’être simple, simplement externe et circulaire, selon la représentation philosophique de la philosophie, ne fait signe au-delà, vers le tout autre, qu’en se dédoublant, se faisant « représenter », replier, *re-marquer* à l’intérieur de la clôture, du moins dans ce que la structure produit comme effet d’intériorité. Mais c’est précisément cet effet de structure qui se déconstruit ici. », J. Derrida, *Parages*, *op. cit.*, p. 146.

<sup>1081</sup> J. Derrida, «Formiga’s» in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 54.

Esta singular relação entre *rastro* e “diferença sexual”, ou, mais correctamente, o modo pelo qual o pensamento do *rastro* constitui a *chance* para pensar diferentemente uma «outra diferença sexual»<sup>1082</sup> (aproximada em termos de *diferenças sexuais*), é também aquela que se encontra exposta, ainda que com contornos distintos dos que encontramos em «Formiga’s» (1994), no texto «La loi du genre» (1980), onde Derrida desconstrói a noção de “género” a partir de um «princípio de contaminação»<sup>1083</sup> ou, como também é dito, a partir de uma «lei de transbordamento»<sup>1084</sup> que demonstra de que modo, ao dizer “género”, se avança já sempre na multiplicidade ou na pluralidade, que não a mera soma, do’s género’s.

Pensada como implicação ou consequência necessária do que o filósofo nomeará como a «lei da lei do género»<sup>1085</sup>, a qual comunica de modo necessário com a “lógica” do *hímen* exposta até ao momento, esta *contaminação* e este *transbordamento* como que estruturais são aí aproximados a partir da leitura de Derrida de *La Folie du Jour* (1973), de Maurice Blanchot. Contudo, embora tratando-se, de um determinado ponto de vista, de um exemplo “literário”, o alcance deste *exemplo* excede em absoluto aquilo que comumente se entende sob o termo “literatura”, deslocando a formulação tradicional tanto dos “géneros literários” como dos “géneros sexuais”, como Derrida enuncia explicitamente,

«A questão do género literário não é uma questão formal: ela atravessa de um lado ao outro o motivo da lei em geral, da geração, no sentido natural e simbólico, do nascimento, no sentido natural e simbólico, da diferença de geração, da diferença sexual entre o género masculino e o género feminino, o hímen entre os dois, de uma relação sem relação entre os dois, de uma identidade e de uma diferença entre o feminino e o masculino.»<sup>1086</sup>

Se este desenvolvimento permanece, por ora, aparentemente suspenso, ele não deixará contudo de (des)unir e envolver todos os *motivos* da nossa investigação, e uma certa

---

<sup>1082</sup> Cf. J. Derrida, «*Geschlecht I*» in *Psyché II*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>1083</sup> J. Derrida, *Parages*, *op. cit.*, p. 256. Este texto deriva de uma comunicação proferida em Julho de 1979, em Strasbourg, no Colóquio Internacional *Le Genre*, organizado por J.-J. Chartin, Ph. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy e S. Weber. Foi primeiramente publicado em edição bilingue na revista *Glyph* (nº 7, Johns Hopkins University Press, Baltimore/Londres, 1980); em edição inglesa, no mesmo ano, na revista *Critical Inquiry* (Volume 7, Issue 1, University of Chicago Press, Chicago); foi posteriormente editado num volume intitulado *On narrative*, editado por W. J. T. Mitchell (University of Chicago Press, Chicago/Londres, 1981); e, por fim, reunido, em 1986, na obra *Parages*, cuja edição seguimos aqui.

<sup>1084</sup> Cf. *Ibid.*, p. 262.

<sup>1085</sup> Cf. *Ibid.*, p. 256.

<sup>1086</sup> « La question du genre littéraire n’est pas une question formelle : elle traverse de part en part le motif de la loi en général, de la génération, au sens naturel et symbolique, de la naissance, au sens naturel et symbolique, de la différence de génération, de la différence sexuelle entre le genre masculin et le genre féminin, de l’hymen entre les deux, d’un rapport sans rapport entre les deux, d’une identité et d’une différence entre le féminin et le masculin. », *Ibid.*, p. 277.

“diferença sexual” será sempre, avançamos já, questão de *leitura*, isto é, questão do que se furta antecipadamente aos registos do “ver” e do “saber” dando-se a *ler*, do mesmo modo que será sempre também questão de *língua* e de *tradução*, como o filósofo confessa mais tarde, nomeadamente em «Voice II» (1984), ao assumir que, para si, a tradução entre línguas ou entre sexos seria quase a mesma coisa<sup>1087</sup>.

Mas se o pensamento da *disseminação* marca o *entre* que im-possibilita toda a “identificação”, incluindo a dita “identificação sexual” tradicionalmente organizada em termos duais e oposicionais como “diferença de sexos” (masculino-feminino), e se esse *entre* permanece, como veremos, indissociável de uma determinada «lei da lei do género»<sup>1088</sup> que excede toda a genericidade e toda a generalidade (tanto no campo “literário” como no campo “sexual”), uma primeira questão assume-se, de momento, como necessária e incontornável, a saber, como entender o “feminino” no interior do pensamento da Desconstrução derridiana?

---

<sup>1087</sup> « Vous voyez, pour moi, la traduction entre des langues ou entre des sexes, c’est presque la même chose : à la fois très facile, impossible en toute rigueur, livrée à l’aléa. », J. Derrida, «Voice II» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 172.

<sup>1088</sup> Cf. J. Derrida, *Parages*, *op. cit.*, p. 256.

## 2. O feminino *avant la lettre*

### 2.1 A (des)localização do “processo de geração”

Uma das hipóteses para aproximar o *motivo* do *feminino*, atentando na *incondicionalidade* que o caracteriza em sede desconstrutiva, passaria por tentar salientar de que modo um tal *feminino* (des)aparece como aquilo mesmo que resiste e excede o conceito *falocêntrico* de “verdade”, nomeadamente ao apontar para uma *indecidibilidade* que, subtraindo-se a todas as determinações e/ou propriedades, e portanto subtraindo-se também à determinação dual e oposicional da diferença de sexos, testemunha o registo *imediate* e *incondicionalmente afirmativo* que caracteriza a relação ao outro como relação à língua *do* outro.

Não obstante, a própria enunciação em questão é já, em si mesma, complexa, retorcida, passível de gerar ambiguidades e enviesamentos na sua própria enunciação. Efectivamente, a utilização do termo “feminino” pode, à primeira vista e sem outra precisão adicional, reenviar a um espaço que não aquele que aqui desejamos seguir, e quase que instintivamente é-se induzido a uma comparação e/ou oposição implícita onde um tal termo não avança sem o revés, mesmo que aparentemente silencioso, do (seu) outro, o “masculino”.

Até que ponto poderíamos ou deveríamos, então, manter ainda sem qualquer modificação visível a grafia do termo “feminino”, se visamos com ele designar algo que escapa à dicotomia masculino-feminino? Mas, por outro lado, e tendo em conta o gesto de herança (in)fiel que caracteriza toda a *experiência da língua* – aquilo que Derrida chama, precisamente, de «paleonímia»<sup>1089</sup> – até que ponto poderíamos modificá-lo sem dúvidas e sem qualquer pudor?

Esta será também uma das questões às quais regressaremos e pela qual se evidenciará que, no interior da Desconstrução derridiana, um certo pensamento do *feminino* permanece indissociável das coordenadas teórico-filosóficas inerentes ao pensamento da *escrita* e/ou da *língua*, obrigando-nos a contar com o que se joga entre uma *herança* que nos antecede, precede e excede (e uma *herança* passa sempre pela língua, ela “é” o que (*se*) passa pela *língua* e na *língua*) e a re-invenção implicada pelo acolhimento dessa mesma herança.

Num primeiro momento, importa todavia notar que um tal *excesso* relativamente ao conceito (falocêntrico) de “verdade” não conduz aqui nem a uma “essencialização” – como

---

<sup>1089</sup> Cf. J. Derrida, «La Mélancholie d’Abraham» in *Les Temps Modernes*, *op. cit.*, p. 33.

é o caso da interpretação da “Mulher” ou da “Feminidade” enquanto paradigmas por excelência do «valor de Verdade»<sup>1090</sup> substanciado numa abstracção que apaga ou suspende qualquer tipo de diferenciação sexual efectiva –, nem conduz, de igual modo, a uma compreensão de índole anatómico-biológica que se oporia a esta mesma abstracção, como se entrevê, por exemplo, nesta passagem de *Éperons. Les Styles de Nietzsche* (1976),

«O que na verdade não se deixa agarrar é – *feminino*, o que não é preciso apressar-se a traduzir pela feminidade, pela *feminidade* da mulher, pela *sexualidade* feminina e outros fetiches essencializantes que são justamente o que se crê agarrar quando se permanece na ingenuidade do filósofo dogmático, do artista impotente ou do sedutor sem experiência.»<sup>1091</sup>

Neste sentido, a fim de tentar compreender o alcance de um *feminino* pensado *para além* da “verdade” haveria, primeiramente, que ter em conta que noção de “verdade” se encontra aí em questão, pois o “feminino” excede, concretamente, o conceito *falocêntrico* de “verdade”, ou seja, excede o registo apropriativo inerente às distintas determinações deste conceito (por exemplo, em termos de adequação, de revelação ou de desvelamento<sup>1092</sup>) na medida em que estas são determinadamente definidas a partir e em direcção a um privilégio da “presença” figurado, como Derrida lembra em *Résistances – de la psychanalyse* (1996), na «palavra plena como verdade»<sup>1093</sup>.

É também na atenção a este ponto que se pode compreender que, ainda em *Éperons* (1976), o filósofo especifique referir-se aí à “questão da mulher” e não à “figura da mulher”<sup>1094</sup>, especificação a entender aqui à luz de, pelo menos, dois motivos. Por um lado, o facto de não se tratar efectivamente de “ver” (o “feminino” ou a “mulher”), mas «somente de

---

<sup>1090</sup> « La valeur de Vérité – à savoir la Femme, allégorie majeure de la Vérité dans le discours occidental –, la valeur corrélatrice de Féminité (essence ou vérité de la Femme) sont là pour apaiser cette angoisse herméneutique. Ce sont là les fonds ou les lieux d’ancrage le plus solides de la rationalité occidentale (de ce que j’ai proposé d’appeler phallogocentrisme). », J. Derrida, «Chorégraphies» in *Points de Suspension, op. cit.*, p. 102.

<sup>1091</sup> « Ce qui à la vérité ne se laisse pas prendre est – *féminin*, ce qu’il ne faut pas s’empresse de traduire par la féminité, la *féminité* de la femme, la *sexualité* féminine et d’autres fétiches essentialisants qui sont justement ce qu’on croit prendre quand on reste à la naïveté du philosophe dogmatique, de l’artiste impuissant ou du séducteur sans expérience. », J. Derrida, *Éperons, op. cit.*, p. 43.

<sup>1092</sup> Cf. *Ibid.*, p. 43. Esta é também uma das aproximações a que Lévinas recorre em *Le Temps e l’autre*, como Derrida refere em *Adieu*: « Vouée à se cacher, à « la fuite devant la lumière » et à la « pudeur », la féminité représente tout ce qui, dans l’altérité, résiste donc au voilement/dévoilement, soit à une certaine détermination de la vérité. », J. Derrida, *Adieu – à Emmanuel Lévinas, op. cit.*, p. 99, nota 1.

<sup>1093</sup> Cf. J. Derrida, *Résistances, op. cit.*, p. 73.

<sup>1094</sup> « Et pour insister sur ce qui imprime la marque de l’éperon stylé dans la question de la femme – je ne dis pas, selon la locution si souvent reçue, la *figure de la femme* [...]. », J. Derrida, *Éperons, op. cit.*, p. 32.



entrever»<sup>1095</sup>, como lembra em «Chorégraphies» (1982), deslocamento cujo alcance virá a tornar-se mais claro no momento em que seguirmos a hipótese avançada em «Formiga's» (1994) e pela qual nos é dado a pensar que uma certa “diferença sexual” se dá a *ler* e não a *ver*.

E, por outro lado, o facto de “*ela*” – pronome italizado no próprio corpo do texto como que indiciando, antes de qualquer outra especificação, que o género gramatical não implica nem introduz necessariamente uma correspondência directa ao que se crê ser o “género” ou o “sexo” feminino *fora* da escrita –, o facto de “*ela*”, dizíamos, desviar(-*se*) de si mesma na relação *aporética* à “verdade” que *ela* (não) é, na medida em que, pode ler-se ainda em *Éperons* (1976),

«Não há verdade da mulher mas é porque este desvio abissal da verdade, esta não-verdade, é a «verdade». Mulher é um nome desta não-verdade da verdade. [...] Pois se a mulher é verdade, *ela* sabe que não há a verdade, que a verdade não tem lugar e que não se tem a verdade. Ela é mulher na medida em que não crê, ela, na verdade, logo, no que ela é, no que se crê que ela é, que, portanto, ela não é.»<sup>1096</sup>

Ora, reportando-se à “questão” e não à “figura” da mulher, Derrida deixa também já entrever uma das relações que aqui tentaremos seguir, a saber, a relação entre uma determinada noção de “feminino” e a questão do “lugar” ou, mais concretamente, o modo como um outro pensamento do *lugar* (no sentido em que o aproximámos em torno de *khora*) vem necessariamente desconstruir as abordagens tradicionais do “feminino”, dando-nos a pensar um outro *feminino* que, na sua *indecidibilidade*, não se consigna mais ao dito «lugar da mulher»<sup>1097</sup>.

De momento, notemos então que, se, como Derrida afirma, «A mulher (a verdade) não se deixa agarrar»<sup>1098</sup>, é precisamente porque *ela* se furta a um determinado conceito de “verdade” ao mesmo tempo que avança *ela mesma* como uma “não-verdade” que permanece do lado do que, nomeadamente em «La Vérité Blessante» (2004), vemos surgir como uma «verdade impensável»<sup>1099</sup>, ou, ainda, do que em «Um bicho-da-seda de si» (1998) é

---

<sup>1095</sup> Cf. J. Derrida, «Chorégraphies» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 96.

<sup>1096</sup> « Il n’y a pas de vérité de la femme mais c’est parce que cet écart abyssal de la vérité, cette non-vérité est la « vérité ». Femme est un nom de cette non-vérité de la vérité. [...] Car si la femme *est* vérité, *elle* sait qu’il n’y a pas la vérité, que la vérité n’a pas lieu et qu’on n’a pas la vérité. Elle est femme en tant qu’elle ne croit pas, elle, à la vérité, donc à ce qu’elle est, à ce qu’on croit qu’elle est, que donc elle n’est pas. », J. Derrida, *Éperons*, *op. cit.*, p. 39-40.

<sup>1097</sup> Cf. J. Derrida, «Chorégraphies» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 100.

<sup>1098</sup> « La femme (la vérité) ne se laisse pas prendre. », J. Derrida, *Éperons*, *op. cit.*, p. 43.

<sup>1099</sup> Cf. J. Derrida, «La Vérité Blessante» in *Europe – revue littéraire mensuelle*, *op. cit.*, p. 20.

aproximado como um *verdicto* «sem verdade»<sup>1100</sup>, motivo pelo qual não podemos mais reger-nos sob alçada da questão “o que é (a mulher)?”<sup>1101</sup>.

Avançando (como) uma *indecidibilidade* irreduzível a todo o questionamento e a todo o conceito ontologicamente formulado ou determinado, o motivo do *feminino* pensado em sede desconstrutiva começa assim por lembrar-nos, seguindo as palavras de *Éperons* (1976), que,

«Não há, portanto, verdade em si da diferença sexual em si, do homem ou da mulher em si, toda a ontologia pelo contrário pressupõe, encobre esta indecidibilidade de que é o efeito de aprisionamento, de apropriação, de identificação, de verificação de identidade.»<sup>1102</sup>

Mas se o “ponto de partida” permanece do lado de uma *indecidibilidade* absoluta, isso implica necessariamente que a aproximação do *feminino* se mantenha numa certa distância relativamente àquilo que tenta dizer, pois, furtando-se ao movimento circular de uma descrição de índole apropriativa, o “feminino” não pode ser dito senão na atenção à distância infinita de uma “não-identidade” e de uma “não-figura” que não se deixa apropriar sem *resto*.

É também neste sentido que, ainda em *Éperons* (1976), Derrida se refere, relativamente à “mulher”, a um certo «*abismo* da distância»<sup>1103</sup> que *ela* (não) é, formulação a partir da qual poderíamos talvez entrever o eco de um outro *abismo*, a saber, aquele que, em *Khôra* (1993), virá a delinear-se em torno da aproximação de *khora* como *abismação* [*mise en abyme*] do próprio e da propriedade em geral, remetendo além disso todo o discurso em torno de *si* para a esfera de um *endereço* “prévio” à definição, à designação e, até mesmo, à nomeação.

Lembremos, neste contexto, que o discurso sobre *khora* era também, desde a sua enunciação em sede platônica, um discurso sobre o “gênero” e sobre os diferentes gêneros do gênero, incluindo assim a questão do gênero ou da dita diferença sexual implícita no que poderia considerar-se uma espécie de dupla aproximação de *khora* onde, por um lado, esta é dita como um «*triton genos* relativamente a dois gêneros de ser (imutável e inteligível/corruptível, em devir e sensível)», mas, por outro lado, «parece também

---

<sup>1100</sup> J. Derrida, «Um bicho-da-seda de si» in *Véus... à vela*, *op. cit.*, p. 24.

<sup>1101</sup> « Les questions de l’art, du style, de la vérité ne se laissent donc pas dissocier de la question de la femme. Mais la simple formation de cette problématique commune suspend la question « qu’est-ce que la femme ? ». », J. Derrida, *Éperons*, *op. cit.*, p. 57.

<sup>1102</sup> « Il n’y a donc pas de vérité en soi de la différence sexuelle en soi, de l’homme ou de la femme en soi, toute l’ontologie au contraire présuppose, recèle cette indécidabilité dont elle est l’effet d’arraisonnement, d’appropriation, d’identification, de vérification d’identité. », *Ibid.*, p. 84.

<sup>1103</sup> *Cf. Ibid.*, p. 38.

determinada relativamente ao género sexual: Timeu fala a seu respeito de «mãe» e de «ama».<sup>1104</sup>

Efectivamente, no seguimento da sua descrição como “terceiro género”, Platão refere-se a *khora* descrevendo-a como a «ama de tudo quanto devém»<sup>1105</sup> e assemelhando-a, enquanto “receptáculo”, a uma “mãe”, podendo ler-se no *Timeu*,

«É adequado assemelhar o receptáculo a uma mãe, o ponto de partida a um pai e a natureza do que nasce entre eles a um filho; e compreender ainda que, se a marca de impressão for diversificada e se apresentar à vista essa diversidade em todos os aspectos, o suporte que recebe o que vai ser impresso não estaria bem preparado se não fosse completamente amorfo e desprovido de todos aqueles tipos que esteja destinado a receber.»<sup>1106</sup>

Todavia, como Derrida salienta, estas aproximações não produzem uma essencialização ou uma antropomorfização<sup>1107</sup> de *khora*, pois se ela é efectivamente dita como “terceiro género”, uma tal aproximação não se reporta simplesmente a um género entre os restantes géneros, do mesmo modo que ao ser comparada a uma “mãe” é a própria “figura” da “mãe” que, aí, se furta ao esquema oposicional em geral, “produzindo-o” ao mesmo tempo que permanece à margem dele, e, por conseguinte, não formando nunca um par com o “pai”<sup>1108</sup>.

Como tentámos salientar anteriormente, *khora* avança como um vocábulo que aponta para uma singular “unicidade” («espaçamento abstracto»<sup>1109</sup>) que, contudo, não constitui uma “unidade” em termos de “identidade” ou de “plenitude” («Há *khora*, mas *a khora* não existe»<sup>1110</sup>), motivo pelo qual um tal vocábulo se reporta a um registo único que, de uma certa maneira, não pode ser dito senão pelo *desvio* de uma linguagem que não coincide jamais com o suposto “referente” ou “sentido”, na medida em que são precisamente estas noções que aí se encontram desconstruídas.

---

<sup>1104</sup> « La *khôra* est un *triton genos* au regard de deux genres d'être (immuable et intelligible/corruptible, en devenir et sensible), mais elle semble aussi déterminé au regard du genre sexuel : Timée parle à son sujet de « mère » et de « nourrice ». », J. Derrida, *Khôra*, *op. cit.*, p. 20-21.

<sup>1105</sup> Platão, *Timeu* (49a), *op. cit.*, p. 131.

<sup>1106</sup> *Ibid.* (50d), p. 134. Algumas linhas adiante (51a), Platão acrescenta: «É por isso que dizemos que a mãe do devir, do que é visível e de todo sensível, que é o receptáculo, não é terra nem ar nem fogo nem água, nem nada que provenha dos elementos nem nada proveniente a partir deles.» (p. 135).

<sup>1107</sup> Cf. J. Derrida, *Khôra*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>1108</sup> « ne fait pas couple avec le père », *Ibid.*, p. 91.

<sup>1109</sup> Cf. J. Derrida, «Fé e Saber» in *A Religião*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>1110</sup> « Il y a *khôra* mais *la khôra* n'existe pas. », J. Derrida, *Khôra*, *op. cit.*, p. 32.

Neste sentido, ainda que a formulação gramatical, bem como a escolha terminológica que encontramos no texto platónico indicem um posicionamento ou uma marcação no feminino (evidenciada, por exemplo, nos termos “ama” e “mãe”), o entendimento dessas aproximações implica que se tenha em conta que, por um lado, o discurso filosófico encontra-se marcado por um *falogocentrismo* que visa a determinação (presente) da “verdade” pensada a partir do privilégio do *logos* como “pai” e, nesse sentido, como Derrida afirma em *Khôra* (1993), «A filosofia não pode falar filosoficamente do que somente *se assemelha* à sua «mãe» [...]. Enquanto tal, ela não fala senão do pai e do filho»<sup>1111</sup>, ou seja, ela é, justamente, o discurso do que regressa ao pai.

E, por outro lado, implica ainda que se tenha em conta que uma tal assumpção conduz, necessariamente, à impossibilidade de um discurso unívoco sobre *khora*, motivo pelo qual, sendo aproximada como “mãe”, ela não é, contudo, nem uma mãe, nem uma mulher, nem mesmo uma figura ou um tipo do género feminino de acordo com as características (tanto biológicas como socio-culturais) que comumente lhe são atribuídas,

«Esta muito singular impropriedade, que justamente não é nada, eis o que *khora* deve, se se puder dizer, *guardar*, eis o que *é preciso guardar-lhe*, o que *nos é preciso guardar-lhe*. Por isso, não se deve confundi-la numa generalidade ao atribuir-lhe propriamente propriedades que seriam sempre as de um ente determinado, um dos entes que ela «recebe» ou de que recebe a imagem: por exemplo um ente do género feminino – e é por isso que a feminidade da mãe ou da ama não lhe será jamais atribuída como próprio.»<sup>1112</sup>

A leitura inaudita de Derrida em torno da relação entre os motivos do *feminino* e de *khora*, a qual se demarca tanto da definição desta em sede platónica como das suas reinterpretações ditas “feministas”<sup>1113</sup>, daria então a pensar uma estranha situação em que,

---

<sup>1111</sup> « La philosophie ne peut parler philosophiquement de ce qui *ressemble* seulement à sa « mère » [...]. En tant que telle, elle ne parle que du père et du fils », *Ibid.*, p. 96.

<sup>1112</sup> « Cette très singulière impropriété, qui justement n’est rien, voilà ce que *khôra* doit, si l’on peut dire, *garder*, voilà ce qu’il *faut lui garder*, ce qu’il *nous* faut lui garder. Pour cela, il faut ne pas la confondre dans une généralité en lui attribuant proprement des propriétés qui seraient toujours celles d’un étant déterminé, l’un des étants qu’elle « reçoit » ou dont elle reçoit l’image : par exemple un étant du genre féminin – et c’est pourquoi la féminité de la mère ou de la nourrice ne lui sera jamais attribué en propre. », *Ibid.*, p. 33.

<sup>1113</sup> A leitura de Derrida demarca-se, por exemplo, da interpretação psicanalítica de Julia Kristeva que assume que *khora* não é axiomatizável, embora seja ainda topologicamente situável (cf. *La Révolution du langage poétique*, Seuil, Paris, 1974, p. 23), bem como da interpretação de Judith Butler que assume que o lugar à parte e o registo amorfo que *khora* adquire no *Timeu* conduz a um colapso de figuras pelo qual Platão não nos permite pensar os corpos (físicos) e pelo qual assegura a autogénese masculina (cf. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of “sex”*, Routledge, Nova Iorque/Londres, 1993, p. 54).

recebendo sem engendrar, «A «mãe» estaria à parte»<sup>1114</sup>, afirmação que importa agora dilucidar tentando distingui-la das noções de “mãe” e de “maternidade” tradicionalmente definidas a partir do espectro de um processo de gestação “natural”.

A centralidade desta questão, notemos, ocupa um lugar privilegiado também em determinadas concepções “feministas”, como é o caso da «feminologia» [*féminologie*]<sup>1115</sup> de Antoinette Fouque pela qual a autora visa demarcar-se da orientação maioritariamente “igualitária” que então organizava a teorização do feminismo norte-americano<sup>1116</sup>, encontrando na “gestação” uma marca específica da mulher que virá a fundamentar a sua definição da diferença entre os dois sexos, sendo também este o contexto onde surgem «Sorties» (1975) e «Le Rire de la Méduse» (1975), de Hélène Cixous, a partir dos quais seguiremos adiante uma noção de «escrita feminina» que, contudo, avança para além tanto da determinação dual e oposicional da dita “diferença sexual” como do privilégio “feminino” ou da “mulher” assente, por exemplo, na sua capacidade gestante.

Ora, se é certo que a gestação, relativamente ao comportamento humano, é um processo biológico específico de seres sexuados do sexo feminino, a questão passaria aqui, precisamente, por pensar para além do registo biológico sem todavia o negar, ou seja, tratar-se-ia de assumir que uma tal “especificidade” não possibilita de facto uma definição absoluta de teor essencializante (por exemplo, a mulher definida como possibilidade ou como capacidade de ser mãe), tentando, no mesmo lance, pensar aquilo que excede, transgride e resta a esta “evidência”, apelando tanto ao seu repensar como ao repensar de concepções ulteriores nela fundamentadas (como, por exemplo, as noções de “maternidade” ou mesmo de “família”).

Neste sentido, se até ao momento nos referimos de modo mais constante à desconstrução da “tese do pai”, expressão que poderia assim reenviar a um sentido aparentemente exclusivo do espectro “masculino” que incidiria somente numa determinada ficcionalidade da “paternidade”, essa opção deve-se tanto à sua prevalência ao nível histórico-conceptual como ao seu privilégio relativamente à conceptualização filosófica ocidental em geral, havendo contudo que especificar que o pensamento da Desconstrução de Derrida excede estes limites aparentes, colocando também em cena uma singular desconstrução do que tradicionalmente se entende sob os termos de “mãe” ou de “maternidade”.

---

<sup>1114</sup> « La « mère » serait à part. », J. Derrida, *Khôra*, *op. cit.*, p. 91.

<sup>1115</sup> Cf. Antoinette Fouque, « Il y a deux sexes » in Mara Negron (ed.), *Lectures de la différence sexuelle*, Des Femmes, 1990, p. 287, p. 297 e p. 307-314.

<sup>1116</sup> Cf. *Ibid.*, p. 300.

De facto, o movimento originário de *disseminação* que enceta a desconstrução da “paternidade”, evidenciando-lhe a ficcionalidade estrutural, reporta-se não somente à figura do “pai” mas dá-nos a pensar também, ou antes mesmo, a desconstrução de todo e qualquer laço genealógico ainda definido por relação a uma suposta ligação natural ao “solo” ou ao “sangue”, a qual, nomeadamente em *Políticas da Amizade* (1996), Derrida descreve mesmo como uma certa «condição *sonhada*»,

«Insistimos nesta condição: uma condição *sonhada*, aquilo a que aqui chamamos fantasma, pois nunca um laço genealógico será puramente real; a sua suposta realidade não se entrega nunca a qualquer intuição, é sempre suposta, construída, induzida, implica sempre um efeito simbólico de discurso, uma «ficção legal», como Joyce diz, no *Ulisses*, a respeito da paternidade. E é também verdade, mais verdade do que nunca, apesar do que foi dito, até Freud incluído, da maternidade.»<sup>1117</sup>

A questão que assim se forma seria então a de tentar compreender de que modo uma determinada noção de “maternidade” permanece também, à semelhança da noção de “paternidade”, estruturalmente *ficcional*, residindo uma das hipóteses de dilucidação desta questão naquilo que, no prefácio ao livro de Jacques Trilling (*James Joyce ou l'écriture matricide*), intitulado «La Veilleuse» (2001), Derrida refere como a im-possibilidade de «triar entre mãe e maternidade»<sup>1118</sup>, assumindo-a incontornavelmente necessária porque *impossível*<sup>1119</sup>.

Neste texto, o filósofo releva o movimento de duas “lógicas” em cena na escrita de Trilling onde encontraríamos, por um lado, o eco da lógica “clássica” que é, por exemplo, a de Freud<sup>1120</sup> e a de Joyce, nomeadamente a que subjaz à noção da “paternidade” como uma «ficção legal»<sup>1121</sup>, e pela qual se salienta a “ficcionalidade” estrutural desta mesma noção entendida como o produto de uma inferência ou de um raciocínio por contraposição ao carácter indubitável e insubstituível da mãe, fundamentado precisamente numa evidência de percepção (ventre, gestação, parto)<sup>1122</sup>.

---

<sup>1117</sup> J. Derrida, *Políticas da Amizade*, *op. cit.*, p. 104.

<sup>1118</sup> Cf. J. Derrida, «La Veilleuse» in *James Joyce ou l'écriture matricide*, *op. cit.*, p. 8.

<sup>1119</sup> Cf. *Ibid.*, p. 29.

<sup>1120</sup> Cf. S. Freud, *Cinq Psychanalyses*, PUF, Paris, 1967, p. 251.

<sup>1121</sup> «Paternity may be a legal fiction. Who is the father of any son that any son should love him or he any son?», James Joyce, *Ulysses*, Penguin Books, Londres, 1992, p. 266.

<sup>1122</sup> Cf. J. Derrida, «La Veilleuse» in *James Joyce ou l'écriture matricide*, *op. cit.*, p. 26-27. Sobre esta questão veja-se ainda: J. Derrida, «Familles désordonnées» in *De Quoi Demain*, *op. cit.*, p. 63-82.

Mas, por outro lado, poder-se-ia também entrever aí uma outra “lógica” (ou um certo gráfico *suplementaridade originária*, justamente) que, de certa maneira, seria a própria condição da primeira, e a partir da qual Derrida nos dá então a pensar que a “mãe” se encontraria, também ela, submetida ao mesmo regime de *ficcionalidade* do “pai”<sup>1123</sup>, como encontrávamos já referido, por exemplo, em *O Monolinguismo do Outro* (1994), ainda que esta singular não-evidência da “mãe” abra ela mesma a mais de uma leitura.

E a mais de uma leitura pois, por um lado, seria preciso ter em conta que embora tentemos aproximar um certo “feminino” para além da esfera estritamente anatômico-biológica, a situação concreta do corpo gestante pode também, de facto, ser entendida na proximidade a um *acolhimento incondicional*, leitura que encontramos, por exemplo, em Emmanuel Lévinas<sup>1124</sup>, e a que também Derrida se reporta, nomeadamente em *Carneiros* (2003), aproximando o gesto incondicional de “portar o outro” como outro (na sua *singularidade* e no seu *segredo*) ao gesto de “carregar uma criança”,

«*Tragen* diz-se também correntemente da experiência que consiste em carregar [*porter*] uma criança ainda por nascer, em *andar grávida*. Entre a mãe e a criança, um no outro e um para o outro, neste singular par de solitários, na solidão partilhada entre um e dois corpos, o mundo desaparece, está ao longe, permanece um terceiro quase excluído. Para a mãe que porta ou carrega [*porte*] a criança, *Die Welt ist fort.*»<sup>1125</sup>

Todavia, o ponto que gostaríamos de salientar seria, por outro lado, o facto de a “mãe” não se reduzir, efectivamente, ao sentido tradicional de progenitora<sup>1126</sup>, não constituindo contudo nenhuma espécie de “significado transcendental”, mas permanecendo, em última instância, para além de toda a definição como um “próprio”, motivo pelo qual a “unicidade” da “mãe” virá a figurar o *insubstituível* que apela a todos os movimentos de substituição.

Esta demarcação implica, contudo, que atentemos à noção de “maternidade” que Derrida nos dá a pensar e que, nomeadamente em «*La Veilleuse*» (2001), surge aproximada não como o elo biológico que une a progenitora à criança (a evidência de percepção) mas

---

<sup>1123</sup> «Pai e mãe, haverá que o admitir, são «ficções legais» que *Ulisses* reserva à paternidade: ao mesmo tempo substituíveis e insubstituíveis.», J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 86, nota 7.

<sup>1124</sup> « Dans la maternité signifie la responsabilité pour les autres allant jusqu’à la substitution aux autres et jusqu’à souffrir et de l’effet de la persécution et du persécuter même où s’abîme le persécuté. La maternité, le porter par excellence, porte encore la responsabilité pour le persécuter du persécuté. », E. Lévinas, *Autrement qu’être*, *op. cit.*, p. 121.

<sup>1125</sup> J. Derrida, *Carneiros*, *op. cit.*, p. 50-51.

<sup>1126</sup> « La position de la mère n’est jamais réductible à celle de la génitrice. », J. Derrida, *De Quoi Demain*, *op. cit.*, p. 76.

como um certo «acto antes do acto», isto é, como a data “originária”, única e insubstituível do nascimento que não pode nunca ser efectivamente apropriada mas que, por isso mesmo, despoleta todos os desejos de apropriação, os quais avançam assim, por sua vez, como uma espécie de «desejo matricida»<sup>1127</sup> que testemunha a impossibilidade, para um “eu”, de se dar *a si mesmo* o seu “próprio” nascimento,

«[...] é efectivamente possível, é certo, matar a mãe, repô-la, substituir um «ventre» por um outro; é mais do que nunca possível hoje em dia, mas a possibilidade é aí sem idade. O que é impossível de apagar é o nascimento, a dependência relativamente a uma data originária, a um acto de nascimento antes de todo o acto civil. Pode-se, é certo, maldizê-lo, este acto de nascimento, este acto sem acto, este acto antes do acto, este acto antes do primeiro acto.»<sup>1128</sup>

A “maternidade”, uma outra “maternidade” não mais entendida como a qualidade da “mãe” (enquanto progenitora), diria, então, a *marca* invisível do nascimento (aquilo que anteriormente aproximámos como uma «*circuncisão* pela língua») que permaneceria indissociável da figura da “mãe” sem, contudo, se esgotar nela ou ser por ela contida, na medida em que é a própria “unidade” da “mãe” – uma unidade somente suposta, justamente – que se encontra desconstruída pela aproximação desta dependência do “eu” relativamente a uma data “originária” que não possui nunca como seu “próprio”.

É neste sentido que, ainda no mesmo texto, encontramos o recurso ao sintagma «mais de uma/nem mais uma mãe» [«*plus d'une mère*»<sup>1129</sup>], o qual deixa assim ecoar a aproximação da *língua* como originariamente «mais de uma/nem mais uma língua» [*plus d'une langue*], sendo aí visada a desconstrução da definição topo-genealógica da evidência de percepção que determinadamente constituiu irrefutabilidade da figura da “mãe” e dando a pensar que, na (dis)semelhança relativamente ao “pai”, também a “mãe” deve ser pensada a partir e no interior de um determinado registo “suplementar”, na medida em que, como Derrida afirma em *De Quoi Demain* (2001),

---

<sup>1127</sup> « Mais voici l'aporie qui ne se fait jamais attendre – et loin de le paralyser, cette aporie exaspère, elle commence par motiver, même, le désir matricide, elle lui ouvre la voie : si l'on trie entre mère et maternité, il s'ensuit qu'on peut rêver d'en finir avec la mère, telle mère, certes, mais on n'a jamais réglé ses comptes avec la maternité de la mère. », J. Derrida, «La Veilleuse» in *James Joyce ou l'écriture matricide*, *op. cit.*, p. 8.

<sup>1128</sup> « [...] il est bien possible, certes, de tuer la mère, de la remplacer, de substituer un « ventre » à un autre ; c'est plus que jamais possible aujourd'hui mais la possibilité en est sans âge. Ce qu'il est impossible d'effacer, c'est la naissance, la dépendance à l'égard d'une date originnaire, d'un acte de naissance avant tout état civil. On peut certes le maudire, cet acte de naissance, cet acte sans acte, cet acte avant l'acte, cet acte avant le premier acte. », *Ibid.*, p. 12-13.

<sup>1129</sup> *Cf. Ibid.*, p. 27.



«[...] a identidade da mãe (como a sua possível identificação jurídica) releva também de um julgamento derivado, de uma inferência também desligada de toda a percepção imediata tal como esta «ficção legal» de uma paternidade conjecturada por um raciocínio.»<sup>1130</sup>

Tentando traduzir a não-coincidência *a si* do “eu” a partir da enunciação da impossibilidade de apropriação, por parte do “eu”, do seu nascimento, a “maternidade” surge assim como um outro modo de dizer a «*situação inencontrável*»<sup>1131</sup> que, nomeadamente em *O Monolinguismo do Outro* (1996), Derrida assume como inalienável e irreduzível, sentido pelo qual haveria também que compreender o vocábulo “maternidade” no interior de um reenvio diferencial que aponta para o *lugar absolutamente outro (khora)* que recebe e acolhe todas as formas sem engendrar ou produzir o que quer que seja – residindo aqui uma das vias para pensar uma certa *feminilidade* como *acolhimento* que adiante retomaremos em torno da leitura derridiana do “feminino” no pensamento de Emmanuel Lévinas.

Por conseguinte, o que se perscruta a partir do gesto im-possível de “triar” entre “mãe” e “maternidade”, pelo qual ambos os termos são desconstruídos na sua formulação tradicional, seria, então, uma das implicações encetadas pela *arqui-originariedade* do pensamento da *escrita* como *arqui-escrita* e, de modo mais concreto, uma das implicações de se pensar um singular nascimento pela língua como a *chance* do processo de “identificação subjectiva” do “eu”, o qual, nesse sentido, ocorre não por relação a uma mãe dita real, mas por relação a uma «dependência [...] sem origem»<sup>1132</sup>, isto é, por relação ou no interior de uma *suplementaridade* cujo alcance se reporta a “tudo”, incluindo o que se assume como o mais “natural” e o mais “evidente”.

A este alcance encontramos-lo já enunciado, por exemplo, em *De la Grammatologie* (1967), nomeadamente quando Derrida salienta, a partir da *hiper-radicalidade* do pensamento da *escrita* como *arqui-escrita* e/ou *différance*, de que modo a definição de Rousseau de uma “presença natural” ou “maternal” que deveria bastar-se a si mesma<sup>1133</sup> é já sempre, *a priori*, *suplementar*, sendo a própria figura da “mãe” que aparece assim numa cadeia de substituições sem origem clara, constituindo-se ela mesma como “suplementar”, ainda que não no sentido «perigoso» que Rousseau confere a esta palavra,

---

<sup>1130</sup> «[...] l’identité de la mère (comme sa possible identification juridique) relève d’un jugement aussi dérivé, d’une inférence aussi déliée de toute perception immédiate que cette « fiction légale » d’une paternité conjecturée par un raisonnement. », J. Derrida, *De Quoi Demain, op. cit.*, p. 75.

<sup>1131</sup> Cf. J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro, op. cit.*, p. 44.

<sup>1132</sup> « Une dépendance, sans doute, mais non une origine ou une provenance. Une génération, peut-être, mais sans origine. », J. Derrida, «La Veilleuse» in *James Joyce ou l’écriture matricide, op. cit.*, p. 15.

<sup>1133</sup> Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie, op. cit.*, p. 209.

«O que tentámos demonstrar ao seguir o fio condutor do «perigoso suplemento» é que no que se chama a vida real destas existências «em carne e em osso», para além do que se crê poder circunscrever como a obra de Rousseau, e atrás dela, não houve nunca senão escrita; não houve nunca senão suplementos [...]. E assim ao infinito porque lemos, *no texto*, que o presente absoluto, a natureza, o que nomeiam as palavras «mãe real», etc., furtaram-se sempre, não existiram nunca; que o que abre o sentido e a linguagem é esta escrita como desaparecimento da presença natural.»<sup>1134</sup>

Compreendemos assim que a relação, diferentemente pensada por Derrida, entre “mãe” e “maternidade”, a qual se reporta necessariamente a uma outra concepção de *feminino* cujos contornos importa ainda tentar dilucidar, vem evidenciar a impossibilidade de apagar a contingência de um «ter-nascido»<sup>1135</sup>, como referido em «La Veilleuse» (2001), o que corresponde a evidenciar o que anteriormente referimos como a *secundariedade* e a *divisibilidade* inerentes ao «atraso originário»<sup>1136</sup> no qual, não se constituindo nunca *a si mesmo* como *si mesmo*, o “eu” vem a si como *singularidade* hetero-auto-afectada,

«A questão, sim, a questão chega demasiado tarde, *nascere* teve lugar, quer dizer, o que me vem – eu, em suma – do outro. Do outro eu. Antes de mim o outro eu. Que é, sem ser o meu duplo, um outro *secret sharer*. Eis aquilo sobre o que, aqui apelidado «maternidade», eis sobre quem se encarna, para mim, a tentativa de assassinato.»<sup>1137</sup>

Não obstante, e como tentámos salientar aos nos reportamos a um singular desejo (do) impossível inerente à constituição da “subjectividade”, a relação única à “mãe” (ou seja, a “maternidade” como «acto antes do acto»<sup>1138</sup> que não se reduz ao laço biológico de uma progeneritura) seria justamente o que resiste a toda a apropriação e/ou substituição, abrindo, por isso mesmo, a dinâmica *aporética* de uma substituição do insubstituível, no sentido em que,

---

<sup>1134</sup> « Ce que nous avons tenté de démontrer en suivant le fil conducteur du « supplément dangereux », c’est que dans ce qu’on appelle la vie réelle de ces existences « en chair et en os », au-delà de ce qu’on croit pouvoir circonscrire comme l’œuvre de Rousseau, et derrière elle, il n’y a jamais eu que de l’écriture ; il n’y a jamais eu que des suppléments [...]. Et ainsi à l’infini car nous avons lu, *dans le texte*, que le présent absolu, la nature, ce que nomment les mots de « mère réelle », etc., se sont toujours déjà dérobés, n’ont jamais existé ; que ce qui ouvre le sens et le langage, c’est cette écriture comme disparition de la présence naturelle. », *Ibid.*, p. 228.

<sup>1135</sup> Cf. J. Derrida, «La Veilleuse» in *James Joyce ou l’écriture matricide*, *op. cit.*, p. 14.

<sup>1136</sup> Cf. J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 93.

<sup>1137</sup> « La question, oui, la question vient trop tard, *naître* a eu lieu, c’est-à-dire ce qui me vient – moi, en somme – de l’autre. De l’autre moi. Avant moi l’autre moi. Qui est sans être mon double, un autre *secret sharer*. Voilà ce sur quoi, ici surnommé « maternité », voilà sur qui s’acharne, selon moi, la tentative de meurtre. », J. Derrida, «La Veilleuse» in *James Joyce ou l’écriture matricide*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>1138</sup> Cf. *Ibid.*, p. 13.

em *O Monolinguismo do Outro* (1996), é dito que «Não há maternidade que não apareça como substituível, na lógica ou na ameaça da substituição»<sup>1139</sup>.

Além disso, e tendo em conta que “mãe” e “maternidade” não apontam mais aqui somente para a sua conotação anatómico-biológica ou socio-cultural, esta “lógica” da substituição *im-possível* implícita no gesto impossível e necessário de “triar” entre “mãe” e “maternidade” testemunha, em última instância, a *im-possibilidade* estrutural da própria experiência de *ex-apropriação* da *língua* e de *si*, ou, mais correctamente, testemunha a *aporia* da experiência originária de *ex-apropriação* da *língua* como *ex-apropriação* de *si*, tal como se entrevê, ainda em *O Monolinguismo do Outro* (1996), no momento em que Derrida afirma,

«[...] tal como a língua materna, a própria experiência da unicidade absoluta que apenas pode ser substituída *porque* é insubstituível, traduzível porque intraduzível, aí onde ela é intraduzível (o que se traduziria de outro modo?), a mãe *é* a loucura: a mãe «única» (digamos a maternidade, a experiência da mãe, a relação à mãe «única») *é sempre* uma loucura e portanto sempre, enquanto mãe e lugar da loucura, louca. Louca como o Uno do único. Uma mãe, uma relação à mãe, uma maternidade *é sempre* única e portanto sempre lugar da loucura (nada enlouquece mais do que a unicidade absoluta do Uno ou da Una). Mas sempre única, ela *é sempre* apenas substituível, re-situável, suplantável ali apenas onde não há lugar único senão para ela. Substituição do próprio lugar, no lugar do lugar: *khora.*»<sup>1140</sup>

Eis, então, o sentido pelo qual referíamos que a dinâmica de *disseminação* originária colocada em cena pelo pensamento da Desconstrução, embora reportando-se de modo mais constante à “tese do pai”, não deixa contudo de se reportar de igual modo a uma determinada concepção de “mãe”, permitindo assim assumir que o pensamento da Desconstrução derridiana *é* também, desde o início e de modo necessário, uma «desconstrução genealógica»<sup>1141</sup>, como especificado em *Políticas da Amizade* (1994), nomeadamente em torno da “ficcionalidade” inerente à noção de “fraternidade” e à figura do “irmão”<sup>1142</sup>, e como reafirmado, por exemplo, em *De Quoi Demain* (2001),

«[...] poder-se-ia mostrar que a desconstrução foi sempre «de família», «desconstrução da família» (com algumas pequenas consequências «revolucionárias» que vos deixo imaginar do lado da sociedade civil e do Estado).

---

<sup>1139</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 82.

<sup>1140</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 83.

<sup>1141</sup> J. Derrida, *Políticas da Amizade*, *op. cit.*, p. 117.

<sup>1142</sup> *Cf. Ibid.*, p. 104.

Acontece-me também dizer que a desconstrução é «o que chega/acontece» ou o que acontece como im-possível. Pois bem, ela torna-se «o que chega/acontece à família», mas como im-possível.»<sup>1143</sup>

No eco desta «desconstrução da família», inerente ao pensamento de um *absolutamente outro lugar (khora)* e à aproximação de uma “maternidade” que salienta a impossibilidade de apagar a contingência de um «ter-nascido» à margem das determinações topo-genealógicas, retomemos agora a “questão da mulher” que, como começámos por referir, Derrida distingue do que seria a “figura da mulher”, tentando salientar algumas das implicações que advêm da singular relação entre a questão do “feminino” e a questão do “lugar” a partir da desconstrução da formulação maioritariamente topológica, topográfica e/ou topo-económica que organiza o desejo de afirmação do dito «lugar da mulher»<sup>1144</sup>.

---

<sup>1143</sup> « [...] on pourrait montrer que la déconstruction a toujours été « de famille », « déconstruction de la famille » (avec quelques petites conséquences « révolutionnaires » que je vous laisse imaginer du côté de la société civile et de l’Etat). Il m’arrive aussi de dire que la déconstruction est « ce qui arrive » ou ce qui arrive comme l’im-possible. Eh bien, elle devient « ce qui arrive à la famille », mais comme l’im-possible. », J. Derrida, *De Quoi Demain*, *op. cit.*, p. 67.

<sup>1144</sup> Cf. J. Derrida, «Chorégraphies» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 100.

## 2.2 «Pas de femme»

A questão do «lugar da mulher»<sup>1145</sup> é particularmente desenvolvida por Derrida no texto intitulado «Chorégraphies» (1982), surgindo no seguimento de uma das questões que Christie V. McDonald lhe endereça relativamente a essa enunciação, e em torno da qual o filósofo começa precisamente por questionar porque teria de existir necessariamente um *lugar* (próprio) para *a* mulher (una) e, no mesmo lance, porque teria de existir necessariamente *um* lugar (uno) para *a mulher* (própria)<sup>1146</sup>?

De facto, na sua modelação tradicional, a expressão «o lugar da mulher» avança, mesmo que implicitamente, tanto a necessidade da definição prévia de “mulher”, como a necessidade da definição prévia de “lugar”, ambas organizadas em termos de identificação, localização e presentificação, ou seja, ambas pensadas ainda em termos de uma possibilidade de desvelamento último “do” sentido que permitiria identificar tanto a formação de cada um dos termos, como a relação de “pertença” e/ou de “propriedade” que se estabeleceria entre ambos.

No entanto, como tentámos evidenciar desde o início da nossa investigação, a *hiper-radicalidade* e a *incondicionalidade* do pensamento da *escrita* e/ou da *língua* impossibilitam *a priori* a consumação ou a totalização de todo e qualquer movimento de (a)propriação, dando a pensar uma *experiência de ex-apropriação originária* (da *língua* e de *si*) cujo alcance se reporta à possibilidade geral de todo o posicionamento supostamente “próprio” reportando-se também, necessariamente, ao que seria próprio à “mulher” e ao seu “lugar”.

É neste sentido que Derrida avança, ainda no mesmo texto, o provocatório enunciado «não há *lugar para a mulher*»<sup>1147</sup>, o qual importa escutar aqui à margem do que seria uma formulação socio-histórico-política, na medida em que se trata aí de uma concepção de “mulher” que não se enquadra mais na divisão dual e oposicional da diferença de sexos, apontando antes para um outro *feminino* que traduz a singular “não-verdade” que excede, transgride e resta à determinação (falocêntrica) da “verdade” como (possibilidade de) presentificação.

Sendo sempre, de uma certa maneira, questão de “lugar”, a questão da “mulher” seria, contudo, a questão do que não pode mais ser determinado sob o regime topológico da localização em geral, dando antes a pensar um movimento ou um andamento *indecidível* que

---

<sup>1145</sup> Cf. *Ibid.*, p. 99-100.

<sup>1146</sup> « Pourquoi faudrait-il qu'il y ait une place pour la femme ? Et pourquoi une, une seule, une tout essentielle ? », *Ibid.*, p. 99.

<sup>1147</sup> « il n'y a pas de place pour la femme », *Ibid.*, p. 99.

não deixa mais determinar de modo exclusivo o que, nele, diz o passo e/ou a sua singular negação.

Reportamo-nos aqui à *indecidibilidade* inerente ao que Derrida refere, no seguimento da questão do dito lugar da mulher, como um certo «*pas de femme*»<sup>1148</sup> no qual pode escutar-se, ao mesmo tempo, a referência a um «passo de mulher» e a um «nenhuma mulher», advindo daqui a irredutível *aporeticidade* de um movimento *feminino* que não paralisaria nem neutralizaria o que quer que fosse, mas que, diferentemente, incitaria e apelaria a um “novo” pensamento *em torno*<sup>1149</sup> não somente da “mulher” mas também do “lugar” em geral, como afirmado «Chorégraphies» (1982),

«Porque seria preciso submeter à urgência desta preocupação topo-económica (essencial, é verdade, e indesenraizavelmente filosófica) um novo «pensamento» ou um novo passo de mulher? Este (não)passo não faz um passo senão na condição de recusar um certo pensamento do lugar e do local (toda a história do Ocidente e da sua metafísica), e de dançar diferentemente.»<sup>1150</sup>

A referência à “dança” surge, nesta correspondência, no contexto de um comentário da frase de Emma Goldman que Christie McDonald começa por citar, endereçando-a a Derrida<sup>1151</sup>, e a partir da qual o filósofo aproxima uma nova “dança” que apelaria e provocaria «um outro deslocamento dos lugares e dos corpos»<sup>1152</sup>, deslocamento que subjaz também ao questionamento de uma certa história feminista das mulheres tal como o encontramos enunciado em «Pregnâncias» (1993), onde pode ler-se, «E porque não inventar uma outra coisa, um outro corpo? Uma outra história? Uma outra interpretação?»<sup>1153</sup>

Ora, a palavra “dança” poderia ser aqui assumida como um dos nomes (im)possíveis do movimento aporético implícito no «passo de/nenhuma mulher» [*pas de femme*] que se subtrai *a priori* à atribuição “do” lugar sem, todavia, paralisar ou inviabilizar uma “localização” ou um “posicionamento” mínimo necessário, permitindo-nos delinear um outro ponto de proximidade entre o pensamento da *escrita* como *arqui-escrita* e/ou *différance* e o

---

<sup>1148</sup> Cf. *Ibid.*, p. 100.

<sup>1149</sup> « Je voudrais m’expliquer en prenant mon temps, en *tournant autour*, ce à quoi l’on est réduit avec des mots quand ils s’affairent auprès de corps inaccessibles. », J. Derrida, «Prégnances» in *Littérature*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>1150</sup> « Pourquoi faudrait-il soumettre à l’urgence de ce souci topo-économique (essentiel, il est vrai, et indéracinablement philosophique) une nouvelle « pensée » ou un nouveau pas de femme ? Ce pas ne fait un pas qu’à la condition de récuser une certaine pensée du lieu et de la place (toute l’histoire de l’Occident et de sa métaphysique), et de danser autrement. », J. Derrida, «Chorégraphies» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 100.

<sup>1151</sup> « Si je ne peux pas danser, je ne veux pas en être, de votre révolution. », frase de Emma Goldman citada na primeira questão que Christie V. McDonald endereça a Jacques Derrida em «Chorégraphies» (cf. *Ibid.*, p. 95).

<sup>1152</sup> « un autre déplacement des lieux et des corps. », *Ibid.*, p. 102.

<sup>1153</sup> « Et pourquoi ne pas inventer autre chose, un autre corps ? une autre histoire ? une autre interprétation ? », J. Derrida, «Prégnances» in *Littérature*, *op. cit.*, p. 9.

pensamento do *feminino*, nomeadamente se assumirmos que este “dançar diferentemente” reenvia, na sua singularidade, à dinâmica de um *espaçamento* originário que resta, *a priori*, sem lugar identificável ou assinalável, marcando assim o movimento do que *resiste* porque, ao mesmo tempo, *sustenta* (a *différance*) a produção das diferenças em geral.

De igual modo, é possível delinear uma proximidade entre esta referência à “dança” e o que se perscrutava, nomeadamente em «La Double Séance» (1970), quando Derrida se refere, em torno da escrita de Mallarmé, ao movimento de uma «pirueta dançante» e de uma certa «dança do significante»<sup>1154</sup> que traduzem a dinâmica de uma *iterabilidade originária* pela qual, ao marcar(-se) (n)a *língua*, um *tom* ou um *timbre* dá a pensar a *experiência idiomática de ex-apropriação da língua* como a cena de «inauguração de uma escrita do corpo»<sup>1155</sup>.

No contexto específico em que esta referência ocorre em «La Double Séance» (1970), é certo que a questão se reportava não à relação entre “mulher” e “verdade”, mas à relação entre “literatura” e “verdade”, contudo, permitimo-nos como que extrapolar um pouco esse contexto específico assumindo que ambos os motivos, *literatura* e *feminino*, não estarão nunca longe um do outro, sendo mesmo possível avançar, como adiante retomaremos, que uma certa “diferença sexual” não pode ser aproximada senão no interior de uma cena poiética e/ou artística<sup>1156</sup>, como se entrevê, por exemplo, nesta passagem de «Formiga’s» (1994),

«Quanto ao testemunho (*testis, terstis*), este terceiro que, deslizando sempre entre ti e ti, entre si e si, deve insinuar a diferença sexual no duelo incestuoso, porque é que não se veria nele a essência da literatura mais secreta? Ou pelo menos a discrição imperceptível do seu lugar, a sua possibilidade intersticial?»<sup>1157</sup>

Por conseguinte, a hipótese de leitura que expomos aqui passa por assumir que o *deslocamento* que Derrida marca em «Chorégraphies» (1982) a partir da expressão «passo de/nenhuma mulher», e pela qual nos dá a pensar um movimento *feminino* para além da circularidade falocêntrica, corresponderia, de uma certa maneira, ao *deslocamento* sem lugar assinalável (*arqui-escrita*) que locomove a *marca* e a (re)dobrada da *marca* de um traço indecível, tal como este é exposto, nomeadamente, em «La Double Séance» (1970),

---

<sup>1154</sup> Cf. J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 271-272.

<sup>1155</sup> « inauguration d’une écriture du corps », *Ibid.*, p. 227.

<sup>1156</sup> É a hipótese avançada por Mireille Calle-Gruber no texto « Tourner autour », em torno do pensamento de Jacques Derrida: « C’est dire qu’il n’y a pas d’appréhension de la différence sexuelle hors de la scène poiétique et/ou artistique. », M. Calle-Gruber, « Tourner autour », *Littérature*, nº 142, 2006/2, p. 89. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-litterature-2006-2-page-88.htm>.

<sup>1157</sup> J. Derrida, «Formiga’s» in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 76-77.

«Esta dupla marca subtrai-se à pertinência ou à autoridade da verdade: sem a reverter, mas inscrevendo-a no seu jogo como uma peça ou uma função. Este deslocamento não tem lugar, não teve lugar uma vez, como um *evento*. Não há lugar simples. Não tem lugar *numa* escrita. Este des-locamento (é o que se) escreve.»<sup>1158</sup>

Na distância que separa a especificidade de cada um destes *motivos* (*escrita* e *feminino*, mas também *literatura* e *feminino*), haveria, não obstante, uma singular proximidade que nos permitiria assumir que *ela* – a “mulher” como (não)verdade – apontaria pois, em última instância, para *isso* que (*se*) escreve, na exacta medida em que não sendo mais topologicamente determinável, este movimento *feminino* (ou esta outra dança, justamente) testemunharia a *hiper-radicalidade* de um (não)lugar do *feminino* pensado na relação de (dis)semelhança com o que referimos como o *lugar* da *escrita*, da *inscrição* e do *rastro*<sup>1159</sup>.

Deste modo, como excesso *e* resto relativamente ao conceito falocêntrico de “verdade”, o *feminino* permanece irreduzivelmente *indecidível*, não se esgotando portanto nem numa definição anatómica nem numa definição interpretativa, motivo pelo qual se trataria, para Derrida, de pensar a *palavra* “feminino” e não o “conceito” de feminino<sup>1160</sup>, como Fernanda Bernardo especifica em «*Femininografia's*» (2010), na medida em que, na sua *hiper-radicalidade*, o *feminino* traduz também o que impossibilita um determinado exercício de conceptualização filosófica, colocando em questão o próprio «conceito de conceito»<sup>1161</sup> e todas as noções a ele afectas, como Derrida assume em *Éperons* (1976),

«Dado que a questão da mulher suspende a oposição decidível do verdadeiro e do não-verdadeiro, instaura o regime epocal das aspas para todos os conceitos pertencentes ao sistema desta decidibilidade filosófica, [...] o que se desencadeia é

---

<sup>1158</sup> « Cette double marque se soustrait à la pertinence ou à l'autorité de la vérité : sans la renverser mais en l'inscrivant dans son jeu comme une pièce ou une fonction. Ce déplacement n'a pas lieu, n'a pas eu lieu une fois, comme un *événement*. Il n'a pas de lieu simple. Il n'a pas lieu *dans* une écriture. Cette dis-location (est ce qui s')écrit. », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 220.

<sup>1159</sup> Cf. J. Derrida, *Psyché II*, *op. cit.*, p. 171.

<sup>1160</sup> «Da palavra e não do conceito, porque uma certa concepção da palavra interditará precisamente o conceito [ou a representação] de “feminino”, o qual reenviaria sempre a uma essência identificável. Como Derrida refere, o conceito de conceito pertence ainda a uma ordenação que a problemática d’“o feminino” e das “diferenças sexuais” desconstrói. Dir-se-á: tal como não pode haver conceito de diferença – ou de alteridade – para que haja diferença, também não pode haver conceito de “feminino”.», F. Bernardo, «*Femininografia's*: Pensar-Habitar-Escrever o mundo no feminino», in Maria José Magalhães, Manuela Tavares, et al. (coord.), *Quem tem medo dos feminismos? Congresso Feminista 2008*, Nova Delphi, Funchal, 2010, p. 215, nota 7.

<sup>1161</sup> Cf. J. Derrida, «Chorégraphies» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 106.



a questão do estilo como questão da escrita, a questão de uma operação perfurante mais potente que todo o conteúdo, que toda a tese e que todo o sentido.»<sup>1162</sup>

Não obstante, se o recurso a vocábulos como “mulher”, “feminino”, “mãe”, tal como “hímen” ou “invaginação”, é por nós insistentemente demarcado do registo anatómico-biológico, importa no mesmo lance especificar que, não se limitando, de facto, a este registo, o *feminino* pensado em sede desconstrutiva não propõe, contudo, qualquer invalidação ou suspensão do modelo biológico.

Diferentemente, trata-se de assumir que o que encontramos a partir deste registo não deve ser tomado como o ponto de partida imutável ou irrefutável para uma conceptualização apropriante reproduzindo descritivamente o modelo de percepção que lhe seria prévio – enunciação que poderá parecer corresponder, à primeira vista, a determinadas fundamentações avançadas em campos de estudo interpretativo-culturais nos quais a *hiper-radicalidade* da Desconstrução também não se esgota, demarcação que importa ainda esclarecer adiante.

De momento, notemos então que quando Derrida afirma, nomeadamente em «Voice II» (1984), ser preciso «Mais e menos anatomia!»<sup>1163</sup> é precisamente porque a questão da “diferença sexual”, embora não se determinando somente em razão de caracteres anatómicos, permanece de facto indissociável da questão do “corpo”, ela seria mesmo, de uma certa maneira, o que (*se*) passa pelo “corpo” e no “corpo”, não deixando também intocada a própria noção de “corpo” que não tem mais necessariamente de corresponder, aqui, ao corpo dito próprio.

Como Derrida nos lembra em «Scènes des différences» (1996), a questão da “diferença sexual” jogar-se-ia, mais do que no corpo dito próprio tal como este é definido, por exemplo, na sua determinação física, no «corpo do corpus»<sup>1164</sup>, isto é, naquilo que, sem esquecer o texto escrito, permanece do “corpo” de *quem* escreve<sup>1165</sup>, sendo precisamente este “*quem*” a não ser mais entendido como o suporte físico dos traços próprios de uma “individualidade”, mas como uma *singularidade* antecipadamente marcada ou circuncidada

---

<sup>1162</sup> « Dès lors que la question de la femme suspend l’opposition décidable du vrai et du non-vrai, instaure le régime époqual des guillemets pour tous les concepts appartenant au système de cette décidabilité philosophique, [...] ce qui se déchaîne, c’est la question du style comme question de l’écriture, la question d’une opération éperonnante plus puissante que tout contenu, toute thèse et tout sens. », J. Derrida, *Éperons*, op. cit., p. 86.

<sup>1163</sup> « Plus et moins d’anatomie ! », J. Derrida, «Voice II» in *Points de Suspension*, op. cit., p. 178.

<sup>1164</sup> Cf. J. Derrida, «Scènes des différences» in *Littérature*, op. cit., p. 25.

<sup>1165</sup> « *Qui* est le corps de Heidegger ? ou de Nietzsche ? C’est ce qui est en général passé sous silence. Et cette façon de passer sous silence le corps, est déjà le premier geste de qui écrit. », *Ibid.*, p. 25.

pela *língua*, motivo pelo qual a questão da “diferença sexual” permaneceria a pensar entre a *língua* e o “corpo”,

«E quando dizemos o corpo», pode ler-se em *O Monolinguismo do Outro* (1996), «nomeamos também não só o corpo da língua e da escrita como aquilo que faz delas uma coisa do corpo. Apelamos assim ao que tão rapidamente se chama o corpo próprio e que se encontra afectado pela mesma ex-apropriação, pela mesma «alienação» sem alienação, sem propriedade jamais perdida ou sem jamais conseguir reapropriar-se.»<sup>1166</sup>

Embora esta aproximação da “diferença sexual” a partir do motivo da *língua* permaneça, de momento, suspensa, ela permite não obstante evidenciar que uma determinada noção de “*feminino*”, não se limitando de facto a uma determinação anatómico-biológica, não se limita de igual modo a um registo interpretativo de cariz socio-político ou linguístico-cultural, ponto onde residiria talvez o traço de demarcação mais complexo, mas também o mais justo, entre o pensamento da Desconstrução de Derrida relativamente à questão do *feminino* e das *diferenças sexuais*, e as linhas gerais de fundamentação dos diferentes modelos de interpretação destas mesmas questões, incluídas aí as linhas que sustentam alguns “feminismo’s”.

Esta referência não segue, contudo, sem as reservas que lhe são incontornáveis, motivo pelo qual precisamos, por um lado, que se optamos por grafar aqui “feminismo’s”, em detrimento do singular genérico “feminismo”, o termo não deixa, todavia, de parecer inevitavelmente escasso, e a sua utilização não segue aqui senão por razões metodológicas sem, através dela, se assumir uma qualquer homogeneização ou simplificação das diferentes correntes e pensamentos feministas, e, por outro lado, que esta demarcação não visa aqui uma investigação das relações concretas que o pensamento da Desconstrução entretece com estas diferentes correntes ou pensamentos<sup>1167</sup>.

Diferentemente, e não sendo também questão de uma secundarização de consequências ditas práticas, nem de um descrédito relativamente à necessidade dos

---

<sup>1166</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 42.

<sup>1167</sup> Para o aprofundamento desta questão, salvaguardando que a nossa leitura não segue necessariamente as interpretações aí expostas, veja-se, nomeadamente: Diane Elam, *Feminism and Deconstruction* (Routledge, New York, 1994); Drucila Cornell, *Beyond Accommodation. Ethical Feminism, Deconstruction and the Law* (Routledge, New York/London, 1991); Ellen K. Feder, *et al.* (ed.), *Derrida and Feminism. Recasting the Question of Woman* (Routledge, New York/London, 1997); Nancy J. Holland (ed.), *Feminist Interpretations of Jacques Derrida* (Pennsylvania State University Press, University Park, Políticas da Amizade, 1997); Penelope Deutscher, *Yielding Gender: Feminism, Deconstruction, and the History of Philosophy* (Routledge, London & New York, 1997); Gayatri C. Spivak, «Féminisme et déconstruction. Négocier, encore », *Tumultes*, n° 34, 1/2010, p. 179-209 (disponível em : <https://www.cairn.info/revue-tumultes-2010-1-page-179.htm>).

diferentes “feminismo’s” cuja urgência permanece inegável, tratar-se-ia antes de uma espécie de problematização de “princípios” que desloca a própria distinção entre “teoria” e “prática”, evidenciando o reduto de (a)propriação subjacente aos “ismos”<sup>1168</sup> em geral.

Neste sentido, haveria que tentar pensar aquilo que na própria enunciação do termo (“feminismo’s”) pressupõe ainda, mesmo que implicitamente, uma abordagem do “feminino” ou da “mulher” que implica ou indicia a posse do “saber” que responderia à questão “o que é o feminino?”, ou “o que é a mulher?”, sustentando-se, em última instância, na possibilidade de lhe identificar os (traços) “próprios”, como Derrida lembra em «Chorégraphies» (1982),

«A determinação da diferença em oposição é destinada na verdade, à verdade, a apagar a diferença sexual. A oposição dialéctica *neutraliza* ou «relewa» a diferença. Mas cada vez, segundo uma operação sub-reptícia que é preciso desvendar, assegura-se o domínio falocêntrico sob a cobertura da neutralização. Estes paradoxos são hoje em dia melhor conhecidos. E o falocentrismo adorna-se algumas vezes, aqui ou ali, de um apêndice: um certo feminismo.»<sup>1169</sup>

Por conseguinte, não se trata de uma simples invalidação de um “posicionamento” mínimo imprescindível para determinadas questões contextuais<sup>1170</sup>, mas sim de assumir que, precisamente em razão da *arqui-originariedade* da experiência de ex-apropriação da *língua* como ex-apropriação *de si*, todo o “posicionamento” (identitário) permanece sempre inacabado, precário, mutável ou, até mesmo, fictício, sendo também aqui que reside, paradoxalmente, um agravamento in-finito da *responsabilidade*,

«A seriedade da dificuldade é a necessidade de acordar a dança, o tempo da dança, à «revolução». [...] Não insisto, mas vê bem a que impossível e necessário compromisso faço alusão, a que negociação incessante, quotidiana, individual ou não, por vezes microscópica, por vezes escandida por «jogadas de poker», sempre privada de segurança, seja na vida privada ou nas instituições. Cada homem e cada

---

<sup>1168</sup> Para esta questão veja-se, nomeadamente: J. Derrida, «Some Statements and Truisms about Neologisms, Newisms, Postisms, Parasitisms, and Other Small Seisms», *op. cit.*

<sup>1169</sup> « La détermination de la différence en opposition est destinée en vérité, à la vérité, à effacer la différence sexuelle. L’opposition dialectique *neutralise* ou « relève » la différence. Mais chaque fois, selon une opération subreptice qu’il faut débusquer, on assure la maîtrise phallogénique sous le couvert de la neutralisation. Ces paradoxes sont maintenant mieux connus. Et ce phallogénisme se pare quelquefois, ici et là, d’un certain féminisme. », J. Derrida, «Chorégraphies» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 106-107.

<sup>1170</sup> « Ces conditions [fronts économique, idéologique, politique, etc.] rendent souvent nécessaire, dans les phases plus ou moins longues, le maintien de présupposés métaphysiques qu’on sait déjà devoir mettre en question à une phase ultérieure – ou en un autre lieu – parce qu’ils appartiennent au système dominant qu’on est en train de déconstruire *pratiquement*. », *Ibid.*, p. 102.

mulher compromete nela a sua singularidade, o intraduzível da sua vida e da sua morte.»<sup>1171</sup>

Mas se o motivo do *feminino* pensado em sede desconstrutiva não significa, portanto, “o” feminino (por exemplo enquanto parte integrante do par oposicional masculino-feminino), importa ainda tentar dilucidar o alcance de um *feminino*, ou uma certa *feminilidade*, que, furtando-se antecipadamente ao esquema oposicional em geral, designa *isso* que antecede e excede o binómio masculino-feminino, ao mesmo tempo que transgride e pluraliza cada um dos termos, deslocando um determinado pensamento sobre a “diferença sexual” para um absolutamente outro *pensamento* em torno das *diferenças sexuais*.

Deste modo, tentaremos agora, na pegada de um singular feminino *avant la lettre*, evidenciar de que modo Derrida nos dá a pensar o *feminino* como *isso* que antecede, excede, transgride, divide e pluraliza cada “corpo”, cada “sexo”, cada “voz” e cada “palavra”, precisamente por permanecer, de uma certa maneira, a sua (não)origem desde sempre *já ali*,

«Para mim, a primeira maneira de deixar a palavra/fala consiste, numa situação que é em primeiro lugar a minha, em satisfazer, dando-lhe passagem, a uma voz de mulher ou a vozes de mulheres que, de uma certa maneira, *já lá* estão na origem da palavra/fala ou da minha palavra/fala. Há vozes de mulheres. A estas vozes, eu não escrevo *sobre* elas [...], não escrevo nunca sobre elas. De uma certa maneira, tento deixá-las tomar a palavra – e mantê-la – através de mim, sem mim, para além do controlo que eu poderia ter sobre elas.»<sup>1172</sup>

---

<sup>1171</sup> « Le sérieux de la difficulté, c’est la nécessité d’accorder la danse, le temps de la danse, à la « révolution ». [...] Je n’insiste pas mais vous voyez bien à quel impossible et nécessaire compromis je fais allusion, à quelle négociation incessante, quotidienne, individuelle ou non, parfois microscopique, parfois scandée par des « coups de poker », toujours privée d’assurance, que ce soit dans la vie privée ou dans les institutions. Chaque homme et chaque femme y engage sa singularité, l’intraduisible de sa vie e de sa mort. », *Ibid.*, p. 100-101.

<sup>1172</sup> « Pour moi, la première manière de laisser la parole consiste, dans une situation qui est d’abord la mienne, à faire droit en lui donnant le passage à une voix de femme ou à des voix de femmes qui sont *déjà là* d’une certaine manière à l’origine de la parole ou de ma parole. Il y a des voix de femmes. Ces voix, je n’écris pas *sur* elles [...], je n’écris jamais sur elles. D’une certaine manière j’essaie de les laisser prendre la parole – et la garder – à travers moi, sans moi, au-delà du contrôle que je pourrais avoir sur elles. », J. Derrida, *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 408.

### 2.3 Um outro *feminino*

Torna-se agora necessário, a fim de prosseguir a hipótese em questão, voltarmos-nos para a leitura derridiana em torno do “feminino” no pensamento de Emmanuel Lévinas, na medida em que esta leitura nos permitirá salientar o alcance do que, nomeadamente em *Adieu – à Emmanuel Lévinas* (1997), Derrida releva sob o modo de um singular «feminismo *avant la lettre*»<sup>1173</sup>, e cujo alcance, como testemunhado desde a própria grafia, comunica com a *hiper-radicalidade* e a *incondicionalidade* que perscrutámos a partir do pensamento de uma escrita *avant la lettre*.

Não obstante, em razão da própria ambiguidade que caracteriza o pensamento e a escrita de Lévinas, não somente mas também em torno da questão do “feminino”, a leitura que Derrida avança é também desde logo, em si mesma, múltipla, paradoxal e irredutivelmente aporética, havendo que contar aí com o que Lévinas diz de modo mais explícito, com aquilo que parece dizer de modo mais implícito, e mesmo contar com o que o filósofo não terá sequer dito mas que, não obstante, marca aí, na leitura derridiana, toda a diferença.

Uma leitura que, a nosso conhecimento, será a única a ter em conta a ambiguidade e a *indecidibilidade* inerentes a um tal motivo pensado em sede levinasiana, ponto que abre uma situação de leitura em si mesma pelo menos dupla pela qual Derrida releva, por um lado, os contornos de um androcentrismo clássico ainda a operar no pensamento de Lévinas e, por outro lado, a possibilidade de perscrutar, a partir do modo pelo qual o “feminino” é aí aproximado, uma «espécie de manifesto feminista»<sup>1174</sup> que daria então a pensar um outro *feminino* – um *feminino avant la lettre*.

Neste sentido, é certo que, por um lado, Derrida não deixou nunca de salientar o «*ponto de vista masculino*»<sup>1175</sup> de Lévinas, como ocorre desde logo em «*Violence et Métaphysique*» (1963) onde o filósofo refere que um tal ponto de vista não será sem consequências para os diferentes contornos que o “feminino” assume no interior do *corpus*

---

<sup>1173</sup> Esta hipótese é desenvolvida por Derrida em «Le mot d'accueil» de *Adieu – à Emmanuel Lévinas*, sendo a expressão por nós citada enunciada por Fernanda Bernardo, nomeadamente em «Do “*Tout autre*” (Lévinas/Derrida) ao “*Tout autre est tout autre*” (Derrida): Pontos de não-contacto entre “Lévinas e Derrida”», *op. cit.*, por exemplo, p. 246.

<sup>1174</sup> Cf. J. Derrida, *Adieu – à Emmanuel Lévinas*, p. 83.

<sup>1175</sup> Cf. *Ibid.*, p. 76.

levinasiano, ao mesmo tempo que, não obstante, é também preciso reconhecer a singularidade e a audácia do gesto levinasiano de marcar o “seu sexo” na sua “escrita filosófica”<sup>1176</sup>.

Embora uma tal “marcação” ou um tal “posicionamento” na dita “diferença sexual” permaneça antecipadamente instável e/ou ficcional, em razão da própria *aporeticidade* que caracteriza o movimento das *diferenças sexuais*, como adiante tentaremos dilucidar, este gesto não deixaria de ser, de uma certa maneira, inaudito no interior de uma tradição onde nenhum filósofo terá de facto *assinado* o seu texto, e onde a opção passou determinadamente por denegar o *idioma singular* em prol de conceitos gerais<sup>1177</sup>.

Neste sentido, é possível assumir que estamos diante da afirmação de um *idioma* e de uma *singularidade* que permanece, de modo necessário, sexualmente marcada (embora essa marca não se defina nem se limite a uma determinação dual), sentido pelo qual a assinatura de Lévinas daria a pensar, de um determinado ponto de vista, que não há escrita assexuada ou metassexuada, como Derrida salienta, por exemplo, em «En ce moment même dans cet ouvrage me voici» (1980),

«O seu texto, o d’ele, marca a sua assinatura com um «eu-ele» masculino, coisa rara [...]. A sua assinatura assume portanto a marca sexual, fenómeno notável na história da escrita filosófica, dado que esta teve sempre interesse em ocupar esta posição sem a marcar ou sem a assumir, sem assinar dela a marca.»<sup>1178</sup>

Não obstante, e como Derrida expõe ainda no mesmo texto, este «ponto de vista» masculino denota também os traços de um “androcentrismo” e de um “humanismo” ainda a operar neste pensamento, testemunhados, por exemplo, pelo privilégio da figura do “filho” e pela prevalência de um esquema de “fraternidade” que, concretamente em *Totalidade e Infinito* (1961), surgem como figuras do acolhimento por excelência através de uma secundarização ou de um quase apagamento da *feminidade* que primeiramente o figura, como

---

<sup>1176</sup> « Notons au passage, à ce sujet, que *Totalité et Infini* pousse le respect de la dissymétrie jusqu’au point où il nous paraît impossible, essentiellement impossible, qu’il était écrit par une femme. Le sujet philosophique en est l’homme [...]. Cette impossibilité principielle pour un livre d’avoir été écrit par une femme n’est-elle pas unique dans l’histoire de l’écriture métaphysique ? », J. Derrida, *L’Écriture et la Différence*, *op. cit.*, p. 228, nota 1.

<sup>1177</sup> Cf. J. Derrida, *Signéponge*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>1178</sup> « Son texte, à lui, marque sa signature d’un « je-il » masculin, chose rare [...]. Sa signature assume donc la marque sexuelle, phénomène remarquable dans l’histoire de l’écriture philosophique, si celle-ci à toujours eu intérêt à occuper cette position sans la remarquer ou sans en assumer, sans en signer la marque. », J. Derrida, «En ce moment même» in *Psyché I*, *op. cit.*, p. 193-194. Este texto foi primeiramente editado em *Textes pour Emmanuel Levinas* (Colectivo, Ed. Jean-Michel Place, Paris, 1980, p. 21-60) e posteriormente editado em *Psyché I* (*op. cit.*, p. 159-202), sendo esta última edição que seguimos aqui.

adiante veremos, e que, perto do final da obra, nos dão a ler o privilégio de uma genealogia familiar marcadamente masculina<sup>1179</sup>.

Ora, em «En ce moment même...» (1980), uma das principais questões enunciadas por Derrida, relativamente à questão do “feminino” e da “diferença sexual”, passa então por compreender o que se encontra implícito no gesto de subordinação da “diferença sexual” (dualmente determinada) à alteridade de um absolutamente outro sexualmente não marcado mas que, em última instância, se encontraria já sempre marcado, pela via de uma neutralidade somente suposta, de masculinidade, sentido pelo qual afirma,

«[...] a obra de E. L. parece-me ter sempre secundarizado, derivado, a alteridade como diferença sexual, subordinado o traço da diferença sexual à alteridade de um absolutamente outro sexualmente não marcado. Não secundarizado, derivado, subordinado a mulher ou o feminino, mas a diferença sexual. Ora, uma vez subordinada a diferença sexual, ocorre sempre que o absolutamente outro que não é *ainda marcado* se encontra *já* marcado de masculinidade (ele-antes de ele/ela, filho-antes de criança filho/filha, pai-antes de pai/mãe, etc.)»<sup>1180</sup>

Esta seria também uma das vias de interpretação possíveis da aproximação do “feminino” no capítulo «A Morada», de *Totalidade e Infinito* (1961), ao qual Derrida se reporta de modo mais marcado em *Adieu* (1997) evidenciando que a “terminologia” a que Lévinas recorre para caracterizar o “feminino” neste texto em concreto parece de facto, num primeiro momento, bloquear qualquer leitura que não a que lhe evidencie os contornos classicamente androcêntricos.

Permanecendo do lado de uma determinada «doçura»<sup>1181</sup> e directamente ligada à “intimidade da casa” e à “habitação”, a “alteridade feminina” surge aí como «linguagem sem ensino, linguagem silenciosa, entendimento sem palavras»<sup>1182</sup>, parecendo assim delinear-se um silenciamento e um retraimento que consignariam o “feminino” ao espectro da docilidade doméstica<sup>1183</sup>.

---

<sup>1179</sup> E. Lévinas, *Totalidade e Infinito*, *op. cit.*, p. 304.

<sup>1180</sup> «[...] l’oeuvre d’E. L. me paraît avoir toujours secondarisé, dérivé, l’altérité comme différence sexuelle, subordonné le trait de la différence sexuelle à l’altérité d’un tout autre sexuellement non marqué. Non pas secondarisé, dérivé, subordonné la femme ou le féminin, mais la différence sexuelle. Or la différence sexuelle une fois subordonné, il se trouve toujours que le tout autre qui n’est *pas encore marqué* se trouve être *déjà* marqué de masculinité (il-avant il/elle, fils-avant enfant fils/fille, père-avant père/mère, etc.)», J. Derrida, «En ce moment même» in *Psyché I*, *op. cit.*, p. 194.

<sup>1181</sup> Lévinas, *Totalidade e Infinito*, *op. cit.*, p. 147.

<sup>1182</sup> *Ibid.*, p. 148 (cf. J. Derrida, *Adieu – à Emmanuel Lévinas*, p. 72).

<sup>1183</sup> Neste sentido, veja-se, nomeadamente: Catherine Chalié, *Du Féminin. Lecture d’Emmanuel Levinas* [1982], Des Femmes, Paris, 2006.

Além disso, estas marcas que não farão senão agravar-se, ainda em *Totalidade e Infinito* (1961), nomeadamente no capítulo intitulado «A Fenomenologia de Eros», onde o “feminino” é aproximado em termos de uma «animalidade irresponsável», assumindo Lévinas que,

«A amada não se opõe a mim como uma vontade em luta com a minha ou como sujeita à minha, mas, pelo contrário, como uma animalidade irresponsável que não diz verdadeiras palavras. A amada, regressada à condição da infância sem responsabilidade – essa cabeça galante, essa juventude, essa pura vida «um pouco tola» –, abandonou o estatuto de pessoa.»<sup>1184</sup>

Deste modo, a secundarização do “feminino” e o prevalência da “masculinidade” figurada no privilégio da relação entre o “pai” e o “filho” permitiria de facto assumir que, apesar de tudo o que (des)une Platão e Lévinas, apesar de tudo o que (de)forma a tradição de Platão a Lévinas, este último mantém-se ainda preso a determinados traços do esquema falocêntrico que privilegia o “masculino” mesmo diante das distintas tentativas de neutralização ou secundarização da “diferença sexual”, tal como Derrida deixa entrever em «Violence et Métaphysique» (1967), nomeadamente ao seguir os contornos da “fecundidade” como paternidade a partir da qual Lévinas excede o *epekeina tes ousias* platónico<sup>1185</sup>, ainda que mantendo-se preso a uma linha geral do privilégio do masculino sobre o feminino, como especificado em *Adieu* (1997),

«[...] as «Conclusões» de *Totalidade e Infinito* não reconduzem mais este acolhimento hospitaleiro ao «*ser feminino*» [...] mas à fecundidade paterna, aquela que abre «*um tempo infinito e descontínuo*» e de que recordamos acima que ela tem uma relação essencial, senão exclusiva, com o filho, com cada um dos filhos, enquanto o «*filho único*», enquanto «*filho eleito*». Ali onde o ser feminino parecia figurar «*o acolhedor por excelência*», o pai torna-se agora o hóspede infinito ou o hóspede do infinito.»<sup>1186</sup>

---

<sup>1184</sup> Lévinas, *Totalidade e Infinito*, *op. cit.*, p. 262.

<sup>1185</sup> « *A notre façon*, c’est-à-dire que l’ex-cedance éthique ne projette pas vers la neutralité du bien, mais vers autrui, et que ce qui (est) *ἐκείνα της ουσίας* n’est pas essentiellement lumière, mais fécondité ou générosité. La création n’est création que *de l’autre*, elle ne se peut que comme paternité et les rapports du père au fils échappent à toutes les catégories de la logique, de l’ontologie et de la phénoménologie dans lesquelles l’absolu de l’être est nécessairement le même. », J. Derrida, *L’Écriture et la Différence*, *op. cit.*, p. 127.

<sup>1186</sup> « [...] les « *Conclusions* » de *Totalité et Infini* ne reconduisent plus cet accueil hospitalier à « *l’être féminin* » [...] mais à la fécondité paternelle, celle qui ouvre « *un temps infini et discontinu* » et dont nous rappelions plus haut qu’elle a un rapport essentiel, sinon exclusif, avec le fils, avec chacun des fils, en tant que le « *fils unique* », en tant que « *fils élu* ». Là où l’être féminin semblait figurer « *l’accueillant par excellence* », le



Eis um dos momentos em que se tornam então visíveis o “androcentrismo” e o “humanismo” levinasianos, tornando-se possível exemplificar de que modo o outro para Lévinas, sendo sempre o outro enquanto humano, é também sempre o humano enquanto homem, persistindo ainda a subordinação do “feminino” que se encontra implicada em toda a tentativa de subordinação da “diferença sexual”, como afirmado por Derrida em «En ce moment même...» (1980),

«Dessexualizar a relação ao absolutamente outro (ou de igual modo inconsciente, como tende a fazê-lo hoje em dia uma certa interpretação filosófica da psicanálise), secundarizar a sexualidade por relação a um absolutamente-outro que não seria em si mesmo sexualmente marcado [...] é sempre secundarizar a diferença sexual como feminidade.»<sup>1187</sup>

Um outro exemplo desta secundarização, marcado na própria escrita de Lévinas, entrever-se-ia também no recurso ao termo «eleidade» [*illéité*]<sup>1188</sup>, que o filósofo assume, nomeadamente em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), como «o rastro da transcendência»<sup>1189</sup>, e de que Derrida releva os limites no que concerne o registo “androcêntrico” passível de se perscrutar a partir do «ele» [*il*] «que (se) passa nesta obra e a partir do qual é dito que «é preciso»<sup>1190</sup>, isto é, a partir do «*ele*» [*illéité*] que, abrindo a palavra, visa traduzir o registo de uma meta-eticidade para além da ontologia, permanecendo contudo necessariamente antes d'«ela» e marcando assim a irreversível masculinidade que constitui a suposta “neutralidade” anterior à “diferença sexual” (dual).

A esta prevalência, ou a este privilégio do masculino, Derrida salienta-a e desloca-a, nomeadamente em «En ce moment même...» (1980), a partir de uma outra *chance* da língua (francesa) pela qual o termo «*il*» [*ele*] vem a indicar, no eco do deslocamento *performatizado*

---

père devient maintenant l'hôte infini ou l'hôte de l'infini. », J. Derrida, *Adieu – à Emmanuel Lévinas*, p. 165-166.

<sup>1187</sup> « Déséxualiser le rapport au tout autre (ou aussi bien l'inconscient, comme tend à le faire aujourd'hui une certaine interprétation philosophique de la psychanalyse), secondariser la sexualité par rapport à un tout-autre qui ne serait pas en lui-même sexuellement marqué [...] c'est toujours secondariser la différence sexuelle comme féminité. », J. Derrida, «En ce moment même» in *Psyché I, op. cit.*, p. 197. Neste contexto, Derrida cita, entre outros exemplos, a aproximação de Lévinas em *Du Sacré au saint* (Minuit, Paris, 1977, p. 122-147) e em *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme* (3ª edição, Ed. Albin Michel, Paris, 1976, p. 51-62).

<sup>1188</sup> No que concerne a tradução do termo «*illéité*», seguimos a opção de tradução de Fernanda Bernardo, «eleidade», onde se mantém assim o recurso ao género masculino do pronome pessoal que abre a palavra (cf. F. Bernardo, «Femininidade e Hospitalidade em Lévinas. A difícil *incondição* do “humano” hóspede/refém de outrem», M. Lucília Marcos, M. João Cantinho, P. Barcelos (org.), *Emmanuel Levinas – entre Reconhecimento e Hospitalidade*, Edições 70, Lisboa, 2011, principalmente p. 37-41).

<sup>1189</sup> « la corrélation réciproque me rattache à l'autre homme dans la trace de la transcendance, dans l'*illéité*. », E. Lévinas, *Autrement qu'être, op. cit.*, p. 247.

<sup>1190</sup> « [...] « il » qui (se) passe dans cet ouvrage et depuis lequel il est dit qu'« il faut », J. Derrida, «En ce moment même» in *Psyché I, op. cit.*, p. 185.

pelo filósofo, o nome próprio de Emmanuel Lévinas<sup>1191</sup> que, num segundo momento, será novamente deslocado em direcção à sua abreviatura, «E. L.»<sup>1192</sup>, abrindo assim a homofonia indecível onde, pela escuta, o acrónimo do nome masculino (E. L.) não se distingue mais do pronome pessoal feminino «elle» [ela]<sup>1193</sup> – *chance* que, além disso, vemos avançar no interior de uma cena de escrita onde, à semelhança do que acontece em «Pas» (1976), o questionamento do apagamento da “diferença sexual” é enunciado a partir de um «eu» que se endereça a um «tu» explicitamente declinado no feminino.

Contudo, é preciso bem notá-lo, a questão do “androcentrismo” a operar no pensamento e na escrita de Lévinas não segue, como começámos por referir, sem um registo de paradoxalidade e ambiguidade irreduzível que não pode ser simplesmente ignorado ou suspenso, oferecendo-se, desde logo, a mais de uma leitura, sendo mesmo possível entrever uma espécie de “maturação”, se assim o pudermos dizer, relativamente ao desenvolvimento das diferentes aproximações em torno da questão do “feminino” no interior do *corpus* levinasiano<sup>1194</sup>.

Neste sentido, notemos então que, nomeadamente em *Totalidade e Infinito* (1961), de onde relevámos os traços marcadamente androcêntricos, a “alteridade feminina” é também descrita por Lévinas em termos de um acolhimento por excelência ou, ainda, como o «acolhedor em si»<sup>1195</sup> – comunicando com aproximações anteriores tais como as que encontramos em *Éthique et Infini* (1982) onde, na pegada do que fora enunciado em *Le Temps et l'Autre* (1979), o “feminino” surge como a origem do conceito de “alteridade”<sup>1196</sup>, ou ainda em *De l'existence à l'existant* (1947), onde o “feminino” era dito enquanto «o outro por excelência»<sup>1197</sup> –, podendo então ler-se em *Totalidade e Infinito* (1961), dizíamos,

---

<sup>1191</sup> « Il y a donc des chances multiples, des probabilités, tu ne peux éviter de t’y rendre, pour que le sujet de la phrase « Il aura obligé », ce soit Emmanuel Levinas. », *Ibid.*, p. 161.

<sup>1192</sup> Cf. *Ibid.*, particularmente p. 185-189.

<sup>1193</sup> Operando ao longo de todo o texto, esta homofonia encontra uma enunciação particularmente visível, por exemplo, nesta passagem: « Et qui serait-« elle » ? Est ce indifférent? Qui est E. L. ? Emmanuel Levinas? », *Ibid.*, p. 168.

<sup>1194</sup> Em torno dos distintos contornos que a figura do “feminino” adquire no *corpus* levinasiano veja-se, nomeadamente: F. Bernardo, «Femininidade e Hospitalidade em Lévinas» (*op. cit.*), E. Gruber, «Autrement que sexuellement marqué? Lecture d’Emmanuel Lévinas» (*Littérature*, n° 142, 2006/2, p. 50-69, disponível em: <https://www.cairn.info/revue-litterature-2006-2-p-50.htm>) e D. Matthieu, «Féminin et phénoménalité selon Emmanuel Lévinas» (*Les Études philosophiques*, n° 78, 2006/3, p. 317-334, disponível em: <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2006-3-page-317.htm>).

<sup>1195</sup> E. Lévinas, *Totalidade e Infinito*, *op. cit.*, p. 150 (cf. J. Derrida, *Adieu – à Emmanuel Lévinas*, p. 45).

<sup>1196</sup> Cf. E. Lévinas, *Éthique et Infini*, Fayard, Paris, 1982, p. 58.

<sup>1197</sup> Cf. E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Fontaine, Paris, 1947, p. 144-145 (cf. J. Derrida, *Adieu – à Emmanuel Lévinas*, p. 77).

concretamente no capítulo «A Morada», uma das aproximações do “feminino” ou, neste caso, da “Mulher”<sup>1198</sup>, em termos de um acolhimento por excelência,

«E o Outro, cuja presença é discretamente uma ausência e a partir da qual se realiza o acolhimento hospitaleiro por excelência que descreve o campo da intimidade, é a Mulher. A mulher é a condição do recolhimento, da interioridade da Casa e da habitação.»<sup>1199</sup>

Esta seria, a título exemplificativo, uma das passagens em que a ambiguidade que referimos encontraria um dos seus recursos mais complexos, havendo que ter em conta tanto o facto de a “terminologia” levinasiana não se prender mais a uma significação tradicional, como o facto de o próprio “objectivo” aí visado não ser o de descrever ou definir a essência do “feminino”, mas sim o de tentar pensar a sua “fenomenalização”<sup>1200</sup>.

De uma certa maneira, tudo se encontra como que dependente do modo pelo qual Lévinas pensa o “acolhimento”, pensando precisamente uma certa “morada” enquanto *acolhimento* originário e condição da existência e do recolhimento do eu «a partir da intimidade de uma casa»<sup>1201</sup> cujo alcance, contudo, não se esgota numa pertença ao mundo dos objectos, na medida em que é a própria consideração dos objectos que se faz a partir de uma “morada” entendida como o “lugar” privilegiado que seria condição, e não fim, da actividade humana<sup>1202</sup>.

Eis o momento em que começa a delinear-se a hipótese de uma outra leitura e de um outro alcance do *feminino* a partir da sua aproximação enquanto “acolhedor” ou “acolhimento”, pois se a intimidade da “casa” aparece como o lugar por excelência do

---

<sup>1198</sup> Embora o nosso objectivo não seja seguir de modo detalhado os contornos do “feminino” em Lévinas, permitimo-nos notar que, concretamente em *Totalidade e Infinito*, o filósofo recorre a diferentes termos sem especificar em concreto o que motivaria essas distinções, como é o caso dos termos «Mulher» e «mulher» (p. 147), ambas as grafias utilizadas na mesma frase, bem como de «alteridade feminina» (p. 148) e de «ser feminino» (p. 150), mantendo, contudo, por entre as diferentes escolhas, um distanciamento da diferença sexual biológica ou anatomicamente entendida.

<sup>1199</sup> *Ibid.*, p. 147-148.

<sup>1200</sup> Esta é a leitura, por exemplo, de Gérard Bensussan (cf. G. Bensussan, F. Bernardo, *Os Equívocos da Ética: a propósito dos Carnets de Captivité de Levinas/Les equivoques de l'éthique: A propos des Carnets de Captivité de Levinas*, trad. Andreia Carvalho e Bruno Padilha, Fundação Eng. António de Almeida, Porto, 2013, p. 159), que assume também residir aqui um dos motivos pelos quais a repreensão de androcentrismo estaria assim destituída de pertinência (p. 161), ponto em que não seguimos mais a sua leitura e permanecemos do lado da hipótese de Fernanda Bernardo, enunciada na mesma obra, e pela qual é assumido ser efectivamente possível entrever «uma subordinação do feminino, sob o gesto de uma secundarização da diferença sexual, em relação à alteridade de um absolutamente outro sexualmente não marcado, mas, no fundo, *implicitamente* já sempre marcado de masculinidade» (p. 163).

<sup>1201</sup> E. Lévinas, *Totalidade e Infinito*, *op. cit.*, p. 145. Em torno desta questão, Derrida salienta: « La possibilité de l'accueil viendrait donc, pour les ouvrir, avant le recueillement, avant même le cueillir, avant l'acte dont pourtant tout semble dériver. », J. Derrida, *Adieu – à Emmanuel Lévinas*, p. 60.

<sup>1202</sup> Cf. E. Lévinas, *Totalidade e Infinito*, *op. cit.*, p. 144-145.

recolhimento e, nesse contexto, a “alteridade feminina” se dá a pensar na e como a intimidade da “casa”, então, haveria necessariamente que pensá-la, a esta alteridade, como prévia a uma simples domesticidade, permanecendo também à margem de uma ontologização que poderia incorrer nos riscos de uma essencialização ou de uma idealização da “mulher” ou do “feminino”, bem como permanecendo à margem de uma interpretação de um feminino dito “habitável”<sup>1203</sup>.

De facto, como o próprio Lévinas afirma, o “feminino”, ou a “feminidade”, permanece sem qualquer dependência ou implicação relativamente a uma diferenciação sexual de cariz anatómico ou biológico, como pode ler-se explicitamente ainda em «A Morada» (1961),

«Será preciso acrescentar que de modo algum se trata aqui de defender, tocando nas raiais do ridículo, a verdade ou a contraverdade empírica de que toda a casa supõe *de facto* uma mulher? O feminino foi descoberto nesta análise como um dos pontos cardeais do horizonte em que se coloca a vida interior – e a ausência empírica do ser humano de «sexo feminino» numa morada nada altera à dimensão de feminidade que nela permanece aberta, como o próprio acolhimento da morada.»<sup>1204</sup>

Por conseguinte, a ambiguidade a operar no próprio texto de Lévinas faz com que as marcas irrecusavelmente androcêntricas não se ofereçam, contudo, a uma leitura simples ou linear, como Derrida salienta já em «En ce moment même...» (1980) afirmando que «a derivação da feminidade não é um simples movimento na sériasura do seu texto. O feminino é também descrito como uma figura do absolutamente outro»<sup>1205</sup>, deixando assim entrever a hipótese que encontramos exposta em *Adieu* (1997) onde, como que deslocando *idiomaticamente* o “humanismo do outro homem” (alusão ao título levinasiano de 1972, *Humanisme de l'autre homme*), Derrida nos dá a pensar um “humanismo do outro (como) mulher”,

«Humanismo desta «alteridade feminina», humanismo da outra mulher, do outro (como) mulher. Se a mulher, no silêncio do seu «*ser feminino*», não é um homem,

---

<sup>1203</sup> « « Habitable », la femme, dites-vous. Sans autre précaution, cela resterait encore facile à *domestiquer* pour cette même logique dominante. N'a-t-il pas toujours désiré, « lui », que la femme fût en effet habitable, attachée aux valeurs de l'habitation, du foyer, de la vie privée, du dedans, etc. ? Vieille symbolique de la femme comme « maison » ... », J. Derrida, «Voice II» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 180-181.

<sup>1204</sup> E. Lévinas, *Totalidade e Infinito*, *op. cit.*, p. 150.

<sup>1205</sup> « la dérivation de la féminité n'est pas un mouvement simple dans la sériature de son texte. Le féminin y est aussi décrit comme une figure du tout autre », J. Derrida, «En ce moment même» in *Psyché I*, *op. cit.*, p. 198. O neologismo derridiano «*sériature*» conjuga as palavras «*série*» [série] e «*rature*» [rasura], motivo pelo qual optámos por «sériasura».

ela permanece humana. Tal como a proximidade em geral, a familiaridade da casa não põe fim à separação»<sup>1206</sup>.

Para além do “posicionamento” marcadamente androcêntrico, estaria então em causa aproximar o “feminino” como *acolhimento* pré-ontológico e até mesmo, num determinado sentido, pré-ético, e portanto definido não em termos de “falta” ou de “privação”, mas sim em termos de *excesso*.

Um *excesso*, notemos, que avança não somente por relação à diferença sexual dual e oposicionalmente determinada, mas também por relação à linguagem em geral, encontrando-se aqui uma outra via de interpretação para o momento em que Lévinas descreve a “alteridade feminina” como uma «linguagem silenciosa»<sup>1207</sup>, podendo escutar-se aí não uma alteridade simplesmente privada de linguagem, mas uma alteridade que se “situaria” (sem “lugar” próprio, justamente) num plano diferente do da linguagem, incluindo em si, por isso mesmo, todas as possibilidades da relação a outrem<sup>1208</sup>, como Fernanda Bernardo nos dá a pensar em «*Femininidade e Hospitalidade em Lévinas*» (2009),

«Perguntemos então: acaso não designará uma tal “linguagem” e a condição de possibilidade e a “essência” da própria linguagem? [...] Pois não é a linguagem, enquanto figura da generalidade ou da universalidade, a primeira instância da “tercialidade” que interrompe a imediatidade da “relação ética” e a desvia da sua imperativa rectidão? [...] acaso não designará pois a “linguagem” silenciosa do “rosto feminino” ou da “alteridade feminina”, dizíamos, aquilo a que Lévinas virá a chamar o *Dizer (Dire)* do Dito (*Dit*) para referir o profetismo ou a inspiração da própria linguagem “ética”?»<sup>1209</sup>

Neste sentido, e no eco da aproximação do “feminino” como «condição do vós»<sup>1210</sup> que excede a simetria do diálogo (que Lévinas critica ao se demarcar, nomeadamente, do modelo dialógico de Buber<sup>1211</sup>), uma outra leitura do *feminino* permitiria então pensá-lo como

---

<sup>1206</sup> « Humanisme de cette « *altérité féminine* », humanisme de l’autre femme, de l’autre (comme) femme. Si la femme, dans le silence de son « *être féminin* » n’est pas un homme, elle demeure humaine. Pas plus que la proximité en général, la familiarité de la maison ne met fin à la séparation [...]. », J. Derrida, *Adieu – à Emmanuel Lévinas*, p. 73.

<sup>1207</sup> E. Lévinas, *Totalidade e Infinito*, *op. cit.*, p. 148 (cf. J. Derrida, *Adieu – à Emmanuel Lévinas*, p. 72).

<sup>1208</sup> «Esta alteridade situa-se num plano diferente da linguagem e não representa de modo algum uma linguagem truncada, balbuciante, ainda elementar. Muito pelo contrário, a discrição desta presença inclui todas as possibilidades da relação transcendente com outrem.», E. Lévinas, *Totalidade e Infinito*, *op. cit.*, p. 148.

<sup>1209</sup> F. Bernardo, «*Femininidade e Hospitalidade em Lévinas*», *op. cit.*, p. 40-41.

<sup>1210</sup> Cf. E. Lévinas, *Totalidade e Infinito*, *op. cit.*, p. 139.

<sup>1211</sup> Cf., por exemplo, E. Lévinas, «Martin Buber e la théorie de la connaissance» e «Dialogue avec Martin Buber» in *Noms Propres*, Fata Morgana, Paris, 1976, p. 23-48.

isso que aponta para a heteronomia e a dissimetria de um *endereço originário* anterior à “identidade” do “eu”, surgindo assim, nas palavras de Derrida, como o outro (para além tanto da dualidade sexual como da suposta neutralidade) do *Dizer* do absolutamente-outro (ainda marcado, em sede levinasiana, de masculinidade, apesar da suposta anterioridade relativamente às marcas sexuais),

«A secundariedade sexual», lê-se em «En ce moment même...» (1980), «portanto, diz Ele, a diferença feminina, não figura ela então o absolutamente-outro deste Dizer do absolutamente outro, na sériatura aqui determinada, no idioma desta negociação? Não desenha ela, dentro da obra, um excedente de alteridade não dito? [...] As coisas complicar-se-iam então. O outro como feminino (eu), longe de ser derivado ou secundário, tornar-se-ia o outro do Dizer do absolutamente-outro.»<sup>1212</sup>

Por conseguinte, ainda que ambas as interpretações se co-relacionem e a divisão da sua exposição na nossa escrita não indique uma divisão efectiva do seu desenvolvimento na obra de Lévinas, encontramos aqui a possibilidade de perscrutar o pensamento levinasiano do “feminino” como uma «espécie de manifesto feminista»<sup>1213</sup>, como Derrida enuncia em *Adieu* (1997), pelo qual se perscrutaria, para além dos traços marcadamente androcêntricos, a possibilidade de assumir o gesto de Lévinas como o gesto hiperbólico de pensar o “feminino” a partir da *instância originária* que ele mesmo “é” enquanto *acolhimento* e, nesse sentido, de o pensar numa ética emancipada da ontologia, como Derrida salienta ainda na mesma obra,

«É a partir da feminidade que ele define o acolhimento por excelência, o acolher ou a acolhença da hospitalidade absoluta, absolutamente originária, pré-originária mesmo, quer dizer, a origem pré-ética da ética e nada menos. Este gesto atingiria uma profundidade de radicalidade essencial e meta-empírica que tem em conta a diferença sexual numa ética emancipada da ontologia.»<sup>1214</sup>

Esta hipótese implicaria então assumir que não há uma sucessividade linear no interior da qual a questão da “diferença sexual” possa ser tratada, na medida em que esta não forma

---

<sup>1212</sup> « La secondarité sexuelle, et donc, dit-Il, la différence féminine, ne figure-t-elle pas alors le tout-autre de ce Dire du tout autre, dans sa sériature ici déterminée, dans l’idiome de cette négociation ? Ne dessine-t-elle pas, au-dedans de l’œuvre, un surcroît d’altérité non dite ? [...] Les choses se compliqueraient alors. L’autre comme féminin (moi), loin d’être dérivé ou secondaire, deviendrait l’autre du Dire du tout-autre », J. Derrida, «En ce moment même» in *Psyché I, op. cit.*, p. 197.

<sup>1213</sup> Cf. J. Derrida, *Adieu – à Emmanuel Lévinas*, p. 83.

<sup>1214</sup> « C’est à partir de la féminité qu’il définit l’accueil par excellence, l’accueillir ou l’accueillance de l’hospitalité absolue, absolument originaire, pré-originaire même, c’est-à-dire l’origine pré-éthique de l’éthique et rien de moins. Ce geste atteindrait une profondeur de radicalité essentielle et métémpirique qui prend en compte la différence sexuelle dans une éthique émancipée de l’ontologie. », *Ibid.*, p. 83.

uma questão regional, secundária ou posterior à questão da “verdade” ou do “sentido”, tal como Heidegger, por exemplo, parece estabelecer<sup>1215</sup>.

Diferentemente, e não podendo de facto ser secundarizada ou suspensa relativamente a uma “ética” primeira, uma certa “diferença sexual” – uma *outra diferença sexual* – constituiria antes, como Derrida deixa entrever questionando *Totalidade e Infinito* (1961), uma espécie de “ponto de partida” pelo qual a própria *eticidade* da ética (em sentido tradicional) pode pensar-se diferentemente, na medida em que a questão do *feminino* viria colocar em cena o *limite*,

«[...] entre o pré-ético – a «habitação» ou «a alteridade feminina» antes da transcendência da linguagem, antes da altura e da eleidade do rosto, antes do ensino, etc. – e por outro lado a ética, como se pudesse haver aí um acolhimento, ou seja um acolhimento «por excelência», «em si», *antes* da ética. [...] Não é a partir deste abismo que por conseguinte é preciso tentar interpretar a escrita, a língua (as línguas) e a composição deste livro singular, e nele a exposição do acolhimento, do acolhimento por excelência a partir da diferença sexual?»<sup>1216</sup>

Um tal *limite* deve ser entendido aqui, é certo, no eco do limite como *aporia* que começámos por expor, motivo pelo qual esta distinção permanece aproximada no interior de uma relação de indissociabilidade absoluta onde encontramos, por um lado, o *acolhimento* pensado a partir da “alteridade feminina” que, na sua aproximação a uma determinada “habitação”, se aproxima assim do pensamento de *khora*, e que permaneceria necessariamente “anterior” à eleidade do rosto, bem como anterior à determinação dual da diferença sexual, figurando uma espécie de acolhimento *antes* da ética, e, por outro lado, a ética e a linguagem em geral no seu registo de universalidade e de “tercialidade”, as quais encontrariam a sua condição como limite nesse *feminino* pré-ontológico e pré-ético.

É em razão desta singular anterioridade que o *feminino* segundo Derrida surge também como um outro nome da *indecidibilidade* absoluta que caracteriza a relação ao outro, e cujo eco poderíamos entrever, em português, numa singular “*feminilidade*”<sup>1217</sup> distinta da

---

<sup>1215</sup> Cf. «4.2 Diferença ontológica e diferença sexual», *Infra*, p. 400-415.

<sup>1216</sup> « «[...] entre le pré-éthique — l'« habitation » ou « l'altérité féminine » avant la transcendance du langage, la hauteur et l'illéité du visage, l'enseignement, etc. – et d'autre part l'éthique, comme s'il pouvait y avoir un accueil, voire un accueil « par excellence », « en soi », *avant* l'éthique. [...] N'est-ce pas depuis cet abîme qu'il faut dès lors tenter d'interpréter l'écriture, la langue (les langues) et la composition de ce livre singulier, et en lui l'exposition de l'accueil, de l'accueil par excellence depuis la différence sexuelle ? », J. Derrida, *Adieu – à Emmanuel Lévinas*, p. 75-76.

<sup>1217</sup> Este é também o termo a que recorre Fernanda Bernardo, enquanto tradução do francês «*feminité*», nomeadamente em: «A Ética da hospitalidade ou o porvir do cosmopolitismo por vir (I)» (*Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 11, nº 22, p. 376, disponível em: <https://digitalis->

“feminidade” como oposto da “masculinidade”, residindo também aqui o alcance *hiper-ético-político* do *feminino* tal como este é aproximado pelo pensamento da Desconstrução de Derrida.

Por outras palavras, a *hiper-radicalidade* e a *incondicionalidade* inerentes ao pensamento de uma escrita *avant la lettre* pensada, desde o início das obras de Derrida, como a «abertura da primeira exterioridade»<sup>1218</sup>, como enunciado em *De la Grammatologie* (1967), ou como o «Vale originário do outro no ser»<sup>1219</sup>, seguindo as palavras de *L'Écriture et la Différence* (1967), traduzem-se e testemunham-se também na *aporeticidade* de um *feminino avant la lettre* cuja “anterioridade” como *acolhimento* diz nada menos que o *tempo messiânico* da vinda do outro como *evento* ou como *impossível* e o *acolhimento incondicional* por parte do “eu” implicado por essa mesma vinda.

É também neste sentido que podemos compreender o registo imediata e incondicionalmente *afirmativo* deste pensamento do *feminino*, tal como encontramos exposto por Derrida, por exemplo, em «La Loi du Genre» (1980), nomeadamente em torno de uma certa “neutralidade” blanchotiana<sup>1220</sup> que não seria, contudo, nem negativa nem dialéctizável, mas duplamente afirmativa (*sim, sim*), e que encontramos aí explicitamente aproximada de uma *lei* que, para além da lei natural ou simbólica<sup>1221</sup>, diria a própria *feminilidade* ou a *lei* como *feminino*<sup>1222</sup>.

É, de igual modo, a linha de aproximação que encontramos, para dela deixar somente alguns indícios, em «Nombre de Oui» (1987)<sup>1223</sup>, em *De l'esprit* (1987)<sup>1224</sup>, ou em *Ulysse Gramophone* (1987)<sup>1225</sup>, e que diria, em última instância, o registo *diferentemente feminino* do

---

dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/34274/1/RFC22\_artigo3.pdf?ln=pt-pt), «Verso: para uma poética» (*Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 16, nº 31, 2007, p. 128, disponível em: [https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/34069/1/RFC31\\_artigo2.pdf?ln=pt-pt](https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/34069/1/RFC31_artigo2.pdf?ln=pt-pt)) e em «E. Levinas – J. Derrida: Pensamentos da Alteridade Ab-soluta» (*op. cit.*, p. 593). Não obstante, um outro texto avança o termo “feminidade” («*Feminidade* e hospitalidade em Levinas – a difícil condição do «humano» hóspede/refém de outrem», *op. cit.*), sendo também este o termo que encontramos no diálogo com G. Bensussan (*Os equívocos da Ética/ Les equivoques de l'éthique, op. cit.*).

<sup>1218</sup> Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie, op. cit.*, p. 99.

<sup>1219</sup> Cf. J. Derrida, *L'Écriture et la Différence, op. cit.*, p. 49.

<sup>1220</sup> Para uma aproximação do “neutro” em Blanchot à luz da leitura derridiana veja-se, nomeadamente: Hugo Monteiro, «Le Neutre dans les limites de la philosophie» in Éric Hoppenot e Alain Milon (dir.), *Maurice Blanchot et la Philosophie*, Presses universitaires de Paris Nanterre, Nanterre, 2010, p. 229-242, disponível em: <https://books.openedition.org/pupo/1118>.

<sup>1221</sup> Cf. J. Derrida, *Parages, op. cit.*, p. 278.

<sup>1222</sup> « Or le féminin, genre presque généralement affirmateur – « presque toujours des femmes » –, c'est aussi le genre de cette figure de la loi, non pas de ses représentants mais de la loi elle-même qui tout au long d'un récit fait couple avec moi, avec le « je » de la voix narrative. La loi est au féminin. », *Ibid.*, p. 282.

<sup>1223</sup> Cf. J. Derrida, *Psyché II, op. cit.*, p. 243.

<sup>1224</sup> Cf. J. Derrida, *De l'Esprit, op. cit.*, p. 172-173.

<sup>1225</sup> Cf. J. Derrida, *Ulysse gramophone, op. cit.*, p. 49-50 e p. 108-109.



“vem” que, abrindo a palavra, abre no mesmo lance o «(não)passo de diferença sexual», como Derrida enuncia ainda em torno de Blanchot, nomeadamente em «Pas» (1976),

«Todo o *transfert* do código (por exemplo, «eu amei-a e não amei senão ela») faz lateralmente, como por um acompanhamento silencioso da língua, pesar, pender o «pensamento», ou noutra sítio a «palavra» para o lado feminino; é literalmente um *movimentum*, um momento feminino; ele anuncia por pressão inconsciente a diferença sexual antes de qualquer outra determinação, antes de qualquer outra identificação. E como *ela* não se determina, não se chama senão a partir do *vem* que *lança e reenvia*, o afastamento do *vem* instrói o (não)passo de diferença sexual.»<sup>1226</sup>

Neste sentido, na sua *hiper-radicalidade*, a palavra “feminino” apontaria para a dinâmica que expusemos em torno da «Lei como Língua»<sup>1227</sup> ou, seguindo a enunciação de Fernanda Bernardo, esta palavra seria um dos nomes da «Lei sem lei [...] da *différance*»<sup>1228</sup>, aproximando-se assim, na sua singular subtracção ao conceito falocêntrico de “verdade”, do que adiante veremos surgir a partir da expressão quase críptica de uma «verdade da *différance* sexual»<sup>1229</sup>, a qual, por sua vez, virá como que traduzir a dissimetre bilateralmente desmesurada que Derrida assume constituir a «lei da diferença sexual e da relação a outrem em geral»<sup>1230</sup>.

Eis, pois, a via pela qual o *feminino* pensado em sede desconstrutiva excede de modo tão necessário quanto impossível tanto a dita “diferença sexual” dual e determinantemente organizada por caracteres biológicos, como a sua suposta neutralidade por vias de um apagamento ou de uma suspensão da diferenciação sexual, excedendo no mesmo lance a própria noção de um *gender* socio-performativo<sup>1231</sup>.

---

<sup>1226</sup> « Tout le transfert du code (par exemple « je l’ai aimée et n’ai aimé qu’elle ») fait latéralement, comme par un accompagnement silencieux de la langue, peser, pencher la « pensée », ou ailleurs la « parole » du côté féminin ; c’est littéralement un *movimentum*, un moment féminin ; il annonce par pression inconsciente la différence sexuelle avant tout autre détermination, tout autre identification. Et comme *elle* ne se détermine, ne s’appelle qu’à partir du *viens* qu’elle lance et renvoie, l’éloignement du *viens* instruit le pas de différence sexuelle. », J. Derrida, *Parages*, *op. cit.*, p. 81.

<sup>1227</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 56.

<sup>1228</sup> F. Bernardo, «Femininografia’s», *op. cit.*, p. 226.

<sup>1229</sup> J. Derrida, «Voice II» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 175.

<sup>1230</sup> « la loi de la différence sexuelle et du rapport à autrui en général », J. Derrida, «Chorégraphies» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 114.

<sup>1231</sup> Para esta questão veja-se, nomeadamente: Christian Hite, *Derrida and Queer Theory*, punctum books, Earth, Milky Way, 2017.

E isto porque, na sua radicalidade absoluta, o *feminino* diria um “gênero” irreduzível aos gêneros (*khora*) ou, por outras palavras, diria uma espécie de *feminino* «transgênero»<sup>1232</sup> pensado pela via de uma singular «transexualidade»<sup>1233</sup> que viria transgredir, dividir, heterogeneizar e pluralizar cada sexo, dando-nos assim a pensar, na pegada da experiência de ex-apropriação da *língua* como experiência de ex-apropriação *de si*, que não há identidade que não seja sexuada, embora o registo in-finito das *diferenças sexuais* não se esgote na simplicidade dual de uma “diferença de sexos”.

Não obstante, uma tal demarcação conduz-nos ainda a perguntar – o que se encontra em questão, no interior do pensamento da Desconstrução derridiana, ao falar de *gênero* ou, mais concretamente, ao falar de *gêneros*?

---

<sup>1232</sup> Cf. G. Bensussan, F. Bernardo, *Os Equívocos da Ética/Les equivoques de l'éthique*, *op. cit.*, p. 159 e p. 169.

<sup>1233</sup> « « Je » garde donc la chance d'être femme ou de changer de sexe. La trans-sexualité me permet, de façon plus que métaphorique et transférentielle, d'engendrer. « Je » peut donner naissance, et cela se marque entre beaucoup d'autres signes que je ne peux pas relever ici, au fait que, à plusieurs reprises, je « donne le jour ». », J. Derrida, *Parages*, *op. cit.*, p. 280.

### 3. Género e literatura

#### 3.1 A «lei do género»: a literatura como instituição

A investigação até ao momento exposta, nomeadamente em torno da questão do *feminino* e da questão das *diferenças sexuais*, colocou-nos diante do que poderia constituir uma primeira objecção ou uma primeira estranheza, a saber, a sua relação de indissociabilidade, mais ou menos explícita consoante os momentos, à questão da *escrita* e da *textualidade* em geral. Não obstante, esta relação mostrou-se indispensável para aproximar a via pela qual salientámos que, segundo Derrida, o *feminino* não se reporta mais a um dos sexos que formam a “diferença sexual” dual e determinadamente organizada por caracteres biológicos, do mesmo modo que esta relação será indispensável para estabelecer a demarcação do pensamento da Desconstrução relativamente à fundamentação geral do *gender* socio-performativo.

Neste sentido, e se, como referimos, o *feminino* diz uma espécie de “género” irreduzível aos géneros que, não obstante, vem transgredir, dividir, heterogeneizar e pluralizar cada “sexo” e cada “género”, importa então agora questionar – de que é que se fala, no interior do pensamento da Desconstrução derridiana, quando se fala de “género”?

A fim de aproximar uma hipótese de resposta a esta questão, começamos por recuperar a referência que havíamos enunciado de modo breve a «La loi du genre» (1980), texto onde Derrida desenvolve a questão do *género* a partir de uma «espécie do género «género»»<sup>1234</sup> que, neste caso em concreto, vem a ser o “género literário”, sem que uma tal escolha se limite, contudo, à conceptualidade tradicional pela qual este mesmo “género” foi tendencialmente compreendido sob a autoridade do conceito de *mimesis* e do valor de “verdade” que o organiza<sup>1235</sup>.

De um outro modo, tratar-se-á de seguir um certo *deslocamento* da questão do *género* a partir dos traços inerentes à “constituição” do “género literário”, gesto que permitirá, por sua vez, evidenciar de que modo esta “opção” aparentemente delimitada forma um *exemplo* único para aproximar uma *lei* (a «lei da lei do género»<sup>1236</sup>) que constitui a *chance* para repensar os géneros em geral<sup>1237</sup>, ponto que nos será igualmente indispensável para

---

<sup>1234</sup> Cf. *Ibid.*, p. 255.

<sup>1235</sup> Cf. J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 208-220.

<sup>1236</sup> Cf. J. Derrida, *Parages*, *op. cit.*, p. 256.

<sup>1237</sup> «Je m'en tiendrai à ce genre de genre dont on suppose généralement et toujours un peu vite qu'il n'appartient pas à la nature, à la *physis*, mais à la *tekhnè*, aux arts et plus étroitement encore à la poésie, plus spécialement à la littérature. Mais je m'autorise du même coup à penser qu'à me limiter ainsi je n'exclus rien, du

compreender de que modo a questão da *escrita*, que é também já sempre no mesmo lance questão de *leitura*, comunica de modo indissociável com o repensar da dita “diferença sexual” em termos de *diferenças sexuais*.

De facto, não se trata aqui em momento algum de uma simples “questão formal”, mas trata-se antes de uma questão que «atravessa de parte a parte», afirma Derrida no texto supracitado,

«o motivo da lei em geral, da geração, no sentido natural e simbólico, do nascimento, no sentido natural e simbólico, da diferença de geração, da diferença sexual entre o género masculino e o género feminino, o hímen entre os dois, de uma relação sem relação entre os dois, de uma identidade e de uma diferença entre o feminino e o masculino.»<sup>1238</sup>

Ora, no início deste texto, o filósofo avança o enunciado «Não misturar os géneros»<sup>1239</sup>, começando por salientar que as interpretações possíveis em torno dele, se se mantiver como que suspenso à escuta sem nenhum outro esclarecimento ou precisão, formariam uma série aberta e imprevisível, ainda que tal não impeça o delineamento relativamente genérico de pelo menos duas destas interpretações: uma primeira, que daria a escutar este enunciado num registo descritivo e constativo, e uma segunda, que o interpretaria segundo um registo ordenativo ou performativo.

É a partir desta segunda hipótese interpretativa – ainda que toda a questão passe, precisamente, pela impossibilidade de optar entre uma ou outra de modo exclusivo –, que Derrida aproxima aquilo a que chama a «lei do género»<sup>1240</sup>, a qual constituiria a obrigação ou a norma a operar desde o momento em que se escuta o termo “género” e cujo primeiro objectivo seria o de evitar a impureza ou a anomalia resultante de uma mistura dos géneros.

Assim, ao dizer “género”, independentemente do contexto concreto em que uma tal referência viesse a enquadrar-se, avançar-se-ia sempre, mesmo que de modo implícito, a lei que constitui e garante a “identificação” deste termo, bem como do conteúdo e do sentido nele implicados, a saber, que é preciso não misturar os géneros,

---

moins en principe et en droit, les rapports n'étant plus ici d'extension, d'individu exemplaire à espèce, d'espèce à genre, ou de genre de genre à genre en général, mais, comme on verra, tout autres. », *Ibid.*, p. 255-256.

<sup>1238</sup> « [...] traverse de part en part le motif de la loi en général, de la génération, au sens naturel et symbolique, de la naissance, au sens naturel et symbolique, de la différence de génération, de la différence sexuelle entre le genre masculin et le genre féminin, de l'hymen entre les deux, d'un rapport sans rapport entre les deux, d'une identité et d'une différence entre le féminin et le masculin. », *Ibid.*, p. 277.

<sup>1239</sup> « Ne pas mêler les genres », *Ibid.*, p. 251.

<sup>1240</sup> *Cf. Ibid.*, p. 252.

«Assim, desde que género se anuncia, é preciso respeitar uma norma, é preciso não transpor uma linha limítrofe, é preciso não arriscar a impureza, a anomalia ou a monstruosidade. E é assim em todos os casos, seja esta lei interpretada ou não como uma determinação, ou mesmo como uma destinação da *physis*, e qualquer que seja o alcance que se conceda à *physis*»<sup>1241</sup>

Não obstante, a impossibilidade de decidir entre o que permanece, relativamente a este mesmo enunciado, descritivo ou performativo, a impossibilidade de discernir totalmente e sem *resto* o que nele comunica com cada uma das hipóteses de interpretação, ou o que nele comunica necessariamente com ambas, segundo uma espécie de *parasitagem* ou *contaminação* estrutural, esta impossibilidade traduz-se, por conseguinte, numa certa *impossibilidade* a operar no “conteúdo” da própria frase que vem perturbar a apenas aparente segurança e certeza da lei (não misturar os géneros) em torno da qual Derrida questiona, «E se fosse impossível não misturar os géneros?»<sup>1242</sup>

A questão que começámos por enunciar, “de que é que se fala, quando se fala de *género*?”, não pode pois seguir sem esta outra questão que, de uma certa maneira, deixa já como que entrever a orientação da resposta que tentaremos aproximar, pois a impossibilidade de separar de modo exclusivo e decisório as duas hipóteses de interpretação diz, no mesmo lance, a impossibilidade da pureza da lei que parecia performativamente enunciar-se, obrigando a pensar uma espécie de «contra-lei» – a «lei da lei do género»<sup>1243</sup> – que se mostrará o *limite* como condição de possibilidade do que primeiramente parecia, de modo unívoco, anunciar-se como “lei”.

A complexa relação que assim começa a desenhar-se entre uma lei e a *outra* lei, entre uma lei e a «contra-lei» que com ela comunica sem, todavia, nela se compreender ou esgotar, assumirá os traços de uma relação de heterogeneidade e de indissociabilidade no interior da qual,

«A lei e a contra-lei se citam a comparecer e se recitam uma à outra neste processo. Não teríamos nada com que nos inquietar se estivéssemos rigorosamente seguros de poder discernir com todo o rigor entre uma citação e uma não-citação, uma

---

<sup>1241</sup> « Ainsi, dès que du genre s’annonce, il faut respecter une norme, il ne faut pas franchir une ligne limitrophe, il ne faut pas risquer l’impureté, l’anomalie ou la monstruosité. Et il en va ainsi dans tous les cas, que cette loi du genre soit ou non interprétée comme une détermination, voire une destination de la *physis*, et quelle que soit la portée qu’on accorde à la *physis*. », *Ibid.*, p. 253.

<sup>1242</sup> « Et si c’était impossible, de ne pas mêler les genres ? », *Ibid.*, p. 254.

<sup>1243</sup> *Ibid.*, p. 256.

narrativa e uma não-narrativa, uma repetição na forma de uma ou de outra.»<sup>1244</sup>

A questão do *gênero* passa assim, necessariamente, por uma certa insegurança relativamente ao limite que viria discernir “o” gênero ou um “gênero”, bem como por uma *contaminação* estrutural que pertence à própria possibilidade de uma subdivisão “do” gênero em distintos gêneros que se desejariam plenamente identificáveis na sua exclusividade ou especificidade.

Mas por ora, atentando à nossa problemática e na medida em que visamos aproximar aqui a questão do *gênero* a partir da *exemplaridade* do gênero literário, importa notar que Derrida refere também, ainda que de modo breve e quase elíptico, que esta estranha lógica de re-citação que se delinea entre a lei e a “contra-lei” viria, pois, relacionar-se com a «origem da literatura»<sup>1245</sup>, o que nos conduz assim a uma outra questão, a saber: que literatura seria esta cuja “origem” se relaciona com a *im-possibilidade* de uma lei que atesta a necessidade de não misturar os gêneros?

A fim de compreender o que se encontra em questão sob o termo “literatura”, uma primeira distinção torna-se indispensável, ainda que à primeira vista esta possa parecer estranha ou imprevista, a saber, que Derrida entende a literatura enquanto uma «instituição ocidental moderna»<sup>1246</sup> que, por sua vez, se distingue do *segredo* que se dá a pensar como sua *proveniência e condição de possibilidade*, sendo este *segredo ab-soluto* que lhe marca a *incondicionalidade* que, não sendo específica da “literatura” (como instituição), a dá todavia a pensar como uma singular *experiência do segredo* caracterizada por uma *indecidibilidade* infinita cujo alcance não permanecerá longe do movimento aporético desta contra-lei da lei do gênero.

A questão da *literatura* encontra-se efectivamente presente em toda a obra derridiana, de que tentaremos também deixar alguns dos seus indícios, podendo mesmo ler-se, nomeadamente em *Psyché I* (1987), que «a mais rigorosa desconstrução não se apresentou nunca como estranha à literatura, nem sobretudo como alguma coisa *possível*.»<sup>1247</sup> Todavia, é numa entrevista datada de 1989, intitulada «This strange institution called literature», que encontramos de modo mais detalhado a sua aproximação enquanto instituição ocidental moderna, formulação pela qual Derrida virá a enunciar a “especificidade” desta estranha

---

<sup>1244</sup> « La loi et la contre-loi se citent à comparaître et se récitent l’une l’autre en ce procès. On n’aurait à s’inquiéter de rien si l’on était rigoureusement assuré de pouvoir discerner en toute rigueur entre une citation et une non-citation, un récit et un non-récit, une répétition dans la forme de l’un ou de l’autre. », *Ibid.*, p. 255.

<sup>1245</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>1246</sup> J. Derrida, *Dar a Morte*, *op. cit.*, p. 189.

<sup>1247</sup> « [...] la déconstruction la plus rigoureuse ne s’est jamais présentée comme étrangère à la littérature, ni surtout comme quelque chose de *possible*. », J. Derrida, *Psyché I*, *op. cit.*, p. 26.

“instituição” enquanto o direito, *em princípio*, de tudo dizer.

Neste contexto, trata-se, por um lado, de relevar a pertença desta noção (instituição ocidental moderna) a um determinado contexto histórico-político-cultural que nos obriga a ter em conta factores como o desenvolvimento das técnicas de impressão, as questões inerentes à problemática dos direitos autorais, o desenvolvimento e estabelecimento da liberdade de expressão e de publicação, entre outras características contextuais que distinguem a instituição da “literatura” de outras instâncias como, por exemplo, a poeticidade em geral ou as ditas “Belas Letras” para as quais nomeadamente a escrita, no sentido geral de representação gráfica, não é indispensável<sup>1248</sup>.

Contudo, por outro lado, a “especificidade” que Derrida salienta de modo mais marcado será, então, este singular direito ou este “princípio”, como também o dirá, assumindo que,

«O princípio [...] de “poder tudo dizer”, a garantia socio-jurídico-política concedida “em princípio” à literatura, é algo que não significava muito, ou não significava isso, na cultura Greco-Latina e *a fortiori* numa cultura não-Occidental. O que não significa que o Ocidente respeitou sempre este princípio: mas pelo menos aqui ou ali estabeleceu-o como um princípio.»<sup>1249</sup>

Notemos que esta distinção era já avançada em «La Double Séance» (1970), nomeadamente no momento em que Derrida aproxima um certo *hímen* entre Platão e Mallarmé<sup>1250</sup>, referindo-se aí a uma determinada definição de literatura que dominará até ao século XIX sob a organização do conceito de *mimesis* e, conseqüentemente, sob o privilégio do valor de “verdade” nele inscrito<sup>1251</sup>.

Por conseguinte, uma tal distinção implicaria pensar, por um lado, o modo pelo qual, ainda que resultando de uma ruptura relativamente recente, a literatura como instituição não deixa de se inserir numa interpretação filosófica da instância literária em geral, isto é, ela não deixa de se inserir num determinado conceito metafísico de “literatura” que se vê definida

---

<sup>1248</sup> Para o desenvolvimento desta distinção veja-se, nomeadamente: J. Derrida, «This strange institution called literature» in *Acts of Literature*, *op. cit.*, p. 39-40; «Scènes des différences» in *Littérature*, *op. cit.*, p. 23; *Passions*, *op. cit.*, p. 64-65; «Préjugés. Devant la loi» in *La Faculté de juger*, *op. cit.*, p. 132-133.

<sup>1249</sup> «The principle [...] of “being able to say everything”, the socio-juridico-politico guarantee granted “in principle” to literature, is something which did not mean much, or not that, in Greco-Latin culture and *a fortiori* in a non-Western culture. Which does not mean that the West has ever respected this principle: but at least here or there it has set it up as a principle.», J. Derrida, «This strange institution called literature» in *Acts of Literature*, *op. cit.*, p. 40-41.

<sup>1250</sup> Cf. J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 207.

<sup>1251</sup> Cf. *Ibid.*, p. 159, nota 58.

relativamente a uma «ordem da *verdade*»<sup>1252</sup> que necessariamente a secundariza, e, por outro lado, o modo pelo qual, na sua formulação moderna, a literatura adquire, não obstante, um conjunto de características específicas, nomeadamente o direito de tudo dizer, que vêm evidenciar a sua indissociabilidade relativamente a um determinado contexto político-democrático.

Esta indissociabilidade é expressamente marcada, por exemplo, numa outra entrevista, datada de 1996, intitulada «Scènes des différences», no momento em que Derrida afirma que, enquanto «produção escrita livre»,

«[...] a literatura europeia moderna está ligada na sua destinação não somente ao projecto democrático – sempre inadequado a si mesmo, sempre insuficientemente desenvolvido –, mas também a uma exigência filosófica de liberdade, de autonomia, de independência que é, finalmente, a exigência das Luzes tal como Kant a formulou.»<sup>1253</sup>

Ainda que o desenvolvimento da relação entre literatura e democracia permaneça, de momento, como que suspenso, referimos desde já uma espécie de co-implicação de dois dos traços que caracterizam esta mesma relação, a saber, que, por um lado, o direito, *em princípio*, de tudo dizer que caracteriza a literatura na sua formulação ocidental moderna não poderia ter surgido senão no interior de um enquadramento democrático que tem implícito o direito ilimitado a colocar todas as questões<sup>1254</sup>.

E que, por outro lado, este direito aponta para uma *incondicionalidade* de princípio que faz com que a instância literária surja como a instância por excelência onde a institucionalidade em geral é, a cada instante, colocada em questão, permitindo assim aproximar o que, nomeadamente em *Passions* (1993), surge como a «condição hiperbólica da democracia»<sup>1255</sup>, a qual conduzirá Derrida a afirmar, ainda na mesma obra – «Não há democracia sem literatura, não há literatura sem democracia»<sup>1256</sup>.

Assim, ainda que num primeiro momento nos refiramos de modo mais explícito a um contexto político-democrático historicamente determinado, tornar-se-á sucessivamente mais claro que a relação entre um outro pensamento da *literatura* e um outro pensamento da

---

<sup>1252</sup> Cf. *Ibid.*, p. 218.

<sup>1253</sup> «[...] la littérature européenne moderne est liée dans sa destinée non seulement au projet démocratique – toujours inadéquat à lui-même, toujours insuffisamment développé –, mais aussi à une exigence philosophique de liberté, d'autonomie, d'indépendance qui est, finalement, l'exigence des Lumières telle que Kant l'a formulée. », J. Derrida, «Scènes des différences» in *Littérature, op. cit.*, p. 23.

<sup>1254</sup> Cf. J. Derrida, *Passions, op. cit.*, p. 65.

<sup>1255</sup> Cf. *Ibid.*, p. 66.

<sup>1256</sup> « Pas de démocratie sans littérature, pas de littérature sans démocratie. », *Ibid.*, p. 65.



*democracia* excede os limites do espaço político-democrático compreendido como um espaço que deve reger-se pelo exercício de uma ordem determinada, seja esta de índole política ou policial, jurídica, deontológica, social, histórica, entre outras, motivo pelo qual, nomeadamente em *De Quoi Demain* (2001), Derrida afirma que,

«A invenção da literatura, é *como se* ela fizesse mudar o solo da responsabilidade, precisamente ao usar, até ao abuso deliberado [...] a modalidade do *como se*, inventando-lhe um novo elemento, ao revelar-lhe talvez a infinidade. Esta infinidade, ou antes esta abertura sem fim à historicidade do político, associa sempre a um certo conceito da *democracia por vir*.»<sup>1257</sup>

De momento, importa-nos antes de mais salientar alguns dos traços paradoxais deste singular *direito à literatura* como direito de tudo dizer que é também, ao mesmo tempo e de modo necessário, o direito de tudo esconder<sup>1258</sup>, como explicitado em *Dar a Morte* (1999), precisão que não será sem consequências para aproximar o *segredo ab-soluto*, ou, como Derrida marca singularmente no corpo da sua escrita em «Envois» (1980), o segredo «a-b-s-o-l-u-t-o»<sup>1259</sup>, que se dá a pensar como sua *proveniência e condição de possibilidade*.

Neste sentido, haveria primeiramente a salientar o traço paradoxal pelo qual a noção de literatura como instituição implica a «aliança indissolúvel»<sup>1260</sup> entre uma extrema autonomia “interna” e os critérios externos que a definem e delimitam, mas que, paradoxalmente, a delimitam como isso mesmo que deve permanecer, *em princípio*, sem condição.

Salvaguardando, é certo, que a necessidade de um conjunto de critérios e convenções externas específicas para que um determinado evento textual possa ser julgado como pertencente a um determinado género não é exclusiva da literatura, importa-nos aqui salientar a “lógica” inerente a esta necessidade e ao seu funcionamento, a qual, enquanto uma espécie de princípio de classificação em geral, não constitui por si mesma um *texto* em “literatura”, mas situa talvez a possibilidade do devir-literário de todo o *texto*.

A esta “lógica”, Derrida aproxima-a, em «La loi du genre» (1980), como uma «lei de

---

<sup>1257</sup> « L'invention de la littérature, c'est *comme si* elle faisait changer le sol de la responsabilité, précisément en usant, jusqu'à l'abus délibéré [...] la modalité du *comme si*, en lui inventant un nouvel élément, en en révélant peut-être l'infinité. Cette infinité, ou plutôt cette ouverture sans fin à l'historicité du politique, je l'associe toujours à un certain concept de la *démocratie à venir*. », J. Derrida, *De Quoi Demain, op. cit.*, p. 205.

<sup>1258</sup> «[...] a literatura (em sentido estrito: como instituição ocidental moderna) implica *em princípio* o direito de tudo dizer e de tudo esconder», J. Derrida, *Dar a Morte, op. cit.*, p. 189.

<sup>1259</sup> Cf. J. Derrida, *La Carte Postale, op. cit.*, p. 52.

<sup>1260</sup> J. Derrida, *Dar a Morte, op. cit.*, p. 190.

*transbordamento*»<sup>1261</sup> que incide no que pode entender-se como o «campo sem limites de uma textualidade em geral»<sup>1262</sup>, sendo pois “anterior” à distinção que referimos entre poesia, belas-letras e a literatura como instituição, tal como especificado em «This strange institution called literature» (1989),

«Uma vez situada a estrutura de textualidade em geral, é preciso determinar o seu devir-literário, se posso colocá-lo deste modo, e depois distinguir entre ficção em geral (nem toda a ficção é literatura, a literatura não é toda estritamente da ordem da ficção), poesia e belas-letras, a literatura que tem vindo a ser chamada assim desde apenas alguns séculos, etc.»<sup>1263</sup>

Neste sentido, haveria que pensar uma espécie de estrutura geral que implica a existência, em cada evento textual, e não somente no texto dito literário, tanto de um traço distintivo que permita identificar de que “género” um determinado texto releva, como de um código externo que permita julgar e definir, em razão desse mesmo traço, a pertença de um determinado texto a um, ou mais, géneros, sendo que um tal traço não passa, necessariamente, nem por uma componente temática ou semântica, nem pela “consciência” do autor ou do leitor.

Neste enquadramento, o que nos importa salientar de modo mais preciso é que, enquanto *marca*, este traço deve restar «*a priori* remarcável»<sup>1264</sup>, sendo sempre possível, para um texto, (re)marcar em si mesmo a *marca* que o distingue e identifica, e pela qual se forma uma certa “estrutura do texto” a entender no sentido da *iterabilidade* que enceta um determinado contexto não-saturável<sup>1265</sup>, residindo aqui a possibilidade necessária e constitutiva do que se chama “literatura”<sup>1266</sup>. Por outras palavras, deve sempre ser possível, para um texto literário, (re)marcar, em si mesmo, o *traço* distintivo que o constitui como “literatura”.

Contudo, a questão complexifica-se se tivermos em conta que ao marcar a pertença de um “texto” a um, ou mais, géneros, esta *marca* não pertence, em si mesma, a nenhum género,

---

<sup>1261</sup> Cf. J. Derrida, *Parages*, *op. cit.*, p. 262.

<sup>1262</sup> «le champ sans limites d’une textualité générale.», *Ibid.*, p. 262.

<sup>1263</sup> «Once you have situated the structure of textuality in general, you have to determine its becoming-literature, if I can put it like that, and then distinguish between fiction in general (not all fiction is literature, all literature is not strictly of the order of fiction), poetry and belles-lettres, the literature which has been called that for only a few centuries, etc.», J. Derrida, «This strange institution called literature» in *Acts of Literature*, *op. cit.*, p. 71.

<sup>1264</sup> Cf. J. Derrida, *Parages*, *op. cit.*, p. 263.

<sup>1265</sup> «This has to do with the structure of a text, with what I will call, to cut corners, its iterability, which both puts down roots in the unity of a context and immediately opens this non-saturable context onto a recontextualization.», J. Derrida, «This strange institution called literature» in *Acts of Literature*, *op. cit.*, p. 63.

<sup>1266</sup> Cf. J. Derrida, *Parages*, *op. cit.*, p. 263.

pelo que, de uma certa maneira, ela pertence (ao “texto”) sem pertencer (nem ao “texto”, nem a nenhum outro “género” ou “classe” que dele se diferencie), permanecendo assim, ao mesmo tempo, interior e exterior<sup>1267</sup>.

Deste modo, se, para funcionar como *marca* distintiva de um *texto*, o *traço* que o identifica deve (re)marcar-se no próprio texto sem, contudo, lhe pertencer, e sem de igual modo pertencer ao género que nele marca, é a sua própria constituição paradoxal que obriga a pensar diferentemente a “lógica” de classificação já não em termos de uma “pertença” exclusiva, mas em termos de uma “participação” inesgotável. O que é dizer que um *texto* pode sempre “participar” em um ou em vários géneros, mas não pode nunca “pertencer”, de modo exclusivo, a um género – distinção que nos será indispensável para compreender tanto o modo pelo qual Derrida pensa diferentemente a relação entre filosofia e literatura, como o modo pelo qual pensa diferentemente a questão da dita “diferença sexual”.

A esta distinção entre “pertença” e “participação”, Derrida enuncia-a avançando, ainda em «La loi du genre» (1980), a seguinte hipótese,

«Todo o texto *participa* num ou em vários géneros, não há texto sem género, há sempre género e géneros, mas esta participação não é nunca uma pertença. E isso não por causa de um transbordamento de riqueza ou de produtividade livre, anárquica e inclassificável, mas por causa do *traço* de participação ele mesmo, por causa do efeito de código e da marca genérica. Ao marcar-se de género, um texto demarca-se dele.»<sup>1268</sup>

Ora, é precisamente esta situação paradoxal que constitui o que inicialmente referimos como um «princípio de contaminação»<sup>1269</sup> que nos dá a pensar, ao mesmo tempo, uma “inclusão” (ou seja, a reunião pela qual um *corpus* forma uma espécie de clausura que, a partir da *marca* distintiva que nele se (re)marca, permite a identificação da sua participação num ou em mais géneros) e uma “exclusão” (ou seja, a impossibilidade de um *corpus* se identificar a si mesmo sem recurso a algo que não ele mesmo, nomeadamente à *marca* distintiva que não releva dele, nem se limita a ele, mas que abre a possibilidade da norma jurídica que a reconhece exteriormente sem, jamais, a definir em absoluto).

---

<sup>1267</sup> « La re-marque d'appartenance n'appartient pas. Elle appartient sans appartenir et le « sans » qui rapporte l'appartenance à la non-appartenance ne paraît que le temps sans temps d'un clin d'œil. », *Ibid.*, p. 264.

<sup>1268</sup> « Tout texte *participe* d'un ou de plusieurs genres, il n'y a pas de texte sans genre, il y a toujours du genre et des genres mais cette participation n'est jamais une appartenance. Et cela non pas à cause d'un débordement de richesse ou de productivité libre, anarchique et inclassable, mais à cause du *trait* de participation lui-même, de l'effet de code et de la marque générique. En se marquant de genre, un texte s'en démarque. », *Ibid.*, p. 264.

<sup>1269</sup> Cf. *Ibid.*, p. 254.

Por conseguinte, a possibilidade sempre possível de um *texto* (re)marcar em si mesmo o *traço* que o distingue, e que dissemos ser necessária e constitutiva da “literatura”, forma-se num cruzamento da condição de possibilidade e da condição de impossibilidade, dinâmica que Derrida aproxima como a «cláusula» ou a «eclusa do género»,

«A cláusula ou a eclusa do género desclassifica o que permite classificar. [...] Dando a morte àquilo mesmo que engendra, ela forma uma estranha figura, uma forma sem forma, permanece quase invisível, não vê o dia ou não se dá o dia. Sem ela não há nem género nem literatura, mas desde que há esta piscadela de olho, esta cláusula ou esta eclusa do género, no próprio instante em que aí se encetam um género ou uma literatura, a degenerescência terá começado, o fim começa.»<sup>1270</sup>

Eis, pois, o que se encontrava em questão quando, em «La Double Séance» (1970), o filósofo afirmava que o “início” da literatura era também, ao mesmo tempo, o seu “fim”<sup>1271</sup>, sendo que esta paradoxal simultaneidade apenas pode ser compreendida se se tiver em conta a distinção entre “participação” e “pertença”, bem como o paradoxo em torno da aliança entre os critérios externos (que identificam a participação num género, neste caso específico, que identificam a participação no género literário com as características que a formulação ocidental moderna lhe atribui) e a autonomia interna (que no caso concreto da literatura como instituição se traduz no direito, *em princípio*, de tudo dizer e/ou de tudo esconder).

Diante destes traços distintivos, o exemplo da literatura como instituição vem como que agudizar uma certa “lei do género”, na medida em que os critérios extra-literários que a definem determinam uma instância que deve manter-se, em princípio, sem qualquer determinação a não ser a que lhe confere a possibilidade de tudo dizer e/ou esconder, motivo pelo qual Derrida dirá mesmo que o espaço da literatura vem a constituir não somente o espaço de uma «ficção instituída» mas também o de uma «instituição fictícia»<sup>1272</sup>, na medida em que ao ser delimitada como isso que deve permanecer, *em princípio*, sem condição, são os próprios limites externamente delineados que adquirem, em si mesmos, um registo como que

---

<sup>1270</sup> « La clause ou l'écluse du genre déclassifie ce qu'elle permet de classer. [...] Mettant à mort cela même qu'elle engendre, elle forme une étrange figure, une forme sans forme, elle reste à peu près invisible, elle ne voit pas le jour ou ne se donne pas le jour. Sans elle il n'y a ni genre ni littérature mais dès qu'il y a ce clin d'œil, cette clause ou cette écluse de genre, à l'instant même où s'y entament un genre ou une littérature, la dégénérescence aura commencé, la fin commence. », *Ibid.*, p. 265.

<sup>1271</sup> « Cette histoire fut aussi une histoire de la littérature, si l'on admet que la littérature y est née et en est morte, son acte de naissance comme telle, la déclaration de son nom, ayant coïncidé avec sa disparition selon une logique que l'hymen nous aidera à définir. » (J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 209). Ideia reiterada, numa formulação muito próxima, em «This strange institution called literature»: «But given the paradoxal structure of this thing called literature, its beginning is its end.», J. Derrida, «This strange institution called literature» in *Acts of Literature*, *op. cit.*, p. 42.

<sup>1272</sup> Cf. *Ibid.*, p. 36.

ficcional.

Poder-se-ia mesmo assumir que, em última instância, não há nem “verdade” nem “essência” da literatura<sup>1273</sup>, como se marcava em «La Double Séance» (1970), e como mais tarde encontramos reafirmado, por exemplo, em *Dar a Morte* (1999), no momento em que é expressamente afirmado que «nenhuma frase é literária em si nem desvela a «literariedade» no decurso de uma análise *interna*; ela não se torna literária, ela não adquire a sua *função* literária senão segundo o contexto e a convenção, quer dizer, a partir de poderes não literários»<sup>1274</sup>.

Consequentemente, se a interpretação filosófica da “literatura” foi determinantemente regida por um determinado valor de “verdade”, percebemos que a “especificidade” que a caracteriza como “instituição” em sede ocidental moderna (o direito de tudo dizer e/ou de tudo esconder) indicia uma espécie de *excesso* da literatura que faz com que esta não possa de facto ser definida sob o “valor de verdade” inscrito, antecipado ou projectado pela questão “o que é?”<sup>1275</sup>, começando assim a delinear-se uma singular proximidade entre *literatura* e *feminino* que, contudo, pede ainda algumas precisões.

Para tentar compreender de que modo uma determinada noção de literatura, nomeadamente a sua aproximação em termos de uma *experiência do segredo* como Derrida no-la dá a pensar, se furta antecipadamente ao conceito (falocêntrico) de “verdade”, recuperemos agora uma das questões enunciadas no «Hors livre» de *La Dissémination* (1972), a saber, «porque é que «literatura» nomearia ainda isso que desde logo se subtrai à literatura?»<sup>1276</sup>

---

<sup>1273</sup> « Ce court-traité de la littérature, s’il *voulait-dire* quelque chose, ce dont nous avons maintenant quelque raison de douter, énoncerait d’abord qu’il n’y a pas – ou à peine, si peu – de littérature ; qu’en tout cas il n’y a pas d’essence de la littérature, de vérité de la littérature, d’être-littéraire de la littérature. », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 252-253.

<sup>1274</sup> J. Derrida, *Dar a Morte*, *op. cit.*, p. 190.

<sup>1275</sup> Cf. J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 203.

<sup>1276</sup> « [...] pourquoi « littérature » nommerait encore ce qui déjà se soustrait à la littérature ? », *Ibid.*, p. 9.

### 3.2 A «lei da lei do gênero»: o segredo da literatura

Este *excesso* da *literatura* relativamente à literatura (como instituição) virá a tomar os contornos de uma singular *indecidibilidade* a operar em todo o texto literário e que escapa, antecipadamente, às normas, aos critérios e às convenções que, contextualmente e sempre de modo precário<sup>1277</sup>, estabelecem esta “estranha instituição”. O que é dizer, eis a hipótese, que haveria na literatura uma *chance* de tudo dizer e/ou de tudo esconder «sem tocar no segredo»<sup>1278</sup>, e que alguma coisa da literatura começaria no momento em que, pela *indecidibilidade* que a caracteriza, não é mais possível estabelecer decisivamente os limites entre o que se crê ser “real” ou “ficcional”, encontrando-se de igual modo cada um destes termos destituídos da sua suposta univocidade de sentido.

Esta estranha indecisão é a que encontramos implícita, por exemplo, no momento em que, em «La loi du genre» (1980), nomeadamente em torno de *La folie du jour* (1973) de Maurice Blanchot, Derrida afirma ser aí,

«[...] impossível decidir se houve evento, narrativa, narrativa de evento ou evento de narrativa. É impossível parar as linhas de borda simples deste corpus, desta elipse que se anula sem fim na sua própria expansão. [...] Tudo é narrativa e nada o é, a saída para fora da narrativa permanece *na* narrativa de um modo *não inclusivo* e esta estrutura é tão pouco dialéctica que inscreve a dialéctica na elipse da narrativa.»<sup>1279</sup>

Ainda que tratando-se de um exemplo específico, o que gostaríamos de salientar nesta passagem, atentando à lógica paradoxal que enunciámos, é esta impossibilidade de decidir seguramente, de decidir definitivamente o que *acontece* num dado *evento* literário quando se assume que, à margem das convenções jurídico-legais que ordenam e delimitam, por exemplo, a identificação do “signatário” ou do “destinatário”, bem como a definição de um determinado “conteúdo” como sendo, ou como não sendo, “literatura”, nada *no interior* de um

---

<sup>1277</sup> «[...] este direito é dado e pode ser retomado, está limitado à fronteira precária do contrato que delimita o literário a partir de critérios *externos*», J. Derrida, *Dar a Morte*, *op. cit.*, p. 190.

<sup>1278</sup> Cf. J. Derrida, *Passions*, *op. cit.*, p. 67.

<sup>1279</sup> «[...] impossible de décider s’il y a eu événement, récit, récit d’événement ou événement de récit. Impossible d’arrêter les lignes de bordure simples de ce corpus, de cette ellipse qui s’annule sans cesse dans sa propre expansion. [...] Tout est récit et rien ne l’est, la sortie hors du récit reste *dans* le récit sur un mode *non inclusif* et cette structure est si peu dialectique qu’elle inscrit la dialectique dans l’ellipse du récit. », J. Derrida, *Parages*, *op. cit.*, p. 274. Em torno da leitura que Derrida aqui expõe de M. Blanchot, e mais concretamente para o repensar da noção de “gênero literário”, veja-se, nomeadamente: Frédérique Toudoire-Surlapierre, « Derrida, Blanchot, « Peut-être l’extase » », *Fabula-LhT*, n° 1, février 2006. Disponível em: <http://www.fabula.org/lht/index.php?id=595>.

texto literário permite decidir efectivamente o que permanece, ou não, real ou fictício, exposto ou secreto.

E isto porque a *indecidibilidade* que nele opera afecta tudo: afecta as noções de sentido determinado e de referente real, afecta os limites supostamente identificáveis entre “ficção” e “realidade”, e afecta mesmo, em última instância, as próprias noções de “signatário” e de “destinatário” que não podem mais ser definidas como «realidades plenamente determináveis»<sup>1280</sup> diante de uma intuição directa, motivo pelo qual, nomeadamente em *H. C. pour la vie, c'est à dire...* (2002), Derrida afirma que uma certa impossibilidade de saber quem diz “eu” constitui mesmo a “essência” da literatura<sup>1281</sup>.

É também este o sentido que encontramos marcado numa outra obra, nomeadamente em *Genèses, Généalogies, Genres et le Génie* (2003) que, à semelhança de *H. C. pour la vie...* (2002), se dedica à escrita poético-pensante de Hélène Cixous, tomando-a como um *exemplo* único de uma *singularidade*, de uma *genialidade* e de uma *potência* de escrita que se subtrai à «lei do género» colocando em cena uma contaminação sem igual do's género's, tanto literários como sexuais, como adiante tentaremos mostrar. Em *Genèses* (2003), então, e concretamente em torno da *indecidibilidade* de uma determinada noção de “literatura”, Derrida escreve,

«Ali, nesse exemplo de indecidibilidade, [...] ali, nessa impossibilidade onde se encontra o leitor, nessa impossibilidade de escolher entre o evento fictício, inventado, sonhado, o evento fantasiado [...] ou o evento tido por «real», ali, nessa situação feita ao leitor, mas também ao bibliotecário e ao arquivista, ali encontra-se o próprio segredo do que se designa correntemente sob o nome de literatura.»<sup>1282</sup>

Não obstante, para tentarmos compreender o que se encontra em questão nesta *indecidibilidade* que parece avançar como a “especificidade” da literatura, torna-se necessário questionar, antes de mais, o que a abre e locomove, marcando-lhe no mesmo lance o seu registo in-finito e a sua irreduzível *aporeticidade*, a saber, o singular *segredo* que se marca nesta passagem de *Genèses* (2003), mas que, de uma certa maneira, se encontrava já implicitamente marcado na questão do «Hors Livre» (1972), e que virá a ser aproximado de modo mais explícito a partir de uma outra questão avançada em *Dar a Morte* (1999) no

---

<sup>1280</sup> J. Derrida, *Dar a Morte*, *op. cit.*, p. 160.

<sup>1281</sup> Cf. J. Derrida, *H.C. pour la vie, c'est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 53.

<sup>1282</sup> « Là, dans cet exemple d'indécidabilité [...] là, dans cette impossibilité où se trouve le lecteur de choisir entre l'événement fictif, inventé, rêvé, l'événement fantasmé [...] ou l'événement tenu pour « réel », là, dans cette situation faite au lecteur, mais aussi au bibliothécaire et l'archiviste, là se trouve le secret même de ce qu'on désigne couramment sous le nom de littérature. », J. Derrida, *Genèses*, *op. cit.*, p. 26.

momento em que Derrida questiona que relação pode existir «entre a literatura e a indecidibilidade de um segredo?»<sup>1283</sup>

Deste modo, para se compreender o que seria este *excesso* da literatura que, todavia, permanece ainda referido sob o termo “literatura”, seria antes de mais preciso pensar de que modo o direito à literatura, enquanto direito de tudo dizer e/ou de tudo esconder, se efectiva como um singular direito ao *segredo*, e de que modo este *segredo* se dá a pensar como um *segredo ab-soluto* que, im-possibilitando este mesmo direito, virá a (des)velar-se como a (não-)origem da literatura como instituição.

Num primeiro momento, é de facto possível assumir que, ao constituir-se como um direito de tudo dizer e/ou de tudo esconder, o direito à literatura constitui-se, então, como um singular direito ao segredo, sendo a sua própria *condição de possibilidade* que se dá pensar pela e na “possibilidade” do *segredo*: de guardar, ou não, segredo, de dizer ou não dizer que guarda segredo, de manter ou não secreta a sua origem e o seu fim, de manter ou não secretos tanto o seu autor, como o seu conteúdo ou o seu destinatário, tal como encontramos explicitado ainda em *Genèses* (2003),

«Encontra-se ali, como segredo da literatura, o poder infinito de guardar indecível e portanto indetectável o segredo do que ela diz [...]. O segredo da literatura é pois o próprio segredo. É o lugar secreto onde ela se institui como a própria possibilidade do segredo, o lugar onde ela começa, a literatura como tal, o lugar da sua génese ou da sua genealogia própria.»<sup>1284</sup>

Contudo, a *singularidade* do *segredo* que orienta este direito demarca-se, desde logo, de toda e qualquer possibilidade de desvelamento ou de revelação, bem como de toda a possibilidade de deciframento ou análise, não se tratando, portanto, nem de uma representação dissimulada por um sujeito consciente que pudesse ainda ser conhecida, nem do conteúdo de uma representação inconsciente que pudesse ser analisada<sup>1285</sup>, nem de uma qualquer interioridade privada que permanecesse ainda por revelar ou confessar.

---

<sup>1283</sup> J. Derrida, *Dar a Morte*, *op. cit.*, p. 161.

<sup>1284</sup> « Là se trouve, comme secret de la littérature, le pouvoir infini de garder indéçidable et donc indéçelable le secret de ce qu'elle dit [...]. Le secret de la littérature, c'est donc le secret même. C'est le lieu secret où elle s'institue comme la possibilité même du secret, le lieu où elle commence, la littérature comme telle, le lieu de sa génese ou de sa généalogie propre. », J. Derrida, *Genèses*, *op. cit.*, p. 27.

<sup>1285</sup> Em torno desta demarcação, veja-se o desenvolvimento exposto em *Résistances – à la psychanalyse*, onde Derrida mostra de que modo um certo segredo inacessível é ainda, para Freud, pleno de sentido, pois mesmo ao se recusar momentaneamente à análise ele persiste, em última instância, analisável, relevando assim da razão psicanalítica como razão hermenêutica (*cf. op. cit.*, p. 16) e como que derivando do que, para a Desconstrução, será tido como o *segredo* do segredo, isto é, como o segredo inviolável, sem lugar, sem nome e sem destinação (*cf. op. cit.*, p. 49).



Na sua radicalidade absoluta, o *segredo* da literatura – que, como veremos, não se reporta somente à “literatura” mas à *experiência da língua* em geral, incluída também aí uma determinada experiência filosófica – o *segredo* da literatura, dizíamos, furta-se a todos os registos implícita ou explicitamente organizados pelos valores de “manifestação” ou de “visibilidade”, furtando-se assim, necessariamente, tanto ao registo filosófico como aos registos ético e político na sua concepção tradicional, e para os quais, é referido em *Dar a Morte* (1999), «Não há segredo último [...]. O manifesto vale mais do que o segredo, a generalidade universal é superior à singularidade individual.»<sup>1286</sup>

Por outras palavras, se o *segredo* da literatura estivesse ainda escondido ou dissimulado, se ele pudesse ser revelado ou desvelado em algum momento, se ele fosse ainda identificável sob a ordem da “verdade” e/ou da “presença”, permaneceríamos necessariamente no interior de um direito condicional, ou seja, de um direito que poderia ou deveria ainda, em algum momento, ser chamado a “prestar contas” diante de uma outra instância, como é o caso do segredo da confissão, do segredo profissional ou do segredo de Estado, citando alguns dos exemplos que, ainda em *Passions* (1993), surgem como exemplos de segredos limitados e partilháveis<sup>1287</sup>, enquadrando-se, cada um a seu modo, na estrutura geral do conceito clássico de segredo devedora de uma determinada definição da “comunidade”<sup>1288</sup>.

De um outro modo, ao tentar aproximar aqui a “origem” da literatura como *segredo*, torna-se necessário assumir que, para além de todas as esferas secretas cujos limites persistem ainda assinaláveis, o *segredo* da literatura seria um *segredo ab-soluto*, ou seja, seria o próprio *limite* sem limites que excede, transgride e resta a todas as determinações externas, apontando antes para o *lugar* secreto (*khora*) que não tem outro segredo senão ele mesmo, motivo pelo qual, nomeadamente em «Autrui est secret parce qu’il est autre» (2000), Derrida dirá que,

«A literatura guarda um segredo que não existe, de alguma maneira. Por detrás de um romance, ou de um poema, por detrás do que é de facto a riqueza de um sentido a interpretar, não há sentido secreto a procurar. [...] Tudo é secreto na literatura, e não há segredo escondido *por detrás* dela, eis o segredo desta estranha instituição *sobre* a qual, e *na* qual não cesso de (me) debater»<sup>1289</sup>.

---

<sup>1286</sup> J. Derrida, *Dar a Morte*, *op. cit.*, p. 82.

<sup>1287</sup> Cf. J. Derrida, *Passions*, *op. cit.*, p. 58.

<sup>1288</sup> «O conceito clássico do segredo pertence a um pensamento da comunidade, da solidariedade, ou da seita, da iniciação ou do espaço privado que representa tudo contra o qual se insurge o amigo que vos fala como amigo da solidão.», J. Derrida, *Políticas da Amizade*, *op. cit.*, p. 49.

<sup>1289</sup> « La littérature garde un secret qui n'existe pas, en quelque sorte. Derrière un roman, ou un poème, derrière ce qui est en effet la richesse d'un sens à interpréter, il n'y a pas de sens secret à chercher. [...] Tout est

Esta singular relação entre *literatura* e *segredo* é particularmente desenvolvida em «A literatura no segredo», último capítulo da obra *Dar a Morte* (1999), encontrando-se aí um dos traços distintivos do pensamento derridiano relativamente a toda a tradição filosófica greco-ocidental, a saber, a referência a uma «origem abraâmica»<sup>1290</sup> da literatura que, não indiciando nem uma simples preferência nem uma mera opção histórico-cultural, viria antes salientar o modo como, restando antecipadamente *ab-soluto*, este *segredo* estaria já a operar em toda e qualquer abordagem histórico-cronológica, marcando nela o que dissemos constituir «o lugar último» do questionamento de Derrida, o qual, como o filósofo especifica, «não deveria ser nem helénico nem hebraico, se isso fosse possível.»<sup>1291</sup>

Neste contexto, a dimensão que Derrida privilegiará no momento em que, desejando aproximar uma outra *literatura*, recupera, uma vez mais, a cena abraâmica, será, pois, a sua dimensão secreta, perscrutada pelo filósofo a partir da «quase-frase», ou da «prece»<sup>1292</sup>, como também a nomeará, «Perdão por não querer dizer»<sup>1293</sup>.

Para além do que nela poderia permanecer de “consciente”, se a pensássemos como uma declaração proferida por um “sujeito” que pede perdão por não querer dizer algo que *poderia* ainda dizer, esta frase apontaria também, ou apontaria antes, para a *cena* de um pedido de perdão sem “sujeito” nem “destinatário” identificáveis, sem determinação plena da origem e do fim ainda que comportando, não obstante, um movimento de “referência” que garante a sua legibilidade mínima, sentido pelo qual viria como que figurar um pedido de perdão diante da e pela ausência absoluta de todo o «querer-dizer».

Escutaríamos, assim, um pedido de perdão pelo *segredo* que não se conhece nem se conhecerá jamais, e que Derrida aproxima a partir do perdão pedido por Abraão por ter preferido um *segredo* (Deus) a um outro *segredo* (Isaac), sendo que, nessa preferência, ou nessa decisão *im-possível* de Abraão diante de duas relações únicas, o imperdoável inscreve-

---

secret dans la littérature et il n’y a pas de secret caché *derrière* elle, voilà le secret de cette étrange institution *au sujet* de laquelle, et *dans* laquelle je ne cesse de (me) débattre », J. Derrida, *Papier Machine*, *op. cit.*, p. 398.

<sup>1290</sup> Cf. J. Derrida, *Dar a Morte*, *op. cit.*, p. 162. Uma hipótese inaudita e ousada, como salienta Fernanda Bernardo: «E dizemos estranha, surpreendente e ousada *hipótese*, porque se trata de uma hipótese que contraria a ideia recorrente segundo a qual aquilo a que, *stricto sensu*, o Ocidente chama de Literatura teria tido a sua origem nos clássicos gregos – em Homero e em Hesíodo, nomeadamente. Diferentemente, esta *hipótese* defende que essa origem se situaria antes na tradição bíblico-abraâmica que terá, ela sim, lá do fundo sem fundo dos tempos segredado e secretamente enviado ao mundo a *condição de possibilidade* e a vocação da Literatura – bem como a reivindicação do próprio direito à Literatura.» («“Perdão por não querer dizer...”: o segredo da literatura de Abraão a Derrida», em *RCL, Convergência Lusitana*, nº 34, julho-dezembro de 2015, p. 65, disponível em: <http://rgplrc.libware.net/ojs/index.php/rcl/article/view/24/24>).

<sup>1291</sup> « [...] ne devrait être ni hellénique ni hébraïque, si cela était possible. », J. Derrida, « La déconstruction et l’autre » in *Les Temps Modernes*, *op. cit.*, p. 8.

<sup>1292</sup> Cf. J. Derrida, *Dar a Morte*, *op. cit.*, p. 160.

<sup>1293</sup> *Ibid.*, p. 147.

se no coração do perdão<sup>1294</sup> para além da gravidade absoluta da falta (a morte dada ao seu único filho), permitindo ler a cena abraâmica como a cena de um «segredo duplo e duplamente consignado»<sup>1295</sup> que consistiria, em última instância, no gesto de guardar secreto um *segredo* que para ele, Abraão – um outro Abraão que o filósofo nos dá a pensar como não tendo jamais certeza de ser o eleito<sup>1296</sup> –, permanece absolutamente indecível,

«Porque o segredo do segredo [...]», pode ler-se em *Dar a Morte* (1999), «não consiste em esconder *alguma coisa*, em não lhe revelar a verdade, mas em respeitar a singularidade absoluta, a separação infinita daquilo que me liga ou me expõe ao único, tanto a um como a outro, *a Um como ao Outro*.»<sup>1297</sup>

Por conseguinte, ao aproximar o *segredo* da literatura a partir do segredo da aliança entre Deus e Abraão, a hipótese de uma «origem abraâmica» da literatura dar-nos-ia a pensar que o gesto secreto de Abraão diante do *segredo ab-soluto* (de que Deus seria um dos nomes<sup>1298</sup>) figura, precisamente por não esperar mais nem resposta nem recompensa, por não esperar mais o que quer que seja que pudesse ainda ser-lhe devolvido ou (re)conhecido, um tal gesto figura, dizíamos, o próprio movimento de não-retorno que constitui o registo originariamente disseminante da origem como não-origem<sup>1299</sup> ou como *segredo* – aquilo que, neste contexto, Derrida chama o “segredo da literatura” e que nela marca a sua *quase-transcendentalidade*.

Além disso, esta outra noção de literatura viria também demarcar-se da filiação patrilinial que fundamenta tanto a concepção platónica da escrita como o movimento de denegação da literatura por uma tradição filosófica que determinadamente tentou encerrá-la no registo da “não-verdade”, na medida em que a hipótese de uma «origem abraâmica» colocaria em cena uma espécie de filiação sem filiação – implícita desde o subtítulo de «A

---

<sup>1294</sup> Cf. *Ibid.*, p. 155.

<sup>1295</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>1296</sup> « Il appartient peut-être à l’expérience de l’appellation et de la réponse responsable que toute certitude au sujet de la destination, et donc de l’élection, reste suspendue, menacée par le doute, précaire, exposée à l’avenir d’une décision dont je ne suis pas le sujet maître et solitaire - authentique. », J. Derrida, « Abraham, l’autre » in *Judéités*, *op. cit.*, p. 38. Para esta questão veja-se ainda: J. Derrida, « La Mélancholie d’abraham » in *Les Temps Modernes*, *op. cit.*, p. 30-66.

<sup>1297</sup> J. Derrida, *Dar a Morte*, *op. cit.*, p. 150-151.

<sup>1298</sup> «[...] desde que eu posso manter uma relação secreta comigo e não dizer tudo, desde que há segredo e testemunho secreto em mim, e para mim, há o que chamo Deus, (há) que eu chamo Deus em mim, (há que) eu chamo-me Deus, frase difícil de distinguir de «Deus chama-me», porque é nesta condição que eu me chamo ou sou chamado em segredo.», *Ibid.*, p. 134.

<sup>1299</sup> «[...] (definindo um dia a disseminação como «o que não volta ao pai», teríamos podido igualmente descrever o instante da renúncia abraâmica).», *Ibid.*, p. 120. Para esta questão veja-se, nomeadamente: Silvano Facioni, « Circon(dé)cision. Voyage autour d’une absence » in *Appels de Jacques Derrida*, *op. cit.*, p. 349-364.

literatura no segredo», a saber, «Uma filiação impossível»<sup>1300</sup> – que desconstrói tanto a noção de “origem” como a noção de “fim”, evidenciando a dinâmica originária de um *endereço* como *destinerrância* que, veremos, constitui um outro modo de pensar a “origem” da literatura como *segredo*,

«Soletramos assim», lê-se em *Dar a Morte* (1999), «nesta cena do segredo, do perdão e da literatura, a filiação das filiações impossíveis [...]. A literatura começaria ali onde não se sabe mais quem escreve e quem assina a narrativa do apelo, e do «Eis-me aqui!», entre o Pai e o Filho absolutos.»<sup>1301</sup>

Diante de uma tal hipótese, o lugar da gênese e da genealogia da literatura, retomando a expressão de *Genèses* (2003), seria, pois, o *lugar* de uma a-genealogia irreduzível, e a literatura, uma *outra* literatura, seria talvez um dos nomes deste fundo sem fundo, seria talvez um dos nomes do segredo de um *segredo ab-soluto*, ainda que, se o *segredo* pode ser dito sob o nome de “literatura”, isso implica ter em conta que “literatura” não é “o” nome do *segredo*, mas uma *marca* textual que aponta para ele no interior de um movimento de referencialidade diferencial, e que ao se manter o nome “literatura” tenta-se assim traduzir uma espécie de *literatura* na literatura, isto é, o *segredo* que abre e limita não somente a literatura como instituição, mas também a filosofia entendida como “experiência da língua”, como adiante retomaremos.

Por ora, notemos então que em torno deste *segredo* não se poderia sequer perguntar se ele “é”, tal como não se poderia mais pensá-lo nem em termos de “presença” nem em termos de “verdade”, pois um tal *segredo* não seria sequer «fenomenalizável»<sup>1302</sup>, constituindo antes *isso* mesmo que se furta a toda a identificação (seja esta formal, figural, topológica, genealógica, histórica, etc.), furtando-se igualmente a toda a “verdade” e a toda a “revelação”, e assim (des)velando, num movimento de *indecidibilidade* in-finita, o «fundo sem o qual aquilo a que nós chamamos literatura não teria sem dúvida jamais podido surgir como tal e sob este nome.»<sup>1303</sup>

A aparente distância de *motivos* não é, pois, mais do que isso, aparente, e a «reserva de fundo»<sup>1304</sup> a que o repensar do *pharmakon* nos conduziu, esse *não-lugar* (*khora*) inerente tanto a um outro pensamento da *escrita* e como a um outro pensamento do *feminino*, viria

---

<sup>1300</sup> J. Derrida, *Dar a Morte*, *op. cit.*, p. 146.

<sup>1301</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>1302</sup> Cf. J. Derrida, *Passions*, *op. cit.*, p. 58.

<sup>1303</sup> J. Derrida, *Dar a Morte*, *op. cit.*, p. 149.

<sup>1304</sup> Cf. J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 146.

pois “assemelhar-se” (sem que a semelhança marque aqui, todavia, qualquer coincidência ou homogeneidade) a este “fundo” secreto da literatura.

É a proximidade que encontramos marcada, nomeadamente em *Passions* (1993), quando Derrida afirma explicitamente que este *segredo* permaneceria secreto e impassível como *khora*<sup>1305</sup>, o que nos permitiria ainda reenviá-lo ao singular «suplemento de origem»<sup>1306</sup> que o filósofo nos dava a ler e a pensar em *De la Grammatologie* (1967), podendo assim assumir-se que prosseguimos aqui no eco não de um segredo “na” origem, nem um segredo “da” origem, mas no eco da “própria” origem *como* segredo.

«*Plus de secret*» – «(Não) mais segredo»<sup>1307</sup>, eis o *schibboleth* que o filósofo nos endereça, ainda em *Dar a Morte* (1999), para nos dar a escutar um certo *segredo* de origem cuja *indecidibilidade* se reinscreveria aqui na própria expressão em francês onde o “s”, que não se distingue senão segundo a entoação, reenvia à escuta mais do que à visibilidade, apontando assim para o registo “aéreo” e “meteorítico”, que é também o registo de *destinerrância* da literatura, que testemunha a sua *quase-transcendentalidade*.

A questão do *envio*, ou, mais especificamente, a indeterminação que nele opera antecipadamente, é também ela indissociável desta outra *literatura* que, aqui, tentamos aproximar, na medida em que aquilo que se (des)vela pelo segredo do *segredo*, aquilo que se encontra implícito no gesto de guardar secreto um *segredo* de que nada se sabe e de que nada nunca se saberá, diz, também, um certo «drama da destinação» que orienta e locomove aquilo a que comumente se chama “literatura”,

«Há literatura desde que alguma coisa começa a endereçar-se, ali onde há indeterminação na destinação. É a mais velha origem da literatura em geral de onde nasce a literatura no sentido clássico do termo. A literatura começa com o drama da destinação.»<sup>1308</sup>

Este “drama” – que corresponde ao que em «Abraham, l’autre» (2003) é dito como a

---

<sup>1305</sup> « Et le secret restera secret, muet, impassible comme la *khôra*, comme *Khôra*, étranger à toute histoire, aussi bien au sens de *Geschicht* ou de *res gestae* que de savoir et de récit historique (*epistémè*, *historia rerum gestarum*), à toute périodisation, à toute épochalisation. », J. Derrida, *Passions*, *op. cit.*, p. 61-62.

<sup>1306</sup> Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 422.

<sup>1307</sup> «(Não) mais segredo, (não) mais segredo, eis um outro segredo do segredo, uma outra fórmula ou um outro *schibboleth*: tudo depende da maneira como pronuncieis ou não o s de *plus* [*mais/já não*], que não se distingue à letra.», J. Derrida, *Dar a Morte*, *op. cit.*, p. 125.

<sup>1308</sup> « Il y a de la littérature dès que quelque chose commence à s’adresser, là où il y a indétermination dans la destination. C’est la racine la plus vieille de la littérature en général d’où naît la littérature au sens classique de ce terme. La littérature commence avec le drame de la destination », J. Derrida, « D’un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie » in Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy (dir.), *Les fins de l’homme*, Galilée, Paris, 1981, p. 214 [reedição Hermann Editeurs, Paris, 2103]. O texto de Derrida aqui referido foi editado isoladamente, em 1983, pelas Éditions Galilée.

«possibilidade de um mal-entendido originário na destinação»<sup>1309</sup>–, Derrida aproxima-o, nomeadamente nos «Envois» de *La Carte Postale* (1980), como o movimento aporético de um *endereçamento* originário entendido em termos de «adestinação» ou de «*destinerrância*», sendo este último termo recuperado em *Dar a Morte* (1999) para aproximar a *indecidibilidade* que caracteriza a literatura enquanto uma «*destinerrância da origem e do fim*»<sup>1310</sup>.

Este *endereçamento*, na atenção à *originariedade* absoluta da “indeterminação” que o caracteriza, não poderia mais, por conseguinte, compreender-se como uma época historicamente determinada do “envio” em geral, do mesmo modo que não poderia compreender-se no interior de um horizonte destinal do “ser” que (se) envia (a si mesmo)<sup>1311</sup>, mas, diferentemente, tratar-se-ia de salientar a dinâmica originária de uma multiplicidade (que não uma simples adição) de *envios*<sup>1312</sup>, implicação consequente de se pensar a “origem” como não origem ou como *différance*.

Neste contexto, ao pensar diferentemente a suposta unidade “do” envio em geral a partir do que refere como a «estrutura cartpostalada da carta/letra»<sup>1313</sup>, Derrida salienta, demarcando-se do que poderíamos chamar um certo impulso, ou mesmo uma pulsão, de identificação, que uma carta [*lettre*] pode sempre «não chegar à sua destinação»<sup>1314</sup>, e que a sua própria *chance* se constitui nesta possibilidade sempre possível de não chegar ao seu destino, *chance* que, em «L’aphorisme à contretemps» (1986), é também dita como o «desvio irremediável da carta»<sup>1315</sup>, residindo aqui um dos pontos incontornáveis de se pensar a *temporalidade* excessiva e anacrónica que constitui a *experiência* em geral como relação ao outro, a qual torna todo o movimento de *envio* antecipadamente em *desvio*,

«[...] desde que há», pode ler-se em «Envois» (1980), «há *différance* (e isso não espera a linguagem, sobretudo a linguagem humana, e a língua do ser, somente a marca e o traço divisível), e há agenciamento postal, relé, atraso, antecipação, destinação, dispositivo telecomunicante, possibilidade e, portanto, necessidade

---

<sup>1309</sup> «[...] possibilité d’un malentendu originaire dans la destination », J. Derrida, «Abraham, l’autre» in *Judéités*, *op. cit.*, p. 41.

<sup>1310</sup> J. Derrida, *Dar a Morte*, *op. cit.*, p. 175.

<sup>1311</sup> Cf. J. Derrida, *La Carte Postale*, *op. cit.*, p. 69-72.

<sup>1312</sup> Cf. *Ibid.*, p. 72.

<sup>1313</sup> « structure cartpostalée de la lettre », *Ibid.*, p. 96.

<sup>1314</sup> « La structure restante de la lettre, c’est que, contrairement à ce que dit le Séminaire en son dernier mot (« ce que veut dire "la lettre volée", voire "en souffrance", c’est qu’une lettre arrive toujours à sa destination »), une lettre peut toujours ne pas arriver à destination. [...] Non que la lettre n’arrive jamais à destination, mais il appartient à sa structure de pouvoir, toujours, ne pas y arriver. », *Ibid.*, p. 454. Derrida reporta-se aqui à noção lacaniana de uma suposta “indivisibilidade” do “falo” e da “carta” pensada a partir da noção de que esta última chega sempre à sua destinação (cf. J. Lacan, *Écrits*, *op. cit.*, p. 41).

<sup>1315</sup> « détour irremediable de la lettre », J. Derrida, *Psyché II*, *op. cit.*, p. 134

fatal de desvioamento, etc.»<sup>1316</sup>

Esta necessidade do *desvio* que diz, também, um certo tempo já sempre a *contratempo* da literatura, opera, pois, tanto do lado do que tradicionalmente se entende como o “signatário” ou o “remetente”, como do lado do que se entende como o “destinatário” cuja identificação, aí incluída uma determinada “identidade sexual”, deve permanecer, *a priori*, indecidível, encontrando-se esta *indecidibilidade* testemunhada de modo inaudito no próprio avanço das “cartas” que forma os «Envois» sem todavia os tornar um simples exemplo do dito género epistolar<sup>1317</sup>, e cujo destinatário, ou cuja destinatária, permanece, de uma certa maneira, na (in)visibilidade de uma *ausência* que excede e resta a toda a “presença”, como o próprio filósofo (nos) endereça na nota que antecede a obra,

«Que os signatários e os destinatários não sejam sempre visivelmente e necessariamente idênticos de um envio ao outro, que os signatários não se confundam forçosamente com os remetentes nem os destinatários com os receptores, ou mesmo com os leitores (tu por exemplo), etc., vós fareis a experiência disso e senti-lo-eis talvez bastante vivamente, ainda que confusamente.»<sup>1318</sup>

O que assim gostaríamos de salientar é o facto de todo o gesto de *endereçamento* – e, conseqüentemente, toda a literatura cuja “origem” e “destinação” são pensadas a partir da *impossibilidade* deste mesmo gesto, toda a literatura que, portanto, «não é uma coisa, mas um *endereçamento*, um certo *modo de se endereçar*»<sup>1319</sup> –, todo o *endereçamento*, dizíamos, se encontrar assim votado à paradoxalidade irreduzível pela qual, devendo permanecer absolutamente singular e, nesse sentido, ilegível, se perde ou se perjura na universalidade e na publicidade de uma linguagem que pede a sua legibilidade, mesmo que mínima, como uma outra passagem de *Dar a Morte* (1999), especificamente em torno d’*A Carta ao Pai* de Kafka,

---

<sup>1316</sup> « [...] dès qu’il y a, il y a différence (et ça n’attend pas le langage, surtout le langage humain, et la langue de l’être, seulement la marque et le trait divisible), et il y a agencement postal, relais, retard, anticipation, destination, dispositif télécommunicant, possibilité et donc nécessité fatale de détournement, etc. », J. Derrida, *La Carte Postale*, op. cit., p. 72.

<sup>1317</sup> « Et puis de toute façon, je ne sais plus à qui j’ai écrit ça un jour, les lettres sont toujours des cartes postales : ni lisibles ni illisibles, ouvertes et radicalement inintelligibles (sauf si l’on se fie à des critères « linguistiques », voire grammaticaux : conclure par exemple de ce que je dis « c’est bien que tu sois revenue » à la certitude que j’écris à une femme ; ce serait aussi risqué, dans ton cas, que d’en inférer la couleur de tes cheveux) », *Ibid.*, p. 85.

<sup>1318</sup> « Que les signataires et les destinataires ne soient pas toujours visiblement et nécessairement identiques d’un envoi à l’autre, que les signataires ne se confondent pas forcément avec les envoyeurs ni les destinataires avec les récepteurs, voire avec les lecteurs (toi par exemple), etc., vous en ferez l’expérience et le sentirez parfois très vivement, quoique confusément. », *Ibid.*, p. 11.

<sup>1319</sup> « [...] qui n’est pas une chose mais une *adresse*, une certaine *façon de s’adresser*. », J. Derrida, *De Quoi Demain*, op. cit., p. 206.

vem evidenciar,

«Porque, tal como no sacrifício de Isaac, [...] tudo isto não nos chega senão no rastro deixado pela herança, um rastro deixado legível tanto quanto ilegível. Este rastro deixado, este legado foi também, por cálculo ou imprudência inconsciente, a sorte ou o risco de se tornar uma palavra testamentária num corpus literário, tornando-se literário precisamente por este abandono. Este abandono é, ele mesmo, abandonado à deriva pela sua indecidibilidade e portanto pelo segredo, pela destinerrância da origem e do fim, da destinação e do destinatário, do sentido e do referente da referência permanecendo referência na sua própria suspensão.»<sup>1320</sup>

Mas é também *ali*, ali onde “há” *segredo*, ainda que este não se (des)vele senão no abandono do rastro errante, é também *ali*, no segredo da literatura, que o evento da literatura como instituição encontra a sua própria “sustentação” que, paradoxalmente, a destina a permanecer «insuportável», quer dizer, «sem o mínimo suporte»<sup>1321</sup>, como referido ainda em *La Carte Postale* (1980), ou, ainda, que a destina a permanecer “no ar”, como enunciado em *Dar a Morte* (1999), nomeadamente no momento em que, recuperando a frase «Perdão por não querer dizer», Derrida lembra que uma tal frase,

«Manifesta-se, ela aparece, mas «no ar», vinda não se sabe de onde, de forma aparentemente contingente. [...] Permanecendo no ar, ela pertence ao ar, ao ser-no-ar. Tem a sua morada na atmosfera que respiramos, permanece suspensa no ar mesmo quando toca. Mesmo aí onde ela toca. Por isso eu a digo *meteorítica*.»<sup>1322</sup>

Esta aproximação, muito próxima de uma outra que se lia em «La Double Séance» (1970)<sup>1323</sup>, indicia assim uma espécie de desenraizamento e de desterritorialização através da ruptura com a ideia de “horizonte” e de “mundo” que marca também a distância entre, por exemplo, a Fenomenologia ou a Hermenêutica e a Desconstrução derridiana, na medida em que esta última se encontra intimada e locomovia pela intempestividade e pela verticalidade de um *segredo* que, permanecendo antecipadamente secreto e indecível (e portanto não ocupando nenhum lugar topologicamente determinável), não pode dar-se, retirando-se, senão na *temporalidade* excessiva e anacrónica de um distanciamento do mundo que, não obstante, constitui a *chance* para repensar o próprio mundo.

---

<sup>1320</sup> J. Derrida, *Dar a Morte*, *op. cit.*, p. 175-176.

<sup>1321</sup> Cf. J. Derrida, *La Carte Postale*, *op. cit.*, p. 130.

<sup>1322</sup> J. Derrida, *Dar a Morte*, *op. cit.*, p. 163.

<sup>1323</sup> «La littérature est à la fois assurée et menacée de ne reposer que sur elle-même, en l’air, toute seule, à l’écart de l’être, « et, si l’on veut, seule, à l’exception de tout ». », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 312.



Eis um dos sentidos pelos quais, ainda em *Dar a Morte* (1999), Derrida se refere ao segredo da literatura dizendo que tudo seria *aí* «Questão de tempo. No limite de um instante»<sup>1324</sup>, enunciação que, ecoando a *incondicionalidade* do tempo *messiânico*, torna possível perscrutar a *quase-transcendentalidade* da literatura. Pois aquilo que nela, na “literatura” como *experiência do segredo*, permanece secreto, é, em última instância, o outro, a vinda do outro como *evento* ou como *impossível* que constitui “nisso” (no “aqui agora”, no “mundo”, no evento da literatura como “instituição”) a *exceção* a “isso”, isto é, o outro como *segredo*, pois,

«O segredo não é somente alguma coisa, um conteúdo que haveria a esconder ou a guardar perante si e para si», pode ler-se em «Autrui est secret parce qu’il est autre» (2000), «Outrem é secreto porque é outro. Eu sou secreto, eu estou *no segredo* como um outro. Uma singularidade está por essência no segredo.»<sup>1325</sup>

---

<sup>1324</sup> J. Derrida, *Dar a Morte*, *op. cit.*, p. 170.

<sup>1325</sup> « Le secret, ce n’est pas seulement quelque chose, un contenu qu’il y aurait à cacher ou à garder par-devers soi. Autrui est secret parce qu’il est autre. Je suis secret, je suis *au secret* comme un autre. Une singularité est par essence au secret. », J. Derrida, *Papier Machine*, *op. cit.*, p. 397.

### 3.3 A “exemplaridade” da literatura

Torna-se agora possível assumir que, embora o direito à literatura possa ser, com maior ou menor margem de erro, historicamente contextualizado, para que ele permaneça, *em princípio*, sem condição, o *segredo* que o impossibilita não pode nem derivar dele nem ser por ele limitado. Por conseguinte, pensar a “origem” e a “destinação” da literatura como instituição em termos de um *segredo ab-soluto* seria, pois, assumir que não existe aí, efectivamente, qualquer “origem” ou “fim” plenamente identificáveis ou presentificáveis e que, diferentemente, uma certa “função” literária encontraria o seu limite *como* sua condição no interior do que dissemos constituir uma «destinerrância da origem e do fim»<sup>1326</sup>.

Deste modo, se a literatura como instituição se caracteriza pelo direito de tudo dizer e/ou de tudo esconder, o que este singular direito testemunha é que, em última instância, «a literatura permanece», como pode ler-se em *Genèses* (2003),

«o lugar absoluto do próprio segredo desta heteronomia, do segredo como experiência da lei vinda do outro, da lei cuja legisladora não é outra senão a própria vinda do outro, nessa provação da hospitalidade incondicional que nos expõe antes mesmo de toda a condição, de toda a regra, de toda a norma, de todo o conceito, de todo o género, de toda a pertença genérica e genealógica.»<sup>1327</sup>

Esta aproximação vem assim possibilitar o delineamento de uma espécie de duplo entendimento da “exemplaridade” da literatura, ainda que esta não se esgote, é certo, nos dois traços que tentaremos relevar, a saber, por um lado, a *incondicionalidade* que caracteriza a literatura enquanto *experiência do segredo*, e que é também o que lhe marca o alcance imediatamente *hiper-ético-político*, e, por outro lado, o modo como a “especificidade” da literatura, dotando-a de uma determinada “exemplaridade”, testemunha, não obstante, o que acontece por todo o lado.

Ora, na sua abordagem tradicional, ainda que com diferentes contornos consoante os contextos, a literatura foi determinantemente entendida como uma possibilidade genérica de ficção que conduziria à exoneração da responsabilidade do “autor” relativamente ao “sentido” e à “verdade”, sendo assim pensada e definida por oposição a uma responsabilidade que

---

<sup>1326</sup> J. Derrida, *Dar a Morte*, *op. cit.*, p. 175.

<sup>1327</sup> «[...] la littérature reste le lieu absolu du secret même de cette hétéronomie, du secret comme expérience de la loi venue de l’autre, de la loi dont la législatrice n’est autre que la venue même de l’autre, en cette épreuve de l’hospitalité inconditionnelle qui nous y expose avant même toute condition, toute règle, toute norme, tout concept, tout genre, toute appartenance générique et généalogique. », J. Derrida, *Genèses*, *op. cit.*, p. 59.

deveria tomar-se presentemente, «por si, *em seu próprio nome*»<sup>1328</sup>, e à margem de toda e qualquer ficcionalidade.

Esta linha abre, por sua vez, o “destino” de uma determinada concepção da literatura que não pode senão assumir-se como culpável, isto é, culpável precisamente por não ter de “prestar contas” diante de nenhuma outra instância e, conseqüentemente, culpável por não ter de dizer “a” verdade, sentido pelo qual, em *Dar a Morte* (1999), e concretamente em torno d’*A Carta ao Pai* de Kafka, Derrida se refere a uma determinada noção de literatura como “parasita”,

«O filho é parasita – como literatura. Porque, a acusada à qual é então pedido para pedir perdão, é a literatura. A literatura é acusada de parasitismo; é rogada a pedir perdão confessando este parasitismo, arrependendo-se por este pecado de parasitismo. [...] Esta vê-se assim perseguida na justiça pela voz do pai»<sup>1329</sup>.

Todavia, se, por um lado, o direito de tudo dizer e/ou de tudo esconder se relaciona com um determinado registo de “ficção” pelo qual o “signatário” não se apresenta apenas como “sujeito-cidadão”, mas como alguém a quem, em nome da literatura, é concedido o direito de tudo dizer sem qualquer limitação socio-político-moral, e sem necessidade de uma correspondência efectiva a um sentido determinado ou a um referente real, por outro lado, esta *ficcionalidade* não corresponde a uma simples “irresponsabilidade”, mas, de um outro modo, ela permite pensar, «uma mutação no conceito de responsabilidade» que, como especificado em *De Quoi Demain* (2001), «deveria agravar a responsabilidade da escrita mais do que desresponsabiliza o escritor.»<sup>1330</sup>

Mas como escutar, então, esta outra “irresponsabilidade” que viria não apenas modificar o conceito de “responsabilidade”, mas que colocaria ainda em cena, ao mesmo tempo, um agravamento desde mesmo conceito?

Ora, se, em razão do direito de tudo dizer e/ou de tudo esconder que a caracteriza, os eventos da instância literária não têm efectivamente de proceder da correspondência a um “sentido determinado” ou a um “referente real”, uma tal assumpção não advoga, contudo, uma suspensão da referencialidade em geral, mas ela apela, diferentemente, «à suspensão, à colocação entre parênteses ou entre aspas da *tese* do sentido determinado ou do referente

---

<sup>1328</sup> «[...] pour soi, *en son propre nom* », J. Derrida, *Passions*, *op. cit.*, p. 28.

<sup>1329</sup> J. Derrida, *Dar a Morte*, *op. cit.*, p. 168.

<sup>1330</sup> «[...] une mutation dans le concept de responsabilité. Cette mutation éthique et politique devrait aggraver la responsabilité de l’écriture plutôt qu’elle n’irresponsabilise l’écrivain. », J. Derrida, *De Quoi Demain*, *op. cit.*, p. 205.

real»<sup>1331</sup>, como Derrida refere em *Dar a Morte* (1999) seguindo os pressupostos que encontramos também em «This strange institution called literature» (1989), nomeadamente na referência à suspensão da «relação tética ao sentido ou referente»<sup>1332</sup>, e que se aproxima também do que, em «Le ressassement ou le droit à la littérature» (2001), surge como uma espécie de «balbuciação» que excede e resta à ordem do «querer-dizer»,

«Esta balbuciação, esta fala sem palavra de ordem, sem ordem, estas palavras que digo sem saber o que digo, e para as quais a leitura é livre, porque o saber do que isso quer dizer não está mais assegurado, é talvez o que, com um certo direito ao repisamento, inaugura o *direito à literatura*. Quer dizer, o espaço político sem palavra de ordem, onde a literatura, a instituição literária, é possível.»<sup>1333</sup>

Nesta orientação, torna-se possível assumir que aquilo que tradicionalmente surge como uma certa “irresponsabilidade” da literatura dar-se-ia antes a pensar como o direito a uma singular “não-resposta” (o direito de tudo dizer *como* direito de tudo esconder, justamente), tanto diante de outras instâncias (política, ética, e mesmo filosófica, na medida em que uma certa «socialidade filosófica»<sup>1334</sup> pressupõe ainda a ordem circular da questão e da resposta), como diante do “sentido” em geral, na medida em que o direito de tudo dizer e/ou de tudo esconder é também, necessariamente, repetimos, o direito a não “responder”, devendo este último ser entendido para além do que tradicionalmente liga a “resposta” à presença do “eu” que responde,

«Esta autorização de tudo dizer [...] reconhece um direito à não-resposta absoluta, ali onde não poderia ser questão de responder, de poder ou de dever responder. Esta não-resposta é mais originária e mais secreta, porque ela é-lhes no fundo heterogénea, que as modalidades do poder e do dever.»<sup>1335</sup>

Sendo mais secreta, esta “não-resposta” figuraria, assim, a própria condição da

---

<sup>1331</sup> J. Derrida, *Dar a Morte*, *op. cit.*, p. 189.

<sup>1332</sup> «the thetic relation to meaning or referent», J. Derrida, «This strange institution called literature» in *Acts of Literature*, *op. cit.*, p. 45.

<sup>1333</sup> « Ce bavardage, cette parole sans mot d'ordre, sans ordre, ces mots que je dis sans savoir ce que je dis, et pour lesquels la lecture est libre, parce que le savoir de ce que ça veut dire n'est plus assuré, c'est peut-être ce qui, avec un certain droit au ressassement, inaugure le *droit à la littérature*. C'est-à-dire l'espace politique sans mot d'ordre, où la littérature, l'institution littéraire est possible. », J. Derrida, «Le ressassement ou le droit à la littérature» in *Modernités 15*, *op. cit.*, p. 323. Relativamente ao termo «balbuciação» [*bavardage*], termo tomado de empréstimo ao léxico blanchotiano, Derrida reenvia a *Le ressassement éternel* (M. Blanchot, *Après coup Précédé* par *Le Ressassement éternel*, Minuit, Paris, 1983).

<sup>1334</sup> Cf. J. Derrida, *Passions*, *op. cit.*, p. 54-55.

<sup>1335</sup> « Cette autorisation de tout dire [...] reconnaît un droit à la non-réponse absolue, là où il ne saurait être question de répondre, de pouvoir ou de devoir répondre. Cette non-réponse est plus originaire et plus secrète, parce qu'elle leur est au fond hétérogène, que les modalités du pouvoir et du devoir. », *Ibid.*, p. 66.

*experiência* da alteridade que a literatura como que representa e coloca em cena, motivo pelo qual as características que tradicionalmente a votaram a um registo de “irresponsabilidade” vêm a constituir, diferentemente, o registo *hiper-responsável* desta estranha instituição, o qual deriva precisamente do facto de, *em princípio*, esta não ter de responder diante de nenhuma outra instância que não a *lei* secreta da vinda do evento como *segredo*, isto é, diante do «segredo como experiência da lei vinda do outro»<sup>1336</sup>.

Este *deslocamento* do conceito de responsabilidade implica, contudo, que se tenham em conta pelo menos dois pontos, a saber, por um lado, que ao ser diferentemente pensada a partir do *segredo ab-soluto* que a im-possibilita, a literatura como instituição, e concretamente o seu direito *em princípio* de tudo dizer e/ou de tudo esconder, testemunha *exemplarmente* a desconstrução da suposta univocidade da referencialidade em geral, colocando em cena uma diferença irreduzível (a *différance*) que reactiva uma «referência sem referente, sem unidade primeira ou última»<sup>1337</sup>, ou, dito de outro modo, que enceta um «movimento de reenvio diferencial»<sup>1338</sup> que constitui, em última instância, um movimento *in-finito* de reenvio ao outro: «o devir possível do impossível *como* im-possível.»<sup>1339</sup>

E, por outro lado, que é precisamente por testemunhar exemplarmente o *desvio* originário que torna antecipadamente todo o movimento de referencialidade num movimento de reenvio ao outro, que a literatura testemunha também a responsabilidade incondicional do “eu” diante do outro, pois o *segredo* de que a literatura seria, talvez, um dos nomes, implica necessariamente o “poder” mínimo (*ipse*) de um “eu” que, para além de todo o poder e de todo o dever autónoma ou autocraticamente colocados, se compromete, ou antes se encontra incondicionalmente comprometido, diante do outro, isto é, diante do *segredo* que o outro “é”, como Derrida lembra em *Genèses* (2003),

«Não haveria segredo sem um compromisso diante do outro. Sem fé jurada. [...] O segredo, mais do que alguma coisa, mais do que um qualquer «quê», é sempre um ou uma «quem», o devir «quem» de um *isso*, e que guarda o segredo ao qual ele ou ela está obrigado(a).»<sup>1340</sup>

---

<sup>1336</sup> Cf. J. Derrida, *Genèses*, *op. cit.*, p. 59.

<sup>1337</sup> « [...] référence sans référent, sans unité première ou dernière », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 234.

<sup>1338</sup> « mouvement de renvoi différentiel », J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 273.

<sup>1339</sup> « [...] le devenir possible de l'impossible *comme* im-possible. », J. Derrida, *Papier Machine*, *op. cit.*, p. 146.

<sup>1340</sup> « Il n'y aurait pas de secret sans un engagement devant l'autre. Sans foi jurée. [...] Le secret, plutôt que quelque chose, plutôt qu'un quelconque « quoi », c'est toujours un ou une « qui », le devenir « qui » d'un *ça*, et qui tient au secret auquel il ou elle est tenu(e). », J. Derrida, *Genèses*, *op. cit.*, p. 30-31.

Todavia, se referimos que esta *chance* abre uma *hiper-responsável* mais do que figura uma simples irresponsabilidade ou desresponsabilização, importa notar também que, no seguimento do que expusemos anteriormente em torno da *incondicionalidade* do *messiânico* que diz a vinda do outro como o “melhor” ou o “pior”<sup>1341</sup>, nada segue aqui a par de uma moralidade que concederia à literatura (como instituição) o poder “revolucionário” de melhoramento, pois a *indecidibilidade* que a caracteriza destina-a também, necessariamente, a permanecer «para-além do bem e do mal»,

«Faz-se sempre «má literatura» com «maus sentimentos»? Estou menos seguro disso do que vós. É preciso julgar objectivamente, na obra. E sem jamais hesitar, na experiência do pensamento, diante do abismo do bem e do mal, ou mesmo para além do bem e do mal (que é talvez o único «país» da literatura).»<sup>1342</sup>

Nesta orientação, se uma determinada literatura tal como Derrida a pensa avança, de facto, o que poderia entender-se como um “imperativo” da *experiência da escrita*, este traduz-se antes de mais na necessidade de singular e idiomáticamente, e portanto também, de um determinado ponto de vista, hiper-responsavelmente, dar “lugar” a eventos singulares que não podem acontecer senão no contratempo do *desvio* entre o *evento* e a linguagem na qual este se (re)inscreve, sendo a *indecidibilidade* deste *desvio* que agrava tanto a responsabilidade do “autor” que, pela escrita, opera o que referimos como a “suspensão” do sentido ou do referente, como a responsabilidade do “leitor”<sup>1343</sup> que, ao ler, *contra-assina* de modo igualmente singular e idiomático o *texto* que lê,

«Mesmo que não seja um dever moral ou político (mas que pode também tornar-se um), esta experiência de escrita está “sujeita” a um imperativo: dar lugar a eventos singulares, inventar algo novo na forma de actos de escrita que não consistem mais num conhecimento teórico, em novas afirmações constativas, entregar-se a si mesma a uma performatividade poético-literária pelo menos análoga à das promessas, ordens, ou actos de constituição ou legislação que não apenas modificam a linguagem, ou que, ao modificar a linguagem, modificam mais do que

---

<sup>1341</sup> Cf. J. Derrida, «Fé e Saber» in *A Religião*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>1342</sup> «Fait-on toujours de la « mauvaise littérature » avec des « mauvaises sentiments » ? J'en suis moins sûr que vous. Il faut juger sur pièce, sur œuvre. Et sans jamais hésiter, dans l'expérience de la pensée, devant l'abîme du bien et du mal, voire au-delà du bien et du mal (qui est peut-être le seul « pays » de la littérature). », J. Derrida, *De Quoi Demain*, *op. cit.*, p. 206.

<sup>1343</sup> Cf. J. Derrida, «This strange institution called literature» in *Acts of Literature*, *op. cit.*, p. 51.

a linguagem.»<sup>1344</sup>

Aquilo que se pode então assumir como o alcance *hiper-ético-político* da literatura – pelo qual a literatura permanece indissociável de uma certa *democracia* e que não se resume nem se esgota em nenhum direito histórica ou politicamente determinado –, não é pensável sem ter em conta as coordenadas teórico-filosóficas do pensamento da *escrita* como *arqui-escrita* e/ou *différance*, pois tudo avança aí no eco da *incondicionalidade* de uma determinada “escrita” pensada como uma experiência de ex-apropriação da *língua* que não pode ser senão imediatamente *performativa* (porque incondicionalmente *afirmativa*), motivo pelo qual uma tal *performatividade* «cria as suas próprias convenções, ou se não cria, pelo menos perturba e transforma o sistema de convenções»<sup>1345</sup>, como Derrida afirma em «Women in the beehive» (1984).

Ora, é também a partir desta dimensão diferentemente *performativa* da experiência de escrita poético-literária que podemos agora retomar o que referimos como um duplo entendimento da “exemplaridade” da literatura, pois, se, por um lado, os traços que caracterizam a instância literária permitem aproximar o seu registo de *quase-transcendentalidade* e de *incondicionalidade*, por outro lado, esta *incondicionalidade* da literatura diz nada menos do que a *incondicionalidade* do próprio *pensamento* que, por sua vez, se distingue tanto da “literatura” como da “filosofia”.

O que é dizer que aquilo que até ao momento aproximámos como o *segredo* da literatura, e que se encontra *exemplarmente* testemunhado no direito de tudo dizer e/ou de tudo esconder que caracteriza a instituição literária, não se resume somente a esta instância, perfazendo antes a “génese” comum – e portanto também o *limite* – tanto da “literatura” como da “filosofia”, ambas entendidas como experiências da *língua* absolutamente distintas na sua singularidade, mas abertas e locomovidas pela mesma originariedade, isto é, abertas pela «circuncisão de uma fala [que] não é datada na história [mas que] abre a história, o poema, e a filosofia, e a hermenêutica, e a religião.»<sup>1346</sup>

---

<sup>1344</sup> «Even if that isn't a moral or political duty (but it can also become one), this experience of writing is “subject” to an imperative: to give space for singular events, to invent something new in the form of acts of writing which no longer consist in a theoretical knowledge, in new constative statements, to give oneself to a poetico-literary performativity at least analogous to that of promises, orders, or acts of constitution or legislation which do not only change language, or which, in changing language, change more than language.» *Ibid.*, p. 55.

<sup>1345</sup> «[...] creates its own conventions, or if not creates, at least upsets or transforms the system of conventions», J. Derrida, «Women in the beehive» in *differences*, *op. cit.*, p. 154. Relativamente à hipótese de uma singular partilha das “condições de possibilidade” entre a “lei” e a “coisa literária”, veja-se também, J. Derrida, «Préjugés. Devant la loi» in *La Faculté de juger*, *op. cit.*, principalmente p. 104 e sg, p. 134.

<sup>1346</sup> «circuncision d'une parole [qui] n'est pas datée dans l'histoire [mais qui] ouvre l'histoire, le poème, et la philosophie, et l'herméneutique, et la religion.» J. Derrida, *Schibboleth*, *op. cit.*, p. 112.

Como Derrida nos lembra em «La déconstruction et l'autre» (1981), é o próprio gesto de trabalho ou de escrita desconstrutiva que avança já sempre no rastro de um segredo *absoluto*,

«Ora no trabalho da desconstrução existe alguma coisa de parecido, um movimento para enunciar, dizer, escrever alguma coisa que se relacione com um segredo, mas ao qual não temos acesso, ao qual não teremos nunca acesso. Talvez nem sequer haja segredo – o segredo é isso –, talvez não haja *nada*: nenhum Deus, nenhuma religião, nenhum inconsciente, *nada*. Mas este *nada-ali* é ainda alguma coisa, é ainda um vazio em torno do qual eu giro, é um vazio secreto que me faz falar sem saber do eu se trata: X.»<sup>1347</sup>

Neste sentido, e recuperando o desenvolvimento exposto numa longa nota de *Passions* (1993) em torno, precisamente, da “exemplaridade” da literatura, se o direito à literatura como direito de tudo dizer e/ou de tudo esconder lhe marca, de facto, uma “especificidade” que não opera do mesmo modo em outros registos, ou em outros “géneros” discursivos, não obstante, esta “exemplaridade” deve ser compreendida no interior da *aporeticidade* que relevámos, por exemplo, em torno da «perturbação da identidade»<sup>1348</sup> exposta em *O Monolinguismo do Outro* (1996), ou ainda em torno do motivo da *circuncisão* ou da singular relação ao judaísmo tal como esta é enunciada, nomeadamente, em «Abraham, l'autre» (2003)<sup>1349</sup>, isto é, trata-se de uma *exemplaridade* que, na singularidade irreduzível do exemplo, testemunha uma certa estrutura universal, compreendendo-se assim que,

«[...] a literatura é somente exemplar», pode ler-se em *Passions* (1993), «naquilo que acontece por todo o lado, de cada vez que há rastro (ou graça, quer dizer, de cada vez que há alguma coisa mais do que nada, de cada vez que *há* (*es gibt*) e que isso dá sem retorno, sem razão, gratuitamente, e *se há* o que então há, quer dizer, *testemunho*) e mesmo antes de todo o *speech act* em sentido estrito.»<sup>1350</sup>

---

<sup>1347</sup> « Or dans le travail de la déconstruction, il existe quelque chose de semblable, un mouvement pour énoncer, dire, écrire quelque chose qui se rapporte à un secret, mais auquel nous n'avons pas accès, auquel nous n'aurons jamais accès. Peut-être n'y a-t-il pas même de secret – le secret c'est ça –, peut-être n'y a-t-il *rien* : pas de Dieu, pas de religion, pas d'inconscient, *rien*. Mais ce *rien-là*, c'est encore quelque chose, c'est encore un vide autour duquel je tourne, c'est un vide secret qui me fait parler sans savoir de quoi il s'agit : X. », J. Derrida, «La déconstruction et l'autre» in *Les Temps Modernes*, *op. cit.*, p. 50.

<sup>1348</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 28.

<sup>1349</sup> Cf. J. Derrida, «Abraham, l'autre» in *Judéités*, *op. cit.*, p. 37.

<sup>1350</sup> « [...] la littérature est seulement exemplaire en cela de ce qui arrive partout, chaque fois qu'il y a de la trace (ou de la grâce, c'est-à-dire chaque fois qu'il y a quelque chose plutôt que rien, chaque fois qu'il y a *a* (*es gibt*) et que ça donne sans retour, sans raison, gratuitement, et *s'il y a* ce qu'il y a alors, c'est-à-dire *témoignage*) et même avant tout *speech act* au sens étroit. », J. Derrida, *Passions*, *op. cit.*, p. 90, nota 12.



Por conseguinte, assumir a “gênese” (como *limite*) comum da “literatura” e da “filosofia” – motivo pelo qual a literatura somente é “exemplar” daquilo que acontece na *marca* em geral, seja esta contextualmente tida ou não por “literária”, pressuposto também implícito na exemplaridade do género literário que Derrida expõe em «La loi du genre» (1980) – assumir a “gênese” comum da “literatura” e da “filosofia”, dizíamos, implica ao mesmo tempo pensar diferentemente cada uma destas instâncias, não advogando contudo nem uma homogeneização ou uma confusão entre ambos os registos, nem uma opção de índole oposicional e hierárquica que viria sobrepor um registo ao outro, por aí sobrepondo, nomeadamente, a literatura à filosofia, como erroneamente indiciam determinadas interpretações tal como a de Jürgen Habermas<sup>1351</sup>.

Pois se, de facto, como começámos por referir, a questão da *literatura* está presente, de modo mais ou menos explícito, em todo o *corpus* derridiano, a sua leitura e interpretação não pode seguir sem se questionar primeiramente que concepção de *literatura* aí se encontra em questão, via pela qual se pode compreender que o gosto “incondicional” pela literatura, que Derrida não deixou nunca de confessar, não se pauta, contudo, por um gosto ou por uma simples preferência pela literatura em geral, mas pelo gosto *incondicional* por alguma coisa que, numa determinada *literatura*, permanece no “lugar” do *segredo absoluto*,

«Talvez eu tenha somente querido confiar ou confirmar o meu gosto (provavelmente incondicional) pela literatura, mais precisamente pela escrita literária. Não que eu ame a literatura em geral, nem que a prefira ao que quer que seja, e por exemplo, como frequentemente pensam aqueles que finalmente não discernem nem uma nem outra, à filosofia. [...] Mas se, sem amar a literatura em geral e por ela mesma, eu amo qualquer coisa *nela* que sobretudo não se reduz a alguma qualidade estética, a alguma origem de fruição formal, isso estaria *no lugar do segredo*. No lugar de um segredo absoluto. Ali estaria a paixão.»<sup>1352</sup>

---

<sup>1351</sup> Referimo-nos aqui à interpretação que J. Habermas apresenta em «VII. Exacerbação da filosofia temporalizada da origem: a crítica de Derrida ao fonocentrismo» (*O Discurso Filosófico da Modernidade, op. cit.*, p. 157-199), em torno do qual Derrida escreve, em «Y a-t-il une langue philosophique ?»: «Ceux qui m'accusent de réduire la philosophie à la littérature ou la logique à la rhétorique (voyez par exemple le dernier livre d'Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité* [...]) ont visiblement et soigneusement évité de me lire.» (in *Autrement Revue, op. cit.*, p. 31), crítica igualmente referida, por exemplo, em *Mémoires pour Paul de Man* (p. 226, nota 1) e no Posfácio de *Limited Inc.* (p. 243-247, nota 1).

<sup>1352</sup> «Peut-être ai-je seulement voulu confier ou confirmer mon goût (probablement inconditionnelle) pour la littérature, plus précisément pour l'écriture littéraire. Non que j'aime la littérature en général ni que je la préfère à quoi que ce soit, et par exemple, comme le pensent souvent ceux qui ni ne discernent finalement ni l'une ni l'autre, à la philosophie. [...] Mais si, sans aimer la littérature en général et pour elle-même, j'aime quelque chose *en elle* qui ne se réduise surtout pas à quelque qualité esthétique, à quelque source de jouissance formelle,

Compreendemos assim que as várias cenas de leitura de Derrida em torno de textos ditos literários (como por exemplo textos de Blanchot, de Genet, de Joyce, bem como de Hélène Cixous a que adiante regressaremos), tal como os textos nos quais o filósofo problematiza de modo mais explícito a questão da literatura, não constituíram nem advogaram nunca uma opção pelo registo “literário”, mas constituem antes exemplos de um singular *deslocamento* do limite que tradicionalmente impôs a relação oposicional e hierárquica entre ambas as instâncias, sendo precisamente a partir deste *deslocamento* que se pode pensar diferentemente a relação entre “filosofia” e “literatura”<sup>1353</sup>.

Por outras palavras, estaríamos diante de uma cena de leitura e de escrita filosófico-pensante que performatiza um repensar inaudito da “literatura” a partir da “filosofia”, assim pensando diferentemente uma e outra, como se perscruta no desejo que o filósofo confessa numa entrevista datada de 1998, intitulada «A voix nue»,

«Sem renunciar à filosofia, o que me interessou foi restituir o seu direito a questões na repressão das quais a filosofia se tinha construído [...] Desejo de escrever literatura, de pensar filosoficamente o que é a literatura, a escrita literária, e de fazer os dois ao mesmo tempo.»<sup>1354</sup>

Além disso, ao pensar diferentemente a “literatura” a partir da “filosofia”, pensando a “génese” comum a ambas como aquilo que constitui também o seu *limite* comum (isto é, a *arqui-originariedade* da relação ao outro como *segredo*), é também o gesto de pensar diferentemente a filosofia que aí se forma, ou seja, de pensar uma determinada noção de filosofia para além da orientação falogocêntrica que determinadamente a caracterizou, e aproximando-a antes como uma singular *experiência da língua* também ela orientada e magnetizada por uma *incondicionalidade* de pensamento que não se esgota nela mas que a excede, a transgride e a heterogeniza in-finitamente, abrindo a irreduzível contaminação entre a “filosofia” e os seus outros, como se entrevê nesta passagem de *Schibboleth* (1986) em

---

ce serait *au lieu du secret*. Au lieu d'un secret absolu. Là serait la passion. », J. Derrida, *Passions*, *op. cit.*, p. 63-64.

<sup>1353</sup> Para esta questão veja-se, nomeadamente: Michel Lisse (ed.), *Passions de la littérature. Avec Jacques Derrida* (Galilée, Paris, 1996), bem como, do mesmo autor, «La force d'une plume» (*L'Herne Derrida*, *op. cit.*, p. 279-285) e «A força de uma pluma II» (*Escritas da Resistência*, *op. cit.*); Gomez Patricio Peñalver, *La Déconstruction. Escritura y filosofía*, Montesinos, Barcelona, 1990; Hugo Monteiro, *A Literatura nos limites da Filosofia* (Palimage, Coimbra, 2015); Silvano Petrosino, «Les voix de Derrida» (*Europe*, *op. cit.*, p. 44-56).

<sup>1354</sup> « Sans renoncer à la philosophie, ce qui m'a intéressé, c'est rendre leur droit à des questions sur la répression desquelles la philosophie s'était construite [...] Envie d'écrire de la littérature, de penser philosophiquement ce qu'est la littérature, l'écriture littéraire et de faire les deux à la fois. », J. Derrida, « A voix nue : Jacques Derrida (2/5) », primeira difusão a 15/12/1998 na France Culture, Catherine Paoletti (prod.), Bruno Sourcis (real.). A integralidade da entrevista encontra-se disponível em: <http://www.franceculture.fr/2016-01-20-l-écriture-a-la-trace-a-voix-nue-jacques-derrida-25>.

torno de uma singular indecisão do limite,

«A filosofia encontra-se, *reencontra-se* então nas paragens do poético, da literatura mesmo. Encontra-se aí porque a indecisão deste limite é talvez o que mais a provoca a pensar. Reencontra-se aí, não se perde aí necessariamente como o crêem, na sua tranquila credulidade, os que crêem saber onde passa este limite e aí se mantêm medrosamente, ingenuamente, embora sem inocência, desprovidos do que se deve chamar a *experiência filosófica*: uma certa travessia questionante dos limites, a insegurança quanto à fronteira do campo filosófico – e sobretudo a *experiência da língua*, sempre tão poética, ou literária, quanto filosófica.»<sup>1355</sup>

Deste modo, sendo sempre, de uma certa maneira, questão de fronteira e de *limite*<sup>1356</sup>, a aporeticidade na qual avança esta relação permite-nos demonstrar que, em razão da *originariedade* da *experiência da língua* como *experiência* do outro, os limites entre “filosofia” e “literatura”, bem como os limites entre outros “modos” ou “géneros” de discurso, não podem ser definidos e mantidos de modo exclusivo senão através de abordagens sempre exteriormente construídas, e portanto sempre desconstrutíveis, precárias, ficcionais, sem que isso implique, contudo, o apagamento dos traços pelos quais cada um deles permanece irreduzível ao outro<sup>1357</sup>, mas implicando pensar diferentemente um e outro destes singulares registos, como Fernanda Bernardo salienta em «“Perdão por não querer dizer...”: o segredo da literatura de Abraão a Derrida» (2005),

«[...] *re*-pensar a Literatura a partir da Filosofia, dizia, pressupõe igualmente fazê-lo a partir de uma Filosofia ela mesma também repensada, para além do seu massivo e impenitente *carno-logo-falo-fono-centrismo* metafísico, em termos de Desconstrução e na atenção à sua transversalidade de princípio. Na atenção à transversalidade de princípio das duas disciplinas – da Literatura e da Filosofia – enquanto provenientes da mesma origem desértica. Desértica ou secreta. Que o

---

<sup>1355</sup> « La philosophie se trouve, *se retrouve* alors dans les parages du poétique, voire de la littérature. Elle s’y retrouve car l’indécision de cette limite est peut-être ce qui la provoque le plus à penser. Elle s’y retrouve, elle ne s’y perd pas nécessairement comme le croient, dans leur tranquille crédulité, ceux qui croient savoir où passe cette limite et s’y tiennent peureusement, ingénument, quoique sans innocence, dénués de ce qu’on doit appeler l’*expérience philosophique* : une certaine traversée questionnant des limites, l’insécurité quant à la frontière du champ philosophique – et surtout l’*expérience de la langue*, toujours aussi poétique, ou littéraire, que philosophique. », J. Derrida, *Schibboleth*, *op. cit.*, p. 80.

<sup>1356</sup> « Il s’agit donc de penser d’abord ce phénomène : la langue, l’institution littéraire, l’institution philosophique, le croisement des deux puisque ce que j’écris est toujours sur la frontière entre les deux. », J. Derrida, «La Vérité Blessante» in *Europe – revue littéraire mensuelle*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>1357</sup> « Pour m’en tenir aux *types* que vous évoquez, je n’ai jamais assimilé un texte dit philosophique à un texte dit littéraire. Les deux *types* me paraissent irréductiblement différents. Encore faut-il savoir que les limites entre les deux sont plus complexes [...] et surtout moins naturelles, anhistoriques ou donnés qu’on le dit ou le croit. », J. Derrida, «Y a-t-il une langue philosophique ?» in *Autrement Revue*, *op. cit.*, p. 30.

mesmo é dizer, enquanto ditadas, magnetizadas e espectralizadas pela indecidibilidade do mesmo *limite*.»<sup>1358</sup>

Ora, é então somente neste enquadramento que se podem compreender determinadas afirmações de Derrida no que concerne a relação entre “filosofia” e “literatura”, como seria o caso, por exemplo, da afirmação avançada em *Posições* (1972) no momento em que afirma que os seus textos não são nem “filosóficos” nem “literários”<sup>1359</sup>, sendo que o que uma tal afirmação visa salientar é, portanto, a impossibilidade efectiva de extirpar, da filosofia, uma certa ficcionalidade<sup>1360</sup> que desconstrói necessariamente o modo como esta foi tradicionalmente pensada e definida enquanto portadora da “verdade”, sem com isso lhe retirar a sua “especificidade”, como afirmado em «Scènes des différences» (1996),

«Eu creio que uma certa especificidade filosófica deve ser mantida, e esforço-me nisso. Mas por outro lado, o que, com os grandes textos canónicos da filosofia, se chama filosofia, é uma certa poeticidade. Entendo por aí o que, nesses textos, deve necessariamente operar passando por uma língua natural, quer seja o grego, o alemão, o latim, o francês. [...] Dizendo isto, tomo a palavra «poético» no sentido mais lato: evento de linguagem, instituição desses eventos numa língua natural, retórica não formalizável, não formalizada.»<sup>1361</sup>

Por conseguinte, é preciso pensar que pode sempre haver dimensões “demonstrativas” a operar nos textos ditos literários, do mesmo modo que pode sempre haver dimensões “literárias” ou “ficcionalis” a operar nos textos ditos filosóficos<sup>1362</sup>, pois cada um destes registos pauta-se, de modos distintos e irreduzíveis um ao outro, por um determinado gesto de escrita enquanto *experiência de ex-apropriação da língua* que não tem lugar próprio e que destina o *texto* (filosófico, literário ou outro) a um *deslocamento* in-finito (aquele que encontrávamos implícito desde a paradoxal afirmação «Não há senão texto, não há senão

---

<sup>1358</sup> F. Bernardo, «“Perdão por não querer dizer...”: o segredo da literatura de Abraão a Derrida», *op. cit.*, p. 52.

<sup>1359</sup> Cf. J. Derrida, *Posições*, *op. cit.*, p. 81.

<sup>1360</sup> « Il y a de la fiction dans « la vie » mais aussi dans la philosophie. Non seulement on pourrait montrer que tout discours philosophique suppose une certaine fictionalité, mais qu’il recourt régulièrement à de la fiction. », J. Derrida, «Scènes des différences» in *Littérature*, *op. cit.*, p. 27.

<sup>1361</sup> « Je crois qu’une certaine spécificité philosophique doit être maintenue, et je m’y efforce. Mais d’autre part, ce que, avec les grands textes canoniques de la philosophie, on appelle philosophie, c’est une certaine poeticité. J’entends par là ce qui, dans ces textes, doit nécessairement faire œuvre en passant par une langue naturelle, que ce soit le grec, l’allemand, le latin, le français. [...] Disant cela, je prends le mot de « poétique » au sens le plus large : événement de langage, institution de ces événements dans une langue naturelle, rhétorique non formalisable, non formalisée. », *Ibid.*, p. 22-23.

<sup>1362</sup> Cf. J. Derrida, «Y a-t-il une langue philosophique ? » in *Autrement Revue*, *op. cit.*, p. 31.

fora-de-texto»<sup>1363</sup>) e sem “tipo” ou “género” absolutamente determinável, motivo pelo qual Derrida afirma, nomeadamente em «Y a-t-il une langue philosophique» (1988),

«[...] eu não creio que haja «uma escrita especificamente filosófica», uma única escrita filosófica cuja pureza seja sempre a mesma e esteja ao abrigo de toda a espécie de contaminações. E primeiramente por esta razão massiva: a filosofia fala-se e escreve-se numa língua natural, não numa língua absolutamente formalizável e universal.»<sup>1364</sup>

Deste modo, ao permitir salientar a *indecidibilidade* irreduzível que caracteriza uma determinada concepção de literatura pensada como o “lugar” do *segredo absoluto*, o desenvolvimento da problemática do “género literário” permitiu-nos compreender que a literatura somente é “exemplar” do que acontece por todo o lado, de cada vez que “há” *rastro* ou *escrita*, e que, por este motivo, é não apenas a “literatura”, mas também uma determinada concepção de “filosofia”<sup>1365</sup>, que assim se encontram diferentemente pensadas enquanto *experiências da língua* nas quais encontramos, para além das especificidades que as caracterizam e distinguem, uma espécie de orientação maior que magnetiza ambas estas instâncias, a saber, uma mesma *lei* – a *lei* da língua do outro como *impossível* ou como *segredo*.

Consequentemente, encontramos aqui, na relação diferentemente pensada entre “filosofia” e “literatura”, uma das implicações do que, em «La loi du genre» (1980), surgia como um princípio de contaminação ou de parasitagem entre o’s género’s, na medida em que a «lei do género» (não misturar os géneros) é impossibilitada por uma contra-lei («a lei da lei do género») que corresponderia, de uma certa maneira, à vinda do outro como *segredo* e cujo alcance comanda «também, e também paradoxalmente, também impossivelmente, o que enceta a lei no engendramento, nas gerações, na genealogia»<sup>1366</sup>, havendo agora que tentar compreender algumas das implicações deste alcance no que concerne a questão da dita

---

<sup>1363</sup> Cf. J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 50.

<sup>1364</sup> « [...] je ne crois pas qu’il y ait « une écriture spécifiquement philosophique », une seule écriture philosophique dont la pureté soit toujours la même et à l’abri de toute sorte de contaminations. Et d’abord pour cette raison massive : la philosophie se parle et s’écrit dans une langue naturelle, non dans une langue absolument formalisable et universelle. », J. Derrida, «Y a-t-il une langue philosophique ?» in *Autrement Revue*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>1365</sup> Em «Fiações», em torno de «Um bicho-da-seda de si» de Derrida, Marie-Louise Mallet escreve: «[...] se é certo que, como o fez Heidegger, Derrida poderia talvez também dizer: «não há filosofia de Derrida», não é menos verdade que ele «pensa» a filosofia, enquanto filósofo que também é, e que «desconstruir» a filosofia não significou nunca para ele destruí-la, mas abri-la à aquilo que ela sempre se esforçou por evitar», M.-L. Mallet, «Fiações» em *Travessias da Escrita*, *op. cit.*, p. 57.

<sup>1366</sup> « [...] aussi, et aussi paradoxalement, aussi impossiblement, à ce qui entraîne le genre dans l’engendrement, les générations, la généalogie », J. Derrida, *Parages*, *op. cit.*, p. 277.

“diferença sexual”.

## 4. A «*différance* sexual»

### 4.1 A *diferença sexual* em todos os géneros

Tratar-se-á então agora de tentar desenvolver algumas das implicações para a questão da dita “diferença sexual” diante da dinâmica aporética que constitui a singular «lei da lei do género»<sup>1367</sup> desenvolvida, por Derrida, a partir do *exemplo* do género literário, tendo em conta que, como o filósofo refere, a aproximação de uma tal *lei* abre a via para pensar diferentemente não apenas este “género” em particular, mas o’s género’s em geral, contexto no qual avança a hipótese que agora tentaremos seguir, a saber, que «Os géneros passam um no outro», acrescentando ainda, «e não nos interdiremos de crer que entre esta mistura dos géneros como loucura da diferença sexual e a mistura dos géneros literários haja alguma relação.»<sup>1368</sup>

Esta passagem abre, por conseguinte, uma primeira questão, a saber, que relação é esta? Que relação é esta que se estabelece entre a mistura dos géneros como loucura da diferença sexual e a mistura dos géneros literários? Ou ainda, seguindo o investigação até ao momento exposta, de que modo, ao produzir e sustentar o “transbordamento” entre os géneros literários, a “lei da lei do género” abre, também, uma determinada instabilidade inerente a um outro pensamento das *diferenças sexuais*?

A via que aqui tentaremos seguir permanecerá, então, na pegada da proximidade entre a dinâmica que se perscruta a partir da «lei da lei do género»<sup>1369</sup> e a dinâmica que se perscruta a partir da «Lei como Língua»<sup>1370</sup>, na medida em que esta singular indissociabilidade de *motivos* permitirá compreender o que se encontra em questão no momento em que, concretamente em «Chorégraphies» (1982), Derrida se refere à «lei da diferença sexual»,

«Mais directamente: uma certa dissimetria é sem dúvida a lei da diferença sexual e da relação a outrem em geral (digo isso contra uma certa violência da platitude «democrática», da homogeneidade, em todo o caso de uma certa ideologia democrática), mas a dissimetria à qual faço alusão é ainda, não digamos por sua

---

<sup>1367</sup> Cf. J. Derrida, *Parages*, *op. cit.*, p. 253.

<sup>1368</sup> « Les genres passent l’un dans l’autre. Et on ne nous interdira pas de croire qu’entre ce mélange des genres comme folie de la différence sexuelle et le mélange des genres littéraires il y ait quelque rapport. », *Ibid.*, p. 280.

<sup>1369</sup> Cf. *Ibid.*, p. 256.

<sup>1370</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 56.

vez simétrica, o que poderia parecer absurdo, mas duplamente, bilateralmente desmesurada, como uma espécie de desmesura recíproca, respectiva e respeitosa.»<sup>1371</sup>

Suspendendo, de momento, a aproximação desta dissimetria bilateralmente desmesurada que constitui a «lei da diferença sexual», a qual tentaremos desenvolver adiante, retomemos, uma vez mais, a questão do *gênero* «em todos os gêneros»<sup>1372</sup>, salientando-lhe uma primeira implicação, a saber, a multiplicidade inevitável, bem como a contaminação e o transbordamento que, em razão da dinâmica pela qual se constitui a «lei da lei do gênero»<sup>1373</sup>, se estabelece *entre* gênero's, isto é, se estabelece na relação entre gêneros *e* na relação *entre* cada gênero.

Neste sentido, a dinâmica a que nos referimos mostra-se, assim, inseparável do alcance que se perscrutava, nomeadamente em «La Double Séance» (1970), a partir do «entre-deux do hímen»<sup>1374</sup>, reenviando ainda à *aporeticidade* avançada pelo pensamento da *disseminação* ou, como Derrida também o dirá, pelo «espaço da disseminação» que, salientemos uma vez mais, «não coloca somente o *plural* em efervescência: trata-se da contradição sem fim, marcada na sintaxe indecível do *plus*.»<sup>1375</sup>

Efectivamente, a *suplementaridade* inerente à aproximação de uma *disseminação originária* obriga a pensar a multiplicidade de gêneros não apenas como uma simples adição, mas como uma *não-coincidência a si* de cada gênero, ou seja, como um *desvio* entre os gêneros, entre dois ou mais gêneros, e como um *desvio entre* cada gênero enquanto não-uno e não-idêntico a si, fazendo com que, independentemente do contexto em que se insira, o termo “gênero” avance já sempre, antecipadamente, uma multiplicidade não dialéctizável.

Por conseguinte, não se trata nunca nem de uma *unidade* ou de uma *identidade* delimitada (*o* gênero), nem de uma simples dualidade ou adição (*os* gêneros), havendo antes que tentar pensar algo como *o's gênero's*, grafia pela qual o apóstrofe viria como que gravar a *indecidibilidade* do «mais de um» *e* «nem mais um» [*plus d'un*]] produzida e sustentada

---

<sup>1371</sup> « Plus directement : une certaine dissymétrie est sans doute la loi de la différence sexuelle et du rapport à autrui en général (je dis cela contre une certaine violence de la platitude « démocratique », de l'homogénéité, en tout cas d'une certaine idéologie démocratique), mais la dissymétrie à laquelle je fais allusion est encore, ne disons pas à son tour symétrique, ce qui pourrait paraître absurde, mais doublement, bilatéralement démesurée, comme une sorte de démesure réciproque, respective et respectueuse. », J. Derrida, «Chorégraphies» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 114.

<sup>1372</sup> Cf. J. Derrida, *Parages*, *op. cit.*, p. 252.

<sup>1373</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>1374</sup> Cf. J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 240.

<sup>1375</sup> « L'espace de la dissémination ne met pas seulement le *pluriel* en effervescence ; il s'agit de la contradiction sans fin, marquée dans la syntaxe indécidable du *plus*. », *Ibid.*, p. 50.



pela própria «lei da lei do género» que, antecipadamente, im-possibilita o's género's, assim formando o que, em «La loi du genre» (1980), Derrida avança como um «enigma»,

«Mas todo o enigma do género se deve talvez ao mais próximo desta partilha entre os dois géneros do género que não são separáveis nem inseparáveis, casal irregular de um sem o outro onde cada um se cita regularmente a comparecer na figura do outro, dizendo simultaneamente e indiscernivelmente «eu» e «nós», eu o género, nós os géneros, sem que se possa parar para pensar que o «eu» é uma espécie do género «nós».»<sup>1376</sup>

A referência a esta primeira implicação visa, não obstante, salientar um outro traço distintivo do pensamento da Desconstrução derridiana relativamente à questão do *gênero* na sua relação à questão da dita “diferença sexual”, pois, se tentámos já evidenciar de que modo uma tal questão não se reduz à sua definição a partir de caracteres bio-antropológicos, não tendo por conseguinte um carácter simplesmente natural ou an-histórico, importa também salientar que «género» não se refere nem se insere, de igual modo, na esfera histórico-conceptual inerente à evolução do termo «*gender*» que, na sua própria enunciação, avança como uma conceptualização “topológica” e linguisticamente determinada.

Reportamo-nos aqui à distinção enunciada, nomeadamente, por Mireille Calle-Gruber, por Peggy Kamuf ou por Anne Berger<sup>1377</sup>, que, aproximando esta problemática à luz dos pressupostos filosóficos da Desconstrução derridiana, evidenciam que a questão do «*gender*» é já sempre, na sua própria enunciação, uma questão de língua, na medida em que se constitui enquanto absolutamente indissociável da língua inglesa na qual ocorre, e que apenas nela é possível avançar tanto o termo como a referência concreta, por ele marcada, ao registo da sexualidade em geral<sup>1378</sup>.

---

<sup>1376</sup> « Mais toute l'énigme du genre se tient peut-être au plus près de ce partage entre les deux genres du genre qui ne sont ni séparables ni inséparables, couple irrégulier de l'un sans l'autre dont chacun se cite régulièrement à comparaître dans la figure de l'autre, disant simultanément et indiscernablement « je » et « nous », moi le genre, nous les genres, sans qu'on puisse s'arrêter à penser que le « je » est une espèce du genre « nous ». », J. Derrida, *Parages*, *op. cit.*, p. 253.

<sup>1377</sup> Cf. M. Calle-Gruber, «Liminaire» (*Littérature*, n° 142, 2006/2, p. 4-5); Peggy Kamuf, «Derrida and gender: the other sexual difference» (in Tom Cohen (ed.), *Jacques Derrida and the Humanities. A Critical Reader*, State University of New York, Albany, 2002, p. 82-87); Anne Berger, «Sexing Differences» (*differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, *op. cit.*, p. 58-59).

<sup>1378</sup> Note-se, a título exemplificativo, que tanto a entrada presente no dicionário da Cambridge, como no da Oxford, remetem directamente o significado deste termo para o registo da sexualidade ou da diferença de sexos, definindo «gender» enquanto «the physical and/or social condition of being male or female» (*Cambridge Dictionary*, disponível em: <http://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/gender>), e como «Either of the two sexes (male and female), especially when considered with reference to social and cultural differences rather than biological ones. The term is also used more broadly to denote a range of identities that do not correspond to established ideas of male and female» (*Oxford Dictionaries*, disponível em: <https://en.oxforddictionaries.com/definition/gender>).

Diferentemente, e tal como acontece com o termo «género» em língua portuguesa, o termo francês «*genre*» pode reportar-se, é certo, à distinção entre género masculino e género feminino, mas pode também reportar-se, numa enumeração não exaustiva, a um conjunto de seres ou objectos ligados pela semelhança de uma ou mais características; ao estilo próprio de um artista ou de um escritor; à classificação de obras ou temas formando, por agrupações externas relativas às suas características, distintos géneros literários, entre outras significações<sup>1379</sup>, não reenviando pois à questão da “diferença sexual” senão quando acompanhado por traços que o reportem a esse contexto específico<sup>1380</sup>.

Este último ponto é, pois, aquele que aqui nos importa particularmente, na medida em que esta polissemia indica que é efectivamente impossível, ao avançar sem nenhuma outra precisão, decidir de que “género” se fala quando se diz, simplesmente, “género”, impossibilidade que aponta, por sua vez, para a *indecidibilidade* a operar neste termo e cujo alcance permitirá estabelecer a singular relação entre a desconstrução da «lei do género» e o repensar da dita “diferença sexual” em termos de *diferenças sexuais*.

Uma *indecidibilidade* que, não se esgotando numa vertente polissémico-hermenêutica, constitui antes o limite e a condição de possibilidade desta, na medida em que, se, por um lado, a pluralidade de sentidos a operar no termo “género” não se esgota num contexto determinado, por outro lado, a dinâmica indecível por ele indiciada não se esgota, de igual modo, numa simples diferença linguística nem, em última instância, numa qualquer diferença determinada, motivo pelo qual, ao aproximar a questão do *gênero* a partir do “género literário”, Derrida afirma desde o início que não se trata aí de uma «questão formal», pois,

«[...] ela atravessa de parte a parte o motivo da lei em geral, da geração, no sentido natural e simbólico, do nascimento, no sentido natural e simbólico, da diferença de geração, da diferença sexual entre o género masculino e o género feminino, o hímen entre os dois, de uma relação sem relação entre os dois, de uma identidade e de uma diferença entre o feminino e o masculino.»<sup>1381</sup>

---

<sup>1379</sup> Seguimos aqui algumas das definições apresentadas na entrada «genre» do portal lexical do *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales* (cf. <http://www.cnrtl.fr/definition/genre>).

<sup>1380</sup> «In French, words, more specifically nouns, have a *genre*, masculine or feminine, there are *genres* in a specialized literary historical sense, and there is *genre* in general (genus, kind, manner, fashion), but *genre* is not gender if one means by that a sexual classification.», P. Kamuf, «Derrida and gender: the other sexual difference», *op. cit.*, p. 82.

<sup>1381</sup> «La question du genre littéraire n'est pas une question formelle : elle traverse de part en part le motif de la loi en général, de la génération, au sens naturel et symbolique, de la naissance, au sens naturel et symbolique, de la différence de génération, de la différence sexuelle entre le genre masculin et le genre féminin, de l'hymen entre les deux, d'un rapport sans rapport entre les deux, d'une identité et d'une différence entre le féminin et le masculin. », J. Derrida, *Parages*, *op. cit.*, p. 277.

Nesta orientação, é preciso pensar o alcance da questão do *gênero* no sentido em que havia sido aproximado o alcance de um *desvio* ou de uma *différance* que passa não somente entre as línguas, mas que passa na própria relação da língua *consigo mesma*, assim desconstruindo a sua suposta uni(den)tidade e dando-a a pensar, à *língua*, como já sempre «mais de uma» e «nem mais uma» [*plus d'une*] – dinâmica aporética que, neste contexto específico e a partir da *indecidibilidade* a operar na palavra «gênero», nos permite aproximar a *lei* que orienta todo e qualquer gênero como «mais de um» e «nem mais um» [*plus d'un*] gênero.

Mas notemos então que, por um lado, um certo *gênero* excede a oposição genérica entre a *phusis* e os seus “outros”<sup>1382</sup>, e esse *excesso* implica pensar que, no caso concreto da sua relação a uma determinada esfera da sexualidade, o “gênero” não se reduz a caracteres bio-antropológicos, não podendo, por conseguinte, tomar-se como ponto de partida uma determinação biológica onde estaria também inserido o sentido geral de «vida» enquanto vida (sexualmente) engendrada<sup>1383</sup>, implicação que se entrevia já, por exemplo, na desconstrução da evidência de percepção que sustenta a suposta irrefutabilidade da “mãe”.

Além disso, por outro lado, o “gênero” não se define, em sede desconstrutiva, apenas através da conceptualização socio-performativa de *gender*, a qual mantém, como referimos, uma constituição topológica e linguística concreta, havendo que tentar compreender que ao dizer “gênero” apontamos aqui, paradoxalmente, para o que permanece à margem do “gênero”, num sentido próximo ao que se marcava quando aproximávamos *khora* como um “terceiro gênero” não redutível a nenhum outro.

Contudo, diante desta dupla demarcação, torna-se inevitável questionar – de que outro modo a questão do *gênero* comunica, então, com a «loucura da diferença sexual»<sup>1384</sup>? Ou, outra questão possível, de que modo a desconstrução da «lei do gênero» abre a via para pensar diferentemente a dita “diferença sexual” (determinantemente dual) em termos de *diferenças sexuais*?

---

<sup>1382</sup> « Considérons le concept le plus général de genre, dans le trait minimal qui le constitue en permanence à travers toute la variété de ses types et tous les régimes de son histoire : il se fend et se défend de toute son énergie contre une opposition simple et survenue de la nature et de l’histoire, comme de la nature et de tous ses autres (*tekhne, nomos, thesis*, puis *esprit, société, liberté, histoire*, etc.). », *Ibid.*, p. 258.

<sup>1383</sup> « One touches here, in other words, on the limit of the determination of sexuality as it has always been understood: reproduction, engenderment, genital sexuality. As that which “gives life” to this deformed space, that is, puts it in motion, sexual difference has now also to be heard in another sense, before or beyond this limit that defines the most general sense of “life” as sexually engendered life, this life here. » P. Kamuff, « Derrida and gender: the other sexual difference », *op. cit.*, p. 99.

<sup>1384</sup> Cf. J. Derrida, *Parages*, *op. cit.*, p. 280.

A nossa questão denota já, contudo, uma opção ao nível da “nomenclatura”, na medida em que perguntamos por que outra via é ainda possível pensar as “diferenças sexuais” e não os “géneros sexuais”, sendo esta opção assumida no interior da nossa investigação no seguimento da opção que encontramos no próprio *corpus* derridiano onde, mesmo em torno da questão do “género”, a expressão “género sexual” não surge senão algumas vezes e em contextos específicos nos quais se reporta à sua concepção geral sustentada na diferença dos sexos.

Não obstante, uma tal opção justificar-se-ia sob, pelo menos, duas vias, a saber, por um lado, em razão do que se poderia considerar como uma questão histórico-linguística, mas que, é certo, não se encerra apenas nesse registo, tratando-se assim de um gesto de *herança*, ou seja, do gesto de «preservar um idioma»<sup>1385</sup>, o idioma de uma *língua*, aqui, mais especificamente, o idioma da língua francesa na qual Derrida pensa e escreve, e onde a expressão «*différence sexuelle*» assume especificidades não separáveis da língua na qual se diz e se pensa.

Mas, por outro lado, e tendo em conta que todo o gesto de herança é já sempre, em si mesmo, uma escolha crítica, uma selecção e uma filtragem, esta opção constitui também no mesmo lance um gesto idiomático e reinventivo, pelo que, ao assumir que Derrida preserva, de uma certa maneira, o idioma inerente à expressão «*différence sexuelle*», é também preciso assumir que ele o faz dividindo-a e pluralizando-a – o filósofo privilegia, em vários momentos, a enunciação plural de «*diferenças sexuais*» –, a fim de escapar a toda a atribuição binária e oposicional que lhe é ainda tradicionalmente inerente.

Deste modo, ao seguirmos aqui a *lei* que evidencia a impossibilidade do carácter natural e an-histórico não apenas do “género literário”, mas do *género* em geral – a qual excede, de modo necessário, o campo da mera “discursividade”, reenviando a uma *textualidade* geral que concerne, também, os ditos géneros sexuais – ao seguirmos esta *lei*, dizíamos, tratar-se-á sempre de tentar aproximar aquilo para o qual essa mesma *lei* aponta, a saber, para o que excede e resta à diferença dos sexos dual e oposicionalmente determinada, excedendo e restando, conseqüentemente, a uma determinada concepção de género entendido enquanto “género sexual”.

---

<sup>1385</sup> A expressão entre aspas é retirada de um texto de Anne Berger para o qual nos permitimos reenviar, e onde esta questão é seguida a partir dos múltiplos entendimentos subjacentes à expressão francesa «*différence sexuelle*», nomeadamente em Sigmund Freud, em Hélène Cixous, em Jacques Derrida, em Gayle Rubin e em Judith Butler (Anne Berger, «La « *différence sexuelle* » ou les fins d’un idiome. Réflexion sur la théorie en traduction », in *REVUE Asylon(s)*, n°7, 2009-2010, disponível em: <http://www.reseau-terra.eu/article942.html>).

Será precisamente este excesso *como* resto que nos permitirá ainda aproximar uma espécie de filiação sem origem que nos reportará, adiante, para o «genialidade» a operar na escrita poético-pensante cixousiana, a qual se subtrai antecipadamente à «lei do gênero» colocando em cena de modo *exemplarmente* único uma contaminação e um transbordamento de todo's o's gênero's, como se entrevê nesta passagem de *Genèses, Genealogies, Genres et le Génie* (2003) onde Derrida afirma que o «gênio»,

«[...] excède a generalidade em todo o gênero ou a genericidade de todo o gênero. Outro modo de marcar que ele excède toda a lei do gênero, o que se chama gênero nas artes, por exemplo os gêneros literários, ou o que se chama gênero sexual, a diferença de sexos.»<sup>1386</sup>

Estaria assim em questão tentar aproximar o que, no pensamento derridiano da *escrita*, se marca de *diferença sexual* para além do “um” e do “dois”, para além da diferença sexual dual e oposicional e, por conseguinte, para além também do gênero sexual como diferença de sexos, sentido pelo qual assumimos que a opção pela expressão “diferenças sexuais” aponta para a orientação de pensamento subjacente à *lei* que im-possibilita o's gênero's, e que é, necessariamente, “anterior” à simples distinção dos gêneros entre si<sup>1387</sup> (num sentido próximo ao que se enunciava quando dissemos que a *différance* é “anterior” às diferenças e aos diferentes).

Nesta orientação, se o alcance do termo “gênero” não se esgota numa significação específica nem num contexto determinado, não se esgotando, portanto, como “gênero sexual”, a hipótese seria, então, a de que *há diferença sexual* em todos os gêneros, e não somente nos ditos gêneros sexuais, sendo diante desta hipótese que importa agora tentar compreender o que se entende por “diferença sexual” e de que modo a *há*, se, *de facto*, a houver.

A expressão «*a diferença sexual em todos os gêneros*» forma o título do volume da revista *Littérature* (2006), cujo «Liminar» deixa já entrever algumas das questões que aqui referimos, de entre as quais a impossibilidade, para o termo inglês «*gender*», de delimitar a *indecidibilidade* a operar no termo francês «*genre*»; bem como o modo como essa mesma *indecidibilidade* desloca a separação categórica entre “gramática” e “sexo”; ou, ainda, a

---

<sup>1386</sup> «[...] qu'il excède la généralité en tout genre ou la généricité de tout genre. Autre façon de marquer qu'il excède toute loi du genre, ce qu'on appelle de genre dans les arts, par exemple les genres littéraires, ou de ce qu'on appelle le genre sexuel, la différence des sexes. », J. Derrida, *Genèses, op. cit.*, p. 9.

<sup>1387</sup> Tal como, ao aproximar esta *lei* de um certo registo *feminino*, Derrida salienta que uma tal referência não reenvia ao “gênero feminino”: «[...] la chance, et la probabilité, d'une telle affirmation est accordée à la femme. Elle revient à la femme. Plutôt : non pas à la femme ou même au féminin, au genre féminin, à la généralité du genre féminin mais – c'est pourquoi j'ai parlé de chance et de probabilité – « presque toujours » à des femmes. », J. Derrida, *Parages, op. cit.*, p. 278.

indissociabilidade entre a questão da *diferença sexual* e a questão da *língua* que, por sua vez, abre o alcance inumerável de uma diferença (a escutar no seguimento da *différance* derridiana) a operar em todos os lugares e em todos os géneros<sup>1388</sup>.

Neste mesmo volume, foram também reeditados dois textos de Jacques Derrida, nomeadamente «Pregnâncias» (1993) e o texto resultante da entrevista que lhe fora feita por Mireille Calle-Gruber em 1996, intitulado «Scènes des différences. Où la philosophie et la poétique, indissociables, font événement d'écriture», encontrando-se neste último uma das hipóteses para compreender a modificação ou o *deslocamento*, encetados pela Desconstrução derridiana, dos fundamentos pelos quais tradicionalmente se pensou a questão da “diferença sexual”, ou seja, uma modificação ou um *deslocamento* da própria estrutura *falocêntrica* da ocidentalidade filosófica que determinadamente pensou esta questão sob o pano de fundo do “próprio” e da “propriação”.

Numa passagem onde encontramos uma das ocasiões em que Derrida recorre à expressão “género sexual”, a principal questão reside efectivamente, notemos, neste *deslocamento*, o qual é implicitamente salientado no momento em que, referindo-se à possibilidade sempre aberta da instabilidade sexual, o filósofo assume a não fixidez do “género sexual” ao fazer recair o foco num certo entrançamento de vozes,

«[...] desde que o género sexual não é fixado de modo natural, há necessariamente uma espécie de labilidade, de instabilidade, de possibilidade. Um texto pode ter vários sexos: simultaneamente, sucessivamente, as vozes feminina e masculina podem entrançar-se na mesma frase.»<sup>1389</sup>

Esta possibilidade, para um texto, de poder ter vários sexos, esta possibilidade, para uma mesma frase, de poder constituir-se no entrançamento de várias vozes, nomeadamente “feminina” e “masculina”, permitirá então perscrutar, como adiante tentaremos demonstrar, um outro “ponto de partida” para aproximar a questão da “diferença sexual” a partir da *hiper-radicalidade* e da *incondicionalidade* do pensamento da *escrita* como «escrita na voz», seguindo a hipótese que Derrida nos deixa em «Voice II» (1984), a saber, «É talvez porque ali onde há voz, o sexo indecide-se.»<sup>1390</sup>

---

<sup>1388</sup> Cf. M. C.-Gruber, «Liminaire», in *Littérature*, *op. cit.*, p. 4-5.

<sup>1389</sup> « Car dès lors que le genre sexuel n'est pas fixé de façon naturelle, il y a nécessairement une sorte de labilité, d'instabilité, de possibilité. Un texte peut avoir plusieurs sexes : simultanément, successivement, les voix féminine et masculine peuvent se tresser dans la même phrase. », J. Derrida, «Scènes des différences» in *Littérature*, *op. cit.*, p. 28.

<sup>1390</sup> « C'est peut-être que là où il y a de la voix, le sexe s'indécide. », J. Derrida, «Voice II» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 172.

Outro modo de dizer que a questão da “diferença sexual” permanece, pois, indissociável das coordenadas teórico-filosóficas inerentes ao pensamento da *escrita* a partir das quais expusemos a desconstrução da circularidade inerente à formação do dito “sujeito” como auto-constituente, salientando a irreduzível não-identidade *a si* que locomove todo o processo de “identificação subjectiva” enquanto experiência da hetero-auto-afecção.

Neste sentido, será a partir desta hetero-auto-afecção originária e irreduzível que tentaremos salientar de que modo a *voz*, permanecendo sem referência topológica e sem lugar assinalável<sup>1391</sup>, abre a *chance* para pensar uma outra *diferença sexual* enquanto um movimento de passagem indecível que se (re)marca não somente no corpo dito próprio, mas no “corpo” em geral, incluindo-se também aí o “corpo” da palavra.

Esta aproximação é particularmente desenvolvida por Derrida num outro texto a que também regressaremos, nomeadamente no texto intitulado «Formiga’s» (1994), resultante da sua intervenção no colóquio *Lectures de la différence sexuelle*, a segunda no decurso do evento, tendo sido precedida pela intervenção de Hélène Cixous, «Contos da diferença sexual»<sup>1392</sup>, e onde o filósofo desenvolve então a hipótese de que, se a diferença sexual «não existe enquanto tal, presentemente, realmente»<sup>1393</sup>, ela permanece, não obstante, indissociável da *língua*, motivo pelo qual,

«A diferença sexual seria, se existisse, fabulosa. Não haveria fala, palavra, dizer que não diga e que não seja nem instaure ou traduza algo como a diferença sexual – como esta fabulosa diferença sexual. E que não haveria diferença sexual que não passe pela fala, por conseguinte pela palavra de *fábula*.»<sup>1394</sup>

A hipótese avançada nesta passagem marca o que poderia entender-se como uma espécie de co-implicação entre linguagem e *diferença sexual*, a qual nos permitirá compreender de que modo uma outra *diferença sexual*, distinta da conceptualização dual e oposicional pela qual esta foi determinadamente compreendida, se furta aos registos do “ver” e do “saber” e se oferece, por isso mesmo, à leitura e à interpretação, o que implica pensar que, por um lado, toda a linguagem e todo o discurso são marcados pela *diferença sexual*, e,

---

<sup>1391</sup> Cf. *Ibid.*, p. 171.

<sup>1392</sup> Os textos de Cixous e de Derrida supracitados foram primeiramente apresentados no colóquio «Lectures de la différence sexuelle», organizado pelo Centre d’études féminines da Universidade Paris-VIII, decorrido no Collège international de philosophie nos dias 18, 19 e 20 de Outubro de 1990. As Actas contendo algumas das comunicações do evento foram posteriormente reunidas por Mara Negron e editadas, em 1994, pelas Éditions des Femmes (Paris).

<sup>1393</sup> Cf. J. Derrida, «Formiga’s» in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 65.

<sup>1394</sup> *Ibid.*, p. 54.

por outro lado, mas ao mesmo tempo, que toda a *diferença sexual* passa, necessariamente, pela palavra, o que a torna a ela mesma, à *diferença sexual*, numa interpretação.

A esta indissociabilidade, encontramos-la também reafirmada, precisamente em torno da passagem supracitada de «Formiga's» (1994), em «Scènes des différences» (1996), no momento em que o filósofo assume,

«Se não se quer reduzi-la a caracteres bio-antropológicos, é preciso sublinhar que ela é questão de interpretação, logo, de uma certa maneira, antecipadamente investida de fábula, de fabuloso, de discursividade, de interpretação, de hermenêutica. Os dois co-implicam-se aqui: o fabuloso e a diferença sexual.»<sup>1395</sup>

Notemos então, primeiramente, que assumir que toda a linguagem e que todo o discurso são marcados pela *diferença sexual* é assumir que não há discurso neutro, que não há discurso monossexuado, assexuado ou metassexuado, questão que havia já sido evidenciada através do desenvolvimento do *falogocentrismo* a operar mesmo diante de uma suposta neutralização da dita “diferença sexual”<sup>1396</sup>.

E isto porque, não havendo fala nem palavra fora da relação ao outro, fora da relação à língua *do* outro, toda a frase pressupõe, necessariamente, um “lugar” de enunciação, ou seja, um “aqui agora” determinado, uma “língua dada” e um “eu” que nasce pela *língua* e para a *língua*, entretecendo com ela uma experiência de ex-apropriação que constitui no mesmo lance a experiência de ex-apropriação *de si*, ainda que, é certo, um tal gesto não se esgote numa referência espácio-temporal absolutamente determinável.

Ora, se recordarmos que esta *experiência* perfaz, também, um singular «corpo-a-corpo»<sup>1397</sup> com a *língua*, torna-se possível assumir que o “lugar” de enunciação a que nos referimos passa pois, necessariamente, pelo “corpo”, isto é, pelo “corpo” da palavra e pelo “corpo” do “eu” enquanto in-finitamente transgredidos e heterogeneizados pelo *desvio* da *língua*. Por conseguinte, a linha de investigação que assim se delineia passa por pensar diferentemente a questão da “diferença sexual” a partir e através da *experiência poético-idiomática da língua*, isto é, a partir da relação entre o “eu” e a *língua* e a partir do que nela

---

<sup>1395</sup> « Si on ne veut pas la réduire à des caractères bio-anthropologiques, il faut souligner qu'elle est affaire d'interprétation donc, d'une certaine manière, d'avance investie de fable, de fabuleux, de discursivité, d'interprétation, d'herméneutique. Les deux se co-impliquent ici : le fabuleux et la différence sexuelle. », J. Derrida, «Scènes des différences» in *Littérature, op. cit.*, p. 27.

<sup>1396</sup> « Toute langue, toute fable est marquée par la différence sexuelle : cela, j'essaie de le montrer en donnant par exemple à voir en quoi la philosophie porte souvent la marque de la masculinité, est signée de signature d'hommes. », *Ibid.*, p. 27.

<sup>1397</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro, op. cit.*, p. 63.



(se) passa como *diferença sexual* não redutível a nenhuma dualidade mas antecipadamente «inumerável»<sup>1398</sup>.

O que equivale então a pensar que a *experiência da língua* não pode permanecer, repetimos, à margem das *diferenças sexuais* que, por um lado, marcam o corpo do “eu” e que, por outro lado, se marcam no próprio “corpo” da *língua*, como se entrevê nesta passagem em torno de Francis Ponge dito por Derrida como um «poeta-pensador da essência da língua»,

«E da língua francesa, pois a essência da língua inscreve-se sempre numa língua única. Como a língua não se pensa em geral, nós não podemos separar a língua de que é questão e a língua francesa. Este pensamento não é um pensamento teórico, é um pensamento poético ou uma explicação poética com a língua francesa. E não é somente um desvelamento da língua francesa, é um *evento*: alguma coisa acontece à língua francesa [...] ... E eu penso na cena em *le Soleil placé en abîme* onde acontece alguma coisa de sexual, onde alguma coisa acontece ao corpo da língua, pela assinatura do poeta.»<sup>1399</sup>

Nesta orientação, pode então afirmar-se, por um lado, que não há *experiência da língua* que não pressuponha um “corpo”, ainda que esta última noção deva ser entendida, de momento, numa acepção geral e sem determinações específicas, e que, por outro lado, precisamente por ser “parte” constituinte desta *experiência*, nomeadamente ao ser infinitamente transgredido e heterogeneizado pela *língua* que aí ex-apropria, não há “corpo” que não seja já sempre marcado pela *diferença sexual* que (se) passa na *língua*, ainda que esta *marca* não se defina apenas, é certo, como um dado natural ou biológico, não se esgotando, por conseguinte, em nenhum dos termos do binómio masculino-feminino.

Assim, na distância que separa a significação subjacente a este mesmo termo, “corpo”, em cada um destes contextos, isto é, na referência ao corpo da palavra e na referência ao corpo do “eu”, a questão passará por tentar dilucidar que nenhum deles pode surgir à margem de uma determinada *diferença sexual*, havendo contudo que tentar ainda compreender que noção de *diferença sexual* se encontra aqui em questão, sendo esta impossibilidade de uma

---

<sup>1398</sup> Cf. J. Derrida, «Voice II» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 174.

<sup>1399</sup> «[...] poète-penseur de l'essence de la langue. Et de la langue française, car l'essence de la langue s'inscrit toujours dans une langue unique. Comme la langue ne se pense pas en général, nous ne pouvons pas séparer la langue dont il est question et la langue française. Cette pensée n'est pas une pensée théorique, c'est une pensée poétique ou une explication poétique avec la langue française. Et ce n'est pas seulement un dévoilement de la langue française, c'est un *événement* : quelque chose arrive à la langue française [...] ... et je pense à la scène dans *le Soleil placé en abîme* où il arrive quelque chose de sexuel, où quelque chose arrive au corps de la langue, par la signature du poète. », J. Derrida, *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 382.

neutralidade suposta ou desejada explicitamente referida por Derrida, ainda em «Scènes des différences» (1996), no momento em que afirma,

«Mas desde que uma frase tem sentido, ela supõe um lugar de enunciação, uma relação ao outro, um corpo como dizia há pouco, e sexualmente marcado. Isso implica uma estratégia sexual, um desígnio e um desejo, uma marca sexual, de alguma maneira, como todo o endereçamento ao outro.»<sup>1400</sup>

---

<sup>1400</sup> « Mais dès qu'une phrase a du sens, elle suppose un lieu d'énonciation, un rapport à l'autre, un corps comme vous disiez tout à l'heure, et sexuellement marqué. Cela implique une stratégie sexuelle, un dessein et un désir, une marque sexuelle, en quelque sorte, comme toute adresse à l'autre. », J. Derrida, «Scènes des différences» in *Littérature, op. cit.*, p. 28.

## 4.2 Diferença ontológica e diferença sexual

A fim de tentar dilucidar que concepção de *diferença sexual* se encontra aqui em questão, permitimo-nos retomar a hipótese que havíamos enunciado, a saber: de que *há diferença sexual* em todos os géneros, e não somente nos ditos “géneros sexuais”, hipótese que surgiu no seguimento da aproximação da dinâmica aporética do que, em «La loi du genre» (1980), Derrida enuncia como a «lei da lei do género» e a partir da qual nos foi permitido salientar uma *indecidibilidade* que «atravessa de parte a parte o motivo da lei em geral, da geração [...], da diferença de geração, da diferença sexual entre o género masculino e o género feminino»<sup>1401</sup>.

Contudo, se, pensada em sede desconstrutiva, a questão da *diferença sexual* não se limita nem à sua determinação anatómico-biológica (de cariz determinadamente dual), nem à vertente interpretativo-cultural pela qual vemos surgir, por exemplo, uma determinada noção de “géneros sexuais” (intimamente ligada ao espectro a que se reporta a noção de «gender»), torna-se agora necessário tentar dilucidar de modo mais preciso o que se entende por “*diferença sexual*” e de que modo a *há, se, de facto*, a houver.

Neste sentido, importa reafirmar, num primeiro momento, que no interior do pensamento da Desconstrução derridiana a questão da *diferença sexual* é já sempre, ao mesmo tempo, questão de *língua* e de *idioma*, sendo justamente a partir de um *idioma* (o de Derrida) lendo um outro *idioma* (o de Heidegger), ou, mais precisamente, sendo a partir da leitura derridiana em torno do que, em «La main de Heidegger (*Geschlecht II*)» (1985), o filósofo refere como um «idioma do idioma»<sup>1402</sup>, que tentaremos agora demonstrar de que modo uma outra *diferença sexual* excede a dita “diferença ontológica”.

Consequentemente, a relação entre “diferença sexual” e “diferença ontológica” será aqui aproximada a partir das coordenadas teórico-filosóficas do pensamento da *escrita* e/ou da *différance* cuja *hiper-radicalidade* e *incondicionalidade* começámos por aproximar, sendo a orientação desta linha de aproximação referida por Derrida, nomeadamente em «Chorégraphies» (1982), quando o filósofo afirma que o «motivo da *différance*»,

«[...] se deslocou nas paragens desta zona tão obscura. O que se procura também é a passagem entre diferença ontológica e diferença sexual, uma passagem que talvez

---

<sup>1401</sup> « La question du genre littéraire n’est pas une question formelle : elle traverse de part en part le motif de la loi en général, de la génération [...], de la différence de génération, de la différence sexuelle entre le genre masculin et le genre féminin », J. Derrida, *Parages*, op. cit., p. 277.

<sup>1402</sup> Cf. J. Derrida, «La main de Heidegger (*Geschlecht II*)» in *Psyché II*, op. cit., p. 65.

não se deixe mais pensar, escandir ou sulcar segundo as polaridades às quais nos referimos desde há pouco (originário/derivado, ontológico/ôntico, ontologia/antropologia, pensamento do ser/metafísica ou ética, etc.)»<sup>1403</sup>

A esta “passagem” entre diferença ontológica e diferença sexual tentaremos perscrutá-la, de modo mais específico, a partir da leitura desconstrutivo-disseminante de Derrida em torno da palavra «*Geschlecht*» ou, seguindo a precisão enunciada pelo filósofo, em torno da «marca «*Geschlecht*»»<sup>1404</sup>, tendo como ponto de partida o modo como esta se dá a ler em determinados textos de Heidegger e o modo como, pensando-a diferentemente, Derrida entrevê a partir dela «a chance, o risco, o destino»<sup>1405</sup> de uma «outra diferença sexual»<sup>1406</sup> para além da sua determinação dual e oposicional.

A palavra «*Geschlecht*» reenvia-nos, no interior do corpus *derridiano*, a uma série de textos datados dos anos 80, em torno do pensamento de Heidegger, nomeadamente, «*Geschlecht I. Différence sexuelle, différence ontologique*», datado de 1983, «*La main de Heidegger (Geschlecht II)*», datado de 1985, «*O ouvido de Heidegger. Filopolemia (Geschlecht IV)*», datado de 1989, e um terceiro texto, «*Geschlecht III*», que Derrida refere ter sido distribuído durante a conferência «*La main de Heidegger*» (1985), enunciando dele um breve esboço sumário nessa mesma conferência, e cuja primeira edição data de 2018<sup>1407</sup>.

Não obstante, se uma tal palavra ocupa efectivamente um lugar notório no corpo dos títulos desta série de textos, Derrida assume desde a primeira página de «*Geschlecht I*» (1983)

---

<sup>1403</sup> « Et puisque votre question évoquait le « motif de la différence », je dirai qu’il s’est déplacé dans les parages de cette zone si obscure. Ce qui s’y cherche aussi, c’est le passage entre différence ontologique et différence sexuelle, un passage qui peut-être ne se laisse plus penser, scander ou frayer selon les polarités auxquelles nous nous référons depuis tout à l’heure (originnaire/dérivé, ontologique/ontique, ontologie/anthropologie, pensée de l’être/métaphysique ou éthique, etc.). », J. Derrida, «*Chorégraphies*» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 111.

<sup>1404</sup> Cf. J. Derrida, «*La main de Heidegger (Geschlecht II)*» in *Psyché II*, *op. cit.*, p. 58.

<sup>1405</sup> « la chance, l’aléa, le destin », J. Derrida, «*Geschlecht I*» in *Psyché II*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>1406</sup> Cf. *Ibid.*, p. 32.

<sup>1407</sup> «*Geschlecht I. Différence sexuelle, différence ontologique*» foi publicado no *Cahier de l’Herne* consagrado a Heidegger (M. Haar (dir.), nº 45, L’Herne, Paris, 1983), e posteriormente editado em *Psyché. Invention de l’autre II* (p. 15-33). «*La main de Heidegger (Geschlecht II)*» foi proferido, em 1985, no decorrer de um colóquio na Universidade de Loyola de Chicago, e editado em inglês nas actas do evento (J. Sallis (ed.), *Deconstruction and Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1987), sendo posteriormente editado em *Psyché. Invention de l’autre II* (p. 34-68), edição a partir da qual citamos ambos os textos. «*O ouvido de Heidegger. Filopolemia (Geschlecht IV)*» foi primeiramente proferido, em 1989, na mesma Universidade, e editado, em inglês, no volume *Reading Heidegger* (J. Sallis (ed.), Indiana University Press, Indiana, 1993), sendo posteriormente editado, em 1994, em francês («*L’oreille de Heidegger. Philopolémologie (Geschlecht IV)*» in *Políticas da Amizade*, *op. cit.*, p. 343-402). As nossas citações seguem a tradução portuguesa desta última obra, onde o texto corresponde às páginas 311-381. «*Geschlecht III*» é referido por Derrida, por exemplo, em «*Geschlecht II*» (p. 57-58) e em *Políticas da Amizade* (p. 247, nota 26), tendo sido editado após a finalização da redacção da presente Tese, motivo pelo qual não nos foi possível integrá-lo na nossa exposição (*Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité*, G. Bennington, K. Chenoweth e R. Therezo (ed.), Seuil, Paris, 2018). Para o que concerne a «série» dos *Geschlecht*, veja-se, nomeadamente: G. Michaud, «Derrida, ou o dom da *différance sexuelle*» in F. Bernardo (ed.), *Escrita’s da Resistência*, *op. cit.*

que a sua leitura girará em torno «de «*Geschlecht*» (da *palavra* para sexo, raça, família, geração, linhagem, espécie, género) e não *do Geschlecht*»<sup>1408</sup>, sendo assim desde logo salientada a sua idiomática irredutível que, em alemão, reenvia a uma multiplicidade de significações que a tornam quase intraduzível<sup>1409</sup>, permitindo no mesmo lance perscrutar-lhe um alcance quase inumerável pois, reportando-se efectivamente à questão da sexualidade e da dita diferença sexual, esta palavra não deixa também de se reportar, por exemplo, a uma determinada esfera do político<sup>1410</sup>, ou, ainda, como o filósofo refere, à própria «questão da humanidade»<sup>1411</sup> da qual permanece indissociável.

Se assumimos que a questão da *diferença sexual* é ao mesmo tempo uma questão de *língua* e de *idioma*, uma certa (in)traduzibilidade não permanecerá portanto nunca longe da nossa aproximação, jogando-se mesmo toda a questão, toda a questão da *diferença sexual*, como uma espécie de tradução, no sentido em que, nomeadamente em «Voice II» (1984), Derrida assume que, para ele, «a tradução entre as línguas ou entre os sexos é quase a mesma coisa»<sup>1412</sup>, proximidade enigmática que se deixava já perscrutar, em «*Geschlecht I*» (1983), no momento em que o filósofo refere, reportando-se ao pensamento heideggeriano, que a um determinado momento «poder-se-á mesmo aperceber que o pensamento do *Geschlecht* e o pensamento da tradução são essencialmente o mesmo.»<sup>1413</sup>

Não obstante, antes de tentarmos desenvolver esta relação, notemos, num primeiro momento, que é ao aparente silêncio de Heidegger relativamente à questão da “diferença sexual” que Derrida começa por conceder particular atenção, na medida em que, em razão da subtracção da analítica existencial aos restantes discursos do saber, Heidegger não fala, de facto, pelo menos não explicitamente, do «sexo» ou da “diferença sexual”.

Este ponto faria assim crer, pelo menos à primeira vista, que o discurso da sexualidade estaria remetido à esfera de ciências tais como a antropologia ou a biologia, como se uma tal questão não estivesse sequer «à altura de diferença ontológica»<sup>1414</sup>, isto é, como se a

---

<sup>1408</sup> « Et il s’agit bien de « *Geschlecht* » (du *mot* pour sexe, race, famille, génération, lignée, espèce, genre) et non *du Geschlecht* », J. Derrida, «*Geschlecht I*» in *Psyché II*, *op. cit.*, p. 15, nota 1.

<sup>1409</sup> Cf. *Ibid.* (p. 15, nota 1, p. 19), «La main de Heidegger (*Geschlecht II*)» (in *Psyché II*, *op. cit.*, p. 36, 58), *De l’esprit* (*op. cit.*, p. 22).

<sup>1410</sup> Relativamente ao alcance “político” desta questão, por exemplo no que concerne a sua relação ao contexto do nacional-socialismo, veja-se, nomeadamente: J. Derrida, «*Geschlecht II*» (p. 40 e 46), ou ainda «Heidegger, l’enfer des philosophes» e «Comment donner raison?», ambos editados em *Points de Suspension* (p. 193-202 e p. 203-207, respectivamente).

<sup>1411</sup> Cf. J. Derrida, «La main de Heidegger (*Geschlecht II*)» in *Psyché II*, *op. cit.*, p. 39.

<sup>1412</sup> « [...] la traduction entre des langues ou entre des sexes, c’est presque la même chose », J. Derrida, «Voice II» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 172.

<sup>1413</sup> « [...] nous pourrions même apercevoir que la pensée du *Geschlecht* et la pensée de la traduction sont essentiellement la même. », J. Derrida, «*Geschlecht I*» in *Psyché II*, *op. cit.*, p. 24.

<sup>1414</sup> « à hauteur de différence ontologique », *Ibid.*, p. 15.

“diferença sexual” não fosse, em última instância, um traço essencial da estrutura existencial do *Dasein*<sup>1415</sup>. Como Derrida salienta em «*Geschlecht I*» (1983),

«[...] Heidegger não teria dito nada da sexualidade sob esse nome nos lugares onde a mais instruída e a melhor equipada «modernidade» o esperaria firmemente com a sua panóplia do «tudo-é-sexual-e-tudo-é-político-e-reciprocamente» [...] sobre o que se chama pacificamente a sexualidade, Heidegger calou-se. Silêncio transitivo e significante (ele calou o sexo)»<sup>1416</sup>.

É, pois, na pegada deste silêncio – que como referido em «Chorégraphies» (1982) não constitui uma simples «omissão ou uma negligência»<sup>1417</sup> – é na pegada deste silêncio, dizíamos, que em «*Geschlecht I*» (1983) Derrida seguirá de perto o texto decorrente de um Curso de Verão leccionado por Heidegger na Universidade de Marburgo<sup>1418</sup>, em 1928, e onde encontramos um momento que poderíamos dizer excepcional relativamente ao todo da sua obra, concretamente pelo facto de Heidegger aí desenvolver a “neutralidade” do *Dasein* em termos de uma “assexualidade” relativamente à divisão dual dos sexos.

É precisamente esta especificação, isto é, a referência à “dualidade dos sexos” e não à *diferença sexual* em geral, que Derrida tomará como ponto de partida para enunciar a sua hipótese de leitura, a saber, que esta aparente “neutralidade”, apontando para a «estrutura originariamente disseminada»<sup>1419</sup> do *Dasein*, daria a pensar uma outra diferença sexual que, não sendo ainda dualidade sexual, diria algo como «a origem positiva e potente de toda a «sexualidade» possível»<sup>1420</sup>.

Ora, no texto decorrente do Curso de Marburgo (1928), e nomeadamente no decurso da justificação da escolha terminológica do termo “*Dasein*” movida pela intenção de subtrair este conceito a todas as pré-determinações, revelando-lhe assim a relação mínima a si como relação ao *ser*, Heidegger especifica, como Derrida nos mostra, que este termo não corresponde ao homem, motivo pelo qual opta pelo termo neutro «*Dasein*» e não pelo

---

<sup>1415</sup> Esta referência reporta-se especificamente ao silêncio de Heidegger sobre esta questão em *Ser e Tempo*, em torno do qual Derrida afirma: « L’être-là, l’être là, le là de l’être en tant que tel ne porte aucune marque sexuelle. », *Ibid.*, p. 17.

<sup>1416</sup> « [...] Heidegger n’aurait rien dit de la sexualité sous ce nom dans les lieux où la « modernité » la plus instruite et la mieux équipée l’attendrait de pied ferme avec sa panoplie du « tout-est-sexuel-et-tout-est-politique-et-réciproquement » [...] sur ce que nous appelons paisiblement la sexualité, Heidegger s’est tu. Silence transitif et signifiant (il a tu le sexe) », *Ibid.*, p. 16-17.

<sup>1417</sup> Cf. J. Derrida, «Chorégraphies» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 109.

<sup>1418</sup> M. Heidegger, «Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz» [1928], em Klaus Held (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 26, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1978 [trad. ing. de Michael Heim, *The metaphysical foundations of logic*, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis, 1984].

<sup>1419</sup> « structure originellement disseminale », J. Derrida, «*Geschlecht I*» in *Psyché II*, *op. cit.*, p. 26.

<sup>1420</sup> « la source positive et puissante de toute « sexualité » possible », *Ibid.*, p. 22.

masculino «*Mensch*» ou «*Mann*»<sup>1421</sup>. Contudo, embora indissociável da gramática na qual é enunciada, a questão que assim avança não se reduz, é certo, a uma meramente sintática ou semântica, na medida em que a “neutralidade” implícita no termo “*Dasein*” visa traduzir uma «estrutura existencial do *Dasein*»<sup>1422</sup>.

É neste contexto que ocorre um dos pontos que Derrida salienta em vários momentos do seu texto, pois ao avançar a enunciação da “neutralidade” do *Dasein* relativamente aos traços gerais inerentes à “humanidade do homem” e por entre todos os “próprios do homem” a que Heidegger poderia ter-se referido a sua opção recai, não obstante, sobre a esfera da «sexualidade» e da «diferença sexual»<sup>1423</sup>, definindo-a em termos de uma «asexualidade»<sup>1424</sup> do “ser-aí”, e, especificamente, em termos de uma “neutralidade” ou de uma “asexualidade” pensadas relativamente à pertença a um dos dois sexos, ou seja, relativamente à “sexualidade” ou à “diferença sexual” entendida, sem margem aparente para dúvidas, como dualidade sexual,

«Se a neutralidade do título «*Dasein*» é essencial é justamente porque a interpretação deste ente – que nós somos – deve estar comprometida *antes e fora* de uma concreção deste tipo. O primeiro exemplo de «concreção» seria portanto a pertença a um ou a outro dos sexos. Heidegger não duvida que eles sejam dois: «Esta neutralidade significa *também* [eu sublinho] que o *Dasein* não é de nenhum dos dois sexos (*keines von beiden Geschlechtern ist*).»<sup>1425</sup>

Todavia, enquanto estrutura existencial, esta “neutralidade” não constitui uma simples indiferenciação ou uma homogeneidade, do mesmo modo que não avança o «nem-nem (*Weder-noch*) de uma abstracção ôntica»<sup>1426</sup>, como referido em «Chorégraphies» (1982), mas, de um outro modo, uma tal “neutralidade” implica o gesto de neutralização de tudo o que não

---

<sup>1421</sup> « Or le premier trait souligné par Heidegger, c’est la *neutralité*. Premier principe directeur : « Pour l’étant qui constitue le thème de cette analytique, on n’a pas choisi le titre “homme” (*Mensch*) mais le titre neutre “*das Dasein*”. », *Ibid.*, p. 18 (cf. M. Heidegger, «§10 The problem of transcendence and the problem of Being and Time», *The metaphysical foundations of logic*, *op. cit.*, p. 136).

<sup>1422</sup> « structure existentielle du *Dasein* », J. Derrida, «*Geschlecht I*» in *Psyché II*, *op. cit.*, p. 20.

<sup>1423</sup> « Heidegger vient à peine de rappeler la neutralité du *Dasein* et voici qu’il doit préciser aussitôt : neutralité *aussi* quant à la différence sexuelle. », *Ibid.*, p. 21.

<sup>1424</sup> « Et pourtant l’explicitation de cette neutralité va se porter d’un saut, sans transition et dès l’item suivant (second principe directeur) vers la neutralité *sexuelle* et même vers une certaine *asexualité* (*Geschlechtslosigkeit*) de l’être-là. », *Ibid.*, p. 19.

<sup>1425</sup> « Si la neutralité do titre « *Dasein* » est essentielle, c’est justement parce que l’interprétation de cet étant – que nous sommes – doit être engagé *avant* et *hors* une concrétion de ce type. Le premier exemple de « concrétion », ce serait donc l’appartenance à l’un ou à l’autre des sexes. Heidegger ne doute pas qu’ils sont deux : « Cette neutralité signifie *aussi* [je souligne] que le *Dasein* n’est d’aucun des deux sexes (*keines von beiden Geschlechtern ist*). », *Ibid.*, p. 19.

<sup>1426</sup> « *ni-ni* (*Weder-noch*) d’une abstraction ontique », J. Derrida, «Chorégraphies» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 110.

seja a relação mínima a si, isto é, a “ipseidade” do *Dasein*, o ser-si “prévio” a toda a concreção factual.

Além disso, Derrida nota também que é em torno do conceito de “ipseidade”, nomeadamente em *Vom Wesen des Grundes* (1928)<sup>1427</sup>, que Heidegger se refere explicitamente à “neutralidade” no que concerne a «sexualidade» [«*Geschlechtlichkeit*»], optando por manter aí a expressão entre aspas, como que mencionando-a mais do que usando-a, e permitindo-nos pensar que, na sua menção, esta se reporta talvez mais à concepção (dual) de sexualidade como predicado de uma determinada concepção de “ipseidade” do que à *diferença sexual* em geral,

«Neste contexto», escreve Derrida em «*Geschlecht I*» (1983), «trata-se de determinar a ipseidade do *Dasein*, a sua *Selbstheit*, o seu ser-si. [...] Sempre pressuposta, a ipseidade é portanto «neutra» por relação ao ser-eu e ao ser-tu, «e por maioria de razão por relação à sexualidade» (*und erst recht etwa gegen die «Geschlechtlichkeit» neutral*).»<sup>1428</sup>

Não obstante, se o termo “neutralidade” pode parecer, à primeira vista, marcado por um registo negativo, o seu desenvolvimento posterior, bem como a sua relação à noção de “ipseidade”, aponta, salienta Derrida, para o que Heidegger nomeará como uma «positividade» ou uma «potência»<sup>1429</sup>, noções que permanecem indissociáveis, como veremos, de uma disseminação e de uma dispersão originárias, permitindo assim pensar que esta “neutralidade”, ou esta “assexualidade”, do *Dasein* relativamente à pertença a um dos dois sexos não suspenderia nem apagara as marcas sexuais, mas suspenderia somente a sua formulação imediatamente binária, ou seja,

«[...] a neutralidade a-sexual não dessexualiza, pelo contrário; ela não estende a sua negatividade *ontológica* relativamente à *própria sexualidade* (que antes liberaria), mas às marcas da diferença, mais estritamente da *dualidade sexual*. [...] Se, enquanto tal, o *Dasein* não pertence a nenhum dos dois sexos, isso não significa

---

<sup>1427</sup> M. Heidegger, «Vom Wesen des Grundes» in E. Husserl (ed.), *Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. 10 (suplemento), Halle, 1929, p. 71-100.

<sup>1428</sup> « Dans ce contexte, il s’agit de déterminer l’ipséité du *Dasein*, sa *Selbstheit*, son être-soi. [...] Toujours présupposée, l’ipséité est donc aussi « neutre » à l’égard de l’être-moi et de l’être-toi, « et à plus fort raison à l’égard de la sexualité » (*und erst recht etwa gegen die «Geschlechtlichkeit» neutral*). », J. Derrida, «*Geschlecht I*» in *Psyché II*, *op. cit.*, p. 23.

<sup>1429</sup> «The peculiar neutrality of the term “Dasein” is essential, because the interpretation of this being must be carried out prior to every factual concretion. This neutrality also indicates that Dasein is neither of the two sexes. But here sexlessness is not the indifference of an empty void, the weak negativity of an indifferent ontic nothing. In its neutrality Dasein is not the indifferent no body and everybody, but the primordial positivity and potency of the essence.», Heidegger, *The metaphysical foundations of logic*, *op. cit.*, p. 136-137.



que ele seja privado de sexo. Pelo contrário, pode pensar-se aqui numa sexualidade pré-diferencial, ou antes pré-dual, o que não significa necessariamente unitária, homogénea e indiferenciada.»<sup>1430</sup>

Neste sentido, e para compreender a hipótese de leitura avançada por Derrida, seria então preciso ter em conta, em primeiro lugar, que ao apontar para uma “positividade” e não para uma indiferenciação, a “neutralidade” do *Dasein*, derivada do gesto de neutralização (dos predicados factuais) inerente ao desenvolvimento da analítica existencial, reconduz «à «potência de origem» que porta nela a possibilidade interna da humanidade na sua factualidade concreta»<sup>1431</sup>.

Além disso, seria ainda preciso notar que é esta mesma recondução que abre o movimento paradoxal pelo qual se assume que, por um lado, o *Dasein* não se confunde nem corresponde ao existente (motivo pelo qual a sua descrição implica a subtracção de todas as determinações e predicados factuais que caracterizam este último, como é o caso, a título exemplificativo, das noções de “humano”, de “sujeito” ou de “eu” consciente ou inconsciente, entre outras), mas, por outro lado, o *Dasein* não existe sem a sua concreção factual.

E, em segundo lugar, seria de igual modo preciso ter em conta que este registo paradoxal – pelo qual é preciso escutar o movimento de uma analítica existencial à margem da factualidade e, ao mesmo tempo, a concreção factual de que o *Dasein* permanece, contudo, indissociável –, este registo paradoxal, dizíamos, implica ao mesmo tempo compreender que esta “positividade originária” é já em si mesma «originariamente disseminada»<sup>1432</sup>, ponto que Derrida salienta, por exemplo, em torno do desenvolvimento heideggeriano do «isolamento»<sup>1433</sup> que caracteriza a “ipseidade” do *Dasein* e que, não reenviando a nenhum egoísmo nem a nenhum solipsismo, diz, justamente, «o «ainda não» da disseminação

---

<sup>1430</sup> « [...] la neutralité a-sexuelle ne déssexualise pas, au contraire ; elle ne déploie pas sa négativité ontologique au regard de la sexualité même (qu'elle libérerait plutôt) mais des marques de la différence, plus strictement de la dualité sexuelle. [...] Si, en tant que tel, le *Dasein* n'appartient à aucun des deux sexes, cela ne signifie pas qu'il est privé de sexe. Au contraire, on peut penser ici à une sexualité pré-différentielle, ou plutôt pré-duelle, ce qui ne signifie pas nécessairement unitaire, homogène et indifférencié », J. Derrida, «*Geschlecht I*» in *Psyché II*, op. cit., p. 21.

<sup>1431</sup> « à la « puissance d'origine » qui porte en elle la possibilité interne de l'humanité dans sa factualité concrète. », *Ibid.*, p. 23.

<sup>1432</sup> Cf. *Ibid.*, p. 26.

<sup>1433</sup> «As such, *Dasein* harbors the intrinsic possibility for being factually dispersed into bodiliness and thus into sexuality. The metaphysical neutrality of the human being, inmost isolated as *Dasein*, is not an empty abstraction from the ontic, a neither-nor; it is rather the authentic concreteness of the origin, the not-yet-of factual dispersion [*Zerstreutheit*].», M. Heidegger, *The metaphysical foundations of logic*, op. cit., p. 137 (cf. J. Derrida, «*Geschlecht I*» in *Psyché II*, op. cit., p. 24).

factual»<sup>1434</sup> na qual se encontra implicada, de modo necessário, uma determinada dispersão sexual,

«Uma «disseminação originária» (*ursprüngliche Streuung*)», escreve Derrida em «*Geschlecht I*» (1983), «pertence já ao ser do *Dasein* em geral, «segundo o seu conceito metafisicamente neutro». [...] É a estrutura originariamente disseminada, é a dispersão do *Dasein*, que torna possível esta multiplicação.»<sup>1435</sup>

Neste sentido, ainda que o desenvolvimento heideggeriano vise uma subtracção do *Dasein*, enquanto neutro, a todas as categorias ou predicados factuais, haveria, em última instância, uma indissociabilidade entre o registo “existencial” e o registo “factual”, se assim pudermos dizer, indissociabilidade também marcada por Derrida, nomeadamente em «*La main de Heidegger*» (1985), em torno do desenvolvimento, exposto em «*Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht*», da “mão” como «próprio do homem»<sup>1436</sup>.

A esta questão, Derrida virá também a referi-la, nomeadamente em *Le Toucher – Jean-Luc Nancy* (2000), sob o neologismo «*humanisme*»<sup>1437</sup>, relevando assim um privilégio da mão (como figura de apropriação que estabelece o suposto limite entre o “humano” e o “animal”) que é sempre a mão [*main*] do homem [*humain*], e que, no contexto heideggeriano a que nos reportamos, surge como o que distingue o homem de todo o *Geschlecht* diferente, não se definindo ela mesma nem como um órgão corporal, nem como uma parte orgânica do corpo, nem como pertencente à ordem da apreensão conceptual, mas como pensamento, isto é, como “mão” que «pensa antes de ser pensada»<sup>1438</sup>.

A partir deste privilégio, Derrida salienta que, dizendo tudo sobre a “mão”, este discurso nada diz, contudo, da mão como «lugar do desejo sexual»<sup>1439</sup>, ou, seguindo as

---

<sup>1434</sup> «le « pas encore » de la dissémination factuelle », *Ibid.*, p. 25.

<sup>1435</sup> « Une « dissémination originnaire » (*ursprüngliche Streuung*) appartient déjà à l'être du *Dasein* en général, « selon son concept métaphysiquement neutre ». [...] C'est la structure originellement disséminale, c'est la dispersion du *Dasein* qui rend possible cette multiplication. », *Ibid.*, p. 26.

<sup>1436</sup> Cf. J. Derrida, «*La main de Heidegger (Geschlecht II)*» in *Psyché II*, *op. cit.*, p. 43. «*Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht*» encontra-se editado em *Unterwegs zur Sprache* (Neske, Pfullingen, 1959, p. 35-82) e traduzido em francês por J. Beaufret e W. Brokmeier («*Georg Trakl. Une situation de son Dict*», *La Nouvelle Revue française*, 1958, p. 52-75 e p. 213-236), tendo sido reeditado sob o título «*La parole dans l'élément du poème. Situation du Dict de Georg Trakl*» (*Acheminement vers la parole*, Gallimard, Paris, 1976, p. 41-83).

<sup>1437</sup> « La main figure le propre de l'homme, le toucher est le propre de l'homme : c'est la même proposition. On pourrait appeler cela, sans trop jouer, l'*humanisme* », J. Derrida, *Le toucher*, *op. cit.*, p. 176.

<sup>1438</sup> « Il faut penser la main. Mais on ne peut pas la penser comme une chose, un étant, encore moins comme un objet. La main pense avant d'être pensée, *elle est pensée*, une pensée, la pensée. », J. Derrida, «*La main de Heidegger (Geschlecht II)*» in *Psyché II*, *op. cit.*, p. 46.

<sup>1439</sup> Cf. *Ibid.*, p. 42.

palavras do filósofo em «*Geschlecht II*» (1985), «*on the other hand*, nada é jamais dito da carícia ou do desejo»<sup>1440</sup>, ainda que a relação entre o “pensar” e a “mão” permaneça, de facto, ligada a «um pensamento ou a uma situação do corpo (*Leib*), do corpo do homem e do ser humano (*Menschen*)»<sup>1441</sup> – precisão que nos permite retomar o movimento do que, nomeadamente em «*Geschlecht I*» (1983), é dito como «a dobra de uma «multiplicação»»<sup>1442</sup>.

Um tal movimento, não correspondendo a uma simplicidade que, posteriormente, viria dispersar-se em múltiplas singularidades, diz a própria “passagem” entre o “isolamento” existencial e a dispersão factual como uma possibilidade interna do *Dasein*, possibilidade que marca, necessariamente, a indissociabilidade absoluta entre ambos os registos, deixando por aí mesmo entrever uma outra via para pensar a “passagem” (não linear e não cronológica) entre a “diferença ontológica” e a “diferença sexual” – uma *passagem*, ou um *deslocamento*, que viria desconstruir não somente a determinação dual da “diferença sexual” mas também o posicionamento e a determinação hierárquica da “diferença ontológica”.

Por outras palavras, o que se encontra em questão ao pensar esta singular «dobra» é justamente o facto de que «Todo o corpo próprio é sexuado e não é *Dasein* sem corpo próprio»<sup>1443</sup>, motivo pelo qual, conseqüentemente, a dispersão factual do *Dasein* não se deveria à sexualidade do corpo próprio (que seria secundária ou derivada), mas é antes o corpo próprio ele mesmo, indissociável, salientemos novamente, do *Dasein*, que o arrasta na dispersão e, por conseguinte, na diferença sexual,

«Consignado a um corpo, o *Dasein* é, na sua facticidade, separado, submetido à dispersão e ao parcelamento (*zersplittert*), e por aí mesmo (*ineins damit*) sempre desunido, desacordado, clivado, dividido (*zwiespältig*) pela sexualidade, em direcção a um sexo determinado (*in eine bestimmt Geschlechtlichkeit*).»<sup>1444</sup>

É na atenção a esta «dobra» – a entender aqui no eco do que referimos em torno do *entre-deux* do hímen ou do quiasma da dupla invaginação – que se torna então possível retomar a hipótese inicialmente referida, a saber, a de que a leitura de Derrida em torno do desenvolvimento heideggeriano de uma determinada “neutralidade” do *Dasein* permite pensar

---

<sup>1440</sup> « [...] *on the other hand*, rien n'est jamais dit de la caresse ou du désir. Fait-on l'amour, l'homme fait-il l'amour avec la main ou avec des mains. Et quoi de la différence sexuelle à cet égard ? », *Ibid.*, p. 57.

<sup>1441</sup> « [...] une pensée ou à une situation du corps (*Leib*), du corps de l'homme et de l'être humain (*Menschen*). », *Ibid.*, p. 45.

<sup>1442</sup> « le pli d'une « multiplication » », J. Derrida, «*Geschlecht I*» in *Psyché II*, *op. cit.*, p. 25.

<sup>1443</sup> « Tout corps propre est sexué et il n'est pas de *Dasein* sans corps propre. », *Ibid.*, p. 25.

<sup>1444</sup> « Assigné à un corps, le *Dasein* est, dans sa facticité, séparé, soumis à la dispersion et au morcellement (*zersplittert*), et par là même (*ineins damit*) toujours désuni, désaccordé, clivé, divisé (*zwiespältig*) par la sexualité, vers un sexe déterminé (*in eine bestimmt Geschlechtlichkeit*). », *Ibid.*, p. 25.

«uma sexualidade pré-diferencial, ou antes pré-dual»<sup>1445</sup>, sem que esta seja, contudo, homogénea ou indiferenciada.

E isto porque, se, por um lado, a palavra “neutralidade” se reporta à dualidade dos sexos, isto é, se ela marca o gesto de neutralização relativamente à dualidade sexual (enquanto neutro, o *Dasein* não designa, portanto, nem «homem» nem «mulher»), por outro lado, é essa mesma “neutralidade” que aponta para uma «positividade originária» a partir da qual se pode pensar a «estrutura originariamente disseminada»<sup>1446</sup> do *Dasein*, tornando possível assumir que não há um registo de negatividade inerente a esta “neutralidade”, mas é antes a própria divisão sexual como dualidade de sexos que conduz à negatividade.

Por conseguinte, o movimento de neutralização pelo qual Heidegger subtrai o *Dasein* à dualidade sexual como característica factual é, ao mesmo tempo, um efeito e o apagamento desta negatividade, ou seja, a neutralização é necessária porque a dualidade sexual é previamente assumida (ou seja, porque a noção de diferença sexual carrega aqui a sua determinação limitada como dualidade), mas o seu objectivo é precisamente apagar essa dualidade a fim de fazer aparecer uma positividade originária pensada, precisamente, como “disseminação”, o que vem deslocar, necessariamente, a determinação dual previamente assumida, paradoxalidade que permite a Derrida afirmar que,

«[...] é a diferença sexual ela mesma *como binariedade*, é a pertença discriminante a um ou a outro sexo, que destina ou determina (a) uma negatividade de que é preciso prestar contas. [...] Dito de outro modo, apesar da aparência, a assexualidade e a neutralidade que se deve em primeiro lugar subtrair, na analítica do *Dasein*, à marca sexual binária, está na verdade do mesmo lado, do lado *desta* diferença sexual – a binária – à qual se poderia crê-las simplesmente opostas.»<sup>1447</sup>

Consequentemente, e atentando ainda nesta «dobra» a operar no próprio texto heideggeriano, torna-se possível assumir que o gesto de neutralização pelo qual Heidegger visa definir a “diferença sexual” como um fenómeno secundário e subordinado à “diferença ontológica” (que lhe seria, por sua vez, anterior e superior) é, de facto, um gesto interpretativo que, interpretando a diferença sexual como uma dualidade, não deixa todavia de possibilitar a

---

<sup>1445</sup> Cf. «[...] une sexualité pré-différentielle, ou plutôt pré-duelle », *Ibid.*, p. 21.

<sup>1446</sup> Cf. *Ibid.*, p. 26.

<sup>1447</sup> «[...] c'est la différence sexuelle elle-même *comme binarité*, c'est l'appartenance discriminante à l'un ou à l'autre sexe qui destine ou détermine (à) une négativité dont il faut rendre compte. [...] Autrement dit, malgré l'apparence, l'asexualité et la neutralité qu'on doit d'abord soustrait, dans l'analytique du *Dasein*, à la marque sexuelle binaire, sont en vérité du même côté, du côté de *cette* différence sexuelle – la binaire – à laquelle on aurait pu les croire simplement opposées. », *Ibid.*, p. 22.

escuta de uma outra *diferença sexual*, isto é, uma diferença mais geral, se assim o pudermos dizer, e não necessariamente uma diferença determinada e subordinada.

É neste sentido que Derrida refere que o gesto heideggeriano implica, portanto, «o sentido e a necessidade desta *ordem de implicações*» pela qual é determinado que não há «predicado propriamente sexual [...] que não reenvie, pelo seu sentido, às estruturas *gerais* do *Dasein*»<sup>1448</sup>, sendo mesmo possível entender esta determinação como um certo «golpe de força» que Derrida prescrua, por exemplo, no recurso a esse «e por maioria de razão»<sup>1449</sup> que Heidegger enuncia no decorrer do desenvolvimento da neutralidade da “ipseidade” do *Dasein* por relação à sexualidade.

A enunciação heideggeriana deixa assim depreender que seria preciso não somente referir mas insistir que a “neutralidade” do *Dasein* se reporta, também, à diferença sexual, como se aquilo que parece evidente não se garantisse, contudo, a si mesmo, implicando a rectificação do que não deixa de se poder ler como uma «operação violenta»<sup>1450</sup> e em torno da qual Derrida afirma,

«Esta ordem de implicações abre ao pensamento de uma diferença sexual que não seria ainda dualidade sexual, diferença como dual. Salientámo-lo, o que o Curso neutralizava era menos a sexualidade ela mesma do que a marca «genérica» da diferença sexual, a pertença a um dos dois sexos. Por conseguinte, reconduzindo à dispersão e à multiplicação (*Zerstreuung, Mannigfaltigung*), não se pode começar a pensar uma diferença sexual (sem negatividade, especifiquemo-lo) que não estará selada pelo dois? [...] O retraimento da díade conduz à outra diferença sexual.»<sup>1451</sup>

Importa então agora tentar compreender o que se encontra em questão nesta «outra diferença sexual» tal como Derrida a pensa e no-la dá a pensar pois, se, de facto, o ponto de partida é aqui o movimento de uma certa «dobra» a operar no texto heideggeriano, o alcance

---

<sup>1448</sup> « le sens et la nécessité de cet *ordre des implications* [...] prédicat proprement sexuel [...] qui ne renvoie, pour son sens, aux structures *générales* du *Dasein* », *Ibid.*, p. 32.

<sup>1449</sup> Cf. *Ibid.*, p. 23. Em torno desta questão, Peggy Kamuf afirma: «If Heidegger’s “all the more reason” is a blow struck in the name of a certain non-contamination of *Dasein*’s ontological difference by sexual difference, then this *coup de force* or forced neutralization, by raising the tone, also calls attention to what “does not happen all by itself” but must be forced to happen, *performed as perforce*.», P. Kamuf, «The other sexual difference», *op. cit.*, p. 98.

<sup>1450</sup> « Mais si Heidegger insiste et souligne (« à plus fort raison »), c’est qu’un soupçon continue de peser : [...] et si, n’allant pas d’elle-même, la neutralisation était une opération violente ? », J. Derrida, «*Geschlecht I*» in *Psyché II*, *op. cit.*, p. 24.

<sup>1451</sup> «Cet ordre des implications ouvre à la pensée d’une différence sexuelle qui ne serait pas encore dualité sexuelle, différence comme duel. Nous l’avons remarqué, ce que le Cours neutralisait, c’est moins la sexualité elle-même que la marque « générique » de la différence sexuelle, l’appartenance à l’un des deux sexes. Dès lors, en reconduisant à la dispersion et à la multiplication (*Zerstreuung, Mannigfaltigung*), ne peut-on commencer à penser une différence sexuelle (sans négativité, précisons-le) qui ne sera pas scellée par le deux ? [...] Le retrait de la dyade achemine vers l’autre différence sexuelle. », *Ibid.*, p. 32.

deste movimento não se esgota nem se insere, contudo, na diferença ontológica ainda pensada sob o horizonte do *Ser*, do mesmo modo que excede, como referimos, tanto os pressupostos anatómico-biológicos como os pressupostos interpretativo-culturais que sustentam uma determinada linha de conceptualização da dita “diferença sexual”.

Referimo-nos, pois, ao que em «*Geschlecht II*» (1985) Derrida enuncia como a questão «*polissemia e disseminação*»<sup>1452</sup>, isto é, a diferença infranqueável entre a linha polissémico-hermenêutica, característica do pensamento heideggeriano, e a linha desconstrutivo-disseminante, característica do pensamento derridiano, diferença que, não se esgotando no que poderia entender-se aqui como uma “esfera textual” avançando diferentes “métodos” de leitura, concerne antes todas as questões,

«[...] da relação que mantém este texto de Heidegger (e o que eu escrevo por minha vez) com o que se chama hermenêutica, interpretação ou exegese, crítica literária, retórica ou poética, mas também com todos os saberes das ciências humanas ou sociais (história, psicanálise, sociologia, politologia, etc.)»<sup>1453</sup>

Ora, notemos que, nomeadamente ao desenvolver o conceito de “neutralidade” como “positividade originária”, Heidegger não faz nenhuma referência terminologicamente explícita à questão da diferença sexual<sup>1454</sup>, optando por recorrer a «*Geschlecht*» ou «*Geschlechtlichkeit*» em vez do predicado «sexual» (que, nota Derrida, poderia permanecer facilmente associado a todo o sistema metafísico de que Heidegger deseja demarcar-se), e salientando, em torno destes termos, a polissemia que começámos por referir relativamente à palavra «*Geschlecht*».

Contudo, ainda que esta polissemia exceda, de uma certa maneira, a determinação sexual dual, ela não deixa de se manter ainda, no interior do pensamento heideggeriano, orientada por e movida em direcção à unidade de uma simplicidade originária, isto é, uma tal polissemia visa, em última instância, a reunião última num sentido unívoco ou numa «univocidade «superior»»<sup>1455</sup>, motivo pelo qual se pode assumir que Heidegger tematiza, ao mesmo tempo, «polissemia e simplicidade focal»<sup>1456</sup>.

---

<sup>1452</sup> Cf. J. Derrida, «La main de Heidegger (*Geschlecht II*)» in *Psyché II*, *op. cit.*, p. 64.

<sup>1453</sup> « [...] du rapport qu’entretient ce texte de Heidegger (et celui qui j’écris à mon tour) avec ce qu’on appelle herméneutique, interprétation ou exégèse, critique littéraire, rhétorique ou poétique, mais aussi avec tous les savoirs des sciences humaines ou sociales (histoire, psychanalyse, sociologie, politologie, etc.)», *Ibid.*, p. 64.

<sup>1454</sup> Derrida refere-se concretamente aqui aos parágrafos 3, 4 e 5 do Curso de Marburgo (cf. J. Derrida, «*Geschlecht I*» in *Psyché II*, *op. cit.*, p. 22).

<sup>1455</sup> « Cette polysémie doit se rassembler dans une univocité « supérieure » et dans l’unicité d’une harmonie (*Einklang*). », J. Derrida, «La main de Heidegger (*Geschlecht II*)» in *Psyché II*, *op. cit.*, p. 64.

<sup>1456</sup> Cf. *Ibid.*, p. 62.

Diferentemente, e como começámos por referir, Derrida marca na sua leitura uma singular passagem da «palavra «*Geschlecht*»» à «marca «*Geschlecht*»»<sup>1457</sup>, por aí mesmo indiciando já que aquilo que tenta aproximar não se insere nem se esgota no que seria uma polissemia entendida como uma multiplicidade de significações apontando para um sentido último e unívoco, pois a aproximação de «*Geschlecht*» como *marca* excede não somente a determinação dual da diferença sexual, mas excede, em última instância, toda a uni(den)tidade possível ou desejada,

«[...] após ter dito a palavra «*Geschlecht*»,», escreve Derrida, «recompus-me ou corriji-me: a «marca “*Geschlecht*”», especifiquei. Porque o tema da minha análise redundaria numa espécie de composição ou de decomposição que afecta, justamente, a unidade desta palavra. Talvez não seja mais uma palavra. Talvez seja preciso começar por aceder a ela a partir da sua desarticulação ou da sua decomposição, dito de outro modo, a partir da sua formação, da sua informação, das suas deformações ou transformações, das suas traduções, da genealogia do seu corpo unificado a partir ou de acordo com a partilha/partição de pedaços de palavras.»<sup>1458</sup>

Começar pela sua desarticulação ou pela sua decomposição, eis um outro modo de enunciar a impossibilidade de efectivamente “começar”, pois se seguimos até ao momento uma “dobra” que a operar no “interior” do texto heideggeriano relativamente ao tratamento da questão da “diferença sexual”, o que essa “dobra” em particular testemunha é que «Tudo começa então – lei da disseminação – por uma dobra.»<sup>1459</sup>

Poder-se-iam assim relevar pelo menos duas consequências de se pensar uma outra *diferença sexual* a partir do pensamento da *différance* ou da *disseminação*, sem que este “a partir” indicie aqui uma qualquer ordem linear ou uma implicação de sucessividade, mas sim uma condição de possibilidade que se dá a pensar, ao mesmo tempo, como limite disso mesmo – neste caso, das *diférences sexuais* – que assim possibilita.

Estas consequências seriam, por um lado, o deslocamento do registo dual e hierárquico pelo qual a “diferença sexual” foi determinadamente definida e, além disso, pensar o

---

<sup>1457</sup> Cf. *Ibid.*, p. 58.

<sup>1458</sup> «[...] après avoir dit le mot « *Geschlecht* », je me suis repris ou corrigé : la « marque “*Geschlecht*” », ai-je précisé. Car le thème de mon analyse reviendrait à une sorte de composition ou de décomposition qui affecte, justement, l’unité de cet mot. Peut-être n’est-ce plus un mot. Peut-être faut-il commencer par y accéder depuis sa désarticulation ou sa décomposition, autrement dit sa formation, son information, ses déformations ou transformations, ses traductions, la généalogie de son corps unifié à partir ou selon le partage de morceaux de mots. », *Ibid.*, p. 58.

<sup>1459</sup> « Tout commence alors – loi de la dissémination – par une doublure. », J. Derrida, *La Dissémination*, op. cit., p. 14, nota 6.

deslocamento de toda a «ordem de implicações»<sup>1460</sup> ainda a operar numa linha interpretativo-polissémica como a de Heidegger, o que equivale a assumir que uma outra *diferença sexual* não pode ser senão questão de movimento e de passagem do que permanece necessariamente à margem da ordem (do *ser*), ponto que se entrevia, por exemplo, no momento em que Derrida questiona,

«[...] e se a «sexualidade» marcasse já a mais originária *Selbsheit*? Se isso fosse uma estrutura ontológica da ipseidade? Se o *Da* do *Dasein* fosse já «sexual»? E se a diferença sexual estivesse já marcada na abertura da questão do ser e na diferença ontológica?»<sup>1461</sup>

Este *deslocamento* de uma certa “ordem”, determinantemente pensada sob a alçada da determinação do ser como presença, era também aquele que se perscrutava já na discussão que sucede à conferência «La Différance» (1968) e onde Derrida afirma que pensar a relação entre a *différance* e a dita “diferença sexual” a partir de uma ordem de derivações, isto é, tentando compreender qual seria primeira por relação à outra, é uma questão malformada<sup>1462</sup>, embora esta não possa ser simplesmente ignorada ou suspensa, mas deva antes ser diferentemente pensada, como referido em «Chorégraphies» (1982)<sup>1463</sup>.

Além disso, por outro lado, pensar uma outra *diferença sexual* “a partir” do pensamento da *différance* ou da *disseminação* é ter em conta que a diferença entre a polissemia (hermenêutico-interpretativa) e a *indecidibilidade* (desconstrutivo-disseminante) coloca em cena nada menos do que a *hiper-radicalidade* e a *incondicionalidade* do pensamento da *escrita* e/ou da *différance*, motivo pelo qual a aparentemente inocente modificação da «palavra «*Geschlecht*»» à «marca «*Geschlecht*»»<sup>1464</sup> faz, aqui, toda a diferença.

De uma certa maneira, poder-se-ia mesmo assumir que a diferença, a diferença infranqueável entre estas duas aproximações à questão da “diferença sexual” passa

---

<sup>1460</sup> Cf. J. Derrida, «*Geschlecht I*» in *Psyché II*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>1461</sup> « [...] et si la « sexualité » marquait déjà la *Selbsheit* la plus originaire ? si c'était une structure ontologique de l'ipséité ? si le *Da* du *Dasein* était déjà « sexuel » ? et si la différence sexuelle était déjà marquée dans l'ouverture à la question de l'être et à la différence ontologique ? », *Ibid.*, p. 24.

<sup>1462</sup> « Puis doit-on penser la différence sexuelle à partir de la différence en général ou l'inverse? Je ne sais pas. Je soupçonne cette question d'être malformée. », J. Derrida, «Séance du samedi 27 janvier 1968», *Bulletin de la Société Française*, *op. cit.*, p. 106.

<sup>1463</sup> « Doit-on penser la « différence » « avant » la différence sexuelle ou « à partir » d'elle ? Cette question a-t-elle, sinon du sens (nous sommes ici à l'origine du sens et celle-ci ne peut « avoir du sens »), du moins quelque chance de frayer encore quoi que ce soit, si im-pertinente qu'elle paraisse ? », J. Derrida, «Chorégraphies» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 104.

<sup>1464</sup> Cf. J. Derrida, «La main de Heidegger (*Geschlecht II*)» in *Psyché II*, *op. cit.*, p. 58.



primeiramente, ou passa sempre, pela *língua*, pela questão da *língua* ou pelo modo como a *língua* é pensada em cada um destes registros, passando assim pela diferença entre uma língua do *Ser* e a língua *do* outro.

Pois a *hiper-radicalidade* e a *incondicionalidade* de um pensamento da *língua* como língua *do* outro – que abre a concepção da palavra como *marca*, seja esta escrita ou falada – implica assumir que o *desvio* ou o corte da suposta uni(den)tidade da palavra é também o *desvio* ou o corte que marca (isto é, que circuncida) o “corpo” do “eu”, transgredindo-o e heterogeneizando-o na sua (im)própria identificação, e abrindo, como refere Peggy Kamuf, uma espécie de «generalização sem *gender*»<sup>1465</sup>, que poderíamos fazer equivaler à “neutralização” que Derrida refere, em «Women in the Beehive» (1984), no momento em que afirma ser possível

«[...] neutralizar somente a oposição sexual, e não a diferença sexual, libertando o campo da sexualidade para uma muito *diferente* sexualidade, uma mais múltipla. Nesse ponto, não haveria mais sexos... haveria um sexo para cada vez. Um sexo para cada dom. Uma diferença sexual para cada dom.»<sup>1466</sup>

---

<sup>1465</sup> «generalization without gender», P. Kamuf, «The other sexual difference», *op. cit.*, p. 88.

<sup>1466</sup> «But there is another neutralization which can simply neutralize the sexual opposition, and not sexual difference, liberating the field of sexuality for a very *different* sexuality, a more multiple one. At that point, there would be no more sexes... there would be one sex for each time. One sex for each gift. A sexual difference for each gift.», J. Derrida, «Women in the beehive» in *differences*, *op. cit.*, p. 151.

### 4.3 A «lei da diferença sexual»

No seguimento da aproximação da relação entre *língua* e *diferença sexual*, ou, mais concretamente, no seguimento do modo pelo qual o pensamento da *língua* como língua do outro desconstrói a dita “diferença sexual” dual e oposicionalmente determinada, tentemos agora delinear uma hipótese de leitura em torno desta referência avançada em «Women in the Beehive» (1984), a saber, a referência a «um sexo para cada vez» ou a uma «diferença sexual para cada dom»<sup>1467</sup>, assumindo que uma tal enunciação deixa já entrever um dos principais traços da singularidade do pensamento derridiano relativamente à questão das *diferenças sexuais*.

Efectivamente, falar de um “sexo” ou de uma “diferença sexual” para cada vez é já falar, ainda que implicitamente, da *singularidade* irreduzível do que acontece a cada vez, isto é, do que a cada vez, e a cada vez diferentemente, marca o “corpo” e *se* marca *no* “corpo” (tanto no “corpo” da palavra como no “corpo” do “eu”), embora nada nesta *singularidade* ou nesta *unicidade* signifique ou indicie uma “identidade” ou uma “unidade” formada ou passível de se formar auto-constitutivamente, havendo que escutar aqui a dinâmica aporética do que, nomeadamente em *Schibboleth* (1986), é dito como o que «não tem lugar senão uma única vez, e sempre de novo, de cada vez uma única vez, o *de-cada-vez-uma-única-fez* fazendo lei genérica, a lei do género, do que enfrenta sempre o género»<sup>1468</sup>.

Será, pois, na pegada desta singularidade sem unidade que tentaremos agora aprofundar o que se encontra em questão no pensamento de uma *outra* diferença sexual pensada em termos de *diferenças sexuais*, assumindo que esta aproximação permanece absolutamente indissociável das coordenadas teórico-filosóficas inerentes ao pensamento da *escrita* e/ou da *língua* (entendida como uma «unicidade sem unidade»<sup>1469</sup>, precisamente) – indissociabilidade que se perscruta, por exemplo, na aproximação avançada pelo filósofo numa correspondência com Verena Andermatt Conley, intitulada «Voice II» (1984), onde pode ler-se,

«É talvez porque ali onde há voz, o sexo indecide-se. [...] Sabe, para mim, a tradução entre as línguas ou entre os sexos é quase a mesma coisa: ao mesmo

---

<sup>1467</sup> Cf. *Ibid.*, p. 151.

<sup>1468</sup> « [...] n’a lieu qu’une seule fois, et toujours de nouveau, chaque fois une seule fois, le *chaque-fois-une-seule-fois* faisant loi générique, loi du genre, de ce qui toujours tient tête au genre. », J. Derrida, *Schibboleth*, *op. cit.*, p. 26.

<sup>1469</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 101.

tempo muito fácil, impossível em todo o rigor, deixada ao acaso. É, no fundo, a única chance, e eu direi a chance da *obra*.»<sup>1470</sup>

Mas como pensar, então, esta tradução entre os sexos? E se uma certa tradução entre as línguas permanece aberta e locomovida pelo *intraduzível a-traduzir*, acontece o mesmo para a tradução entre os sexos? Será esta última de igual modo in-finita e inesgotável como a tradução entre as línguas?

Uma das hipóteses de resposta a estas questões, e que encontramos já marcada na passagem supracitada, passa pela aproximação de um outro pensamento da *voz*, motivo que havia ficado como que suspenso no momento em que expusemos a distinção entre o pensamento derridiano das *diferenças sexuais* e uma determinada concepção de género no sentido de “género sexual” [*gender*], tendo sido aí referido, embora brevemente, a possibilidade de um texto poder ter vários sexos, ou de uma mesma frase poder constituir-se no entrançamento de várias vozes,

«[...] desde que o género sexual não é fixado de modo natural», podia então ler-se em «Scènes des différences» (1996), «há necessariamente uma espécie de labilidade, de instabilidade, de possibilidade. Um texto pode ter vários sexos: simultaneamente, sucessivamente, as vozes feminina e masculina podem entrançar-se na mesma frase.»<sup>1471</sup>

Ora, o alcance de um outro pensamento da *voz*, e, mais especificamente, a sua relação à questão da *diferença sexual*, é particularmente desenvolvido por Derrida, de que o próprio título é já um indício, no texto supracitado, «Voice II» (1984), questionando aí o filósofo «Porque falamos tanto de voz se o nosso tema é a diferença sexual?», e acrescentando de seguida a enigmática frase acima citada, a saber, «É talvez porque ali onde há voz, o sexo indecide-se.»<sup>1472</sup>

Para tentarmos compreender o que se encontra em questão nesta frase haveria que lembrar, num primeiro momento, que ao ser definida no interior do binómio palavra

---

<sup>1470</sup> « C’est peut-être que là où il y a de la voix, le sexe s’indécide. [...] Vous voyez, pour moi, la traduction entre des langues ou entre des sexes, c’est presque la même chose : à la fois très facile, impossible en toute rigueur, livrée à l’aléa. C’est au fond la seule chance, et je dirai la chance de l’œuvre », J. Derrida, «Voice II» in *Points de Suspension*, op. cit., p. 172.

<sup>1471</sup> « Car dès lors que le genre sexuel n’est pas fixé de façon naturelle, il y a nécessairement une sorte de labilité, d’instabilité, de possibilité. Un texte peut avoir plusieurs sexes : simultanément, successivement, les voix féminine et masculine peuvent se tresser dans la même phrase. », J. Derrida, «Scènes des différences» in *Littérature*, op. cit., p. 28.

<sup>1472</sup> « Pourquoi parlons-nous tant de la voix alors que notre sujet, c’est la différence sexuelle ? / C’est peut-être que là où il y a de la voix, le sexe s’indécide. », J. Derrida, «Voice II» in *Points de Suspension*, op. cit., p. 172.

falada/palavra escrita a “voz” é tradicionalmente tida como a “auto-afecção” por excelência (pressuposto inerente ao que Derrida refere como o «sistema do ouvir-se falar»<sup>1473</sup>), residindo aqui, na suposta possibilidade de uma voz “pura”, “interior” e sem contaminação, um dos pressupostos gerais fundamentais para a definição do movimento de (auto)constituição do dito “sujeito” em termos de identidade *a si* – plasmando-se esta “identidade” numa voz “una” que se estabelece de modo determinante, ou como marcadamente masculina, ou como supostamente neutra, embora já sempre marcada de masculinidade.

Neste contexto, e tendo em conta a *hiper-radicalidade* inerente ao pensamento da *escrita* como *arqui-escrita* e/ou *différance*, tentámos demonstrar de que modo se trata aí não somente da desconstrução da concepção tradicional de “escrita” mas também, e de modo necessário, da desconstrução da concepção tradicional de “voz”, pois se a *escrita* não perfaz, de facto, o lado exterior, posterior e inferior do binómio no interior do qual foi determinantemente definida como representação gráfica, de igual modo a *voz* não se constitui mais numa suposta anterioridade e superioridade relativamente à *escrita*, surgindo antes afectada – *hetero-auto-afectada* – pelas mesmas características que tradicionalmente foram atribuídas a esta última, como Derrida afirma explicitamente, por exemplo, em «Dialanguages» (1983),

«Dado que falamos de *gosto* em sentido estrito, talvez tudo isso se reúna na questão da voz, da boca, da oralidade. Falavas há pouco do destino da voz no que escrevo; pessoas um pouco apressadas pensaram que a voz não me interessava, somente a escrita. Evidentemente isso não é verdade. O que me interessa é a escrita na voz, a voz enquanto vibração diferencial, quer dizer, o rastro.»<sup>1474</sup>

Ora, atentando novamente no início da frase acima citada («É talvez porque ali onde há voz»), torna-se possível assumir que uma tal enunciação se reporta, precisamente, às coordenadas inerentes a um outro pensamento da *escrita* como «escrita na voz»<sup>1475</sup>, na medida em que tanto a referência ao *tempo* (o *quando* desse “talvez”) como a referência ao *lugar* (o *onde* desse “ali”) devem ser aqui compreendidas na pegada do «devir-espaço do

---

<sup>1473</sup> Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>1474</sup> « Puisqu'on parle du *goût* au sens strict, peut-être que tout cela se rassemble dans la question de la voix, de la bouche, de l'oralité. Tu parlais tout à l'heure du destin de la voix dans ce que j'écris ; des gens un peu pressés ont pensé que la voix ne m'intéressait pas, seulement l'écriture. Ce n'est évidemment pas vrai. Ce qui m'intéresse, c'est l'écriture dans la voix, la voix en tant que vibration différentielle, c'est-à-dire la trace. », J. Derrida, *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 150.

<sup>1475</sup> Cf. *Ibid.*, p. 150.

tempo ou devir-tempo do espaço»<sup>1476</sup> que aproximámos em torno do motivo da *différance*, o qual, por sua vez, nos permitiu relevar a *incondicionalidade* de uma outra *temporalidade* (*messiânica*) e de uma outra *espacialidade* (*khora*) que permanecem *a priori* indissociáveis.

Esta necessidade – a necessidade de se pensar diferentemente a *voz* a partir da *incondicionalidade* do pensamento da *escrita* – encontra-se ela mesma enunciada no próprio seguimento que Derrida nos dá a ler depois da frase supracitada, e onde afirma,

«Desse «ali» onde há voz não poderemos dizer o inaudito – o muito antigo ou o muito novo – senão se voltarmos [...] ao que todos os saberes, todas as filosofias devem pressupor da voz. [...] Eles não se contentam de a sub-entender, constroem a «gramática» (não somente a que distingue as vozes, a activa, a passiva ou a média) para assegurar identidades locais dos corpos ou das almas, dos sujeitos, dos «eu» – ou dos sexos avançando em par.»<sup>1477</sup>

Por conseguinte, ao marcar, na sua própria enunciação, a questão do *tempo* e a questão do *espaço*, este “talvez ali onde” reenvia à *hiper-radicalidade* e à *incondicionalidade* que perscrutámos a partir do «talvez» como a *chance* da vinda do outro “aqui agora”, ou seja, esta enunciação reenvia à dinâmica aporética de um *tempo* excessivo e inapropriável (o *messiânico*) que, a cada instante, rasga o presente dito vivo (paradigmaticamente traduzido na instância da “voz” como auto-afecção) e abre ao *talvez* como tempo já sempre a contratempo que, como veremos adiante, constitui também o (im)próprio tempo de uma outra diferença sexual<sup>1478</sup>.

O que gostaríamos de salientar de modo mais concreto aqui é o facto de, desconstruindo o privilégio da determinação do ser em geral como *presença*, esta *temporalidade* paradoxal e aporética dar assim a pensar a *voz* não mais como a instância de um auto-engendramento circular (garantia do privilégio da “palavra falada” de um “sujeito” que se ouviria *a si mesmo*), mas como sendo ela mesma já sempre, antecipadamente, *rastro* – ponto de que importa agora retirar as implicações no que concerne uma determinada relação entre *voz* e “diferença sexual”.

---

<sup>1476</sup> J. Derrida, *Margens da Filosofia*, *op. cit.*, p. 44.

<sup>1477</sup> « De ce « là » où il y a de la voix nous ne pourrions dire l'inouï – le très ancien ou le très nouveau – que si nous revenons [...] de ce que tous les savoirs, toutes les philosophies doivent présupposer de la voix. [...] Ils ne se contentent pas de la sous-entendre, ils en construisent la « grammaire » (non seulement celle qui distingue des voix, l'active, la passive ou la moyenne) pour assurer des identités locales des corps ou des âmes, des sujets, des « moi » – ou des sexes allant par deux. », J. Derrida, «Voice II» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 172.

<sup>1478</sup> «[...] não há encontro sem o espaço do contratempo, sem o espaçamento do contratempo, e a de que não há contratempo sem diferença sexual, como se a diferença sexual fosse o próprio contratempo», J. Derrida, «Formiga's» in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 60.

A voz, uma outra voz tal como Derrida no-la dá a pensar e a escutar, permanece então «sem referência a um lugar assinalável na topologia objectiva»<sup>1479</sup>, não podendo, por conseguinte, ser compreendida sob nenhuma definição que a delimite como uma simples “parte” ou “pertença” do “corpo” dito próprio, motivo pelo qual não pode também ser determinada a partir da dualidade sexual que tradicionalmente se atribui a esse mesmo “corpo” na sua determinação anatómico-biológica. Diferentemente, e como Derrida afirma ainda em «Voice II» (1984),

«Uma voz pode desprender-se de um corpo, pode cessar, desde o primeiro instante, de lhe pertencer. Pelo que traça, é rastro, espaçamento, escrita: nem simples presença, nem significância. Ela é do corpo, mas porque a este corpo, ela o atravessa, dispõe dele, não lhe guarda quase nada, vem de algures e vai para algures, de passagem dá-lhe talvez lugar, mas não tem nele, por exemplo nele enquanto sexualmente determinado, o seu lugar.»<sup>1480</sup>

Por outras palavras, a voz não somente não figura a possibilidade, para um “eu”, de se auto-constituir, como ela avança mesmo a própria impossibilidade de toda a suposta auto-constituição, precisamente ao demonstrar que aquilo que tradicionalmente se definiu como sendo o mais “próximo” e o mais “puro” se constitui *a priori* na possibilidade sempre possível do distanciamento e da contaminação, sendo por este motivo que a voz é já sempre, antecipadamente, «mais de uma/nem mais uma» [*plus d'une*]<sup>1481</sup>.

Ora, para compreender o alcance da desconstrução da suposta uni(denti)dade da voz seria preciso ter em conta que o pensamento da «escrita na voz» diz a anterioridade e a primazia (da língua) do outro e que, por esse motivo, pensar a voz como rastro é pensar, por um lado, que toda a voz é transgredida pela “voz” do outro entendida aqui como o *apelo* silencioso (*vem*) ou como o que referimos enquanto o *idioma* impossível da língua, e, por outro lado, que em razão desse *apelo* toda a voz se endereça antecipadamente ao outro para lhe responder (*sim, sim*) antes mesmo de qualquer palavra ser efectivamente, isto é, oralmente ou sonoramente declarada.

---

<sup>1479</sup> « [...] sans référence à un lieu assignable dans la topologie objective », J. Derrida, «Voice II» in *Points de Suspension*, op. cit., p. 171.

<sup>1480</sup> « Une voix peut se détacher d'un corps, cesser, dès le premier instant, de lui appartenir. Par quoi elle trace, elle est trace, espacement, écriture : ni simple présence, ni signifiante. Elle est du corps, mais parce que ce corps, elle le traverse, elle en dispose, elle n'en garde presque rien, elle vient d'ailleurs et se rend ailleurs, au passage elle lui donne peut-être lieu mais ne tient pas de lui, par exemple de lui en tant qu'il est sexuellement déterminé, son lieu. », *Ibid.*, p. 172.

<sup>1481</sup> « plus d'une voix », J. Derrida, «Du mot à la vie» in *Le Nouveau Magazine Littéraire*, op. cit., p. 24.

Lembremos ainda, neste contexto, que a lógica aporética do *apelo* (do outro) e da *resposta* (de cada singularidade) permitiu-nos também aproximar o registo diferentemente *feminino* (isto é, distinto e como que “anterior” à diferença dual de sexos) da «Lei como Língua»<sup>1482</sup>, dando-nos assim a pensar, por um lado, a anterioridade e a primazia de um *apelo* “prévio” a todas as determinações – o qual se endereça a um «tu» que não é ainda de igual modo determinado como um “eu”, um “sujeito”, um “homem” ou uma “mulher”<sup>1483</sup> – e, por outro lado, dando-nos a pensar a exigência de resposta (*sim, sim*) implicada pelo próprio avanço deste *apelo*, aproximando-se também esta resposta de uma *feminilidade* como acolhimento “prévio” a todas as determinações.

Se retomamos aqui, ainda que em traços genéricos, a dinâmica do *apelo* e da *resposta* anteriormente desenvolvida, é porque é no eco da *aporeticidade* desta dinâmica que se pode assumir que uma *voz* pode sempre desprender-se de um “corpo” precisamente porque se endereça, porque é já sempre *envio* ao outro como *resposta* ao outro, e que, por não haver *endereçamento* sem *desvio* e *contratempo*<sup>1484</sup> (*destinerrância*), ao se endereçar uma *voz* é já sempre «mais de uma/nem mais uma voz»<sup>1485</sup> em razão da divisão que nela enceta a vinda do *apelo* do outro (*vem*) que, como Derrida lembra em «Voice II» (1984), «apostrofa e provoca *antes de tudo*, antes mesmo de quem diz «eu», «o meu corpo» de homem ou de mulher, o meu sexo»<sup>1486</sup>.

É, pois, nesta orientação, que se torna possível assumir que a experiência da *voz* é já sempre, antecipadamente, uma experiência da pluralidade ou da multiplicidade de vozes, como o filósofo assume, nomeadamente em «Scènes des différences» (1996), em torno de um certo «poder-escrever»,

«Parece-me que geralmente, e em todo o caso para mim, o poder-escrever é também uma experiência da impotência, quer dizer, da impossibilidade, ao escrever, de reunir tudo numa monológica ou num monolinguismo. Ora, esta potência impotente é a experiência da pluralidade de vozes: a voz do outro – em

---

<sup>1482</sup> Cf. J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, op. cit., p. 56.

<sup>1483</sup> « C’est chaque fois un événement singulier à condition d’un *viens*, chaque fois unique mais éternellement répété, disant *tu...* », J. Derrida, *Parages*, op. cit., p. 27.

<sup>1484</sup> « On répond toujours à contretemps et à côté », J. Derrida, *Points de Suspension*, op. cit., p. 41.

<sup>1485</sup> « plus d’une voix », J. Derrida, «Du mot à la vie» in *Le Nouveau Magazine Littéraire*, op. cit., p. 24.

<sup>1486</sup> « [...] un appel, qui apostrophe et provoque *avant tout*, avant même ce qui dit « moi », « mon corps » d’homme ou de femme, mon sexe », J. Derrida, «Voice II» in *Points de Suspension*, op. cit., p. 174.

primeiro lugar em mim –, e vozes que se disputam entre si a palavra, que se dão a palavra.»<sup>1487</sup>

Esta seria também uma das leituras possíveis para a *indecidibilidade* que encontramos exposta, em *L'Écriture et la Différence* (1967), em torno de uma «parole soufflée»<sup>1488</sup>, isto é, em torno de uma palavra soprada ou dada pelo outro e, ao mesmo tempo, a ele roubada, usurpada mesmo, ainda que endereçando-se-lhe desde o primeiro instante no interior de uma *experiência* onde somos sempre, paradoxalmente, «os herdeiros mas também os ladrões»<sup>1489</sup>, e que, em «Du mot à la vie» (2004), surge explicitamente reportada a um outro pensamento da *voz* e das *diferenças sexuais*, nomeadamente quando Derrida se refere a esta dupla escuta como,

«[...] o ditado de vozes plurais (masculinas e femininas). Elas emaranham-se, entrelaçam-se, substituem-se. Sempre mais de uma/nem mais uma voz que deixo ressoar com diferenças de altura, de timbre e de tom: outras tantas, homens e mulheres, que falam em mim. Que *me* falam.»<sup>1490</sup>

Notemos então que o que se encontra aqui em questão é precisamente o que perscrutávamos, por exemplo, sob as expressões o «outro *no* mesmo» ou a «escrita *na* voz», e que corresponderia ainda, de uma certa maneira, ao que se poderia enunciar como o *feminino* em cada voz (seja esta dita masculina, feminina e/ou outra), pois se a *voz* é antecipadamente *rastró*, e por ser *rastró* ela se endereça (advindo daí a possibilidade sempre possível de se desprender do “corpo”), é ao se endereçar que, na sua singularidade irreduzível, cada *voz* se encontra antecipadamente transgredida e heterogeneizada pelo (apelo do) outro que se “reinscreve” nela pluralizando-a, e dando assim a pensar não uma “unidade” mas uma «*diferença* vocal»,

---

<sup>1487</sup> « Il me semble qu'en général, et en tout cas pour moi, le pouvoir-écrire est aussi une expérience de l'impuissance, c'est-à-dire de l'impossibilité, en écrivant, de tout rassembler dans une monologique ou un monolinguisme. Or, cette puissance impuissante c'est l'expérience de la pluralité des voix : la voix de l'autre – d'abord en moi –, et des voix qui se disputent la parole, qui se donnent la parole. », J. Derrida, «Scènes des différences» in *Littérature*, *op. cit.*, p. 19.

<sup>1488</sup> « Soufflée : entendons *dérobée* [...] Le vol est toujours le vol d'une parole ou d'un texte, d'une trace. [...] Soufflée : entendons du même coup *inspirée* depuis une *autre* voix, lisant elle-même un texte plus vieux que le poème de mon corps, que le théâtre de mon geste. [...] Dès que je parle, les mots que j'ai trouvés, dès lors que ce sont des mots, ne m'appartiennent plus, sont originellement *répétés*. », J. Derrida, *L'Écriture et la Différence*, *op. cit.*, p. 261-264.

<sup>1489</sup> J. Derrida, «Um bicho-da-seda de si» in *Véus... à vela*, *op. cit.*, p. 36.

<sup>1490</sup> « La « parole soufflée », c'est aussi la dictée de voix plurielles (masculines et féminines). Elles s'enchevêtrent, s'entrelacent, se remplacent. Toujours plus d'une voix que je laisse résonner avec des différences de hauteur, de timbre et de ton : autant d'autres, hommes et femmes, qui parlent en moi. Qui *me* parlent. », J. Derrida, «Du mot à la vie» in *Le Nouveau Magazine Littéraire*, *op. cit.*, p. 24.



«rebelde à *oposição* e que não se deixa derivar de nada de outro: não pertence a ninguém, porta o espaçamento e não se deixa atribuir nenhum lugar. Não pode restar à disposição, órgão e poder significante, de uma pessoa ou de um eu, de uma consciência ou de um inconsciente, nem de um dos dois sexos. A própria bissexualidade não lhe basta.»<sup>1491</sup>

Contudo, se insistimos num determinado endereçamento da *voz* (que é o *endereçamento* como que estrutural de toda a palavra) para explicitar a possibilidade sempre possível de esta se desprender de um “corpo”, isso não implica que a *voz* permaneça simplesmente à margem do “corpo” pois, diferentemente, é por se desprender dele que ela o atravessa e o heterogeniza in-finitamente, podendo assim sempre fazer nascer um «outro corpo»<sup>1492</sup>.

Uma tal afirmação implica que se tenha em conta que a *experiência da língua* é sempre, como sublinhamos anteriormente, a cena de um singular «corpo-a-corpo»<sup>1493</sup> com a *língua* no interior do qual o *desvio* que (*se*) passa entre as línguas e *entre* a língua na relação de não-identidade a si mesma é, ao mesmo tempo, o *desvio* que (*se*) passa entre os “corpos” e *entre* cada “corpo”, no sentido em que dissemos que a circuncisão de uma palavra é também sempre, como Derrida nos lembra em *Schibboleth* (1986), «um evento do corpo»<sup>1494</sup>, relação que por conseguinte implica pensar o “corpo” para além da sua definição anatómico-biológica,

«A palavra «corpo», que não utilizo por oposição ao espírito, é o que na assinatura é *imitável*, insubstituível, singular. Que não se deixa substituir. Ainda que a escrita consista, o tempo todo, em substituir. A questão é portanto a da substituição do insubstituível.»<sup>1495</sup>

Embora não nos seja aqui possível aprofundar a questão do “corpo” na multiplicidade dos seus registos, permitimo-nos somente referir que a referência marcada na passagem

---

<sup>1491</sup> « [...] une *différence* vocale rebelle à l'*opposition* et qui ne se laisse dériver de rien d'autre : elle n'appartient à personne, elle porte l'espace et ne se laisse assigner aucun lieu. Elle ne peut rester à la disposition, organe et pouvoir signifiant, d'une personne ou d'un moi, d'une conscience ou d'un inconscient, ni de l'un des deux sexes. La bisexualité même ne lui suffit pas. », J. Derrida, «Voice II» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 173.

<sup>1492</sup> « Une voix peut donner naissance, voilà, à un autre corps. », *Ibid.*, p. 172.

<sup>1493</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 63.

<sup>1494</sup> « La circoncision d'une parole doit ainsi s'entendre comme un événement du corps. », J. Derrida, *Schibboleth*, *op. cit.*, p. 106.

<sup>1495</sup> « Le mot « corps », que je n'utilise pas par opposition à l'esprit, c'est ce qui dans la signature est *inimitable*, irremplaçable, singulier. Ne se laisse pas remplacer. Alors que l'écriture consiste, tout le temps, à remplacer. La question est donc celle du remplacement de l'irremplaçable. », J. Derrida, «Scènes des différences» in *Littérature*, *op. cit.*, p. 25-26.

supracitada, e pela qual Derrida sublinha não entender o “corpo” na sua oposição ao espírito, não conduz, contudo, a nenhum tipo de materialismo do corpo, do qual o filósofo também se demarca explicitamente, por exemplo, em *Le Toucher, Jean-Luc Nancy* (2000)<sup>1496</sup>.

Por conseguinte, ao apontar para a experiência de ex-apropriação originária da *língua* como experiência de ex-apropriação *de si*, o quase-conceito de “*desvio*” dá a pensar diferentemente tanto a “voz” – não mais entendida como o órgão vocal que pertenceria ao corpo, nem como o poder significante inerente ao privilégio do *logos* na sua pelo menos dupla significação enquanto “palavra falada” e “discurso mítico” –, como dá também a pensar diferentemente o “corpo” do qual essa voz pode sempre desprender-se, o qual surge assim, antes da determinação do seu posicionamento ou da sua espacialidade física, como «um lugar de circuncisão»<sup>1497</sup>, seguindo as palavras de *Schibboleth* (1986) que se relacionam de igual modo com o que, em «Voice II» (1984), encontramos aproximado como um «singular poder de deslocalização»,

«Não sei se elas [as vozes] devem *passar por, através* ou *em* algum espaço que lhes pré-exista, as comande, as circunde ou suporte. Mesmo se ele lhes deixasse a passagem, um tal espaço ameaçaria ainda de as submeter à sua lei. Isto é sem dúvida fatal. Para pensar esta fatalidade, para a pensar diferentemente, talvez seja preciso não se fiar demais nos nomes dados correntemente a este «espaço». Isso não é talvez um espaço, nem lugar, nem mesmo uma «região», mas um singular poder de deslocalização.»<sup>1498</sup>

Eis aqui uma hipótese de resposta às questões inicialmente enunciadas, onde perguntávamos de que modo se poderia entender a aproximação entre a tradução entre línguas e a tradução entre sexos, pois a *originariedade* da experiência de ex-apropriação da *língua* como ex-apropriação *de si* – que é também sempre uma singular experiência de tradução do *intraduzível* –, constitui o *lugar* de uma heteronomia irreduzível que afecta todos os traços do processo de “identificação subjectiva” do “eu”, afectando assim, necessariamente, uma certa

---

<sup>1496</sup> Em torno desta questão veja-se, nomeadamente, o capítulo XIII de *Le Toucher – Jean-Luc Nancy*, intitulado « « Et à toi. » l’incalculable » (p. 317-336), onde Derrida se demarca de uma determinada noção de “corpo próprio” reportando-se a « un corps qui se cherche, [d’]un corps à penser ou à promettre, [d’]un corps à venir. », Derrida, *Le Toucher, op. cit.*, p. 322.

<sup>1497</sup> Cf. J. Derrida, *Schibboleth, op. cit.*, p. 106.

<sup>1498</sup> « Je ne sais pas si elles doivent *passer par, à travers* ou *dans* quelque espace qui leur préexiste, les commande, borde ou supporte. Même s’il leur laissait le passage, un tel espace menacerait encore de les soumettre à sa loi. Sans doute est-ce fatal. Pour penser cette fatalité, pour la penser autrement, peut-être ne faut-il pas trop se fier aux noms donnés couramment à cet « espace ». Ce n’est peut-être pas un espace, un lieu, voire une « région », mais un singulier pouvoir de délocalisation. », J. Derrida, «Voice II» in *Points de Suspension, op. cit.*, p. 171.

“identificação sexual”, como se entrevê, por exemplo, em «Ja, ou le faux-bond» (1977), no momento em que o filósofo assume que a “gênese” da heteronomia é também a “gênese” de uma erotonomia,

«Obedeço e é mesmo provável que me *incline* diante de um «imperativo» com o qual tento ao mesmo tempo negociar arduamente; simplesmente ele não tem a forma do imperativo ideológico, moral ou político que pode servir-lhe de transmissor representativo, a ele que me toca no corpo e no inconsciente, como esta outra coisa que me olha, me heteronomiza ou erotonomiza.»<sup>1499</sup>

A *originariedade* da experiência da *língua* diz assim já sempre, como nos lembra Fernanda Bernardo em «*Dar à língua & Feminizar*. Cixous – Derrida: da *différance* sexual às *diferenças sexuais*», posfácio a *Idiomas da diferença sexual* (2018) – título que reúne a tradução portuguesa de «Contos da diferença sexual» (1994), de Cixous, e «Formiga’s» (1994), de Derrida – a *originariedade* da experiência da *língua*, dizíamos, é já sempre também «a cena da *experiência in-finita de não-identidade sexuada a si* (do «eu») por (meio da sua) *relação de in-finita ex-apropriação* electiva com a singular anterioridade da *língua* (do outro)»<sup>1500</sup>, tornando-se possível, neste contexto, retomar a referência à «lei da diferença sexual» que havia ficado como que suspensa aquando da aproximação de um singular feminino *avant la lettre* e assumindo-se que a dissimetria bilateralmente desmesurada pela qual uma tal *lei* se constitui traduz, em última instância, a própria lei como *língua*, que é também, na singularidade que caracteriza cada uma destas aproximações, uma certa lei do *feminino*.

O que é dizer que o modo pelo qual o “eu” vem a si na relação à *língua* numa cena de heteronomia e de dissimetria irreduzíveis diz a anterioridade e a primazia da *língua* como *língua do* outro dizendo, ao mesmo tempo, o modo como esta transgride e abissaliza o “eu”, como que desdobrando uma dissimetria (entre a *língua* e o “eu”) numa outra dissimetria (*entre* o “eu” e ele mesmo) que lhe é, todavia, imediata, e assim dizendo tanto a relação ao outro como a relação *a si* como outro *de si* e como outro *em si*,

«Mais directamente: uma certa dissimetria é sem dúvida a lei da diferença sexual e da relação a outrem em geral (digo isso contra uma certa violência da platitude

---

<sup>1499</sup> « J’obéis et il est même probable que je m’incline devant un « impératif » avec lequel j’essaie en même temps de négocier âprement ; simplement il n’a pas la forme de l’impératif idéologique, moral ou politique qui peut lui servir de relais représentatif, à lui qui me tient au corps et à l’inconscient, comme cette autre chose qui me regarde, m’hétéronomise ou érotonomise. », J. Derrida, *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 64.

<sup>1500</sup> F. Bernardo, «*Dar à língua & Feminizar*», posfácio a *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 91.

«democrática», da homogeneidade, em todo o caso de uma certa ideologia democrática), mas a dissimetria à qual faço alusão é ainda, não digamos por sua vez simétrica, o que poderia parecer absurdo, mas duplamente, bilateralmente desmesurada, como uma espécie de desmesura recíproca, respectiva e respeitosa.»<sup>1501</sup>

Neste sentido, pensar a singularidade ou a unicidade sem unidade implícita na referência a «um sexo para cada vez» ou a uma «diferença sexual para cada dom»<sup>1502</sup> é pensar que todo o “eu” é sempre sexualmente marcado<sup>1503</sup> (em razão do *desvio* que o desvia da *língua* e de *si mesmo* no modo de uma pluralidade de vozes que transgridem a “sua” voz), mas que essa *marca* não se restringe nunca a uma determinação unitária, dual ou neutra, efectivando-se antes no modo de *diferenças sexuais* inumeráveis e inimitáveis que constituem «não uma relação a-sexuada [...] mas [uma relação] diferentemente sexuada»<sup>1504</sup> que, por sua vez, se subtrai aos regimes do “ver” e do “saber” e se oferece, como adiante tentaremos demonstrar, à *leitura* e à interpretação.

O que assim tentámos demonstrar, seguindo as palavras de Derrida em «Chorégraphies» (1982), é que a impossibilidade de tudo reunir num discurso monológico corresponde, também, à impossibilidade de tudo reunir num discurso monossexuado<sup>1505</sup>, motivo pelo qual, se não há nunca uma voz “una”, não pode de igual modo haver nem uma voz somente “masculina”, nem uma voz somente “feminina”, nem uma voz dita “neutra”, embora todos estes adjectivos se reportem aqui à determinação dual da dita “diferença sexual” e não invalidem que, de um outro ponto de vista, seja efectivamente possível assumir que toda a voz é já sempre *diferentemente feminina*.

Eis o motivo pelo qual «É talvez porque ali onde há voz, o sexo indecide-se»<sup>1506</sup>, pois deslocando o “ponto de partida”, isto é, demonstrando a impossibilidade de uma voz dita

---

<sup>1501</sup> « Plus directement : une certaine dissymétrie est sans doute la loi de la différence sexuelle et du rapport à autrui en général (je dis cela contre une certaine violence de la platitude « démocratique », de l’homogénéité, en tout cas d’une certaine idéologie démocratique), mais la dissymétrie à laquelle je fais allusion est encore, ne disons pas à son tour symétrique, ce qui pourrait paraître absurde, mais doublement, bilatéralement démesurée, comme une sorte de démesure réciproque, respective et respectueuse. », J. Derrida, «Chorégraphies» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 114.

<sup>1502</sup> Cf. J. Derrida, «Women in the beehive» in *differences*, *op. cit.*, p. 151.

<sup>1503</sup> Cf. J. Derrida, «Scènes des différences» in *Littérature*, *op. cit.*, p. 28.

<sup>1504</sup> « non pas a-sexuée [...] mais autrement sexuée », J. Derrida, «Chorégraphies» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 114.

<sup>1505</sup> « Aucun discours monologique – et par là j’entends ici monossexué – ne peut dominer, d’une seule voix, d’un seul ton l’espace de cette pénombre. Même si le « discours tenu » est alors signé d’un patronymique sexuellement marqué. », *Ibid.*, p. 114.

<sup>1506</sup> « C’est peut-être que là où il y a de la voix, le sexe s’indécide. », J. Derrida, «Voice II» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 172.

“una” ao evidenciar que a experiência da *voz* é já sempre a experiência de uma pluralidade ou de uma multiplicidade não saturável de vozes, ao deslocar o “ponto de partida”, dizíamos, deslocam-se no mesmo lance as noções nele fundamentadas, nomeadamente aquilo que determinantemente uniu o movimento circular de auto-constituição à determinação aparentemente segura de um “sexo”.

A aproximação da *voz* como «mais de uma» e «nem mais uma» figuraria assim, de uma certa maneira, o exemplo paradigmático da não-identidade a si a partir do qual haveria que pensar não um “corpo” detentor de uma “voz” (por exemplo, um corpo do sexo masculino que detentor de uma voz dita masculina, bem como um corpo do sexo feminino detentor de uma voz dita feminina), mas antes a(s) voz(es) que transgride(m) o “corpo” e que, não lhe pertencendo, o marcam para além de toda a dualidade e de toda a neutralidade supostas ou desejadas, motivo pelo qual, ainda em «Chorégraphies» (1982), Derrida assume acreditar,

«[...] na multiplicidade de vozes sexualmente marcadas, nesse número indeterminável de vozes emaranhadas, nesse móbil de marcas sexuais não identificadas cuja coreografia pode arrastar o corpo de cada «indivíduo», atravessá-lo, dividi-lo, multiplicá-lo, seja ele classificado como «homem» ou como «mulher» segundo os critérios em uso.»<sup>1507</sup>

Por conseguinte, e tendo em conta o pressuposto fundamental desta aproximação, a saber, o facto de a experiência de ex-apropriação da *língua* ser já sempre também a experiência de ex-apropriação *de si*, compreendemos que esta referência a uma multiplicidade de vozes sexualmente marcadas não se limita, portanto, ao sentido tradicional de voz como parte ou pertença do corpo, mas ela aponta para um alcance que se reporta à (des)identificação do “eu” em geral, na (dis)semelhança ao funcionamento do «género literário»<sup>1508</sup> a partir do qual se entrevê, como referimos anteriormente, o funcionamento da «lei do género» em geral, incluindo o género dito sexual.

De facto, o que aqui avança agora como uma multiplicidade de vozes sexualmente marcadas que atravessam e heterogeneizam cada corpo (para além da sua determinação como “homem” ou como “mulher”), poderia mesmo entender-se como uma das implicações que se

---

<sup>1507</sup> «[...] à multiplicité de voix sexuellement marquées, à ce nombre indéterminable de voix enchevêtrées, à ce mobile de marques sexuelles non identifiées dont la chorégraphie peut entraîner le corps de chaque « individu », le traverser, le diviser, le multiplier, qu’il soit classé comme « homme » ou « femme » selon les critères en usage. », J. Derrida, «Chorégraphies» in *Points de Suspension*, op. cit., p. 114-115.

<sup>1508</sup> Cf. J. Derrida, *Parages*, op. cit., p. 277.

entrevia a partir da aproximação da «lei da lei do género»<sup>1509</sup> como lei de contaminação, de transbordamento e de parasitagem que, no que concerne a questão da dita “diferença sexual”, nos daria a pensar uma «sexualidade inumerável»<sup>1510</sup> pela qual as *diferenças sexuais* se relacionam umas com as outras sem, todavia, se agruparem numa qualquer unidade ou dualidade, por exemplo, masculino-feminino.

Poder-se-ia mesmo dizer, seguindo a *chance* idiomática que Derrida nos dá a ler nos «Envois» de *La Carte Postale* (1980), que se trata aqui de um singular «hermafroditismo» ou de uma «androgenia», termos que se reportam aí concretamente à palavra francesa – «*poste*» – a partir da qual o *endereçamento* é aproximado como *destinerrância* e adestinação e cuja escuta abre uma cena intraduzível onde a *diferença sexual* se (des)vela pela chance da *língua*,

«Certo, se eu sigo[sou] a palavra *poste*, como tu dizes, se eu me a recito e a sugo o tempo todo na boca, até afundar e confundir-me nela, é porque ela é hermafrodita ou andrógena, *mannweibliche*, sexo neutro ou terceiro ou primeiro sexo [...]. O correio, o posto, os dois amam-se e reenviam-se o outro (que casal!), é a lei do género como era dito numa nota do *Facteur* que evidentemente eles de todo não leram, a nota que discretamente *instala* todo o programa, a nota 3 precisamente: «O *posto* não difere do correio senão pelo género» (Litré).»<sup>1511</sup>

Esta *diferença* que não se distingue senão pelo género (entendendo-se aqui “género” na concepção comum de género gramatical), esta *diferença* seria, pois, a diferença vocal rebelde à oposição, ou, outro modo de o dizer, esta *diferença* corresponderia à «voz média»<sup>1512</sup> que se perscruta a partir do “a” mudo da *différance* e que, subtraindo-se ao par actividade-passividade, bem como ao par homem-mulher e ao esquema oposicional em geral, abre o «*pas de différence sexuelle*»<sup>1513</sup> a escutar, seguindo a sua aproximação em *Parages* (1986), como o «passo de diferença sexual» que testemunha ao mesmo tempo o «nenhuma diferença sexual», e cujo movimento in-finito constituiria, em última instância, aquilo que em

---

<sup>1509</sup> Cf. *Ibid.*, p. 256.

<sup>1510</sup> Cf. J. Derrida, «Voice II» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 174.

<sup>1511</sup> « Bien sûr, si je suis le mot *poste*, comme tu dis, si je me le récite et le suce tout le temps à la bouche, jusqu’à fondre et me confondre en lui, c’est qu’il est hermaphrodite ou androgyne, *mannweibliche*, sexe neutre ou troisième ou premier sexe [...]. La poste, le poste, les deux s’aiment et se renvoient l’autre (quel couple !), c’est la loi du genre comme il était dit dans la note du *Facteur* qu’ils n’ont évidemment pas lue du tout, la note qui discrètement *installe* tout le programme, la note 3 précisément : « Le *poste* ne diffère de la *poste* que par le genre » (Litré). », J. Derrida, *La Carte Postale*, *op. cit.*, p. 60. Notamos que a chance da língua (francesa) que se marca na palavra «*poste*», indecível em termos de “diferença sexual” senão quando antecedida por um artigo que lhe define o género (gramatical e sexual), se perde inevitavelmente na tradução para português onde «(*la*) *poste*» corresponde a «os correios» e «(*le*) *poste*» corresponde a «o posto».

<sup>1512</sup> J. Derrida, *Margens da Filosofia*, *op. cit.*, p. 37.

<sup>1513</sup> Cf. J. Derrida, *Parages*, *op. cit.*, p. 81.

«Voice II» (1984) Derrida avançava através da enigmática expressão de uma «verdade da *différance* sexual»,

«Eis o que se anuncia quando escrevo por exemplo *isto*, mesmo se é falso. Pura e simplesmente quando *o escrevo* e que se produz então este êxtase que consiste em pensar, para o amar, o impossível. Mesmo se é falso, o que escrevo, e mesmo que o escreva, que o cante segundo tal voz, que eu pense desejar o que não posso conhecer, o impossível, eis o que vem *testemunhar* aqui mesmo, se quiserem, que através do falso é preciso que se anuncie o que se inscreve em falso contra o «verdadeiro». É para mim, agora, a verdade da *différance* sexual.»<sup>1514</sup>

Esta expressão diria, assim, que não há verdade da “diferença sexual” precisamente por não haver “a” diferença sexual, mas sim o *idioma* de *diferenças sexuais* singulares e inimitáveis que não podem ser apropriadas, definidas ou agrupadas sem *resto*, mas que se oferecem por aí mesmo, por este transbordamento e por este *deslocamento* “da” verdade, a uma *leitura* na qual o “falso” não tem lugar, não mais do que o “verdadeiro”, e onde a «verdade da *différance* sexual», se a houver, seria a *resistência absoluta* e absolutamente *singular* que passa não somente *entre* os dois, ou mais, sexos, mas *entre* cada sexo e “ele mesmo”, tornando-o antecipadamente *indecidível* e sem «contrário»<sup>1515</sup>.

Um outro testemunho *exemplar* desta aporeticidade, também ele marcado por uma *diferença* que não se distingue senão pelo “género” (gramatical mas também, necessariamente, sexual), encontrar-se-ia em cena na *indecidibilidade* do título da primeira edição conjunta de Hélène Cixous e Jacques Derrida, a saber, *Véus... à vela* (1998) [*Voiles*], em torno do qual poder ler-se, nomeadamente no «É favor inserir» que acompanha a edição,

«O ponto de partida é dado pela graça de uma língua que dá a sua *chance* à diferença sexual entre duas homónimas, **a** vela e **o** véu.

Assim articulado, o livro configura-se em primeiro lugar graças ao jogo desta *chance*.

A diferença sexual cruza-se nele nas paragens do idioma. [...]

---

<sup>1514</sup> « Voilà ce qui s’annonce quand j’écris par exemple *ceci*, même si c’est faux. Tout simplement quand je *l’écris* et que se produit alors cette extase qui consiste à penser, pour l’aimer, l’impossible. Même si c’est faux, ce que j’écris, eh bien que je l’écrive, que je le chante selon telle voix, que je pense désirer ce que je ne peux connaître, l’impossible, voilà qui vient *témoigner* ici même, si vous voulez bien, qu’à travers le faux il faut que s’annonce ce qui s’inscrit en faux contre le « vrai ». C’est pour moi, maintenant, la vérité de la *différance* sexuelle. », J. Derrida, «Voice II» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 175.

<sup>1515</sup> « [...] un sexe n’a pas de contraire, voyez-vous, voilà la vérité, il faudrait savoir s’y faire ou s’y prendre », J. Derrida, «Prégnances» in *Littérature*, *op. cit.*, p. 13.

Por estrangeiros que pareçam um ao outro, tão autônomos um e outro, estes dois textos têm pelo menos um traço em comum: através da diferença sexual relevam de um mesmo *gênero*.»<sup>1516</sup>

No eco desta passagem, notemos que o título em questão, *Véus... à vela* [*Voiles*], é constituído por uma homónima cuja dupla escuta, como Derrida refere em «Um bicho-da-seda de si» (1998), somente se diferencia quando antecedida pelo artigo que lhe define o género gramatical («*la voile*» [*a vela*] e «*le voile*» [*o véu*]) permanecendo esta, sem o acrescento de um artigo, absolutamente indecível no que concerne uma determinada diferenciação sexual, e mantendo-se, por outro lado, *indecível* diante da sua pluralização,

«É uma homonímia espectacular, que ocorre em francês, apenas em francês, e ainda mais ortográfica do que a existente entre *si* (soi) e *seda* (soie): a homónima entre *véu* (*voile*) e *vela* (*voile*). Esta homónima que se apaga ao pluralizar-se, *os véus/as velas* (*les voiles*), ou indefinindo-se, um qualquer véu/uma qualquer vela (*quelque voile*), esta homónima com que se pode brincar como com a diferença dos géneros, ou o sexo na gramática»<sup>1517</sup>

Não obstante, a visibilidade do artigo plural [*les*] pelo qual a indecibilidade (do género) se mantém, não deixa de marcar ainda um masculino genérico, motivo pelo qual, como sublinha Fernanda Bernardo, este título constitui antes um «singular plural» sem qualquer artigo que o defina ao nível do género e/ou do número que necessariamente delimitaria a *indecibilidade* da palavra em francês<sup>1518</sup> – um «singular plural» que, de modo singularmente idiomático, como que ecoa e traduz a própria dinâmica inapropriável de uma *disseminação originária* que coloca em cena, lembrando as palavras de *La Dissémination* (1972), um «singular plural que nenhuma origem singular terá jamais precedido»<sup>1519</sup>.

Mas se insistimos na *indecibilidade* deste título, não se trata, contudo, de relevar a soberania na qual um tal vocábulo se (auto)reconheceria pela garantia jurídico-topológica<sup>1520</sup>

---

<sup>1516</sup> H. Cixous, J. Derrida, *Véus... à vela*, *op. cit.*, p. 4.

<sup>1517</sup> J. Derrida, «Um bicho-da-seda de si» in *Véus... à vela*, *op. cit.*, p. 52.

<sup>1518</sup> «[...] esta obra é de facto intitulada no plural, *Voiles*, mas sem artigo definido, o qual, definindo, isto é, nomeando e enumerando o género e o número, identificaria, paralisando, unilateralizando e desvelando a indecibilidade da palavra em francês. Marcando-a sexualmente no masculino, *os Véus* (*les voiles*), [assim dizendo qualquer coisa da *cultura do véu*], revelando a textura do seu tecido – não um tecido animal mas têxtil – e calculando sem resto o seu número.», F. Bernardo, «Nota de tradução: *a tradução à vela*» in *Véus... à vela*, *op. cit.*, p. 91.

<sup>1519</sup> «Singulier pluriel qu'aucune origine singulière n'aura jamais précédé.», J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 337.

<sup>1520</sup> Para esta questão veja-se, nomeadamente: J. Derrida, *Parages*, *op. cit.*, p. 225 ou «Préjugés» in *La Faculté de juger*, *op. cit.*, p. 90.



do seu posicionamento antes e acima do texto que intitula, linha que seguiria a “autoridade” de uma determinada noção de título que, na sua configuração tradicional, surge «à cabeça» [*en-tête*] e «fala demasiado alto», como pode ler-se em «La Double Séance» (1970), «ao mesmo tempo porque eleva a voz [...] e porque ocupa o cimo da página, o cimo tornando-se assim o centro eminente, o começo, o comando, o chefe»<sup>1521</sup>.

Diferentemente, é o próprio título que enceta aqui a suspensão da suposta univocidade da referencialidade a partir da *indecidibilidade* que o caracteriza e que o (des)apropria de si mesmo, avançando como uma espécie de «enxerto»<sup>1522</sup> pelo qual, recuperando as palavras de Derrida em torno de Mallarmé ainda «La Double Séance» (1970), «O intitulado não designa portanto a maiúscula de uma escrita [...]. Dá uma primeira dobra e desenha em torno do texto uma espécie de brancura matricial.»<sup>1523</sup>

Neste sentido, como que performatizando, no mesmo lance em que a promete<sup>1524</sup>, uma singular desconstrução do privilégio do “masculino” inerente à determinação tradicional da dita “diferença sexual”, a singular *indecidibilidade* inerente à homonímia que intitula *Véus... à vela* (1998) não neutraliza nem apaga a dita “diferença sexual”, mas antes suspende a dualidade e a oposicionalidade pelas quais esta foi determinantemente definida, colocando em cena uma (in)traduzibilidade *entre* as “línguas” que diz também a (in)traduzibilidade *entre* os “sexos”.

De facto, como se lê no «É favor inserir», «A diferença sexual cruza-se nele nas paragens do idioma»<sup>1525</sup>, o que implicaria lembrar aqui que a *aporia* do *idioma* é já sempre também, no mesmo lance, a *aporia* do «idioma de uma diferença sexual inimitável»<sup>1526</sup>, sendo precisamente a partir desta indissociabilidade (que diz a experiência de ex-apropriação da *língua* como experiência de ex-apropriação *de si*) que haveria que tentar compreender o que se encontra em questão quando, ainda no «É favor inserir», se lê – «estes dois textos têm pelo menos um traço em comum: através da diferença sexual relevam de um mesmo *généro*»<sup>1527</sup>.

---

<sup>1521</sup> « [...] parle trop haut, à la fois parce qu’il élève la voix [...] et parce qu’il occupe le haut de la page, le haut devenant ainsi le centre éminent, le commencement, le commandement, le chef », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 204.

<sup>1522</sup> « Et quand le titre capital devient lui-même un greffon, on n’a plus à choisir entre la présence ou l’absence du titre. », *Ibid.*, p. 230.

<sup>1523</sup> « L’intitulé n’assigne donc pas la capitale d’une écriture [...] Il donne un premier pli et dessine autour du texte une sorte de blancheur matricielle. », *Ibid.*, p. 205.

<sup>1524</sup> « Un titre est toujours une promesse. », J. Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, *op. cit.*, p. 116.

<sup>1525</sup> H. Cixous, J. Derrida, *Véus... à vela*, *op. cit.*, p. 4.

<sup>1526</sup> « l’idiome d’une différence sexuelle inimitable », J. Derrida, «Voice II» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 175.

<sup>1527</sup> H. Cixous, J. Derrida, *Véus... à vela*, *op. cit.*, p. 4.

Ora, a “diferença sexual” que aí se dá a ler não seria mais, portanto, a diferença de sexos dual e oposicionalmente determinada, mas ela jogar-se-ia, antes de qualquer enunciação ou distinção entre masculino e feminino, no registo antecipadamente *indecidível* (figurado na homónima «voiles») de um «mesmo *gênero*»<sup>1528</sup> que corresponderia, de uma certa maneira, à singular *feminidade* que perscrutámos a partir da aproximação de *khora* enquanto “terceiro gênero” *para além* do gênero<sup>1529</sup>.

Neste sentido, o “gênero” do qual relevariam ambos os textos corresponderia à própria dinâmica de *indecidibilidade* inerente a um outro pensamento do *feminino* tal como Derrida o pensa e no-lo dá a pensar, isto é, um singular feminino *avant la lettre* que, para além da dita “diferença sexual”, transgride, divide, heterogeneíza e pluraliza cada “palavra” e cada “sexo”, abrindo, na sua *hiper-radicalidade*, o movimento indecível do «passo de/nenhuma diferença sexual» [*pas de différence sexuelle*] como «verdade da *différance* sexual.»<sup>1530</sup>

Neste contexto, a hipótese que começámos por enunciar, a saber, a hipótese de que haveria *diferença sexual* em todos os gêneros, e não apenas nos ditos “gêneros sexuais”, tem por base a aproximação da *diferença sexual* como o movimento indecível que (*se*) passa *na* palavra, no “corpo” da cada palavra e entre as palavras, mas que (*se*) passa, também, *no* “corpo” dito próprio, *entre* cada corpo na diferença consigo mesmo, não havendo portanto nunca “a” diferença sexual, mas já sempre *diferenças sexuais* que se marcam a cada vez singularmente e que “produzem” – eis a chance da *obra* como tradução (entre as línguas e/ou entre os sexos) –,

«[...] uma escrita singular, o idioma de uma diferença sexual inimitável, à parte do tipo. Escrita da voz singular. Tipo, porque há inscrição, *typtein*, timbre e tímpano, mas sem tipo, quer dizer, sem modelo, sem forma prescritiva, sem «tipo», que digo eu, e sem estereótipo.»<sup>1531</sup>

---

<sup>1528</sup> Cf. *Ibid.*, p. 4.

<sup>1529</sup> Cf. J. Derrida, *Khôra*, *op. cit.*, p. 20.

<sup>1530</sup> J. Derrida, «Voice II» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 175.

<sup>1531</sup> « Il y va pourtant d’une écriture singulière, l’idiome d’une différence sexuelle inimitable, à l’écart du type. Ecriture de la voix singulière. Type, puisqu’il y a inscription, *typtein*, timbre et tympan, mais sans type, c’est-à-dire sans modèle, sans forme prescriptive, sans « type », quoi, et sans stéréotype. », *Ibid.*, p. 175.

## Parte III – Da «diferença sexual» à «escrita no feminino»

« Nous *nous* écrivons. Traduisez : nous nous écrivons, nous nous sommes beaucoup écrit – elle et moi. [...] Entre nous, il y a la langue. À ranimer. À allumer sans animosité. C'est la vérité : il est des cas où, quand deux s'écrivent, on ne sait plus s'ils s'écrivent ou s'ils s'écrivent, et si beaucoup couvre tout ou partie de l'homonymie. »

J. Derrida, *H. C. pour la vie, c'est à dire...*, p. 132

### 1. Derrida-Cixous: uma aproximação

#### 1.1 Porquê Hélène Cixous?

Ao dar início a este terceiro momento, uma primeira questão se impõe: a saber, porquê Hélène Cixous? Porquê a escolha desta relação em específico, e não de uma outra? O que é que, na investigação exposta até ao momento, nos conduziu ao nome, ao pensamento e à escrita de Hélène Cixous?

A fim de tentar justificar esta escolha, assumindo, à partida, que essa justificação passa por uma necessária selecção de conteúdos, salientamos que os *motivos* principais que orientam este terceiro momento são, por um lado, a questão da *língua*, bem como o alcance que lhe é inerente no que diz respeito a uma determinada concepção de escrita pensada enquanto experiência de ex-apropriação singular e idiomática pela qual a *língua* marca o “corpo” do “eu” e o “eu” marca o “corpo” da *língua*, e, por outro lado, a questão da “diferença sexual” que, diferentemente pensada a partir do pensamento da *escrita* e/ou da *língua*, avança já sempre em termos de *diferenças sexuais* inumeráveis e inauditas.

Será, pois, na pegada das coordenadas teórico-filosóficas inerentes a estes dois *motivos*, tais como estes são desenvolvidos no interior do pensamento da Desconstrução derridiana, que tentaremos desenvolver a hipótese que justifica a opção pelo nome e pela escrita poético-pensante de Hélène Cixous, a saber, a hipótese de que esta escrita, ou este *idioma*, como que performatiza<sup>1532</sup>, do lado da “literatura”, as coordenadas teórico-filosóficas que Derrida avança, do lado da “filosofia”, tornando-se assim possível assumir que a *genialidade* da escrita cixousiana, tal como o filósofo no-la dá a ler e a pensar, constitui um

---

<sup>1532</sup> Especificamos, contudo, que ao enunciar esta hipótese, não se trata em momento algum de indiciar que a escrita poético-pensante de Cixous viria “ilustrar” as coordenadas teórico-filosóficas do pensamento de Derrida, mas trata-se sim de tentar salientar a singularidade absoluta de uma escrita, a escrita cixousiana, que excede a “lei do género” em geral, trajecto que seguiremos a partir da *poeticidade* que o filósofo releva na sua *leitura* do *corpus* cixousiano.

*exemplo* único de uma «escrita no feminino», necessariamente distinta de uma “escrita feminista” e de uma “escrita de mulheres”, que *desloca* a «lei do género», tanto no que se reporta aos “géneros literários” como às “diferenças sexuais”.

Uma tal hipótese pede, contudo, algumas demarcações e especificações iniciais, passando a primeira por salientar que a nossa linha de aproximação não assenta nem visa um levantamento de dados de índole histórico-biográfica que poderia conduzir-nos, por um lado, à linha de eventos biográficos que constituem uma parte significativa da relação entre Jacques Derrida e Hélène Cixous, e, por outro lado, à aproximação desta mesma relação por via dos seus contornos histórico-político-sociais, nomeadamente no que concerne uma determinada “proveniência” genealógico-geográfica de ambos.

Deste modo, se é certo que, por um lado, é possível traçar uma linha cronológica que, desde o início dos anos 60, uniu Derrida e Cixous numa cena de amizade literária e de troca intelectual de mais de quarenta anos, como encontramos descrito no último diálogo com ambos, datado de 2004 e intitulado «Du mot à la vie: un dialogue entre Jacques Derrida et Hélène Cixous»<sup>1533</sup>, a nossa referência a essa mesma linha passará somente pela menção relativamente genérica e selectiva de algumas das datas que consideramos indispensáveis a uma perspectiva global desta relação.

Este é o caso, por entre alguns dos eventos biográficos mencionados por ambos nos textos que se endereçam, do primeiro encontro no (café) Balzar<sup>1534</sup>, em Paris, datado de 1963, ainda que, especificamente no interior do *corpus* cixousiano, a cronologia deste “primeiro” encontro se veja deslocada pela primeira vez que Cixous “vê” Derrida – cena datada de 1956, quando entra ao acaso num anfiteatro da Sorbonne onde Derrida fazia as suas provas de agregação, não vendo senão, como a autora refere em «Du mot à la vie» (2004), a sua voz<sup>1535</sup>.

---

<sup>1533</sup> Este diálogo foi conduzido por Aliette Armel e editado em *Le Magazine Littéraire* (vol. 430, n.º. 4, 2004, p. 22-29). Disponível em: <https://www.cairn.info/magazine-le-magazine-litteraire-2004-4-page-22.htm>.

<sup>1534</sup> A título exemplificativo, encontramos a referência a este primeiro encontro, por parte de ambos, em «Du mot à la vie» (in *Le Nouveau Magazine Littéraire*, *op. cit.*, p. 24), sendo possível encontrá-la ainda, por parte de J. Derrida, em *H. C. pour la vie, c'est à dire...* (*op. cit.*, p. 14, p. 124), e em *Genèses, Généalogies, Genres et le Génie* (p. 70). Da parte de Cixous, o episódio é referido, por exemplo, em *Portrait de Jacques Derrida en jeune Saint Juif* (p. 13), em *Manhattan: lettres de la préhistoire* (*op. cit.*, p. 55), ou em «Le Bouc lié» (*Rue Descartes*, n.º 48, 2005, p. 19). Para esta questão veja-se, nomeadamente: G. Michaud, «Introduction. Jacques Derrida et Hélène Cixous: la lettre envolée», em *Battements du secret littéraire. Lire Jacques Derrida e Hélène Cixous Vol 1*, Hermann, Paris, 2010, p. 5-37.

<sup>1535</sup> « C'était à la Sorbonne, il passait un oral d'agrégation, j'étais très loin au fond d'un amphi, je ne « voyais » que son dos. Je ne voyais que sa voix. [...] Ce fut pour moi l'ouverture de la pensée et de la littérature. », H. Cixous, «Du mot à la vie» in *Le Nouveau Magazine Littéraire*, *op. cit.*, p. 24. Derrida refere esta cena, em que ele, por sua vez, não viu nem ouviu Cixous, em *H. C. pour la vie...* (*op. cit.*, p. 12-13).

Ao encontro no Balzar segue-se a partilha do primeiro manuscrito a circular entre eles, a saber, o manuscrito de *Prénom de Dieu*<sup>1536</sup> que Cixous dá a ler a Derrida antes da sua publicação, e que anos mais tarde, nomeadamente em *H.C. pour la vie, c'est à dire...* (2002), o filósofo descreve como «uma palavra inaudita, a aparição de uma letra e de um objecto literário não identificável»<sup>1537</sup>, uma «espécie de milagre»<sup>1538</sup>, dirá na mesma obra, ou, ainda, seguindo as palavras de «Du mot à la vie» (2004), um «meteoro no meu jardim»<sup>1539</sup>.

Notemos, pois, ainda que por ora a título somente indicativo, que esta última aproximação não pode não nos reenviar, mesmo que implicitamente, à *incondicionalidade* inerente ao registo «meteorítico»<sup>1540</sup> de uma determinada concepção de *literatura* tal como esta havia sido desenvolvida em *Dar a Morte* (1999), apontando assim para uma *indecidibilidade* a operar na escrita de Cixous que o filósofo não deixará nunca de relevar nas suas leituras em torno desta obra,

«Algum tempo depois do encontro no Balzar», escreve Derrida em *H. C. pour la vie* (2002), «porque tínhamos que nos rever, a autora confia-me um manuscrito. [...] Parto então de férias, para uma casa na província, com esse texto que não tinha ainda nem nome nem prenome. E pergunto-me o que me chegou e que me permanece ainda hoje indescritível: uma mistura de revelação e de incompreensão, uma leitura ávida, mas incapaz de reconhecer o que lia ali.»<sup>1541</sup>

Prosseguindo nesta linha de eventos, haveria também a referir o ano de 1990, data do colóquio *Lectures de la Différence Sexuelle*, onde, no decorrer de uma sessão intitulada «Ver a ler»<sup>1542</sup>, encontramos o que pode considerar-se a primeira cena de endereçamento público entre ambos, a qual prefigura, de uma certa maneira, uma cena de *leitura* na qual ambos lêem uma determinada *diferença sexual* lendo-se, ao mesmo tempo, um ao outro.

---

<sup>1536</sup> Referimo-nos ao primeiro livro editado por Cixous, intitulado *Le Prénom de Dieu* (Ed. Grasset, Paris, 1967), cujo manuscrito a autora dá a ler a Derrida antes da sua publicação. Para esta questão, e reportando-se aí ao manuscrito de *Le Prénom de Dieu* (Cixous), ao manuscrito de «Circonfession» (Derrida), e ao manuscrito de *Voiles* (obra conjunta de ambos), veja-se, nomeadamente: Laura Hughes, «Points d'attache: Derrida, Cixous», *Continents manuscrits*, 5, 2015. Disponível em: <http://coma.revues.org/585>.

<sup>1537</sup> « une parole inouïe, l'apparition d'une lettre et d'un objet littéraire non identifiable. », J. Derrida, *H.C. pour la vie, c'est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 14.

<sup>1538</sup> Cf. *Ibid.*, p. 126.

<sup>1539</sup> Cf. J. Derrida, «Du mot à la vie» in *Le Nouveau Magazine Littéraire*, *op. cit.*, p. 24.

<sup>1540</sup> Cf. J. Derrida, *Dar a Morte*, *op. cit.*, p. 163.

<sup>1541</sup> « Quelque temps après le rendez-vous du Balzar, car nous avions dû nous revoir, l'auteur me confie un manuscrit. [...] Je pars donc en vacances, dans une maison de province, avec ce texte qui n'avait encore ni nom ni prénom. Et je me demande ce qui m'arriva et qui me demeure aujourd'hui encore indescritible : un mélange de révélation et d'incompréhension, une lecture avide mais incapable de reconnaître ce qu'elle lisait là. », J. Derrida, *H.C. pour la vie, c'est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 124-126.

<sup>1542</sup> Cf. M. Negron, «Préfaces» in *Lectures de la différence sexuelle*, *op. cit.*, p. 13.

Num primeiro momento, no texto intitulado «Contos da diferença sexual», Cixous lê a “circuncisão” de Derrida a partir do manuscrito de «Circonfession» (1991), perscrutando aí um exemplo único da indissociabilidade entre “corpo” e “escrita” que será o fio condutor para aproximar, numa (dis)semelhança relativamente à sua leitura de Clarice Lispector, o movimento da *diferença sexual* como o que (*se*) passa entre dois. Num segundo momento, no texto intitulado «Formiga’s», e seguindo o formiga de sonho que lhe é endereçado, pelo telefone, por Cixous, Derrida gira em torno de uma certa *história de contratempo* exposta pela autora em *Jours de l’an* (1990), perscrutando a partir dela a indissociabilidade entre uma certa *diferença sexual* e o gesto de leitura-escrita pelo qual e no qual esta se (re)traça.

Oito anos depois, em 1998, ocorre a edição da primeira obra conjunta, intitulada *Véus... à vela [Voiles]*<sup>1543</sup>, onde, como vimos anteriormente, a homonímia da palavra que lhe dá título – entre «*la voile*» [a vela] e «*le voile*» [o véu] – coloca idiomáticamente em cena a *chance* dada, pela língua, à *indecidibilidade* que constitui a *diferença sexual*. No registo *auto-bio-thanato-hetero-gráfico* em que ambos os textos avançam, «Saber ver», de Cixous, narra a história da *sua* miopia e da operação ao olho pela qual “começa” a ver, enquanto que «Um bicho-da-seda de si», de Derrida, expõe a desconstrução do conceito falocêntrico de “verdade” a partir da singular relação do filósofo ao seu *tallith*, avançando depois para uma recordação de infância, o cultivo dos bichos-da-seda, a partir da qual nos dá a pensar o *desvio* na “origem” de uma determinada “diferença sexual”.

Na singularidade que caracteriza cada uma destas cenas, haveria a notar que em ambos os casos é Derrida que sucede a Cixous, o texto «Formiga’s» (1994) sucedendo a «Contos da diferença sexual» (1994), do mesmo modo que «Um bicho-da-seda de si» (1998) sucede a «Saber ver» (1998), ponto que deixaria desde logo entrever, do lado do filósofo, um certo gesto que testemunha tanto a primazia (da língua) do outro, como a de um certo *feminino* que lhe dá ou que lhe «deixa a palavra»<sup>1544</sup>, embora um tal *feminino* não se reporte aqui, é certo, a uma qualquer primazia em razão de uma determinação de “sexo” ou de “género”.

Por fim, haveria ainda que atentar nos textos que se endereçam de modo mais directo, principalmente a partir dos anos 90, e de entre os quais destacamos, do lado de Derrida, *H. C. pour la vie, c’est à dire...* (2002) – primeiramente apresentado em 1998, na abertura do

---

<sup>1543</sup> Ambos os textos foram primeiramente publicados na revista *Contretemps* (René Major (dir.), *Contretemps*, 2/3, inverno-verão 1997).

<sup>1544</sup> «É então a minha vez. Hélène deixa-me, como se diz, a palavra [*la parole*]. Ela deixa-me. O quê? A palavra. – Poder-se-ia igualmente dizer que ela começa por me dar a dita palavra.», J. Derrida, «Formiga’s» in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 51. Em torno desta cena de prioridade que ambos se disputam, não para a reivindicar, mas para a ceder ao outro, veja-se, nomeadamente: G. Michaud, *Battements*, *op. cit.*, p. 282-285 e F. Bernardo, «Dar à língua & Feminizar», posfácio a *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 91-92.

colóquio «Hélène Cixous, croisées d'une œuvre»<sup>1545</sup> – e *Genèses, Généalogies, Genres et le Génie. Les secrets de l'archive* (2003) – apresentado, em 2003, na abertura do colóquio «Hélène Cixous: Genèses Généalogies Genres», por ocasião da doação da autora dos seus manuscritos à Biblioteca Nacional de França<sup>1546</sup>.

Do lado de Cixous, destacamos *Portrait de Jacques Derrida en Jeune Saint Juif* (2001) e *Insister – À Jacques Derrida* (2006)<sup>1547</sup>, devendo estas obras ser entendidas aqui como não mais do que breves referências de uma cena de leituras (entre)cruzadas cuja interpretação permanece inesgotável, e que viria figurar o que, em *Battements – du secret littéraire* (2010), Ginette Michaud descreve como a cena única de uma *leitura* que constitui, ao mesmo tempo, um singular gesto de *eleição*,

«Eles dão-se a ler, é assim que amam ler-se antes de toda a leitura, e sempre, isso é evidente, sem jamais «dar ordem» (FO, 79-80): a meu conhecimento, esta situação não se assemelha a nenhuma outra na obra de Derrida, contudo fecunda em performativos de toda a espécie. [...] Derrida e Cixous, a cada vez, lêem-se mutuamente, auto-lêem-se/auto-elegem-se como leitores tanto de um como do outro, de si através do outro.»<sup>1548</sup>

Por outro lado, mas ainda numa mesma linha de aproximação, torna-se necessário salientar que, de igual modo, não seguiremos aqui a via que se reportaria aos traços histórico-biográficos relacionados com a “proveniência” de Derrida e de Cixous, nomeadamente no que

---

<sup>1545</sup> O colóquio «Hélène Cixous, croisées d'une œuvre» decorreu entre 22 e 30 de Junho de 1998, em Cerisy-la-Salle. O texto de Derrida foi primeiramente editado nas actas homónimas do evento (Galilée, Paris, 2000) e posteriormente editado individualmente (Galilée, Paris, 2002).

<sup>1546</sup> O colóquio «Hélène Cixous: Genèses Généalogies Genres» decorreu entre 22 e 24 de Maio de 2003, na Biblioteca Nacional de França, aquando da doação da autora, à BNF, dos seus manuscritos. As actas do evento foram posteriormente editadas, em 2006, pelas Éditions Galilée e pela Biblioteca Nacional de França, sob a direcção de Mireille Calle-Gruber e Marie-Odile Germain, sendo que o texto de Derrida a que nos reportamos aqui não consta desta edição, tendo sido publicado, individualmente, em 2003.

<sup>1547</sup> Tanto *Portrait de Jacques Derrida en Jeune Saint Juif*, como *Insister – À Jacques Derrida* foram editados nas Éditions Galilée (Paris), em 2001 e em 2006, respectivamente. Não sendo nosso objectivo seguir as leituras de Cixous em torno de Derrida, permitimo-nos referir, a título indicativo, os seguintes textos em torno e/ou endereçados ao filósofo: «Thoth et l'écriture: De Dedalus à Finnegans Wake» (*L'Arc*, nº 36, Paris, 1968, p. 73-79); «L'Essor de Plusje» (*L'Arc*, nº 54, Paris, 1973, p. 46-52); «(Celle qui ne passe pas -) (La porte)» (em *Le Passage des frontières*, Galilée, Paris, p. 83-98); «De la démocratie en littérature ou le diable sans confession» (em *La Démocratie à venir*, Galilée, Paris, p. 189-224); «Ce corps étranger» (in *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, Galilée, Paris, 2003, p. 59-83); «Fichus et caleçons» (em *L'herne Derrida*, op. cit., p. 56-61); «Ce qui a l'air de quoi» (em *L'événement comme écriture. Cixous et Derrida se lisant*, Campagne Première, Paris, 2007, p. 11-71); «Le Bouc lié» (in *Rue Descartes*, op. cit.); «Décendre 1981» (*Rue Descartes*, nº 82, 2004, p. 162-168).

<sup>1548</sup> «Ils se donnent à lire, c'est ainsi qu'ils s'aiment se lire avant toute lecture, et toujours, cela va de soi, sans jamais «se donner le mot» (FO, 79-80) : à ma connaissance, cette situation ne ressemble à rien d'autre dans l'œuvre de Derrida, pourtant féconde en performatifs de toute sorte. [...] Derrida et Cixous, à nouveau, se lisent mutuellement, s'auto-(é)lisent comme lecteurs de l'un comme de l'autre, de soi à travers l'autre. », G. Michaud, *Battements*, op. cit., p. 27.

concerne a sua contemporaneidade e a situação histórico-política inerente à nacionalidade e à cidadania de ambos – Jacques Derrida nasce em 1930, em El-Biar, e Hélène Cixous em 1937, em Orã –, pela qual ambos vêem ser-lhes atribuído um estatuto de cidadania (francesa) que lhes será, posteriormente, retirado, para, de seguida, lhes ser novamente atribuído<sup>1549</sup>.

Ora, ainda que este ponto não constitua o motivo principal da nossa escolha, importa referir que ele se mostra particularmente relevante na medida em que, pela linha de eventos político-sociais que caracterizam este período histórico no que concerne uma determinada “figura” do «Judeu-Francês-da-Argélia»<sup>1550</sup>, o processo “identitário” de Derrida e de Cixous, bem como a *experiência da língua* que lhe é indissociável, com os contornos absolutamente distintos que adquire em cada um deles, é certo, encontrar-se-á marcado, desde sempre, por uma certa experiência de não-identidade e de não-pertença, por um conjunto de cicatrizes e feridas cujas marcas se encontram retraçadas na obra de ambos – como marcado, por exemplo, nesta passagem de «Ce corps étranjuif» (2003) onde Cixous questiona,

«De que lado nos *encontramos* nós, sempre meio perdidos, cambaleantes, nós que somos atravessados em cruz pelas bordas adversas, pelas margens opostas, nós que não pertencemos a nenhum exército. Nós que, em 1830, estamos ausentes destes desencadeamentos e contudo. E contudo nós que mais tarde somos os resultados, os hóspedes e os reféns de uma história sangrenta que nos ultrapassa de todas as partes. Nós que dizemos *nós* em francês.»<sup>1551</sup>

Esta espécie de insegurança relativamente ao lugar “próprio”, esta espécie de desenraizamento e de desapropriação relativamente ao lugar dito próprio e à língua dita materna, encetará, conseqüentemente, uma singular *experiência* de não-pertença que, nomeadamente em *O Monolinguismo do Outro* (1996), Derrida chama a sua «nostalgéria» [«nostalgérie»]<sup>1552</sup>, e que Cixous, por sua vez, aproxima como a sua «argéliança»

---

<sup>1549</sup> Em *O Monolinguismo do outro* (p. 28-31, 71-74), nomeadamente, Derrida refere a abolição do decreto Crémieux de 1870 (que concedera a cidadania francesa aos judeus da Argélia), por parte do Estado Francês durante os anos do Governo de Vichy (1940-1944), e pela qual o estatuto de cidadania francesa será retirado aos argelinos até ao ano de 1946, data em que a Lei Lamine Guèye proclama cidadãos franceses todos os cidadãos dos territórios ultramarinos. Para esta questão veja-se, nomeadamente: Brigitte Weltman-Aron, «The Pedagogy of Colonial Algeria: Djebbar, Cixous, Derrida», *Yale French Studies*, nº 113, New Haven, 2008, p. 132-145.

<sup>1550</sup> Cf. J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, op. cit., p. 77, nota 7.

<sup>1551</sup> «De quel côté nous *trouvons* nous, toujours à demi égarés, chancelants, nous qui sommes traversés en croix par les bords adverses, les rives opposées, nous qui ne sommes de cœur d’aucune armée. Nous qui, en 1830, sommes absents de ces déchaînements et pourtant. Et pourtant nous qui plus tard sommes les résultats, les hôtes et les otages d’une histoire sanglante qui nous dépasse de toutes parts. Nous qui disons *nous* en français. », H. Cixous, «Ce corps étranjuif» in *Judéités*, op. cit., p. 60.

<sup>1552</sup> Em torno da experiência de ex-apropriação da *língua* como «sonho» ou «desejo» de fazer com que alguma coisa *aconteça* à língua, Derrida escreve: «Devo ainda sonhar com isso, na minha «nostalgéria». Devia ter chamado a isso a minha independência da Argélia.», J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, op. cit., p. 70.



[«algériança»], reportando-a, nomeadamente em *Portrait de Jacques Derrida en Jeune Saint Juif* (2001), a um dos motivos que habitará de modo mais marcado as suas leituras em torno de Derrida – o motivo da “circuncisão”,

«Se nós não temos em comum a circuncisão (páro aqui de o cercar de antonomásias) – pelo menos a do pénis, porque a outra, a do coração, eu também a conheci – a Circuncisão à qual Jacques Derrida terá dado as suas cartas de nobresferidas, temos espelhados um número de estigmas precisos e datados Argel 1867, 1870, Orã 1940, Argel 1940, 1942, 1954, 1956, todas estas datas [...] que constituem o arquivo do que ele chama «a minha nostalgia» e do que eu chamo a minha «argéliança».<sup>1553</sup>

Encontramos também aqui uma outra via de aproximação à singular relação ao “judaísmo” que ambos, Derrida e Cixous, na singularidade que os distingue relativamente a este ponto, pensam diferentemente para além da sua interpretação e/ou apropriação de índole religiosa, política, estatal, entre outras. E se seguimos já, ainda que de modo necessariamente genérico, alguns dos traços desta relação no pensamento de Derrida<sup>1554</sup>, notemos agora que, do lado de Cixous, ela se encontra de igual modo presente desde os textos ditos teóricos editados em meados dos anos 70, a que regressaremos adiante para aproximar a noção de «escrita feminina», como testemunha, por exemplo, a paradoxal enunciação que encontramos em «Sorties» (1975) – «Eu (não) sou árabe»<sup>1555</sup> –, bem como a singular grafia «juifemme» [«judeumulher»]<sup>1556</sup> avançada numa obra editada no ano seguinte e intitulada «La Venue à l’écriture» (1976).

Seria ainda possível salientar, talvez, uma espécie de intensificação da frequência desta questão ao longo do *corpus* cixousiano, legível, nomeadamente, pelos próprios títulos

---

<sup>1553</sup> « Si nous n’avons pas en commun la circoncision (je cesse ici de l’entourer d’antonomases) – du moins celle du pénis, car l’autre celle du cœur, je l’ai connue aussi – la Circoncision à laquelle Jacques Derrida aura donné ses lettres de noblessures, nous avons en miroir un nombre de stigmates précis et datés Alger 1867, 1870, Oran 1940, Alger 1940, 1942, 1954, 1956, toutes ces dates [...] qui constituent l’archive de ce qu’il appelle « ma nostalgia » et que j’appelle mon « algériança », H. Cixous, *Portrait de Jacques Derrida*, *op. cit.*, p. 12-13. Em torno da noção de «algériança» veja-se, nomeadamente: Mireille Calle-Gruber, « La langue des alliances. *Mon Algériança* » (disponível em: <https://www.erudit.org/fr/revues/etudlitt/2001-v33-n3-etudlitt2270/501309ar.pdf>) e em torno da (dis)semelhança entre Derrida e Cixous relativamente à questão da filiação e da herança no que concerne a relação à Argélia veja-se, nomeadamente: Marta Segarra, « Une politique et une poétique de la mémoire : Jacques Derrida e Hélène Cixous » in *Appels de Jacques Derrida*, *op. cit.*, p. 303-317.

<sup>1554</sup> Cf. *Supra*, 5.1 O «nascimento pela língua», p. 231-245.

<sup>1555</sup> « Je (ne) suis (pas) arabe. », H. Cixous, «Sorties» in *La Jeune Née*, U.G.E., Paris, 1975, p. 130.

<sup>1556</sup> Cf. H. Cixous, «La Venue à l’écriture», p. 15. Este texto foi primeiramente publicado num volume homónimo, pertencente à série *Féminin Futur* (UGE, Paris, 1977), e no qual participaram também Madeleine Gagnon e Annie Leclerc. Foi posteriormente reunido em *Entre l’Écriture* (Des Femmes, Paris, 1986), edição que seguimos aqui.

que a compõem<sup>1557</sup>, sendo que, relativamente aos textos que se escrevem, a questão parece talvez assumir uma maior relevância na leitura de Cixous em torno de Derrida<sup>1558</sup>, não estando, é certo, ausente das leituras que o filósofo lhe dedica, como por exemplo uma das notas que acompanham *O Monolinguismo do Outro* (1996) o atesta, no momento em que Derrida, confessando a dificuldade de escrever em torno desse «acontecimento imenso e exemplar» que é a obra de Cixous, refere que aí, nessa obra,

«[...] e de modo milagrosamente único, um outro cruzamento entrança *todas* estas filiações, reengendrando-as em direção a um porvir ainda sem nome. Esta grande-escritora-francesa-judia-da-Argélia-sefardita que reinventa, entre outras, a língua do pai, a *sua* língua francesa, uma língua francesa inaudita, há que notar que ela é *também* uma judia-ashkenaze-alemã pela «língua materna»»<sup>1559</sup>

Ora, na escuta da nomeação desta «grande-escritora-francesa-judia-da-Argélia-sefardita» encontraríamos, então, um outro modo de especificar a linha que tentaremos aqui seguir, pois se os traços de união grafados pelo filósofo marcam como que o elo indissolúvel entre todos estes termos, a nossa abordagem reportar-se-á somente, e de modo necessário, aos primeiros pontos desta referência, a saber, ao que se perscruta a partir e através da obra dessa «grande-escritora-francesa», encontrando-se assim em questão, numa distinção que deve tomar-se como metodológica mais do que “efectiva”, não um ponto de vista histórico-político-socio-biográfico, mas o que poderia entender-se como um ponto de vista “teórico-filosófico”, ainda que ambos permaneçam *a priori* inseparáveis.

Esta distinção pede, contudo, uma especificação suplementar, nomeadamente aquela que virá salientar que, se dizemos seguir, por um lado, um ponto de vista “teórico-filosófico”, é preciso ter em conta, por outro lado, que é este mesmo registo que, em si mesmo, avança na absoluta *singularidade* relativamente à tradição filosófica greco-ocidental com a qual comunica.

Por outras palavras, torna-se necessário enfatizar que o *lugar* a partir do qual tentamos, aqui, escrever, que o “ponto de partida” da nossa leitura e da nossa escrita é, desde

---

<sup>1557</sup> Como é o caso, a título exemplificativo, de *La fiancée juive: de la tentation* (des Femmes, Paris, 1995), «Vues sur ma terre» (em *Hélène Cixous, croisées d'une œuvre*, op. cit., p. 235-254), *Gare d'Osnabrück à Jérusalem* (Galilée, Paris, 2016) ou *Correspondance avec le Mur* (Galilée, Paris, 2017). Para esta questão veja-se, nomeadamente: Marta Segarra (coord.), *Expressions Maghrébines*, vol. 2, nº 2, Winthrop-King Institute for Contemporary French and Francophone Studies, Tallahassee, 2003.

<sup>1558</sup> Sendo já referida, por exemplo, em «Contos da diferença sexual» (in *Idiomas da diferença sexual*, op. cit., p. 44-50), a questão do “judaísmo” no pensamento e na obra de Derrida será particularmente desenvolvida, por Cixous, em *Portrait de Jacques Derrida en Jeune Saint Juif* e em «Ce corps étranjuif», ainda que a referência permaneça relativamente constante ao longo dos textos que lhe dedica.

<sup>1559</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, op. cit., p. 87, nota 7.

o começo, o da “filosofia”, e, mais especificamente, o de uma determinada concepção de filosofia tal como esta é pensada e colocada em cena pela Desconstrução derridiana, ou seja, uma filosofia que, lembrando as palavras de *Schibboleth* (1986),

«[...] se encontra, *se reencontra* então nas paragens do poético, da literatura mesmo. Encontra-se aí pois a indecisão deste limite é talvez o que mais a provoca a pensar. Reencontra-se aí, não se perde aí necessariamente como o crêem, na sua tranquila credulidade, os que crêem saber onde passa este limite e aí se mantêm medrosamente, ingenuamente, embora sem inocência, desprovidos do que se deve chamar a *experiência filosófica*: uma certa travessia questionante dos limites, a insegurança quanto à fronteira do campo filosófico – e sobretudo a *experiência da língua*, sempre tão poética, ou literária, quanto filosófica.»<sup>1560</sup>

A enunciação desta especificação deve-se, por sua vez, a uma dupla necessidade, pois, por um lado, de um ponto de vista de divisão ou de categorização teórico-conceitual geral, a maioria dos estudos elaborados em torno da relação entre Jacques Derrida e Hélène Cixous procedem, na sua generalidade, do campo da literatura, da crítica literária ou dos estudos culturais e feministas, assumindo por isso contornos distintos dos que a nossa leitura assumirá<sup>1561</sup>.

E, por outro lado, de um ponto de vista filosófico em particular, ao assumirmos que o nosso “ponto de partida” é o pensamento da Desconstrução derridiana assumimos, pois, que partimos de uma concepção específica de “filosofia”, a qual salienta, justamente, a precariedade e a ficcionalidade de categorias ou conceitos apenas aparentemente estáveis, como é o caso da própria noção de “filosofia” e da configuração tradicional da sua relação à “literatura”, bem como o caso da determinação dual e oposicional da relação entre as noções de “homem” e de “mulher” – dois dos pontos que virão necessariamente complexificar a

---

<sup>1560</sup> « La philosophie se trouve, *se retrouve* alors dans les parages du poétique, voire de la littérature. Elle s’y retrouve car l’indécision de cette limite est peut-être ce qui la provoque le plus à penser. Elle s’y retrouve, elle ne s’y perd pas nécessairement comme le croient, dans leur tranquille crédulité, ceux qui croient savoir où passe cette limite et s’y tiennent peureusement, ingénument, quoique sans innocence, dénués de ce qu’on doit appeler l’*expérience philosophique* : une certaine traversée questionnant des limites, l’insécurité quant à la frontière du champ philosophique – et surtout l’*expérience de la langue*, toujours aussi poétique, ou littéraire, que philosophique. », J. Derrida, *Schibboleth, op. cit.*, p. 80.

<sup>1561</sup> De entre os quais destacamos, a título exemplificativo, o trabalho de investigação de G. Michaud, testemunhado na excepcionalidade do projecto «Entre littérature et philosophie: Jacques Derrida et Hélène Cixous, rapports croisés» (2005-2008), bem como o trabalho de investigação de M. Segarra, que coordenou a edição dos volumes *Lengua por venir/Langue à venir*. Seminário de Barcelona de Hélène Cixous e Jacques Derrida (Icaria, Barcelona, 2004) e *L’événement comme écriture. Cixous et Derrida se lisant* (CampagnePremière, Paris, 2007).

aproximação de uma relação que pareceria oferecer-nos, à primeira vista, dois lados: de um lado Derrida, homem-filósofo, e do outro lado Cixous, mulher-escritora.

Uma certa *experiência da língua* será, pois, o fio principal que orientará a nossa investigação em torno de alguns dos traços desta relação, tornando-se desde já perceptível que, quando falamos de *língua*, reportamo-nos, por um lado, à relação singular e idiomática entretecida por cada um deles com a língua francesa em particular<sup>1562</sup> (que veremos marcar-se, por exemplo, nos pontos de *intraduzibilidade* que caracterizam tanto a escrita cixousiana como a leitura derridiana em torno desta), e que a própria escritora salienta, nomeadamente em «Le Bouc lié» (2005), quando se reporta ao seu primeiro encontro com Derrida dizendo que o que aí começou a formar-se passava não pelo que tinham em comum num registo dito “biográfico”, mas sim *pelo* francês, por um singular modo de «habitar»<sup>1563</sup> a língua francesa,

«A atenção às palavras. As palavras como atenção ao mundo. As palavras vectores de indecível. Desde o primeiro encontro, que não era nem o primeiro nem o único primeiro, o que nos concedemos um ao outro, imediatamente, e a dizer e a pensar, eu creio, foi a liberdade de não ser «assim», de não ser assim, de não ser em conformidade, de não ser nemisto nemisso, de tudo dizerdiferentemente, por exemplo ele judeu e eu judia de não o ser, de ser e de não ser ao mesmo tempo.»<sup>1564</sup>

Não obstante, por outro lado, e ainda que ambas as vias sejam antecipadamente indissociáveis, ao falarmos de *língua* falamos, também, e necessariamente, do registo de *incondicionalidade* e de *hiper-radicalidade* inerente à sua aproximação em sede desconstrutiva, o qual se entrevê, por exemplo, nesta passagem perto do final de *H. C. pour la vie, c'est à dire...* (2002), onde a legibilidade aparentemente simples da expressão «entre nós» é remetida à *indecidibilidade* que não deixa mais decidir se a *língua* passa, aí, entre Jacques Derrida e Hélène Cixous quando, por exemplo, se falam ou se escrevem um ao outro, se ela passa entre um *e* outro, ou seja, em cada um assim antecipadamente transgredido e heterogeneizado pela *língua*, ou se, ao mesmo tempo, a *língua* passa entre eles e *entre* cada um deles,

---

<sup>1562</sup> « Nous serions comme deux écrivains français qui cultivent un rapport étrange ou étrangement familier, familièrement étranger (*unheimlich, uncanny*) à la langue française – à la fois plus traduits et plus intraduisibles que plus d’auteurs français. », J. Derrida, «Du mot à la vie» in *Le Nouveau Magazine Littéraire, op. cit.*, p. 26-27.

<sup>1563</sup> Cf. H. Cixous, «Le Bouc lié» in *Rue Descartes, op. cit.*, p. 19.

<sup>1564</sup> « L’attention aux mots. Les mots comme attention au monde. Les mots vecteurs d’indécidable. Dès la première rencontre qui n’était ni la première ni la seule première, ce que nous nous sommes accordé l’un à l’autre, immédiatement, et à dire et à penser, je crois, c’est la liberté de n’être pas « comme ça », pas comme, pas conforme, d’être nici niça, d’autrementdire tout, par exemple lui juif et moi juive de ne pas l’être, d’être et de n’être en même temps. », *Ibid.*, p. 21.

«Nós escrevemo-*nos*. Traduham: nós escrevemo-nos, nós escrevemo-nos muito – ela e eu. [...] Entre nós, há a língua. A reanimar. A iluminar sem animosidade. É a verdade: é dos casos onde, quando dois se escrevem, não se sabe mais se eles se escrevem ou se eles se escrevem, e se muito cobre tudo ou parte da homonímia.»<sup>1565</sup>

Notemos ainda que a *indecidibilidade* deste «entre nós» como que se agudiza pela indecível homonímia entre «nós» [*nous*] e «nos» [*nous*] do «nós escrevemo-*nos*»<sup>1566</sup> que o antecede e em torno do qual é possível relevar, pelo menos, duas escutas: por um lado, aquela em que dois, Derrida e Cixous, se escrevem um ao outro, isto é, se endereçam, de modo mais ou menos explícito consoante o contexto, um ao outro, lendo-se no mesmo lance um ao outro, e, por outro lado, aquela em que cada um se escreve a *si mesmo*, escrevendo-*se* para o outro e para *si mesmo* – *indecidibilidade* que testemunharia assim a *chance* do próprio processo de “identificação subjectiva” do “eu” na sua relação de ex-apropriação à *língua* e pela qual se abre a *chance* de uma outra diferença sexual (não dual)<sup>1567</sup>.

Esta como que dupla escuta do motivo da *língua* (a relação singular e idiomática entretecida por cada um deles com a língua (francesa), por um lado, e a *incondicionalidade* do motivo da *língua* pensado em sede desconstrutiva, por outro lado) permite-nos também salientar uma especificação no que concerne a hipótese inicialmente enunciada relativamente ao alcance da *leitura* de Derrida em torno de Cixous, bem como a referência ao *lugar* do qual partimos, a saber: o facto de esta hipótese dever ser compreendida como uma atenção “filosófico-crítica” em torno de alguns dos momentos que constituem o *texto* da relação Derrida-Cixous, bem como em torno do alcance *aporético* que, nele, abre a escuta a uma outra «escrita no feminino», sendo este mesmo registo “filosófico-crítico” que, pela *incondicionalidade* que o magnetiza, desconstrói, antecipadamente, os pressupostos tradicionais a operar tanto na noção de “escrita” como na noção de “feminino”.

O nosso trajecto tentará, então, evidenciar o alcance do pensamento da *língua* e/ou da *escrita* em sede desconstrutiva relativamente às duas linhas principais que constituem este

---

<sup>1565</sup> « Nous *nous* écrivons. Traduisez : nous nous écrivons, nous nous sommes beaucoup écrit – elle et moi. [...] Entre nous, il y a la langue. À ranimer. À allumer sans animosité. C’est la vérité : il est des cas où, quand deux s’écrivent, on ne sait plus s’ils s’écrivent ou s’ils s’écrivent, et si beaucoup couvre tout ou partie de l’homonymie. », J. Derrida, *H.C. pour la vie, c’est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 132.

<sup>1566</sup> Encontramos também esta formulação, do lado de Cixous, em «Contos da diferença sexual» (in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 58).

<sup>1567</sup> « [...] le « Nous nous écrivons » qui lie Derrida et Cixous exige à son tour quelque lecture sérieuse et d’abord dans cette indécidable homonymie entre « nous » et « nous », qui laisse toute sa chance à la différence sexuelle – et à travers elle à la différence tout court, à celle qui (se) partage et divise au moment même où elle semble réunir, cette différence qui, à jouer du hasard et des coïncidences, se donne toujours à lire à contretemps et dans ses décalages. », G. Michaud, *Battements*, *op. cit.*, p. 29.

terceiro momento, a saber, por um lado, a relação entre “filosofia” e “literatura”, e, por outro lado, a relação entre “homem” e “mulher”.

Neste sentido, salientamos que nos reportarmos ao que contextual ou categorialmente se define como dois “registos” ou duas “áreas” distintas, filosofia e literatura, o modo de distinção aqui em questão não é mais orientado pela fundamentação tradicional que confronta, por oposição e hierarquização, o sério ao não-sério, o real ao ficcional, o filosófico ao literário, sem por isso se avançar, todavia, uma qualquer homogeneização entre ambos os registos, mas atentando na sua “proveniência” comum (a originariedade da *experiência da língua*) e, por conseguinte, na sua contaminação e na sua transversalidade como que estrutural.

Por outras palavras, trata-se de perscrutar o alcance do *deslocamento* do limite que tradicionalmente se estabeleceu entre “filosofia” e “literatura”, salientando assim a possibilidade de dimensões “demonstrativas” a operar nos textos ditos literários, bem como a possibilidade de dimensões “literárias” ou “ficcionalis” a operar nos textos ditos filosóficos – via pela qual se mostrará que a escrita poético-pensante de Cixous constitui um *exemplo* privilegiado para perscrutar essa singular «indecisão do limite»<sup>1568</sup> que Derrida assume como o que mais provoca a “filosofia” a pensar.

Este *deslocamento*, singularmente colocado em cena por cada um deles, é também referido e reconhecido por ambos relativamente ao gesto de escrita de um e de outro, bem como relativamente ao modo como se lêem um ao outro, pois se, por um lado, a noção de experiência filosófica para Derrida é indissociável de uma experiência *poética e idiomática* da língua – um dos motivos pelos quais Cixous dirá que Derrida seria «o filósofo para além da filosofia»<sup>1569</sup> –, por outro lado, também a escrita poético-pensante de Cixous vem colocar em cena uma singular “reflexão filosófica”, como indiciado por Derrida, por exemplo, quando se refere à escrita cixousiana como um «pensamento pre-vidente»<sup>1570</sup>.

Deste modo, haveria que assumir que a dissociação absoluta entre estes dois “lados” (filosofia e literatura), bem como entre os dois nomes próprios (Derrida e Cixous) que parecem avançar como pertencendo cada um a “seu” lado<sup>1571</sup>, seria, pois, no limite, insustentável, e entre eles delinear-se-ia, antes, aquilo que Mireille Calle-Gruber nomeia de

---

<sup>1568</sup> Cf. J. Derrida, *Schibboleth*, *op. cit.*, p. 80.

<sup>1569</sup> « le philosophe au-delà de la philosophie », H. Cixous, «Le Bouc lié» in *Rue Descartes*, *op. cit.*, p. 20.

<sup>1570</sup> J. Derrida, «Um bicho-da-seda de si» in *Véus... à vela*, *op. cit.*, p. 36.

<sup>1571</sup> « Ces deux noms propres, noms de la Philosophie et de la Littérature majuscules [...], sont chacun, quoique de manière différent, là, dans l'entre, le lieu de passage, de traversée, de traduction entre l'une et l'autre, dans le jeu de la différence sans lequel il n'y a ni l'un ni l'autre. », G. Michaud, « Circonflexions. Les lire en secret », em *L'évènement comme écriture*, *op. cit.*, p. 233.

uma certa partilha de uma «escrita do indecível»<sup>1572</sup> que nos daria a ler, sem invalidar a especificidade de cada um destes registos, uma espécie de proximidade relativamente ao “andamento” encetado por cada um em direcção a determinados temas ou *motivos*.

Uma proximidade que, é certo, não se esgota numa simples homogeneidade ou semelhança, mas é antes movida por uma distância irreduzível que também ambos testemunham na sua obra e nas leituras que se endereçam<sup>1573</sup>, podendo assumir-se, ainda que de modo necessariamente genérico, que um certo “distanciamento” como condição da “proximidade” se torna talvez mais visível, na especificidade e na frequência da sua enunciação, do lado de Derrida<sup>1574</sup>, e de que os casos da relação ao «sonho»<sup>1575</sup> e à «vida»<sup>1576</sup> seriam, talvez, os exemplos mais paradigmáticos, como se entrevê nesta passagem de «Du mot à la vie» (2004),

«Para além de tudo o que nos é comum deste lado, sobre esta outra costa, nós escrevemos, é bastante evidente, textos tão dissemelhantes quanto possível. A nossa explicação com a língua francesa é também diferente. [...] Os nossos trajectos são, portanto, muito diferentes, quanto à relação da «palavra» à «vida», e quanto à vida da palavra.»<sup>1577</sup>

Não obstante, e dado que a nossa investigação tem como principal objectivo as leituras de Derrida de Cixous, e não propriamente as semelhanças e as diferenças a operar entre eles, o que gostaríamos de salientar é que será justamente no rastro deste singular *deslocamento* entre filosofia e literatura, possibilitado e limitado pela *incondicionalidade* da *experiência da língua* tal como Derrida a pensa e no-la dá a pensar, que tentaremos demonstrar que a *leitura*,

---

<sup>1572</sup> Cf. M. Calle-Gruber, *Photos de Racines*, com Hélène Cixous, Des Femmes, Paris, 1994, p. 90-92.

<sup>1573</sup> A título exemplificativo, em *H. C. pour la vie...* Derrida assume, referindo-se às coisas que (se) escrevem, que seria difícil imaginar escritas mais heterogéneas e dissemelhantes (cf. J. Derrida, *H.C. pour la vie, c'est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 131), tal como, nomeadamente em *Photos de Racines*, Cixous dirá que o que mais a impressiona em Derrida é a que ponto ele é diferente dela e ela diferente dele (cf. H. Cixous, *Photos de Racines*, *op. cit.*, p. 90-91).

<sup>1574</sup> É a hipótese avançada, nomeadamente por G. Michaud, em *Battements du secret littéraire* (cf. *op. cit.*, p. 22-23, nota 35).

<sup>1575</sup> Este distanciamento é marcado, por exemplo, em «Formiga's» (cf. p. 60-61), onde Derrida assume que Cixous escreve *no sonho*, entregando-se antecipadamente ao sonho no próprio gesto de escrita, enquanto que ele, diferentemente, caminharia na interrupção do sonho, sendo também reafirmado, nomeadamente, em *H.C. pour la vie...* (p. 69). Para a aproximação do *sonho* em Derrida e Cixous veja-se, nomeadamente: G. Michaud, *Comme en rêve. Lire Jacques Derrida et Hélène Cixous. Volume 2*, Hermann, Paris, 2010.

<sup>1576</sup> Uma distância explicitamente marcada, por exemplo, em *H. C. pour la vie*, onde Derrida afirma: « Entre elle et moi, c'est comme si c'était une question de vie ou de mort. La mort serait de mon côté, la vie du sien » (p. 136), e reafirmada, nomeadamente, em «Du mot à la vie» (in *Le Nouveau Magazine Littéraire*, *op. cit.*, p. 25-27).

<sup>1577</sup> « Au-delà de tout ce qui nous est commun de ce côté-là, sur cette autre côte, nous écrivons, c'est trop évident, des textes aussi dissemblables que possible. Notre explication avec la langue française est aussi différente. [...] Nos trajectoires sont donc très différents, quant au rapport du « mot » à la « vie », et à la vie du mot. », *Ibid.*, p. 25-27.

por parte do filósofo, de “espaços” e de “referências” literárias determinadas do *corpus* cixousiano, não forma um mero exercício de leitura filosófica de textos literários em sentido tradicional.

Diferentemente, ao aproximar uma singular *potência* que permanece à margem de toda a “ficção” pensada por oposição ao “real”, bem como à margem de todo o “poder” e de toda a “propriedade” tradicionalmente definidos, e ao aproximar uma *genialidade* que excede a «lei do género» colocando em cena um exemplo único da contaminação e do transbordamento do's género's, a *leitura* derridiana aponta, em última instância, para a *incondicionalidade* de uma dinâmica “estrutural” e “originária” que, não apropriando jamais o *evento*, constitui, antes, o próprio movimento da sua vinda.

No que concerne a segunda linha que referimos, a saber, a questão da “diferença sexual”, será também este outro pensamento da *escrita* e/ou da *língua*, bem como o alcance que lhe é inerente e cuja aproximação relevaremos particularmente em torno de dois motivos inerentes à *leitura* derridiana da obra cixousiana – a noção de “genialidade” e a noção de “potência” –, será a partir deste outro pensamento da *escrita* e/ou da *língua*, dizíamos, que tentaremos aproximar um «cruzamento de identidades sexuais»<sup>1578</sup> ou, como Derrida também o dirá, a dinâmica in-finita de «potências da diferença sexual»<sup>1579</sup> a operar na escrita poético-pensante de Cixous.

Não obstante, importa desde já assumir que a expressão “diferença sexual”, bem como a escolha do nome de Hélène Cixous a par do nome de Jacques Derrida, não deve ser aqui compreendida no interior de um qualquer esquema dual, pois, se Cixous ocupa, de facto, um lugar singular no interior da obra de Derrida, esta singularidade não se constitui em razão de uma qualquer especificidade ou exemplaridade “feminina” (ainda que esta não deva de igual modo ser simplesmente ignorada), justificação que reportaria a um certo entendimento da diferença de sexos que viria marcar, no interior do desenvolvimento dos motivos da *escrita* e do *feminino*, por um lado, a figura de um homem, e, por outro lado, a figura de uma mulher.

Diferentemente, a singularidade do *lugar* que Cixous ocupa no interior do *corpus* derridiano constitui, antes, o *exemplo* de um idioma único e intraduzível que desloca o's género's em geral, motivo pelo qual, se nos demarcamos aqui de uma justificação de índole bio-antropológica, é precisamente porque o *exemplo* cixousiano deve entender-se, para além de um simples posicionamento na “diferença sexual” dicotomicamente determinada, como uma espécie de «lugar à parte», como Ginette Michaud escreve em *Battements – du secret*

---

<sup>1578</sup> Cf. J. Derrida, *H. C. pour la vie*, p. 93.

<sup>1579</sup> « [...] des puissances de la différence sexuelle », *Ibid.*, p. 93.



*littéraire* (2010), «– mas não certamente apartado somente – na série aparentemente «masculina» das leituras-de-Derrida-com-Husserl, Heidegger, Hegel, Levinas, Rousseau, Agostinho, Genet, Blanchot, Celan, Freud, e tantos outros...»<sup>1580</sup>

Esta linha de abordagem comunica, por conseguinte, com a especificação que começámos por referir em torno do *lugar* a partir do qual tentamos, aqui, escrever, *lugar* que, no que concerne a questão da dita “diferença sexual”, abre uma lógica in-finita das *diferenças sexuais* inapropriáveis pela dualidade e pela oposicionalidade que tradicionalmente caracterizaram o desenvolvimento desta questão.

A este excesso, encontramos-lo testemunhado, por exemplo, numa passagem perto do final de «Formiga’s» (1994), no momento em que Derrida se refere ao lugar que cada um, ele e Cixous, ocuparia na “organização” do colóquio *Lectures de la différence sexuelle*, se se tratasse aí da “encenação” de uma interpretação tradicional da dita diferença sexual,

«Se Hélène e eu estivéssemos aqui para *figurar* e, Deus nos livre, se comparecêssemos aqui como uma figura acasalada da *própria* diferença sexual, se desempenhássemos aqui o papel posto em cena da diferença sexual na tribuna, em púlpito, a diferença sexual *ex cathedra*, se estivéssemos então aqui para *interpretar*, cada um à nossa maneira e separadamente, a nossa partição, em inglês a nossa *part*, a nossa parte da separação – a diferença sexual em leitura durante duas horas, um actor, eu, fazendo de homem, a outra, ela, fazendo de mulher.»<sup>1581</sup>

Deste modo, se a relação entre *língua* e “diferença sexual” constitui o fio condutor para o desenvolvimento de alguns dos traços que constituem a *leitura* de Derrida em torno de Cixous, esta mesma relação virá a plasmar-se no modo como o filósofo entrevê aí, na escrita poético-pensante cixousiana, um exemplo paradigmático de uma *intraduzibilidade* e de uma *indecidibilidade* que, resistindo à “própria” língua francesa, lhe assegura, ao mesmo tempo, o porvir<sup>1582</sup>.

Esta referência pede, contudo, uma especificação adicional relativamente à noção de *leitura* que se encontra aqui em questão, na medida em que se trata de um “ponto de vista” filosófico, o de Derrida, que salienta a *poeticidade* em cena num determinado *corpus*, neste caso em concreto, no *corpus* cixousiano.

---

<sup>1580</sup> « [...] place à part – mais certes pas aparté seulement – dans la série apparemment « masculine » des lectures-de-Derrida-avec-Husserl, Heidegger, Hegel, Levinas, Rousseau, Augustin, Genet, Blanchot, Celan, Freud, et tant d’autres... », G. Michaud, *Battements*, *op. cit.*, p. 22.

<sup>1581</sup> J. Derrida, «Formiga’s» in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 73-74.

<sup>1582</sup> Cf. J. Derrida, *Genèses*, *op. cit.*, p. 65-66.

Mas se mantemos aspas ao referir este “ponto de vista” é porque, sendo efectivamente um “ponto de vista” filosófico, ele é ao mesmo tempo um “ponto de vista” de uma determinada concepção tanto do “ponto de vista”<sup>1583</sup> como da “filosofia” (a Desconstrução) no âmbito dos quais *ler* é, como Derrida nos lembra, nomeadamente, em *Memórias de Cego* (1990), escutar olhando<sup>1584</sup>, e portanto *ler* para além do “saber” e do “ver” *bem* vendo e *bem* sabendo – movimento que se insinua, como nota Fernanda Bernardo, desde o título da sessão em que ambos participam no decorrer do Colóquio *Lectures de la différence sexuelle*, a saber: «Ver a ler»<sup>1585</sup>.

Por conseguinte, a *leitura* filosófico-desconstrutiva de Derrida a que nos reportamos segue ela mesma a par da singular invisibilidade e da singular *indecidibilidade* que caracterizam o *feminino* em sede desconstrutiva, permitindo assumir que é o próprio gesto de *leitura* do filósofo que é já, em si mesmo, um gesto de leitura-escrita *diferentemente feminino* no qual se marca também o registo *hiper-ético*<sup>1586</sup> de uma *leitura* que não corresponde mais a uma interpretação e/ou a um deciframento de “sentido”<sup>1587</sup>, mas é antes o gesto de uma espécie de «dupla leitura»<sup>1588</sup>, como encontramos referido na abertura de «La Pharmacie de Platon» (1968), pelo qual *ler* é também já sempre *contra-assinar* o texto lido<sup>1589</sup>.

Advém daqui o registo singularmente re-inventivo inerente ao próprio gesto filosófico-desconstrutivo de Derrida a *ler* Cixous, tal como este é enunciado, por exemplo, em *H. C. pour la vie...* (2002), onde o filósofo aproxima a sua *leitura* de Cixous como um «possa eu crê-la»<sup>1590</sup> que se desdobra no mesmo e duplo gesto de “afirmação” ou «consentimento»<sup>1591</sup>

---

<sup>1583</sup> Reportamo-nos aqui à dupla escuta, em francês, da expressão «*point de vue*», a qual reenvia ao mesmo tempo a «ponto de vista» e a «nenhuma vista», como Fernanda Bernardo salienta na sua tradução de *Memórias de Cego* (cf. p. 9, nota 1), e em torno do qual Derrida escreve, perto do final desta obra, «Contrariamente ao que se crê saber, o melhor ponto de vista (o *ponto de vista* [*point de vue*] terá sido o nosso tema) é um ponto fonte [*point source*] e um ponto de água [*point d'eau*] – vem a ser as lágrimas» (p. 130).

<sup>1584</sup> «Fá-lo-ei observar que a leitura não procede diferentemente. Escuta olhando.», *Ibid.*, p. 10.

<sup>1585</sup> Cf. F. Bernardo, «*Dar à língua & Feminizar*», posfácio a *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 96.

<sup>1586</sup> «[...] quand je dis que *l'instance éthique travaille la littérature au corps*, j'entends *au corps de l'écrivain, au corps de la langue, au corps de l'œuvre* : l'instance éthique est à l'œuvre.», J. Derrida, *Déplier Ponge*, p. 109. Para o registo *hiper-ético* da experiência da leitura (como escrita) pensada em sede derridiana, bem como para o registo re-inventivo que lhe é inerente, veja-se, nomeadamente: F. Bernardo, «O Dom do Texto: a Leitura como Escrita» (*op. cit.*) e M. Lisse, *L'Expérience de la lecture 2. Le glissement* (Galilée, Paris, 2001).

<sup>1587</sup> Cf. J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 13. Em torno desta questão e da demarcação do pensamento derridiano da leitura relativamente aos seus pressupostos metafísicos veja-se, nomeadamente: M. Lisse, *L'Expérience de la lecture 1. La soumission*, Galilée, Paris, 1998.

<sup>1588</sup> «S'il y a une unité de la lecture et de l'écriture, comme on le pense facilement aujourd'hui, si la lecture est l'écriture, cette unité ne désigne ni la confusion indifférenciée ni l'identité de tout repos ; le *est* qui accouple la lecture à l'écriture doit en découdre. – Il faudrait donc, d'un seul geste, mais dédoublé, lire et écrire.», J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 72.

<sup>1589</sup> Cf. *Supra*, «5.3 (Contra-)assinatura : o registo *auto-bio-thanato-hetero-gráfico da escrita*», p. 261-281.

<sup>1590</sup> «puissé-je la croire», J. Derrida, *H.C. pour la vie, c'est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 10.

<sup>1591</sup> Cf. J. Derrida, *Genèses*, *op. cit.*, p. 77.

diante de tudo o que Cixous escreve e, ao mesmo tempo, como especificado nomeadamente em *Genèses* (2003), de *contra-assinatura* e de re-invenção in-finita<sup>1592</sup> que, de uma certa maneira, dá um novo “corpo” de escrita ao que se lê,

«[...] não há regra para ler os prodígios desta potência, não há outra regra senão inventar a regra a cada letra para contra-assinar, conceder-se a verve inspirada deste «possa» [...], acordar-se *a ela conjugando no conjuntivo* tudo o que ela diz ou ao se conjuntivar, ao se aliar segundo a aliança ou a liga, quer dizer ao mesmo tempo fazer e interpretar ao contra-assinar. [...] Na medida deste texto, para a invenção de uma crítica como poética da leitura, não pode tratar-se senão de um acto de leitura como acto de amor.»<sup>1593</sup>

É, pois, neste enquadramento, que tentaremos desenvolver as coordenadas teórico-conceptuais de uma outra noção de «escrita no feminino», investigação que, de um ponto de vista metodológico, seguirá de modo mais próximo, primeiramente, os textos pronunciados no decorrer do Colóquio *Lectures de la différence sexuelle* («Contos da diferença sexual» e «Formiga's») e, seguidamente, as duas obras de Jacques Derrida em torno da obra de Hélène Cixous, a saber, *H. C. pour la vie, c'est à dire...* (2002) e *Genèses, généalogies, le genre et le génie* (2003), sendo o nosso principal objectivo aproximar, por um lado, o motivo da *literatura* e a singular *potência* que lhe é inerente, a qual permitirá, por sua vez, aproximar a *incondicionalidade* de um *tempo* ou de uma «velocidade» [*vitesse*] que testemunham o *desvio* que, na escrita, dá tempo ao tempo da escrita entendido como uma singular substituição do insubstituível<sup>1594</sup>.

E, por outro lado, aproximar o motivo da *genialidade* enquanto o que se joga entre «o génio do segredo e o génio da letra»<sup>1595</sup> e que, constituindo-se no gesto de «Deixar-fazer-chegar-o-chegante-à-letra»<sup>1596</sup>, se subtrai antecipadamente a toda a generalização, a toda a genericidade, a toda a genealogia e a todo o género, permanecendo assim, necessariamente, à margem de uma determinada delimitação “sexual”.

---

<sup>1592</sup> « J'aurais voulu inventer pour la circonstance, à l'adresse et en l'honneur d'Hélène, un nouveau genre, et un nouveau nom pour ce nouveau genre, au-delà de toutes différences ou plutôt en jouant de toutes les différences », J. Derrida, *H.C. pour la vie, c'est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 20.

<sup>1593</sup> « [...] il n'y a pas de règle pour lire les prodiges de cette puissance, il n'y a pas d'autre règle qu'inventer la règle à chaque lettre pour contresigner, s'accorder la verve inspirée de ce « puisse » [...], s'accorder à elle en se *subjunctivant* tout ce qu'elle dit ou en s'y *subjunctivant*, en s'y *alliant* selon l'alliance ou l'alliage, c'est-à-dire à la fois faire et interpréter en contresignant. [...] À la mesure de ce texte, pour l'invention d'une critique comme poétique de la lecture, il ne peut s'agir que d'un acte de lecture comme acte d'amour », *Ibid.*, p. 91-92.

<sup>1594</sup> Cf. *Ibid.*, p. 67.

<sup>1595</sup> « le génie du secret et le génie de la lettre », J. Derrida, *Genèses*, *op. cit.*, p. 38.

<sup>1596</sup> « Laisser-faire-arriver-l'arrivant-à-la-lettre », J. Derrida, *H.C. pour la vie, c'est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 60.

Será, pois, na atenção a estes dois *motivos* (*literatura* e *genialidade*), bem como ao alcance aporético do gesto de *leitura* pelo qual são pensados por Derrida, que tentaremos mostrar de que modo o «idioma Cixous»<sup>1597</sup> constitui um *exemplo* único de uma *potência* de escrita que permanece à margem das concepções tradicionais de “poder” e de “possibilidade”, avançando, diferentemente, como uma «potência performativa inaudita»<sup>1598</sup> que desloca o limite entre “actividade” e “passividade”, dando-nos assim a ler e a pensar o registo irredutivelmente hetero-auto-nómico de toda a *experiência de escrita* digna desse nome.

Uma *experiência* cujo alcance virá, por sua vez, problematizar e complexificar a categorização tanto dos géneros literários, como das *diferenças sexuais* que se (re)traçam na *intraduzibilidade* e na *indecidibilidade* irredutíveis que caracterizam este *corpus* único, o de Cixous, onde, escreve Derrida em *Genèses* (2003),

«[...] cada género permanece ele mesmo, permanece nele, ao oferecer uma hospitalidade generosa ao outro género, ao outro em todo o género que vem parasitá-lo, assombrá-lo ou manter o seu hóspede como refém [...]. A enxertia, a hibridação, a migração, a mutação genética multiplica e anula ao mesmo tempo a diferença do género e do *gender*, as diferenças literárias e as diferenças sexuais.»<sup>1599</sup>

---

<sup>1597</sup> Cf. J. Derrida, *Genèses*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>1598</sup> « puissance performative inouïe », J. Derrida, *H.C. pour la vie, c'est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 69.

<sup>1599</sup> « [...] chaque genre reste lui-même, chez lui, tout en offrant une hospitalité généreuse à l'autre genre, à l'autre en tout genre qui vient le parasiter, le hanter ou tenir son hôte en otage [...]. La greffe, l'hybridation, la migration, la mutation génétique multiplie et annule à la fois la différence du genre et du *gender*, les différences littéraires et les différences sexuelles. », J. Derrida, *Genèses*, *op. cit.*, p. 28-29.

## 1.2 A «escrita feminina»: breve contextualização

Antes de desenvolvermos os motivos da *literatura* e da *genialidade* a operar na escrita poético-pensante de Hélène Cixous, a partir da leitura derridiana desta, e tendo em conta que o objectivo da presente investigação passa por enunciar algumas das *aporias* de uma «escrita no feminino», um primeiro momento se torna necessário: a saber, o desenvolvimento, ainda que relativamente genérico, daquilo que, no decorrer dos anos 70, surge do lado de Cixous sob a expressão «escrita feminina» [*écriture féminine*].

Esta expressão, bem como a problematização que lhe é intrínseca, fará de Cixous, maioritariamente de um ponto de vista teórico-conceptual anglo-americano, uma das “figuras” do dito “feminismo” francófono, perspectiva que, não sendo, efectivamente, a nossa, implica, não obstante, uma contextualização mínima relativamente ao seu aparecimento e ao seu desenvolvimento, do qual tentaremos também salientar algumas das ambiguidades que o constituem a fim de mostrar de que modo se pode já perscrutar aí, no desenvolvimento da noção de «escrita feminina» tal como Cixous a expõe, alguns dos contornos que delinearemos em torno de uma outra «escrita no feminino» pensada para além da determinação dual e oposicional da “diferença sexual”.

Neste seguimento, importa referir que, em 1974, num contexto universitário ainda marcadamente resistente a determinadas temáticas e/ou pensamentos, como a própria autora refere<sup>1600</sup>, Cixous cria o primeiro centro de investigação europeu, intitulado *Centre de recherches en études féminines*<sup>1601</sup>, afecto a questões ditas “feministas” e de “mulheres”, criando igualmente o primeiro curso de Doutoramento a nível europeu em «Estudos Femininos», o qual, ainda que contemporâneo do surgimento, nos Estados Unidos da América, dos «*Women’s Studies*»<sup>1602</sup>, indicia já, pela formulação terminológica que assume, uma diferença fulcral.

---

<sup>1600</sup> Referindo-se ao período entre 1968 e 1974, no decorrer da criação do então *Centre universitaire de Vincennes*, que se torna, em 1970-71 na *Université Paris VIII – Vincennes*, e de que Cixous foi uma das fundadoras, a autora refere confessa: « C’était impossible [travailler la question de la différence sexuelle] ; la programmation universitaire me l’interdisait ; exactement comme il était absolument interdit à l’époque, dans l’université, de se referer à certains discours philosophiques et, en particulier, celui de Jacques Derrida. » (H. Cixous, A. Fouque, «Genèses» in *Hélène Cixous, croisées d’une œuvre, op. cit.*, p. 409).

<sup>1601</sup> Intitulado, desde 2006, *Centre d’études féminines et d’études de genre*, o Centro continua actualmente activo, sendo um dos poucos Centros de Investigação em França habilitado a conceder diplomas neste domínio (cf. <http://www2.univ-paris8.fr/ef/>).

<sup>1602</sup> O primeiro curso creditado em «women’s studies» data de 1969, na Cornell University, tendo-se seguido, em 1970, o primeiro programa em «women’s studies» no San Diego State College (cf. <https://web.archive.org/web/20141008104511/http://www-rohan.sdsu.edu:80/~wsweb/>). Para o registo paradoxal da legitimação do “estatuto” dos *Women’s Studies* na instituição universitária, veja-se, nomeadamente: J. Derrida, «Women in the beehive» in *differences, op. cit.*, p. 141-146.

E isto porque, se, por um lado, se trata de contribuir para uma determinada “visibilidade” da “mulher” e do “feminino”, determinantemente secundarizados numa perspectiva histórico-socio-política, por outro lado, não se trata somente da institucionalização de «estudos de mulheres e sobre mulheres»<sup>1603</sup>, havendo que salientar neste sentido, como Mireille Calle-Gruber lembra, que se a escolha terminológica tivesse seguido somente a indicação de Cixous, esta tê-lo-ia inscrito sob o título de «diferenças sexuais»<sup>1604</sup>.

É, não obstante, neste contexto, e inspirados pela urgência de um momento histórico-político e socio-cultural concreto no qual começam a surgir novos contornos epistemológicos relativamente à questão da “diferença sexual”, que Cixous publica um conjunto de textos ditos “teóricos” relativos a esta mesma questão, dos quais se destacam «Sorties» e «Le Rire de la Méduse», ambos publicados em 1975<sup>1605</sup>.

Será, precisamente, a tradução inglesa deste último, editada poucos meses depois da sua primeira edição em francês, sob o título «The Laugh of the Medusa»<sup>1606</sup>, que virá a influenciar de modo determinante a evolução dos Estudos de Mulheres e dos Estudos de Género [*Gender Studies*], sendo parte integrante de inúmeras recolhas de carácter “feminista”, desde o campo da filosofia feminista ao do criticismo literário feminista, entre outros, e tornando a sua autora numa das precursoras do que, no universo académico americano, surge sob o nome de *New French Feminisms*<sup>1607</sup>.

Não sendo nosso intuito prosseguir uma linha de análise “feminista”, e ainda que a nossa leitura permaneça, de uma certa maneira, à margem destas especificações históricas

---

<sup>1603</sup> Cf. Anne Berger, « Petite histoire paradoxale des études dites de « genre » en France », *Le français aujourd'hui*, nº 163, 2008/4, p. 84. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-le-francais-aujourd-hui-2008-4-page-83.htm>.

<sup>1604</sup> Cf. H. Cixous, M. Calle-Gruber, *Photos de Racines*, op. cit., p. 211.

<sup>1605</sup> «Sorties» foi primeiramente publicado, em 1975, numa edição conjunta com Catherine Clément intitulada *La Jeune Née* (op. cit., p. 114-246), sendo esta primeira edição que seguimos para referência bibliográfica. «Le Rire de la Méduse» foi primeiramente publicado, no mesmo ano, na revista *L'Arc* (nº 61, p. 39-54), sendo reeditado em 2010, pelas Éditions Galilée (Paris), num volume em que pela primeira vez se encontram reunidos ambos os textos aqui referidos e intitulado *Le Rire de la Méduse et autres ironies*. No que concerne as referências a «Le Rire de la Méduse» seguimos a reedição de 2010.

<sup>1606</sup> H. Cixous, «The Laugh of the Medusa», tr. ig. Keith Cohen e Paula Cohen, *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. 1, nº 4, Summer, 1976, p. 875-893.

<sup>1607</sup> Referimo-nos à obra *New French Feminisms*, editada em 1980 (Elaine Marks e Isabelle de Courtivron (ed.), University of Massachusetts Press, USA), onde a tradução inglesa de *Le Rire de la Méduse* é reeditada. Esta “inserção” do nome de Cixous, a par de outros como os de Julia Kristeva ou de Luce Irigaray, figura em várias enciclopédias e antologias “feministas”, como é o caso, a título exemplificativo: Judith Still, «French feminist criticism and writing the body» (in Gill Plain e Susan Sellar (ed.), *A History of Feminist Literary Criticism*, Cambridge University Press, 2007, p. 263-281); Tamsin Lorraine, «Feminism and Poststructuralism. A Deleuzian Approach» (em Linda Martín Alcoff e Eva Feder Kittay (ed.), *The Blackwell Guide to Feminist Philosophy*, Blackwell Publishing, p. 266-282); «Cixous, Hélène» (em Mary Ellen Snodgrass (ed.), *Encyclopedia of Feminist Literature*, USA, 2006, p. 112-113).

e/ou categoriais, torna-se indispensável salientar esta perspectiva a fim de, a partir dela, lhe apontar uma certa precariedade e insuficiência<sup>1608</sup> relativamente ao alcance de uma «escrita feminina» que, eis a nossa hipótese, excede, desde o início da sua enunciação, um certo impulso classificatório, bem como uma fundamentação dicotomicamente organizada no que concerne a questão da “diferença sexual”.

Este excesso é, por exemplo, aquele que encontramos marcado quando, nomeadamente em *H. C. pour la vie, c'est à dire...* (2002), e ainda que não se referindo directamente a estes textos, Derrida enumera algumas das “resistências” à *justa* leitura da obra de Cixous, reportando-se não apenas a resistências ditas exteriores – como seria o caso da «força armada da misoginia e do falocentrismo», ou da «força estratégica das máquinas mediáticas, jornalísticas, editoriais»<sup>1609</sup> –, mas, também, a resistências “interiores”, ou seja, a resistências que advêm do próprio leitorado da obra cixousiana que, por vezes, se constitui ainda num gesto de interpretação apropriativa e aprisionante, como é o caso de uma determinada «instituição feminista» de que,

«A figura mais flagrante nela é o exército, a mulher armada que, sem ler, sem traduzir o encanto da letra e da língua, encontra o seu pobre estratagema, e os seus aliados, na manipulação redutora que consiste em classificar a obra e o nome de Hélène Cixous na série das «grandes-teóricas-francesas-da-coisa-feminina (da escrita-feminina, da sexualidade-feminina, etc.)»»<sup>1610</sup>

Ora, o sentido desta crítica, e a sua conseqüente demarcação de uma determinada linha interpretativa “feminista”, é também enunciada pela própria autora, como encontramos explícito, por exemplo, em «Un effet d'épine rose», texto que acompanha a reedição francesa de 2010 de «Le Rire de la Méduse». Nele, Cixous salienta, precisamente, a necessidade de contextualização da escrita, da publicação e da tradução destes textos, referindo aí, por exemplo, que se uma determinada notoriedade a nível internacional é alcançada através da tradução inglesa de «Le Rire» (1975), essa mesma «mundialização»<sup>1611</sup> segue a par de inúmeros limites que não podem ser nem ignorados nem secundarizados, como é o caso dos

---

<sup>1608</sup> Cf. J. Derrida, *H.C. pour la vie, c'est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 121.

<sup>1609</sup> Cf. *Ibid.*, p. 118-119.

<sup>1610</sup> « La figure la plus flagrante en est l'armée, la femme armée qui, sans lire, sans traduire l'enchant de la lettre et de la langue, trouve son pauvre stratagème, et ses alliés, dans la manipulation réductrice qui consiste à classer l'œuvre et le nom d'Hélène Cixous dans la série des «grandes-théoriciennes-françaises-de-la-chose-féminine (l'écriture-féminine, la sexualité-féminine, etc.)». », *Ibid.*, p. 121.

<sup>1611</sup> « Aussitôt traduite en américain, voilà que ma Méduse s'en va. Et quel voyage ! [...] Elle m'a même fait le coup de me faire renommée *en anglais*, et donc, naturellement avec quelques plumes et langues perdues en traduction. », H. Cixous, «Un effet d'épine rose» in *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, Galilée, Paris, 2010, p. 29-30.

limites consequentes de uma tradução<sup>1612</sup> que ignora, em determinados momentos, o alcance da *idiomaticidade* e da *intraduzibilidade* da língua (francesa) na qual esta «escrita feminina» se dá a ler e a pensar.

Não obstante, notemos, por ora, um outro momento em que a própria autora expõe a necessidade de contextualização indispensável à justa compreensão do que aí, nos textos ditos “teóricos”, surgia então, nomeadamente numa das passagens que constituem o diálogo com Mireille Calle-Gruber, intitulado *Photos de Racines* (1994), onde, referindo-se concretamente a «Sorties» (1975) e a «Le Rire de la Méduse» (1975), Cixous assume que estes textos foram,

«[...] um esforço consciente, pedagógico, didático para classificar, para ordenar certas reflexões, para sublinhar um mínimo de sentido. De bom senso. [...] Estes textos foram-me inspirados pela urgência de um momento do discurso geral versando sobre a «diferença sexual». O qual me parecia confuso e produtor de recalamentos e de perda de vida e de sentido. Eu nunca teria pensado, quando comecei a escrever, que me encontraria um dia em vias de efectuar gestos estratégicos ou mesmo militares: construir um campo com linhas de defesa! É um gesto que me é estranho. [...] A minha vocação, é-me preciso dizê-lo, não é política, mesmo que eu esteja bem consciente que toda a expressão é sempre indirectamente política.»<sup>1613</sup>

No eco desta especificação, a nossa aproximação em torno da noção de «escrita feminina» em Cixous seguirá, portanto, uma espécie de duplo trajecto, ainda que uma tal divisão siga, inevitavelmente, a par do risco sempre possível de uma generalização excessiva, havendo pois que ter em conta que se trata aqui de uma opção metodológica que não invalida a co-existência ou a co-implicação, num mesmo texto, de ambas as vias, sendo esta mesma “co-implicação” que virá, consequentemente, complexificar e deslocar a própria classificação destes textos como “teóricos”, do mesmo modo que uma outra aproximação da «escrita

---

<sup>1612</sup> Cf. *Ibid.*, p. 30.

<sup>1613</sup> «[...] un effort conscient, pédagogique, didactique pour classer, pour ordonner certaines réflexions, pour souligner un minimum de sens. De bon sens. [...] Ces textes m’ont été inspirés par l’urgence d’un moment du discours général portant sur la « différence sexuelle ». Lequel m’apparaissait confus et producteur de refoulements et de perte de vie et de sens. Jamais je n’aurais pensé, quand j’ai commencé à écrire, que je me trouverais un jour en train d’effectuer des gestes stratégiques ou même militaires : construire un champ avec des lignes de défense ! C’est un geste qui m’est étranger. [...] Ma vocation, il faut le dire, n’est pas politique, même si je suis bien consciente que toute expression est toujours indirectement politique. », H. Cixous, *Photos de Racines*, *op. cit.*, p. 15.



feminina» virá problematizar e deslocar a formulação dual e oposicional da dita “diferença sexual”<sup>1614</sup>.

Através deste duplo trajecto tentaremos, então, num primeiro momento, delinear o enquadramento conceptual de índole histórico-política e socio-cultural no qual se inserem as duas obras referidas, estando este maioritariamente envolvido na demonstração da estrutura *falocêntrica* e na conseqüente secundarização da “mulher” por ela mantida, e sendo o nosso principal objectivo salientar de que modo a definição dual e oposicional da “diferença sexual” é um «limite histórico-cultural»<sup>1615</sup>.

Num segundo momento, tentaremos perscrutar os contornos de uma outra «escrita feminina» que não se enquadra nem numa “escrita feminista” nem numa “escrita de mulheres”, desconstruindo a formulação dicotómico-hierárquica da dita “diferença sexual” e dando a pensar o gesto de «escrever» como um certo,

«[...] trabalhar (n’)o entre, interrogar o processo do mesmo e do outro sem o qual nada vive, desfazer o trabalho da morte, é em primeiro lugar querer o dois, e os dois, o conjunto de um e de outro não fixados nas sequências de luta e de expulsão ou outra morte dada, mas dinamizados ao infinito por uma incessante troca de um entre o outro sujeito diferente, não se conhecendo e não se recomeçando senão a partir da borda viva do outro.»<sup>1616</sup>

No que concerne o referido enquadramento histórico-conceptual, trata-se aí, maioritariamente, de um levantamento das características que tradicionalmente definiram e enclausuraram a “mulher” no interior da orientação *falocêntrica* que caracteriza a tradição filosófico-cultural ocidental<sup>1617</sup>, secundarização que Cixous salienta a partir da aproximação de um determinado movimento da história pensado como uma lei da (a)propriação que, nomeadamente em «Sorties» (1975), é desenvolvido sob a expressão «Império do

---

<sup>1614</sup> Para uma leitura sistemática de alguns dos principais “conceitos” inerentes à questão da escrita e da diferença sexual em Cixous veja-se, nomeadamente, a Parte I do livro *Hélène Cixous. Writing and Sexual Difference* de Abigail Bray (Palgrave Macmillan, New York, 2004, p. 13-80).

<sup>1615</sup> Cf. H. Cixous, «Le Rire de la Méduse» in *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, op. cit., p. 51.

<sup>1616</sup> «[...] travailler (dans) l’entre, interroger le procès du même et de l’autre sans lequel rien ne vit, défaire le travail de la mort, c’est d’abord vouloir le deux, et les deux, l’ensemble de l’un et de l’autre non pas figés dans les séquences de lutte et d’expulsion ou autre mise à mort, mais dynamisés à l’infini par un incessant échange de l’un entre l’autre sujet différent, ne se connaissant et se recommençant qu’à partir du bord vivant de l’autre », *Ibid.*, p. 51-52.

<sup>1617</sup> De notar que, neste contexto, Cixous marca a especificidade do seu “ponto de referência”, frisando que este é, de facto, ocidental (*Ibid.*, p. 42, nota 1), o que, sem limitar o alcance inerente à «escrita feminina» a um espectro geográfico determinado, não deixa, contudo, de evidenciar a atenção da autora para as diferenças “contextuais” inerentes a esta questão, as quais, no decorrer da evolução do’s feminismo’s, virão a plasmar-se, por exemplo, no chamado “Feminismo de Terceiro Mundo” ou “Feminismo Pós-Colonial”.

Próprio»<sup>1618</sup>, de que a autora salienta a formação e fundamentação invariavelmente oposicionais e hierárquicas,

«O pensamento trabalhou sempre por oposições,

Fala/Escrita

Alto/Baixo

Por oposições duais, *hierarquizadas*. Por todo o lado (onde) intervém uma ordenação, uma lei organiza o pensável por oposições (duais, irreconciliáveis: ou releváveis, dialécticas).»<sup>1619</sup>

Este «Império do Próprio», expressão que encontramos também, por exemplo, em dois outros textos publicados no ano seguinte à edição de «Sorties» (1975) e de «Le Rire de la Méduse» (1975), nomeadamente em «Le sexe ou la tête?»<sup>1620</sup> e em «La Venue à l'Écriture»<sup>1621</sup>, formar-se-ia, então, por uma diferença de forças, invariavelmente pensadas como desiguais, e orientada por um desejo de apropriação cujo principal objectivo seria a abolição ou a suspensão dessa mesma desigualdade através da consumação de uma espécie de inércia figurada num regresso de si a si, no interior da qual a economia logocêntrica se constitui e mantém, sistematicamente, como uma produção falocêntrica<sup>1622</sup>, assim gerando e mantendo o que a autora refere como o «punho parental-conjugal-falocêntrico»<sup>1623</sup>.

Tratar-se-ia, portanto, de salientar uma determinada “circularidade” – que Cixous aproxima tanto a partir do registo “filosófico”, nomeadamente através do exemplo da dialéctica hegeliana<sup>1624</sup>, como a partir do registo “literário”, nomeadamente a partir do exemplo da figura de Ulisses<sup>1625</sup> –, bem como de salientar que esta “circularidade” se constitui como o movimento de um (desejo de) retorno a si no interior do qual «não há lugar

---

<sup>1618</sup> Cf. H. Cixous, «Sorties» in *La Jeune Née*, op. cit., p. 144.

<sup>1619</sup> « La pensée a toujours travaillé par oppositions, / Parole/Écriture / Haut/Bas / Par oppositions duelles, hiérarchisées. [...] Partout (où) intervient une mise en ordre, une loi organise le pensable par oppositions (duelles, irréconciliables ; ou relevables, dialectiques). », *Ibid.*, p. 116.

<sup>1620</sup> Cf. H. Cixous, «Le Sexe ou la tête?», *Les Cahiers du GRIF*, n° 13, 1976, p. 11. Disponível em: [http://www.persee.fr/doc/grif\\_0770-6081\\_1976\\_num\\_13\\_1\\_1089](http://www.persee.fr/doc/grif_0770-6081_1976_num_13_1_1089).

<sup>1621</sup> Cf. H. Cixous, «La Venue à l'Écriture» in *Entre l'Écriture*, op. cit., p. 34.

<sup>1622</sup> Cf. H. Cixous, «Sorties» in *La Jeune Née*, op. cit., p. 144-146.

<sup>1623</sup> « poigne parentale-conjugale-phallogocentrique », H. Cixous, «Le Rire de la Méduse» in *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, op. cit., p. 39.

<sup>1624</sup> « Histoire, histoire du phallogocentrisme, histoire de la appropriation: une seule histoire. Histoire d'une identité: celle de l'homme se faisant reconnaître par l'autre (fils ou femme) en lui rappelant que son maître est la mort, comme le dit Hegel. », H. Cixous, «Sorties» in *La Jeune Née*, op. cit., p. 144-145.

<sup>1625</sup> Para Cixous, Ulisses seria « l'artiste de la fuite. Le « gagnant », l'épargné, l'homme du retour ! – Toujours revenant à lui-même –, malgré les plus fantastiques détours. », *Ibid.*, p. 135.

para o outro, para um outro igual, para uma mulher inteira e viva»<sup>1626</sup>, na medida em que, pode ler-se em «Sorties» (1975),

«Tudo se passa ali como se, num instante, o homem e o ser fossem apropriados um ao outro. E como se a sua relação à mulher se jogasse sempre como possibilidade, – mas ameaçante, do não-próprio: o desejo inscreve-se como desejo de reapropriar o que parece poder escapar-lhe.»<sup>1627</sup>

É no interior desta contraposição entre “próprio” e “não-próprio” que determinadas características adquirem um papel essencial na definição falocêntrica da noção de “mulher”, sendo uma das marcas mais constantes o registo de “passividade”, e o conseqüente “mutismo” que lhe é inerente, a que esta se encontra remetida, precisamente por ser definida por oposição a uma “atividade” (masculina) relativamente à qual persiste necessariamente inferior,

«O filosófico», pode ler-se em «Sorties» (1975), «constrói-se a partir do rebaixamento da mulher. Subordinação do feminino à ordem masculina que aparece como a condição do funcionamento da máquina. O questionamento desta solidariedade do logocentrismo e do falocentrismo tornou-se hoje em dia bastante premente [...] para ameaçar a estabilidade do edifício masculino que se fazia passar por eterno-natural.»<sup>1628</sup>

Notemos, contudo, que o “mutismo” inerente a uma determinada passividade, o silêncio historicamente ligado ao “lugar da mulher”, constitui um dos pontos, entre muitos outros, da ambigüidade a operar na escrita e no pensamento de Cixous, e em torno do qual se poderiam delinear, pelo menos, duas interpretações.

Por um lado, é certo que a autora segue aqui a interpretação mais comum deste silêncio entendido como um dos traços característicos da secundarização da mulher, o qual surge, histórica e politicamente, como um dos momentos a superar através da “afirmação” desta tanto no espaço público como no espaço privado – linha pela qual uma primeira

---

<sup>1626</sup> « il n'y a pas de place pour l'autre, pour un autre égal, pour une femme entière et vivante », *Ibid.*, p. 145.

<sup>1627</sup> « Tout se passe là comme si, en un éclair l'homme et l'être étaient propriés l'un à l'autre. Et comme si son rapport à la femme se jouait toujours comme possibilité, - mais menaçante, du non-propre : le désir s'inscrit comme désir de se réapproprier ce qui semble pouvoir lui échapper. », *Ibid.*, p. 146-147.

<sup>1628</sup> « Le philosophique se construit à partir de l'abaissement de la femme. Subordination du féminin à l'ordre masculin qui apparaît comme la condition du fonctionnement de la machine. La mise en question de cette solidarité du logocentrisme et du phallogentrisme est aujourd'hui devenue assez pressante [...] pour menacer la stabilité de l'édifice masculin qui se faisait passer pour éternel-naturel. », *Ibid.*, p. 119.

interpretação relativamente a estes textos pode ser estabelecida, a saber, aquela que sustenta o seu registo apelativo, “gritante”, ou de «manifesto»,

«É ao escrever, desde e em direcção à mulher, e ao relevar o desafio do discurso governado pelo falo, que a mulher afirmará a mulher de um outro modo que não no lugar a ela reservado no e pelo símbolo, quer dizer, o silêncio. Que ela saia do silêncio armadilhado. Que ela não se deixe impingir por domínio a margem ou o harém.»<sup>1629</sup>

Não obstante, por outro lado, um outro *silêncio* não deixa também de ser desde logo referido por Cixous, ainda na mesma época, a saber, um certo *silêncio* que antecederia e excederia o registo universalizante da linguagem, tal como encontramos referido, por exemplo, numa entrevista de 1976, intitulada «Quelques questions à Hélène Cixous»<sup>1630</sup>, onde, reportando-se directamente a esta questão, uma passagem deixa clara a distinção entre, por um lado, o silêncio afónico das mulheres entendido numa perspectiva histórico-social, e, por outro lado, o *silêncio* que se perscrutaria a partir de uma determinada *literatura*<sup>1631</sup>.

Este outro *silêncio* – no eco de um certo *silêncio* levinasiano que vimos caracterizar o *feminino* como acolhimento e que, no *corpus* derridiano, encontraria um dos seus testemunhos mais exemplares no “a” mudo da *différance* –, este *silêncio*, dizíamos, abre uma outra via de aproximação à relação silêncio-linguagem que percorrerá a escrita poético-pensante de Cixous, como confessado em «Un effet d’épine rose» (2010) no momento em que salienta «E, além disso, eu não sou *autora de manifestos*. Entendem-me? Eu escrevo. Eu sou alguém silencioso, retirado»<sup>1632</sup>, ou ainda na referência a um «ultra-silêncio» que encontramos em *Ayâi! Le cri de la littérature* (2013), onde pode ler-se, «A seguir escreve-se: traduz-se no

---

<sup>1629</sup> « C’est en écrivant, depuis et vers la femme, et en relevant le défi du discours gouverné par le phallus, que la femme affirmera la femme autrement qu’à la place à elle réservée dans et par le symbole, c’est-à-dire le silence. Qu’elle sorte du silence piégé. Qu’elle ne se laisse pas refiler pour domaine la marge ou le harem. », H. Cixous, «Le Rire de la Méduse» in *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, *op. cit.*, p. 46-47.

<sup>1630</sup> Hélène Cixous, Françoise Collin, «Quelques questions à Hélène Cixous» in *Les Cahiers du GRIF*, n° 13, 1976, p. 16-20. Disponível em: [http://www.persee.fr/doc/grif\\_0770-6081\\_1976\\_num\\_13\\_1\\_1090](http://www.persee.fr/doc/grif_0770-6081_1976_num_13_1_1090).

<sup>1631</sup> « Tu as des silences très puissants prends Maurice Blanchot puisque tu en parles mais c’est le silence d’après le langage, celui qui vient après un travail sur la langue qu’il a poussé à sa limite et qui va jusqu’à son silence. Mais en général, quand nous parlons du silence dans le mouvement des femmes, c’est pas ça du tout. Ce silence est le silence aphonique, c’est la perte de parole, c’est le silence de celles qui ne sont pas entrées dans le langage. », *Ibid.*, p. 16.

<sup>1632</sup> « Et puis je ne suis pas *auteur de manifestes*. Vous m’entendez? J’écris. Je suis quelqu’un de silencieux, de retiré. », H. Cixous, «Un effet d’épine rose» in *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, *op. cit.*, p. 30.

ultra-silêncio da escrita os gritos agudos e breves da realidade. A literatura é para berrar muito tempo, para levar os gritos até à música.»<sup>1633</sup>

Retomando, agora, a questão da secundarização da “mulher” mantida pela estrutura *falogocêntrica*, o espaço para o qual Cixous se volta a fim de demonstrar e repensar os fundamentos desse rebaixamento será, então, o espaço da escrita, que, na sua concepção tradicional, refere a autora, constitui um dos exemplos paradigmáticos de um registo tradicionalmente reservado aos homens<sup>1634</sup> e no interior do qual o *falogocentrismo* se observa a si mesmo, fruindo de si mesmo e em si mesmo<sup>1635</sup>, excluindo assim a “mulher” da “possibilidade” de escrever.

Esta exclusão, Cixous confessa-a relativamente à sua própria escrita, nomeadamente em «La Venue à l'Écriture» (1976),

«Tudo sobre mim se ligava para me interditar a escrever: a História, a minha história, a minha origem, o meu género. Tudo o que constituía o meu eu social, cultural. A começar pelo necessário, que me faltava, a matéria na qual a escrita se esculpe, de onde ela se arranca: a língua.»<sup>1636</sup>

Será, pois, neste enquadramento, que a autora concederá especial relevância à “secundarização” ou a um certo apagamento do “corpo” na escrita – um “apagamento” implícito, por exemplo, na suposta neutralização da “diferença sexual” através do uso de um singular genérico, que, em última instância, persiste de igual modo marcado no e pelo masculino –, tentando, a partir deste apagamento, evidenciar a dimensão histórico-cultural do *falogocentrismo*, e, conseqüentemente, a sua não naturalidade e a sua ficcionalidade como que estrutural,

«Há falocentrismo. A história nunca produziu senão isso. O que não quer dizer que esta forma seja destinal ou natural. [...] Não há mais «destino» do que «natureza» ou essência, como tais, mas estruturas vivas, presas, por vezes fixadas em limites histórico-culturais que se confundem com a cena da História a tal ponto que foi

---

<sup>1633</sup> « Ensuit on écrit : on traduit dans l'ultrasilence de l'écriture les cris aigus et brefs de la réalité. La littérature c'est pour hurler longtemps, pousser les cris jusqu'à la musique. », Hélène Cixous, *Ayaï, Le cri de la littérature*, Galilée, Paris, 2013, p. 53.

<sup>1634</sup> Cf. H. Cixous, «Le Rire de la Méduse» in *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, op. cit., p. 39.

<sup>1635</sup> « Elle [l'écriture] est même le phallogentrisme qui se regarde, qui jouit de lui-même et se félicite. », *Ibid.*, p. 44.

<sup>1636</sup> « Tout de moi se liguait pour m'interdire l'écriture : l'Histoire, mon histoire, mon origine, mon genre. Tout ce qui constituait mon moi social, culturel. A commencer par le nécessaire, qui me faisait défaut, la matière dans laquelle l'écriture se taille, d'où elle s'arrache : la langue. », H. Cixous, «La Venue à l'Écriture» in *Entre l'Écriture*, op. cit., p. 21.

durante muito tempo impossível, e que é ainda difícil, pensar ou mesmo imaginar o algures.»<sup>1637</sup>

Todavia, e este ponto será particularmente relevante para a nossa hipótese de leitura, a escrita figura, ao mesmo tempo, «*a própria possibilidade da mudança*»<sup>1638</sup>, sendo que esta ambiguidade e esta paradoxalidade torna desde já possível salientar uma certa “influência” do pensamento de Derrida no desenvolvimento da questão da “escrita” em Cixous, tanto no que concerne, por um lado, a aproximação do registo “auto-inseminante” e “homo-inseminante” inerente à escrita em sentido tradicional, que o filósofo desenvolve por exemplo em *La Dissémination* (1968), e cuja referência encontramos marcada logo na primeira nota de «Sorties»<sup>1639</sup>, como no que concerne, por outro lado, uma outra noção de «escrita feminina» aproximada à margem dos seus pressupostos tradicionais, ainda que esta aproximação adquira contornos distintos em Cixous e em Derrida.

Se é certo que uma tal influência se marcará ao longo de toda a obra de Cixous, como a própria autora confessa<sup>1640</sup>, notemos somente que mesmo no contexto concreto em que estes textos se inserem a relação ao pensamento de Derrida era já explícita, como o atestam, por exemplo, as referências da autora em torno da redacção e publicação da sua Tese de Doutoramento<sup>1641</sup>, à qual é imposta uma reformulação em razão da “presença” do pensamento derridiano<sup>1642</sup>, ou ainda o seu primeiro texto publicado em torno do pensamento de Derrida, datado de 1968, e intitulado «Thoth et l’écriture: De Dedalus à Finnegans Wake».

Todavia, apesar de referirmos esta “influência”, a perspectiva de Cixous mantém, efectivamente, contornos particulares que se reportam, aí, a uma determinada relação entre “corpo” e “escrita”, e, de modo mais preciso, à especificidade da questão da “mulher” e da possibilidade, para o “corpo feminino”, de *se* escrever, defendendo a autora que a *diferença sexual* se marcaria de modo mais nítido, não na sua relação a caracteres anatómicos, mas ao nível da fruição, razão pela qual encontramos, nomeadamente em «Sorties» (1975),

---

<sup>1637</sup> « Il y a du phallogocentrisme. L’histoire n’a jamais produit que ça. Ce qui ne veut pas dire que cette forme est destinale ou naturelle. [...] Il n’y a pas plus de « destin » que de « nature » ou d’essence, comme tels, mais des structures vivantes, prises, parfois figées dans des limites historicoculturelles qui se confondent avec la scène de l’Histoire à tel point qu’il a été longtemps impossible et qu’il est encore difficile de penser ou même d’imaginer l’ailleurs. », H. Cixous, «Sorties» in *La Jeune Née*, op. cit., p. 152.

<sup>1638</sup> « *la possibilité même du changement* », H. Cixous, «Le Rire de la Méduse» in *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, op. cit., p. 43.

<sup>1639</sup> Cf. H. Cixous, «Sorties» in *La Jeune Née*, op. cit., p. 244, nota 1.

<sup>1640</sup> Veja-se, por exemplo: H. Cixous, *Photos de Racines*, op. cit., p. 92-94 e «Du mot à la vie» in *Le Nouveau Magazine Littéraire*, op. cit., p. 24.

<sup>1641</sup> Hélène Cixous, *L’Exil de James Joyce ou l’Art du remplacement*, Publications de la Faculté des lettres et sciences de Paris-Sorbonne, Éditions Grasset, Paris, 1968.

<sup>1642</sup> Cf. H. Cixous, A. Fouque, «Genèses», op. cit., p. 410 e H. Cixous, «Le Bouc lié» in *Rue Descartes*, op. cit., p. 20.

«[...] a mais imediata e a mais urgente questão: «Como é que eu fruo?» O que é – a *fruição* feminina, onde é que isso passa, como é que isso se inscreve ao nível do seu corpo, do seu inconsciente? E então, como é que isso se escreve?»<sup>1643</sup>

De notar que, em «Contos da diferença sexual» (1994), texto a que regressaremos adiante para aproximar uma outra noção de *diferença sexual*, ainda que com contornos e num registo distintos dos que se marcam nesta passagem de «Sorties» (1975), a questão da fruição mostrar-se-á também essencial na leitura de Cixous para aproximar uma determinada diferença entre o gesto de um “homem” (que aí será Derrida), e o gesto de uma “mulher” (que aí será Clarice Lispector), ao re-inscreverem o seu “corpo” na “escrita”.

De momento, notemos somente que a formulação desta questão deixa entrever, nomeadamente na própria escolha terminológica de Cixous, uma relação à psicanálise freudiana que será particularmente relevante no contexto destas obras<sup>1644</sup>, e que, de uma certa maneira, se manterá ao longo do *corpus* cixousiano. Ainda que não possamos seguir aqui os contornos imensos de uma tal relação, permitimo-nos salientar em torno dela somente dois breves pontos, a saber, por um lado, que Cixous aponta o pensamento de Freud como um dos exemplos paradigmáticos na manutenção do «Império do Próprio», nomeadamente pelo privilégio que os factores anatómicos adquirem no interior do seu pensamento relativamente à questão da “diferença sexual”<sup>1645</sup>, bem como pelo desenvolvimento de um «*primado do falo*»<sup>1646</sup> assente no medo da exapropriação enquanto ameaça de castração, o qual, não podendo ser senão masculino, inviabiliza, conseqüentemente, a possibilidade de uma efectiva fruição feminina,

«Que haja conseqüências físicas da diferença de sexos, é inegável. Mas elas não são seguramente redutíveis às que designa a análise freudiana. [...] Freud, noutro

---

<sup>1643</sup> «[...] la question la plus immédiate et la plus urgente : « Comment je jouis ! » Qu’est-ce que c’est – la *jouissance* féminine, où ça se passe, comment ça s’inscrit au niveau de son corps, de son inconscient? Et alors, comment ça s’écrit ? », H. Cixous, «Sorties» in *La Jeune Née*, *op. cit.*, p. 151.

<sup>1644</sup> Um relação que poderia entrever-se desde o título de «Le Rire de la Méduse» se lembrarmos que, em 1922, Freud publica um texto intitulado «La Tête de la Méduse» no qual desenvolve o “complexo de castração” a partir do mito da Medusa, interpretando as serpentes que formam o seu cabelo não apenas como figuras de consolidação do terror por ela despoletado, mas também como substituição simbólica para a ausência do pénis (*cf.* Freud, «La Tête de la Méduse», *op. cit.*, p. 451-452.) – interpretação de que Cixous se demarca criticamente, por exemplo, ao afirmar que a (sua) Medusa não é mortífera – ela é bela e ri (H. Cixous, «Le Rire de la Méduse» in *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, *op. cit.*, p. 54).

<sup>1645</sup> *Cf.* H. Cixous, «Sorties» in *La Jeune Née*, *op. cit.*, p. 148-151.

<sup>1646</sup> *Cf. Ibid.*, p. 147.

sítio, fala do que chama a diferença *anatômica* dos sexos. E sabe-se como isso se figura aos seus olhos: pela diferença entre ter/não ter o falo.»<sup>1647</sup>

Contudo, por outro lado, importa frisar que a posição de Cixous relativamente à abordagem psicanalítica se demarca, também aqui, de uma determinada “ideologia” feminista norte-americana que lhe é contemporânea e que recusava determinantemente esse registo, ponto que nos importa particularmente a fim de salientar a atitude de leitora atenta adoptada pela autora. Afirmando colocar-se do lado de Tirésias, ou seja, do lado onde se poderia perscrutar o «ser a mais de uma sexualidade»<sup>1648</sup>, Cixous lê Freud em diferentes momentos cronológicos e em diferentes “registos” de escrita<sup>1649</sup>, avançando mesmo, em determinadas obras, a referência *ironicamente* familiar ao «tio Freud»<sup>1650</sup>, questão também salientada por Derrida quando o filósofo lembra que Cixous se dá também a ler na figura da «pequena sobrinha»<sup>1651</sup> de Freud.

Mas retomando agora o desenvolvimento da questão da fruição enunciada pela autora, notemos que é precisamente a partir da exposição da precariedade e da ficcionalidade da estrutura *falogocêntrica* que são aí desenvolvidos os contornos de uma outra relação entre “escrita” e “feminino”, não ignorando, contudo, a necessidade de repensar também a própria noção de «masculinidade»<sup>1652</sup> inerente à fundamentação dual da “diferença sexual”.

Esta outra relação virá, pois, demarcar-se tanto da perspectiva pela qual não haveria diferença entre “escrita feminina” e “escrita masculina” – ponto que, independentemente da posição escolhida, conduziria a um apagamento da diferenciação sexual –, como da

---

<sup>1647</sup> « Qu’il y ait des conséquences physiques de la différence des sexes, c’est indéniable. Mais elles ne sont sûrement pas réductibles à celles que désigne l’analyse freudienne. [...] Freud d’ailleurs parle de ce qu’il appelle la différence *anatomique* des sexes. Et on sait comment cela se figure à ses yeux : par la différence entre avoir/ne pas avoir le phallus. », *Ibid.*, p. 150.

<sup>1648</sup> « Moi j’étais du côté de Tirésias, pour l’être à plus d’une sexualité. », H. Cixous, «Un effet d’épine rose» in *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, *op. cit.*, p. 28-29.

<sup>1649</sup> No contexto histórico ao qual nos reportamos, haveria a referir, por exemplo, a peça de teatro intitulada «Portrait de Dora», primeiramente encenada em 1976, no Théâtre d’Orsay (Compagnie Renaud-Barrault), e cujo texto coloca em cena o doutor Freud e a sua paciente «Dora», nome fictício escolhido por Freud para a publicação do estudo do caso de histeria de Ida Bauer, caso que Cixous também refere em «Le Rire» (p. 57).

<sup>1650</sup> Esta expressão encontra-se, por exemplo, em *Neutre* (p. 35) e em «La Venue à l’Écriture» (in *Entre l’Écriture*, *op. cit.*, p. 62), bem como em *Or les lettres de mon père* (p. 18).

<sup>1651</sup> Cf. J. Derrida, *H.C. pour la vie, c’est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 18. Reportando-se a *Les Commencements*, mas alargando o espectro da sua afirmação a todo o *corpus* cixousiano, Derrida assume: « [...] il passe partout, Freud, comme un oncle par alliance, un aïeul bien aimé, bien connu mais défié et apostrophé sur tous les modes dans nombre de ses livres, à un degré de compétence et de vigilance et d’expertise théorique qui suffirait à désarçonner d’avance toutes les psychanalyses niaises d’une œuvre autobiographique qui s’auto-hétéro-analyse comme une grande, une très grande auprès de laquelle j’invite tous les psychanalystes du monde à faire une tranche. », *Ibid.*, p. 32.

<sup>1652</sup> Cf. H. Cixous, «Sorties» (in *La jeune née*, *op. cit.*, p. 152-155) e «Le Rire de la Méduse» (in *Le Rire de la Méduse et autres ironies* p. 40).



perspectiva assente na «concepção *clássica* da bissexualidade»<sup>1653</sup> pela qual a diferenciação sexual se encontraria, de igual modo, neutralizada.

Neste contexto, a relação entre “escrita” e “corpo” será diferentemente pensada a partir de uma determinada indissociabilidade entre ambos os termos, assumindo a autora, por conseguinte, que «A escrita, é (do) corpo»<sup>1654</sup>, e residindo a principal dificuldade em tentar pensar esta relação não mais em termos de “oposição” (sexual), mas em termos de “diferença” (sexual), como se entrevê num breve parêntesis de «Le Rire» (1975) em torno da noção de «escritas *marcadas*»,

«Defendo, sem equívoco, que há escritas *marcadas*; que a escrita foi até ao presente, de modo mais extenso, repressivo, do que se supõe ou confessa, gerada por uma economia libidinal e cultural – logo, política, tipicamente masculina –, [...] um lugar que carrou grosseiramente todos os sinais da oposição sexual (e não da diferença) e onde a mulher nunca teve a *sua* palavra.»<sup>1655</sup>

Ora, uma das vias pelas quais Cixous aproximará esta “diferença”, distinguindo-a de um registo oposicional, passa, justamente, pela demarcação da concepção “clássica” de “bissexualidade”, desenvolvida a partir do que a autora chama, tanto em «Sorties» (1975) como em «Le Rire de la Méduse» (1975), de «*outra bissexualidade*»<sup>1656</sup>, a qual se demarca tanto do registo de neutralidade que apaga ou suspende a diferenciação sexual, como da perspectiva de cariz fusional orientada pela procura da “unidade” ou da “totalidade”.

Neste contexto, ao se referir a uma «*outra bissexualidade*», Cixous aponta para uma dinâmica na qual cada “sujeito” instituiria o seu próprio universo erótico, localizando em si mesmo, ou em si mesma, a presença “efectiva” dos dois sexos – pois o espectro do termo “bissexualidade” não se limitaria à relação entre “dois sexos”, mas à relação de cada “sexo” a si mesmo –, dinâmica que viria multiplicar os efeitos de inscrição do desejo tanto no seu “próprio” corpo, como no corpo do outro, na medida em que o termo “bissexualidade” apontaria para a possibilidade de encetar uma relação com o outro de tal modo que «eu passo

---

<sup>1653</sup> Cf. *Ibid.*, p. 52.

<sup>1654</sup> « L’écriture, c’est du corps. », H. Cixous, «Quelques questions à Hélène Cixous» in *Les Cahiers du GRIF*, *op. cit.*, p. 20.

<sup>1655</sup> « Je soutiens, sans équivoque, qu’il y a des écritures *marquées* ; que l’écriture a été jusqu’à présent, de façon beaucoup plus étendue, répressive, qu’on le soupçonne ou qu’on l’avoue, gérée par une économie libidinal et culturelle – donc politique, typiquement masculine –, [...] un lieu qui a charrié grossièrement tous les signes de l’opposition sexuelle (et non de la différence) et où la femme n’a jamais eu *sa* parole », H. Cixous, «Le Rire de la Méduse» in *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, *op. cit.*, p. 43.

<sup>1656</sup> Cf. H. Cixous, «Sorties» in *La Jeune Née*, *op. cit.*, p. 155-156 e «Le Rire de la Méduse» in *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, *op. cit.*, p. 52.

no outro sem destruir o outro»<sup>1657</sup>, e, por consequência, sem anular as diferenças que o caracterizam, mas antes animando-as e multiplicando-as ao infinito<sup>1658</sup>.

É neste sentido que se pode perscrutar tanto o carácter inaudito da noção cixousiana de «bissexualidade» no interior do contexto em que estes textos se inserem, como o seu alcance relativamente a uma determinada interpretação da “diferença sexual”, como Frédéric Regard salienta no seu prefácio à edição de 2010 de «Le Rire de la Méduse» relativamente à relação entre uma «outra bissexualidade» e a «escrita feminina»,

«A escrita feminina invoca uma «outra bissexualidade», colocada em cena não de modo freudiano, como indiferença sexual à espera do corte, mas – e tocamos aqui num dos conceitos menos bem dominados dos estudos de género – como «diferença sexual», quer dizer, como querer o dois, como diferimento do um, como dinamização ao infinito do mais de um, «incessante troca de um entre outro sujeito diferente».<sup>1659</sup>

Não sendo nosso objectivo desenvolver a noção cixousiana de «outra bissexualidade» relativamente às concepções das quais se distingue, importa-nos, contudo, salientar a ambiguidade e a paradoxalidade que lhe são inerentes, ainda que mais ou menos explícitas consoante os momentos, na medida em que esta mesma ambiguidade se encontrará, também, na aproximação da «escrita feminina», permitindo-nos salientar o modo como o desenvolvimento da questão da “sexualidade” apontava já para a dinâmica in-finita do que, posteriormente, será aproximado como o *movimento* de *passagem* da “diferença sexual”,

«Nessa época, portanto», refere Cixous em *Photos de Racines* (1994), «o acento foi colocado sobre a questão da sexualidade na medida em que ela era discutida. [...] Mas crer na diferença sexual é saber que a diferença é um diferencial. É justamente – e é maravilhoso – o facto de não poder haver diferença senão quando há pelo

---

<sup>1657</sup> « La bi-sexualité au niveau de l'inconscient, c'est la possibilité de se prolonger d'autre, d'être dans un rapport avec l'autre de telle manière que je passe dans l'autre sans détruire l'autre », H. Cixous, «Le sexe ou la tête?» in *Les Cahiers du GRIF*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>1658</sup> « Bisexualité, c'est-à-dire repérage en soi, individuellement, de la présence, diversement manifeste et insistante selon chaque un ou une, des deux sexes, non-exclusion de la différence ni d'un sexe, et à partir de cette « permission » que l'on se donne, multiplication des effets d'inscription du désir, sur toutes les parties de mon corps et de l'autre corps. », H. Cixous, «Le Rire de la Méduse» in *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, *op. cit.*, p. 52.

<sup>1659</sup> « L'écriture féminine se réclame d'une « autre bissexualité », mise en œuvre non à la mode freudienne, comme indifférence sexuelle en attente de la coupure, mais – et on touche ici à l'un des concepts les moins bien maîtrisés des études de genre – comme « différence sexuelle », c'est-à-dire comme vouloir du deux, mise en différé du un, dynamisation à l'infini du plus d'un, « incessant échange de l'un entre l'autre sujet différent ». », F. Regard, «Préface», in H. Cixous, *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, *op. cit.*, p. 17.

menos duas origens. E que a diferença é um movimento. É sempre entre os dois que ela (se) passa.»<sup>1660</sup>

Neste sentido, notemos um dos pontos de ambiguidade inerentes a esta «*outra bissexualidade*», na medida em que, por um lado, esta parece em determinados momentos reportar-se de modo explícito e exclusivo à “mulher” e ao “feminino”, sendo mesmo assumido que, por razões histórico-culturais, a «bissexualidade» seria mais propensa a ocorrer na mulher, e que, pode ler-se em «Sorties» (1975), «*a mulher é bissexual*»<sup>1661</sup>.

Esta é também a linha que subjaz à aproximação de uma determinada «potência feminina»<sup>1662</sup>, que constitui uma característica fundamental da noção de «escrita feminina», através da qual encontramos o apelo à reinscrição específica do corpo da “mulher” na escrita, na medida em que haveria, na “mulher”, uma capacidade de «des-propriad sem cálculo» que se oporia ao movimento determinantemente apropriativo característico do “homem”, tal como pode ler-se em «Le Rire» (1975),

«Se há um «próprio» da mulher é paradoxalmente a sua capacidade de se despropriad sem cálculo: corpo sem fim, sem «termo», sem «partes» principais, se ela é um todo, é um todo composto de partes que são todos [...]. A mulher, ela, não opera sobre ela própria esta regionalização em benefício do par cabeça-sexo, que não se inscreve senão no interior de fronteiras.»<sup>1663</sup>

Esta aparente exclusividade implica, conseqüentemente, a manutenção prévia de uma perspectiva dualista e oposicional entre “mulher” e “homem”, contudo, e por outro lado, não deixa no mesmo lance de estar implícita uma espécie de indecisão quanto a esta aparente “exclusividade”, sendo precisamente em razão desta ambiguidade que uma «*outra bissexualidade*» avança como não sendo exclusiva da “mulher”, mas como sendo também

---

<sup>1660</sup> « A cette époque-là, donc, l’accent a été porté sur la question de la sexualité dans la mesure où elle était disputée. [...] Mais croire à la différence sexuelle c’est savoir que la différence c’est le différentiel. C’est justement – et c’est merveilleux – qu’il ne peut y avoir de différence que s’il y a au moins deux sources. Et que la différence est un mouvement. C’est toujours entre les deux qu’elle (se) passe. », H. Cixous, *Photos de Racines*, op. cit., p. 61-62.

<sup>1661</sup> H. Cixous, «Sorties» in *La Jeune Née*, op. cit., p. 156.

<sup>1662</sup> Cf. H. Cixous, «Le Rire de la Méduse» in *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, op. cit., p. 56.

<sup>1663</sup> « S’il y a un « propre » de la femme, c’est paradoxalement sa capacité de se dé-proprier sans calcul : corps sans fin, sans « bout », sans « parties » principales, si elle est un tout, c’est un tout composé de parties que sont des tous [...]. La femme, elle, n’opère pas sur elle-même cette régionalisation au profit du couple tête-sexo, qui ne s’inscrit qu’à l’intérieur de frontières. », *Ibid.*, p. 60.

passível de ser encontrada na escrita de alguns “homens”, como será o caso exemplar de Jean Genet<sup>1664</sup>, bem como de outros como Shakespeare, Kleist ou Hoffmann,

«Há exceções», pode ler-se em «Sorties» (1976), «Houve-as sempre, são seres incertos, poéticos, que não se deixaram reduzir ao estado de manequins codificados pelo recalçamento impiedoso da componente homossexual. Homens ou mulheres, seres complexos, móveis, abertos [...] não há invenção de outros Eu, não há poesia, não há ficção sem que uma certa homossexualidade (jogo da bissexualidade, portanto) faça em mim obra de cristalização das minhas ultrasubjectividades.»<sup>1665</sup>

É neste sentido que se pode avançar a hipótese, que desenvolveremos seguidamente, de que a «escrita feminina» de Cixous e segundo Cixous não seria, em última instância, específica de nenhum dos sexos oposicionalmente entendidos, pois ainda que o seu desenvolvimento mantenha, em determinados momentos, uma terminologia que indicia uma opção exclusiva, a aparente “universalização” da “mulher” avança, ao mesmo tempo, como uma impossibilidade de definir de modo uniforme ou homogéneo “a” mulher ou “um” discurso feminino<sup>1666</sup>, como se marca, por exemplo, em «Le Rire de la Méduse» (1975), no momento em que a autora especifica,

«Escrevo isto enquanto mulher e para as mulheres. Quando digo «a mulher», falo da mulher na sua luta inevitável com o homem clássico; e de uma mulher-sujeito universal que deve fazer vir as mulheres ao(s) seu(s) sentido(s) e à sua história. Mas é preciso dizê-lo, antes de tudo, que não há [...] uma mulher geral, uma mulher tipo.»<sup>1667</sup>

---

<sup>1664</sup> H. Cixous, «Sorties» in *La Jeune Née, op. cit.*, p. 154 e «Le Rire de la Méduse» in *Le Rire de la Méduse et autres ironies, op. cit.*, p. 43, nota 1, p. 55.

<sup>1665</sup> « Il y a des exceptions. Il y en a toujours eu, ce sont ces êtres incertains, poétiques, qui ne se sont pas laissés réduire à l'état de mannequins codés par le refoulement impitoyable de la composante homosexuelle. Hommes ou femmes, êtres complexes, mobiles, ouverts. [...] il n'y a pas d'invention d'autres Je, pas de poésie, pas de fiction sans qu'une certaine homosexualité (jeu donc de la bisexualité) fasse en moi œuvre de cristallisation de mes ultrasubjectivités. », H. Cixous, «Sorties» in *La Jeune Née, op. cit.*, p. 153-154. Para a referência a Kleist veja-se, nomeadamente: *Ibid.*, p. 182, 208-226, e para a referência a Shakespeare, veja-se, na mesma obra, p. 227-233.

<sup>1666</sup> « Il n'y aura pas un autre discours féminin, il y aura des milliers d'autres types de parole féminine », Clément, H. Cixous, *La jeune née, op. cit.*, p. 252.

<sup>1667</sup> « J'écris ceci en tant que femme vers les femmes. Quand je dis « la femme », je parle de la femme en sa lutte inévitable avec l'homme classique ; et d'une femme-sujet universelle, qui doit faire advenir les femmes à leur(s) sens et leur histoire. Mais il faut le dire, avant tout, qu'il n'y a pas [...] une femme générale, une femme type. », H. Cixous, «Le Rire de la Méduse» in *Le Rire de la Méduse et autres ironies, op. cit.*, p. 37-38.

Atentando nesta ambiguidade, o que gostaríamos de reter seria, em primeiro lugar, o facto de esta questão pedir a sua leitura enquanto um exercício “datado”, ou seja, enquanto indissociável da sua contextualização concreta, como começámos por referir e como Cixous reafirma, ainda em *Photos de Racines* (1994), também relativamente ao termo «bissexualidade», salientando aí que este não pode ser compreendido sem uma atenção efectiva à sua contextualização histórica, social, cultural, entre outras, na medida em que provém de uma «língua de época»<sup>1668</sup>, ainda que, é certo, mesmo na época em que surge reenvie já a uma complexificação pela qual se demarca das abordagens tradicionais,

«Dizer que, de uma certa maneira, a mulher é bissexual, é um modo, aparentemente paradoxal, de deslocar e relançar a questão da diferença. E, portanto, da escrita como «feminina» ou «masculina». [...] Feminidade e bissexualidade seguem juntas, numa combinatória que varia segundo os indivíduos, distribuindo diferentemente as suas intensidades, e, segundo os momentos da sua história, privilegiando tal ou tal componente.»<sup>1669</sup>

E, em segundo lugar, o facto de, precisamente em razão desta contextualização, se tornar possível entender a manutenção de uma determinada perspectiva dualista como uma espécie de momento “pedagogicamente” necessário, ou seja, a diferenciação entre “homem” e “mulher” seria, ela mesma, “historicamente” determinada, sem que a abundância dos termos “mulher” ou “feminino” nestes textos em particular apontem para uma relação directa ao registo dual e oposicional da diferença de sexos<sup>1670</sup>, pois a «escrita feminina» passaria também, ou passaria antes, por uma atenção, ou por uma certa «desconfiança»<sup>1671</sup>, relativamente aos nomes em geral.

Nesta orientação, ainda que a “mulher” mantenha, em determinados momentos, um papel “privilegiado” nestes textos, possibilitando assim leituras e interpretações marcadamente “feministas”, a necessidade neles enunciada passa, em última instância, pelo apelo de re-inscrição de cada “corpo”, na sua singularidade, na língua.

---

<sup>1668</sup> Cf. H. Cixous, *Photos de Racines*, *op. cit.*, p. 59-60.

<sup>1669</sup> « Dire que d’une certaine manière la femme est bissexuelle est une façon, en apparence paradoxale, de déplacer et relancer la question de la différence. Et donc de l’écriture comme « féminine » ou « masculine ». [...] Féminité et bisexualité vont ensemble, dans une combinatoire qui varie suivant les individus, distribuant différemment ses intensités, et suivant les moments de leur histoire privilégiant telle ou telle composante. », H. Cixous, «Sorties» in *La Jeune Née*, *op. cit.*, p. 158.

<sup>1670</sup> Esta é a linha de leitura que encontramos no texto «L’invention de l’écriture féminine», de Anne Berger (*Le Magazine Littéraire*, nº 566, 2016/4, p. 83 – versão disponibilizada pela autora em: [https://www.researchgate.net/publication/299604241\\_L%27invention\\_de\\_l%27écriture\\_feminine](https://www.researchgate.net/publication/299604241_L%27invention_de_l%27écriture_feminine)).

<sup>1671</sup> « Voici ce que mon corps m’apprend: tout d’abord, méfie-toi des noms [...]. Ecrire et traverser les noms, c’est le même geste nécessaire. », H. Cixous, «La Vénue à l’Écriture» in *Entre l’Écriture*, *op. cit.*, p. 60.

Por outras palavras, trata-se aí de pensar a indissociabilidade entre “corpo” e “escrita”<sup>1672</sup>, a qual, se por razões histórico-socio-políticas é particularmente aproximada a partir do “corpo” da “mulher”, não se limita, contudo, a ele, abrindo antes a possibilidade de escutar uma outra «escrita feminina» que viria deslocar a própria formulação dual, oposicional e hierárquica da “diferença sexual”, tanto num registo biológico como num registo socio-cultural, como se pode perscrutar nesta passagem de «Sorties» (1975),

«Tenho cuidado ao utilizar os *qualitatifs* da diferença sexual, a fim de evitar a confusão homem/masculino, mulher/feminino; porque há homens que não recalcam a sua feminidade, há mulheres que inscrevem mais ou menos a sua masculinidade. A diferença não se distribui, é certo, a partir de «sexos» determinados socialmente.»<sup>1673</sup>

É a partir desta via de leitura que seguiremos agora o que referimos como um segundo momento de análise, a saber, a aproximação de uma «escrita feminina» que, demarcando-se da orientação *falocêntrica*, não se enquadra, contudo, nem numa “escrita feminista”, nem numa “escrita de mulheres”, encontrando-se já aqui os contornos de uma noção de *escrita* que virá a tomar corpo ao longo da obra de Cixous, dando-nos a pensar a *indecidibilidade* de uma experiência poético-idiomática da *língua* que produz o que, nomeadamente em *H. C. pour la vie, c'est à dire...* (2002), Derrida nomeia como uma «obra transgénica»<sup>1674</sup> que antecipadamente se subtrai à «lei do género».

---

<sup>1672</sup> « Que la chair écrit et qu'elle est donnée à lire ; et à écrire. », *Ibid.*, p. 36.

<sup>1673</sup> « J'ai soin ici d'employer les *qualificatifs* de la différence sexuelle, afin d'éviter la confusion homme/masculin, femme/féminin; car il y a des hommes qui ne refoulent pas leur féminité, des femmes qui inscrivent plus ou moins leur masculinité. La différence ne se distribue pas, bien sûr, à partir des « sexes » déterminés socialement. », H. Cixous, «Sorties» in *La Jeune Née*, *op. cit.*, p. 148.

<sup>1674</sup> Cf. J. Derrida, *H.C. pour la vie, c'est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 104.

### 1.3 A «escrita feminina» para além da “diferença de sexos”

A fim de evidenciar de que modo a noção cixousiana de «escrita feminina» se demarca da orientação *falocêntrica* sem, contudo, se enquadrar numa “escrita feminista” ou numa “escrita de mulheres”, tentemos agora, num primeiro momento, compreender o que se encontra em questão quando, concretamente em «Sorties» (1975) e em «Le Rire de la Méduse» (1975), Cixous fala de “escrita”, na medida em que se encontram aí em cena pelo menos duas abordagens distintas relativamente a esta questão, sendo nosso objectivo seguir agora a aproximação da escrita como «*a própria possibilidade da mudança, o espaço de onde pode lançar-se um pensamento subversivo, o movimento precursor de uma transformação das estruturas sociais e culturais*»<sup>1675</sup>.

Ora, é justamente no interior desta segunda abordagem que a “escrita” virá a surgir como o «algures» pelo qual se torna possível escapar e exceder a “circularidade” inerente ao esquema *falocêntrico*, sendo, por este motivo, indissociável de um determinado registo inventivo em razão do qual surge como a possibilidade de acesso, pela “ficção”, a «novos mundos», como afirmado em «Sorties» (1975),

«Toda a gente sabe que existe um lugar que não está obrigado economicamente, politicamente, a todas as baixezas e a todos os compromissos. Que não é obrigado a reproduzir o sistema. E é a escrita. Se há um algures que pode escapar à repetição infernal, é por ali, onde isso se escreve, onde isso sonha, onde isso inventa os novos mundos.»<sup>1676</sup>

Esta passagem surge enquadrada no que se consideraria, à primeira vista, um contexto marcadamente “biográfico”, na medida em que Cixous se refere aí à sua infância e à importância fundamental que a leitura adquiriu, para si, no contexto histórico-político que caracterizara este momento<sup>1677</sup>, não obstante, importa salientar que o alcance implícito nesta aproximação não se encerra, efectivamente, em nenhum limite histórico-político-geográfico.

---

<sup>1675</sup> « [...] *la possibilité même du changement*, l’espace d’où peut s’élancer une pensée subversive, le mouvement avant-coureur d’une transformation des structures sociales et culturelles », H. Cixous, «Le Rire de la Méduse» in *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, *op. cit.*, p. 43-44.

<sup>1676</sup> « Tout le monde sait qu’il existe un lieu qui n’est pas obligé économiquement, politiquement, à toutes les bassesses et tous les compromis. Qui n’est pas obligé de reproduire le système. Et c’est l’écriture. S’il y a un ailleurs qui peut échapper à la répétition infernale, c’est par là, où ça s’écrit, où ça rêve, où ça invente les nouveaux mondes. », H. Cixous, «Sorties» in *La Jeune Née*, *op. cit.*, p. 132.

<sup>1677</sup> Cf. *Ibid.*, p. 130-133. Em torno da importância da leitura e da escrita durante a sua infância, veja-se, também: H. Cixous, «La Vénue à l’Écriture» in *Entre l’Écriture*, *op. cit.*, p. 29-30.

Diferentemente, o registo inventivo que caracteriza a escrita – e que a autora especifica não se reduzir somente ao registo literário tradicionalmente compreendido como mais propenso à “ficção”, pois uma certa “invenção” subjaz tanto à escrita “filosófica” como à escrita “poética”<sup>1678</sup> –, este registo inventivo, dizíamos, virá a adquirir os contornos do que poderíamos chamar de um singular registo a-topológico e a-genealógico, na medida em que é aberto e locomovido pelo (que “é”) outro e que, conseqüentemente, não se deixa teorizar nem apropriar<sup>1679</sup>.

É, pois, nesta orientação, excedendo o seu “posicionamento” crono-topo-lógico, que a escrita surgirá como um certo movimento, ou como a passagem, do outro em mim, ponto essencial para desenvolver a nossa hipótese de perscrutar o alcance além “sexo” e além “género” desta «escrita feminina», e que encontramos exposto de modo explícito, por exemplo, em «Sorties» (1975),

«A escrita é em mim a passagem, entrada, saída, estada, do outro que eu sou e que não sou, que não sei ser, mas que sinto passar, que me faz viver, – que me rasga, que me inquieta, que me altera, quem? – uma, um, umas/uns?, vários, do desconhecido que, justamente, me dá a vontade de conhecer a partir da qual se lança toda a minha vida. Este povoamento não confere nem repouso nem segurança, perturba sempre a relação ao «real», produz efeitos de incerteza que obstaculizam a socialização do sujeito.»<sup>1680</sup>

Ora, esta ausência de repouso e de segurança, uma certa problematização da relação ao “real” que não pode mais enquadrar-se num movimento de apropriação estático ou passível de se concluir a si mesmo, implica, pois, que se tenha em conta a singular relação ao tempo que é intrínseca a esta aproximação da “escrita” como “passagem” do outro em mim, na medida em que esta mesma aproximação tem implícita um determinado deslocamento do privilégio do *presente* e da *presença* que sustenta a “circularidade” *falocêntrica* estabelecida e pensada em termos de possibilidade de (a)propriação.

---

<sup>1678</sup> Cf. H. Cixous, «Sorties» in *La Jeune Née*, *op. cit.*, p. 154.

<sup>1679</sup> « Et je sais déjà tout de la « réalité » qui était la marche de l'Histoire : tout repose, à travers les siècles, sur la distinction entre le Propre, le mien, donc le bien, et ce qui le limite : or ce qui menace mon-bien [...] c'est l'autre. Qu'est-ce que c'est l'« Autre » ? S'il est vraiment « l'autre », alors on n'a rien à dire, ce n'est pas théorisable. *L'autre* m'échappe. », *Ibid.*, p. 129.

<sup>1680</sup> « L'écriture c'est en moi le passage, entrée, sortie, séjour, de l'autre que je suis et ne suis pas, que je ne sais pas être, mais que je sens passer, qui me fait vivre, – qui me déchire, m'inquiète, m'altère, qui ? – une, un, des ?, plusieurs, de l'inconnu qui me donne justement l'envie de connaître à partir de laquelle s'élançait toute vie. Ce peuplement ne laisse ni repos ni sécurité, trouble toujours le rapport au « réel », produit des effets d'incertitude qui font obstacle à la socialisation du sujet. », *Ibid.*, p. 158.



Neste sentido, notemos que uma das marcas deste deslocamento passa, nestas obras em concreto, pela utilização do futuro do presente do indicativo, e, ainda que, posteriormente, venhamos a seguir de modo mais detalhado a leitura de Derrida em torno da *potência* inerente à modalidade conjuntiva do «possa» a operar na escrita poético-pensante de Cixous<sup>1681</sup>, por ora, tentemos então seguir aquilo que, nomeadamente no Prefácio à edição de 2010 de «Le Rire de la Méduse», Frédéric Regard chama de uma «poética do futuro»<sup>1682</sup>, cujas marcas encontramos marcadas desde a primeira página desta obra,

«Falarei da escrita feminina:», escreve Cixous no início de «Le Rire de la Méduse» (1975), «*do que ela fará*. É preciso que a mulher escreva a mulher e faça vir as mulheres à escrita [...]. Não é mais necessário que o passado faça o futuro. Não nego que os efeitos do passado estão ainda aí. Mas recuso-me a consolidá-los ao repeti-los; a atribuir-lhes a inamovibilidade equivalente a um destino; a confundir o biológico e o cultural. É urgente antecipar.»<sup>1683</sup>

Numa primeira leitura, a questão da temporalidade poderia parecer relativamente acessível aqui, na medida em que Cixous aparenta querer romper com o “passado” ao reenviar ao que acontecerá no “futuro”, interpretação pela qual esta passagem poderia remeter ao registo de um “manifesto político” apelando à mudança de condições pragmáticas.

Contudo, o sentido desta antecipação vem necessariamente problematizar a sua interpretação, na medida em que não se trata aí de uma previsão que possa ainda, num momento determinado ou determinável, atingir a sua consumação, mas, diferentemente, esta espécie de suspensão do “passado” colocada em cena pela utilização do tempo verbal futuro, e que é também, no mesmo lance, um certo deslocamento do “presente”, aponta para a dinâmica do que chega sem previsão possível, a saber, a própria «escrita feminina» que permanece, relativamente aos pressupostos *falocêntricos*, indefinível e inantecipável<sup>1684</sup>.

Por outras palavras, ao assumir que falará da «escrita feminina», e *do que ela fará*, e ainda que marcando a urgência de “antecipar”, o apelo avançado por Cixous encontra-se já no

---

<sup>1681</sup> Cf. *Infra*, 3.2 A potência do «possa», p. 544-563.

<sup>1682</sup> Cf. F. Regard, «Préface», *op. cit.*, p. 18.

<sup>1683</sup> « Je parlerai de l'écriture féminine : *de ce qu'elle fera*. Il faut que la femme écrive de la femme et fasse venir les femmes à l'écriture [...]. Il ne faut plus que le passé fasse l'avenir. Je ne nie pas que les effets du passé sont encore là. Mais je me refuse à les consolider en les répétant ; à leur prêter une inamovibilité équivalente à un destin ; à confondre le biologique et le culturel. Il est urgent d'anticiper. », H. Cixous, «Le Rire de la Méduse» in *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, *op. cit.*, p. 37.

<sup>1684</sup> « Impossible de *définir* une pratique féminine de l'écriture, d'une impossibilité qui se maintiendra car on ne pourra jamais *théoriser* cette pratique, l'enfermer, la coder, ce qui ne signifie pas qu'elle n'existe pas. Mais elle excèdera toujours le discours que régit le système phalocentrique ; elle a et aura lieu ailleurs que dans territoires subordonnés à la domination philosophique-théorique. », *Ibid.*, p. 50.

interior de um registo incontornavelmente paradoxal, na medida em que o próprio texto que avança através dessa escrita permanece, ele mesmo, imprevisível, incalculável e insaturável,

«Um texto de mulher, isso faz passar o desprendimento, um desprendimento gratuito: não o desprendimento com uma retoma imediata, mas verdadeiramente a capacidade de soltar e deixar ir. Então isso metaforiza-se como errância, como transbordamento, isso metaforiza-se como risco tomado do incalculável: não há cálculo, não se pode prever um texto feminino, ele não se prevê a ele mesmo, não se conhece, ele é, portanto, muito perturbante. Não é antecipável e creio que a feminidade se escreve na não-antecipação: é verdadeiramente um texto do imprevisível.»<sup>1685</sup>

Além disso, para pensar a imprevisibilidade que caracteriza uma certa “feminidade”, importa também ter em conta que esta se reporta não apenas ao que permanece por vir, mas, de igual modo, aos próprios fundamentos que tradicionalmente sustentaram a noção de “origem” ou de “começo”, encetando, a seu modo, um singular movimento de desconstrução da “origem” a partir da aproximação da dinâmica in-finita de um “começo” múltiplo e deslocado, ou, seguindo a terminologia cixousiana, de um “começo” que avança já sempre como uma multiplicidade de «começos», como especificado, por exemplo, em «Le sexe ou la tête?» (1976),

«Em contrapartida, o começo ou antes os começos, a maneira de começar, não pontualmente pelo falo para voltar a fechar com o falo, mas de começar por todos os lados ao mesmo tempo, isso é a inscrição feminina. Um texto feminino começa por todos os lados ao mesmo tempo, isso começa vinte vezes, trinta vezes.»<sup>1686</sup>

Esta “lógica” dos *começos* seria também a que encontramos implícita, por exemplo, numa outra escuta da relação entre um certo “feminino” e a noção de “mãe”, em torno da qual, distinguindo-a de uma “origem” supostamente fixa ou identificável, tanto do ponto de vista biológico, como do ponto de vista socio-cultural, a autora assume, nomeadamente em

---

<sup>1685</sup> « Un texte de femme, ça fait passer du détachement, un détachement gratuit : pas le détachement avec une reprise immédiate mais vraiment la capacité de lâcher prise et de laisser aller. Alors ça se métaphorise comme errance, comme débordement, ça se métaphorise comme risque pris de l’incalculable : pas de calcul, on ne peut pas prédire un texte féminin, il ne se prédit pas lui-même, il ne se connaît pas, il est donc très troublant. Il n’est pas anticipable et je crois que la féminité s’écrit dans la non-anticipation : c’est vraiment le texte de l’imprévisible. », H. Cixous, «Le sexe ou la tête?» in *Les Cahiers du GRIF*, *op. cit.*, p. 14.

<sup>1686</sup> « Par contre le commencement ou plutôt les commencements, la manière de commencer, non pas ponctuellement par le phallus pour refermer avec le phallus, mais de commencer de tous les côtés à la fois, ça c’est de l’inscription féminine. Un texte féminin commence de tous les côtés à la fois, ça commence vingt fois, trente fois. », *Ibid.*, p. 14.

«Sorties» (1975), que a “mãe” «não regressa»<sup>1687</sup>, podendo entrever-se aqui o eco de alguma proximidade ao que afirma Derrida, nomeadamente em *Posições* (1972), em torno da *disseminação* que «figura aquilo que *não volta* ao pai»<sup>1688</sup>.

Em razão das inúmeras vias de aproximação à questão da “mãe”<sup>1689</sup> na obra de Cixous, a qual virá também a delinear-se em torno (do nome) da sua própria mãe, Ève<sup>1690</sup>, salvaguardamos que a nossa referência se prende aqui somente aos textos acima referidos, nos quais é desenvolvida uma aproximação à “mãe” entendida como «metáfora»<sup>1691</sup>, seguindo as palavras da autora, e cujo primeiro alcance, ou pelo menos o mais directamente legível, passaria por dar a ler a necessidade de uma espécie de «des-mater-paternalização» que escaparia aos contornos do esquema familiar e conjugal, abrindo a possibilidade de pensar um «sujeito novo» para além desse mesmo esquema,

«Para a mulher e para o homem haverá que caducar a antiga relação, e todas as consequências; pensar o *lançamento* de um sujeito novo, em vida, com des-familiarização. Des-mater-paternalizemos em vez de, para evitar a recuperação da procriação, privar a mulher de uma apaixonante época do corpo.»<sup>1692</sup>

Ao alargar o espectro de uma determinada noção de “gestação”, não mais entendida somente por relação aos seus contornos biologicamente determinados<sup>1693</sup> – ainda que este ponto mantenha alguma ambiguidade relativamente a uma vertente “essencialista” que parece,

---

<sup>1687</sup> « n’y revient pas », H. Cixous, «Sorties» in *La Jeune Née*, op. cit., p. 173.

<sup>1688</sup> J. Derrida, *Posições*, op. cit., p. 95.

<sup>1689</sup> Uma das quais, a título exemplificativo, passa pela homofonia entre «mère» e «mer», a qual se perscruta já em «Le Rire de la Méduse» no momento em que a autora escreve: «Ah! La voilà sa mer, me dira-t-il, l’autre qui me tend son bassin plein d’eau de la petite mère phallique dont il n’arrive pas à se séparer.» (in *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, op. cit., p. 61).

<sup>1690</sup> Em *H. C. pour la vie*, Derrida lembra a escuta genial que Cixous expõe em *Les Commencements*, no eco do nome da sua mãe, Ève, entre a palavra «événement» [evento] e a sua divisão silábica «Ève-ne-ment» [evanão-mente] (p. 34), lembrando ainda, em *Genèses*, a relação deste nome (Ève) a uma certa vigília (em inglês, «eve») não mais o oposto do sonho (cf. p. 34-35). A título exemplificativo, vejamos-se ainda alguns dos títulos mais recentes de Cixous que testemunham a centralidade desta questão, como é o caso de «L’Enregistrement de maman» (*Rue Descartes*, n° 32, 2001, p. 11-21 – extracto de *Benjamin à Montaigne*); «Hélène Cixous: hymne à ma mère» (entrevista datada de 2008 e disponível em: <http://www.lepoint.fr/actualites-chroniques/2008-10-30/helene-cixous-hymne-a-ma-mere/989/0/287343>); *Ève s’évade. La Ruine et la Vie* (Galilée, Paris, 2009); *Ayai!*, onde refere a sua mãe como a personagem de metade das suas invenções (p. 12); ou, ainda, *Homère est morte...* (Galilée, Paris, 2014), onde narra o último ano de vida da sua mãe.

<sup>1691</sup> « La mère est aussi une métaphore : il faut, il suffit qu’à la femme soit donné par une autre le meilleur d’elle-même pour que la femme puisse s’aimer et rendre en amour le corps qui lui est « né ». », H. Cixous, «Le Rire de la Méduse» in *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, op. cit., p. 48.

<sup>1692</sup> « Il y aura pour la femme et l’homme à périmer l’ancien rapport, et toutes les conséquences ; à penser le *lancement* d’un sujet neuf, en vie, avec dé-familialisation. Dé-mater-paternalisons plutôt que, pour parer à la récupération de la procriação, priver la femme d’une passionnante époque du corps. », *Ibid.*, p. 63. Permittimo-nos referir que Cixous recorre também a esta terminologia noutros “registos” de escrita, como é o caso de *Jours de l’an* onde encontramos também a referência a uma «desparentalização» (*Des Femmes*, Paris, 1990, p. 42).

<sup>1693</sup> Cf. H. Cixous, «Sorties» in *La Jeune Née*, op. cit., p. 164-167.

por vezes, habitar a questão<sup>1694</sup> –, é, pois, a própria noção de «escrita feminina» que se aproximará de um certo acto de “nascença”, aproximação pela qual a autora lhe salienta o seu registo quase “vital”, como encontramos marcado, por exemplo, numa passagem de «La Venue à l’Écriture» (1976) onde a “escrita” é dita como «alimento» – «Eis», escreve Cixous, «porque, como, quem, o que, eu escrevo: o leite. O alimento forte. O dom sem retorno. A escrita é também leite.»<sup>1695</sup>

Não obstante, o que nos interessa particularmente nesta questão é salientar a indissociabilidade entre este repensar da “mãe” «antes de toda a criança»<sup>1696</sup>, seguindo a formulação de *Jours de l’an* (1990), pela qual se evidencia a demarcação tanto do registo biológico subjacente à noção de gestação, como a demarcação das interpretações que esta noção adquire em determinados registos teórico-conceituais, e uma outra concepção de “mulher” onde, justamente, haveria sempre «mãe»<sup>1697</sup> – indissociabilidade que veremos traduzir-se numa singular concepção de «escrita feminina» que, à margem do que uma primeira leitura nos poderia dar a entender, abre a sua escuta para além da diferença dual dos sexos.

O alcance desta indissociabilidade tornar-se-á mais claro se tivermos em conta dois dos pontos específicos que a constituem, a saber, por um lado, o facto de esta relação entre “mãe” e “mulher” abrir uma concepção de “feminidade” que não permanece longe, por exemplo, dos traços de um certo *feminino* levinasiano pensado em termos de *acolhimento*<sup>1698</sup>, na medida em que Cixous visa salientar aí uma singular capacidade de “conservar” o outro sem o apropriar e, no mesmo lance, sem se secundarizar a si mesma nessa “conservação”, como explicitado, por exemplo, em «Sorties» (1975), nomeadamente quando refere, «Mas falo aqui de feminidade como conservando em vida o outro que se fia nela, que a visita, que ela pode amar enquanto outro. Amá-lo por ser outro, um outro, sem que isso passe necessariamente pelo rebaixamento do mesmo, dela mesma.»<sup>1699</sup>

---

<sup>1694</sup> Em «La Venue à l’Écriture», por exemplo, encontramos a referência a uma «bondade maternal» (p. 61) que poderia orientar para esta linha de interpretação.

<sup>1695</sup> «Voilà pourquoi, comment, qui, ce que, j’écris: le lait. La nourriture forte. Le don sans retour. L’écriture aussi, c’est du lait.», *Ibid.*, p. 60.

<sup>1696</sup> «Etre mère avant tout enfant», H. Cixous, *Jours de l’an*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>1697</sup> «Il y a de la mère en toute femme.», H. Cixous, «La Venue à l’Écriture» in *Entre l’Écriture*, *op. cit.*, p. 61.

<sup>1698</sup> Um dos exemplos desta proximidade encontrar-se-ia, por exemplo, em *Illa* (Des Femmes, Paris 1980), como refere Fernanda Bernardo (*cf.* F. Bernardo, «Femininografia’s», *op. cit.*, p. 225, nota 56).

<sup>1699</sup> «Mais je parle ici de féminité comme conservant en vie l’autre qui se fie à elle, la visite, qu’elle peut aimer en tant qu’autre. L’aimer d’être autre, un autre, sans que cela passe nécessairement par l’abaissement du même, d’elle-même.», H. Cixous, «Sorties» in *La Jeune Née*, *op. cit.*, p. 159.

E, por outro lado, o facto de, avançando como uma espécie de metáfora, a figura da “mãe” surgir, portanto, como uma espécie de «não-nome»<sup>1700</sup> que apontaria mais para uma dinâmica, se assim o pudermos dizer, sem topologia nem genealogia determináveis, do que para um ponto fixo e identificável, sentido pelo qual encontramos esta mesma noção aproximada, nomeadamente em «Le Rire de la Méduse» (1975), como a «equivoz»<sup>1701</sup> que incita e locomove o desprendimento que caracteriza a «escrita feminina».

Ora, dando-se num movimento de passagem inapropriável, esta «equivoz», ou esta «voz da mãe»<sup>1702</sup>, como Cixous também a dirá, seria isso mesmo que se re-inscreve na escrita e desloca a estrutura binária na qual esta foi tradicionalmente definida, deslocando, conseqüentemente, o binómio homem-mulher que se lhe encontra correlacionado, e permitindo a chegada de uma outra “feminidade” da e na “escrita” que se deixa entrever, por exemplo, nesta passagem de «Sorties» (1975),

«A feminidade na escrita eu sinto-a passar em primeiro lugar por:  
um privilégio da *voz*: *escrita e voz* entrançam-se, tramam-se e, ao se trocarem, continuidade da escrita/ritmo da *voz*, *cortam-se* o fôlego, fazem o texto ofegar ou compõem-no de suspenses, de silêncios, aфонizam-no ou rasgam-no com gritos.»<sup>1703</sup>

Neste contexto, é precisamente na pegada deste singular deslocamento entre *escrita* e *voz* que se torna possível entrever um outro deslocamento, a saber, o deslocamento da formulação dual e oposicional da “diferença sexual” que nos permite assumir que, se até ao momento recorreremos com maior frequência ao termo “mulher” – na medida em que a contextualização destes textos os remete, de facto, de um determinado ponto de vista, para um registo que poderíamos considerar de “intervenção” contra a secundarização desta –, não obstante, tanto o termo “mulher” como o termo “feminino”, embora nem sempre com o mesmo grau de legibilidade, avançam uma ambigüidade e uma paradoxalidade que torna

---

<sup>1700</sup> Cf. *Ibid.*, p. 173.

<sup>1701</sup> « Texte, mon corps : traversée de coulées chantantes ; entends-moi, ce n'est pas une « mère » collante, attachante ; c'est, te touchant, l'équivoix qui t'affecte, te pousse depuis son sein à venir au langage, qui lance *ta* force ; c'est le rythme qui te rit ; [...] la partie de toi qui entre en toi t'espace et te pousse à inscrire dans la langue ton style de femme. », H. Cixous, «Le Rire de la Méduse» in *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, *op. cit.*, p. 48-49.

<sup>1702</sup> « Ecrire au féminin c'est faire passer ce qui est coupé par le symbolique c'est-à-dire la voix de la mère, c'est faire passer ce qu'il y a de plus archaïque. », H. Cixous, «Le sexe ou la tête?» in *Les Cahiers du GRIF*, *op. cit.*, p. 14.

<sup>1703</sup> « La féminité dans l'écriture je la sens passer d'abord par : / un privilège de la *voix* : *écriture et voix* se tressent, se trament et en s'échangeant, continuité de l'écriture/rythme de la voix, se *coupent* le souffle, font haleter le texte ou le composant de suspens, de silences, l'aphonisent ou le déchirent de cris. », H. Cixous, «Sorties» in *La Jeune Née*, *op. cit.*, p. 170.

possível aproximar esta «escrita feminina» para além de uma “escrita de mulheres”, bem como para além de uma “escrita feminista”.

Recuperamos assim a lógica que enunciámos, acima, em torno da noção de «*outra* bissexualidade», e que vemos aqui plasmar-se na noção, indissociável desta, de «escrita feminina», como encontramos explicitamente afirmado, nomeadamente, em «Le sexe ou la tête?» (1976),

«É preciso ter muita atenção quando se quer trabalhar sobre a feminidade na escrita, para não se deixar enganar pelos nomes: não é por ser assinada com um nome de mulher que é uma escrita feminina. Isso pode bem ser uma escrita masculina e, inversamente, não é por ser assinada com um nome de homem que a feminidade estaria excluída. É raro, mas enfim há feminidade em escritas assinadas por homens, isso acontece.»<sup>1704</sup>

Esta especificação torna então possível assumir que, se, por necessidade histórico-socio-política, esta questão se reporta com maior insistência, é certo, à “mulher”, entendendo-se aqui o modo como esta foi determinadamente secundarizada no interior da estrutura *falogocêntrica*, ela não se limita, contudo, a este único entendimento, apontando, para além dele, para um espectro que «beneficiária não somente a mulher, mas a totalidade do humano»<sup>1705</sup>, na medida em que a aproximação de uma certa “feminidade” permanece indissociável da possibilidade de esta se dar, também, no “homem”<sup>1706</sup>.

Por outras palavras, poderíamos assumir que a questão da “mulher” surge como um “exemplo”, ainda que, pela sua especificidade, não comparável a nenhum outro, de uma secundarização que é preciso pensar diferentemente, mas cujo o repensar abre um deslocamento geral que não se prende mais às características tradicionais que a definiram, sejam estas biológica ou socialmente determinadas.

É, por exemplo, a lógica que encontramos em cena na leitura de Cixous em torno do pensamento de Derrida, nomeadamente em «Contos da diferença sexual» (1994), no momento

---

<sup>1704</sup> « Il faut faire très attention quand on veut travailler sur la féminité dans l'écriture, à ne pas se faire piéger par les noms : ce n'est pas parce que c'est signé avec un nom de femme que c'est une écriture féminine. Ça peut très bien être une écriture masculine et inversement, ce n'est pas parce que c'est signé par un nom d'homme que de la féminité serait exclue. C'est rare mais enfin il y a de la féminité dans des écritures signées d'hommes, ça arrive. », H. Cixous, «Le sexe ou la tête?» in *Les Cahiers du GRIF*, *op. cit.*, p. 12.

<sup>1705</sup> « [...] ne profiterait pas seulement à la femme mais à la totalité de l'humain. », *Ibid.*, p. 11.

<sup>1706</sup> « Dans des ailleurs ouverts par des hommes capables d'autres, hommes capables de devenir femmes. Car il y a eu, sans quoi je n'écrirais pas, des ratés, dans l'énorme machine qui tourne et répète sa « vérité » depuis des siècles. », H. Cixous, «Sorties» in *La Jeune Née*, *op. cit.*, p. 181 (cf. H. Cixous, «La Vénue à l'Écriture» in *Entre l'Écriture*, *op. cit.*, p. 68-69).

em que a autora afirma, em torno do filósofo, que ele «É homem mais mãe»<sup>1707</sup>, salientando ainda, algumas páginas adiante, uma aparentemente breve, mas absolutamente essencial distinção para compreender o alcance inerente à «escrita feminina», concretamente no momento em que, em torno do “texto” de Derrida, Cixous escreve,

«Quem são os teus outros, nos teus textos? Quem dizes tu ler? De quem te alimentas tu? Com quem brincas tu? Seja a série: Husserl, Heidegger, Genet, Hegel, Celan, Blanchot, Freud, P. S., etc.. até aqui aparentemente masculina. E não há mulheres? E nada de «mulheres», o que não quer dizer que não há mulheres no teu texto. Porque tu tens vozes. Há, sabemos-lo, vozes de mulheres em ti, tu és ventríloquo.»<sup>1708</sup>

Retomaremos adiante o desenvolvimento da leitura em questão nesta obra, concretamente o modo como uma tal leitura abrirá a escuta de uma outra *diferença sexual*, contudo, de momento, recuperamos ainda um outro traço inerente à aproximação da «escrita feminina» pensada para além de uma “escrita feminista” e de uma “escrita de mulheres”, a saber, o modo como se torna possível, no seguimento desta aproximação, assumir que, ao marcar a indissociabilidade entre “corpo” e “escrita”, é precisamente uma outra relação à *língua* que se encontra em questão nesta singular «escrita feminina», a qual, não se limitando à definição dual, oposicional e hierárquica da diferença de sexos permanece, contudo, indissociável de uma determinada diferenciação sexual.

Notemos, a título exemplificativo, que ao seguir a relação entre a “escrita” (entendida como passagem do outro em mim) e uma certa “feminidade” (entendida como conservação, sem apropriação, do outro), torna-se possível interpretar uma das frases “paradigmáticas” avançada em «Le Rire» (1975), a saber, «Escreve-te: é preciso que o teu corpo se faça escutar»<sup>1709</sup>, como um “apelo” não exclusivo a nenhum dos (dois) sexos, mas, antes, como uma afirmação da indissociabilidade entre “corpo” e “escrita” que abre o que, nomeadamente em «Sorties» (1975), surge como um «buquê de novas diferenças»<sup>1710</sup>.

E isto porque, se, numa primeira leitura, é de facto possível escutar neste «escreve-te» o apelo para a “mulher” (se) escrever, escrevendo o seu “sexo”, é não obstante possível

---

<sup>1707</sup> H. Cixous, «Contos da diferença sexual» in *Idiomas da diferença sexual*, op. cit., p. 16.

<sup>1708</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>1709</sup> «Écris-toi : il faut que ton corps se fasse entendre. », H. Cixous, «Le Rire de la Méduse» in *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, op. cit., p. 45 (cf. H. Cixous, «Sorties» in *La Jeune Née*, op. cit., p. 180).

<sup>1710</sup> « Ce qui apparaît comme « féminin » ou « masculin » aujourd’hui ne reviendrait plus au même. La logique général de la différence ne serait plus agencée dans l’opposition encore dominante maintenant. La différence, serait un bouquet de différences nouvelles. », *Ibid.*, p. 153.

perscrutar nela, no mesmo lance, um apelo para a inscrição de cada “corpo” (antes da sua determinação sexualmente dual) na língua, nomeadamente se seguirmos o eco de um certo *grito* que, excedendo todo o “sexo” e todo o “género” determinados ou determináveis, encontra o seu “lugar” numa escrita que será indissociável de uma outra concepção de *literatura*.

Ainda que enunciada de modo implícito, não deixa de ser possível encontrar esta aproximação avançada pela própria autora, por exemplo no momento em que afirma, em «Un effet d'épine rose» (2010), e reportando-se ao contexto da obra «Le Rire de la Méduse» (1975),

«Eu já tinha escrito muito. Textos livres, para além, audaciosos, sem data. Acontece-me ainda gritar, mas não em literatura. Não se grita senão uma vez em literatura. Eu gritei. Vamos. De uma vez. Eu marquei a história. Uma vez. Calculei-o? Não. Era a hora. Uma urgência. Uma des-locação. O grito que jorra na articulação dos tempos. É preciso gritar por escrito. Imprimir o riso.»<sup>1711</sup>

Tratar-se-ia aqui, a partir desta breve referência, de salientar um dos momentos em que o desenvolvimento da «escrita feminina» apontaria, pois, para uma “instância” ou para um “registo”, o de uma determinada *literatura*, que não se define mais por relação a um “sexo” ou a um “género” específico, mas antes enceta uma espécie de contaminação e transbordamento do's género's em geral que se poderia entrever, por exemplo, a partir da relação, idiomáticamente intraduzível, entre a palavra «écrire» [escrever] e outras duas palavras que se marcam no seu próprio corpo, a saber, o *grito* [écrire] e o *riso* [écrire], não sendo talvez aleatório o facto de, nomeadamente em «Contos da diferença sexual» (1994), ser um “homem”, Derrida, quem ri<sup>1712</sup>.

Referimo-nos aqui à homofonia que constitui o próprio imperativo que abre a frase supracitada [«escreve-te»], a qual, permitindo escutar, ao mesmo tempo, um «écris-toi» [«escreve-te»] e um «eh! crie-toi» [«ei! grita»], marca a singular indissociabilidade entre o gesto de “escrever” e o gesto de “gritar” que constitui o apelo para a necessidade de um corpo (se) fazer escutar ao (se) escrever.

---

<sup>1711</sup> « J'avais déjà beaucoup écrit. Des textes libres, au-delà, audacieux, sans date. Il m'arrive encore de crier, mais pas en littérature. On ne crie qu'une fois en littérature. J'ai crié. Allons. Une bonne fois. J'ai fait date. Une fois. L'ai-je calculé? Non. C'était l'heure. Une urgence. Une dis-location. Le cri qui jaillit à l'articulation des temps. Il faut crier par écrit. Imprimer le rire. », H. Cixous, «Un effet d'épine rose» in *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, op. cit., p. 28.

<sup>1712</sup> «E ri. Enquanto nós, as acima citadas, não temos avanço suficiente para rir.», H. Cixous, «Contos da diferença sexual» in *Idiomas da diferença sexual*, op. cit., p. 41.



A este apelo, encontramos-o ainda testemunhado, por exemplo, em «Sorties» (1975), nomeadamente na referência a uma «Voz-grito»<sup>1713</sup> que se dá a ler como uma das características da «escrita feminina», sendo ainda possível perscrutá-lo em outras obras mais ou menos contemporâneas destes textos e tidas como “ficcionais”, como é o caso de *Neutre* (1972)<sup>1714</sup> onde encontramos uma singular desconstrução dos ditos géneros literários<sup>1715</sup> a par de uma aproximação à “diferença sexual” totalmente distinta de uma abordagem teórico-conceptual de índole “feminista”.

Ora, esta relação deixaria entrever aquilo que, nomeadamente em *Ayâ! Le cri de la littérature* (2013), será desenvolvido em torno da *litteratura* enquanto “lugar” onde permaneceria «o direito aos gritos que a realidade e a comunidade nos interditam»<sup>1716</sup>, possibilitando assumir que o *grito* que se entrevia no apelo do «escreve-te» de «Le Rire» (1975) indiciava já um certo *grito da litteratura* que, notemos, não se enquadra mais em nenhum “género” determinado ou determinável, seja este sexual ou literariamente definido, pois, tal como a autora nos lembra ainda em «Un effet d’épine rose» (2010), a Medusa é, desde o início, «A Musa da litteratura. Uma *queer*. Outros dizem a *queen dos queers*. A litteratura como tal é *queer*.»<sup>1717</sup>

Neste sentido, a «escrita feminina» de Cixous avança, por um lado, a indissociabilidade absoluta entre o gesto de “escrita” e o “corpo” que nela (*se*) escreve, implicando pensar que é a própria escrita que vem do corpo, que atravessa e transgride o corpo<sup>1718</sup>, via pela qual o apelo «escreve-te» pode ser escutado como o apelo para «ser um com a letra»<sup>1719</sup> no interior de uma relação que antecederia, de uma certa maneira, a suposta “identidade própria” do “eu” que aí (*se*) escreve – interpretação que encontramos também

---

<sup>1713</sup> « *Voix-cri* », H. Cixous, «Sorties» in *La Jeune Née*, *op. cit.*, p. 174.

<sup>1714</sup> Referimo-nos aqui ao grito que Cixous nos dá a ler entre, pelo menos, duas línguas «le cri, (I scream je crie)» (H. Cixous, *Neutre* [1972], Des Femmes, Paris, 1998, p. 148), e que se reporta ao momento em que o (novo) *Sujeito*, suscitado pelo Texto, se inclina na borda deste e, ao ver a imagem reflectida, solta um *grito*: « Le (nouveau) Sujet se penche justement au bord du Texte pour voir l’image qui bouge, et voilà qu’il pousse un grand cri. Ce cri est symbolique, c’est même le cri qui crie : avec une connotation remarquable mais compréhensible après coup : lancé en *anglais*. » (p. 122-123).

<sup>1715</sup> Cf. M. Calle-Gruber, *Photos de Racines*, *op. cit.*, p. 59.

<sup>1716</sup> « le droit aux cris que la réalité et la communauté nous interdisent », H. Cixous, *Ayâ!*, *op. cit.*, p. 53.

<sup>1717</sup> « La Muse de la littérature. Une *queer*. D’autres disent la *queen des queers*. La littérature comme telle est *queer*. », H. Cixous, «Un effet d’épine rose» in *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, *op. cit.*, p. 32-33.

<sup>1718</sup> « Ecrire me traverse! Cela me venait de soudain. Un jour j’étais traquée, assiégée, prise. Cela me prenait. J’étais saisie. D’où? Je n’en savais rien. Je n’es ai jamais rien su. D’une région du corps. Je ne sais pas où elle est. « Ecrire » me saisissait, m’agrippait, du côté du diaphragme, entre le ventre et la poitrine, un souffle dilatait mes poumons et je cessais de respirer. », H. Cixous, «La Vénue à l’Ecriture» in *Entre l’Écriture*, *op. cit.*, p. 18.

<sup>1719</sup> « Écris ! [...] fais corps avec la lettre. », *Ibid.*, p. 51.

marcada, em «La Venue à l'Écriture» (1976), no momento em que Cixous assumi que escrever não começa senão ali onde um certo «eu» acaba<sup>1720</sup>.

Não obstante, por outro lado, é precisamente em razão desta indissociabilidade entre “corpo” e “escrita” que, ao não depender do sexo biológico do/da autor/autora do texto, a concepção de «escrita feminina» não avança uma qualquer suspensão ou apagamento da diferenciação sexual, mas, diferentemente, ela assume que, para escrever, é preciso pelo menos uma «suspeita de si [...] um sexo»<sup>1721</sup>, como afirmado em *Jours de l'an* (1990), necessidade que encontraríamos já enunciada também, por exemplo, em «La Venue à l'Écriture» (1976),

«Eu não «começo» por «escrever»: eu não escrevo. A vida faz texto a partir do meu corpo, eu sou já texto. [...] Assim cada texto um outro corpo. Mas em cada um a mesma vibração: porque o que de mim marca todos os meus livros lembra que é a minha carne que os assina, é um *ritmo*. Médium o meu corpo ritmado a minha escrita.»<sup>1722</sup>

Deste modo, seria possível assumir, na peugada da interpretação de Anne Berger, que uma certa “tautologia”<sup>1723</sup> habitaria a própria expressão «escrita feminina» desde os primeiros textos nos quais Cixous a desenvolve, na medida em que “feminina” seria toda a escrita que não se enquadre mais na estrutura *falocêntrica* que determinadamente secundarizou e/ou neutralizou a diferenciação sexual, motivo pelo qual, mais do que corresponder a uma “escrita de mulheres” ou a uma “escrita feminista”, a «escrita feminina» de Cixous apontaria, antes, para uma relação “vital” com a *língua*<sup>1724</sup> no interior da qual ocorreria, pela escrita e na escrita, o deslocamento do par «atividade-passividade» que determinadamente sustentou o binómico masculino-feminino,

«Tudo o que posso dizer disso é que a «vinda» à linguagem, é uma fusão, um vazamento em fusão, se há «intervenção» da minha parte é numa espécie de

---

<sup>1720</sup> « Ecrire – commence, sans toi, sans je, sans loi, sans savoir, sans lumière, sans espoir, sans lieu, sans personne près de toi, car si l'histoire mondiale continue, tu n'y es pas, tu es « en » « enfer » et l'enfer est là où je ne suis pas mais où ce qui m'est, alors que je suis sans lieu, se sent remourir à travers le temps des temps [...]. », H. Cixous, «La Venue à l'Écriture» in *Entre l'Écriture*, op. cit., p. 48.

<sup>1721</sup> Cf. H. Cixous, *Jours de l'an*, op. cit., p. 27-28.

<sup>1722</sup> « Je ne « commence » pas par « écrire » : je n'écris pas. La vie fait texte à partir de mon corps, je suis déjà du texte. [...] Ainsi chaque texte un autre corps. Mais dans chacun la même vibration : car ce qui de moi marque tous mes livres rappelle que c'est ma chair qui les signes, c'est un *rythme*. Médium mon corps rythmé mon écriture. », H. Cixous, «La Venue à l'Écriture» in *Entre l'Écriture*, op. cit., p. 63-64.

<sup>1723</sup> Cf. A. Berger, «L'invention de l'écriture féminine», op. cit., p. 83.

<sup>1724</sup> « l'envie d'écrire : une envie de se vivre dedans, une envie du ventre, de la langue, du sang. », H. Cixous, «Le Rire de la Méduse» in *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, op. cit., p. 64

«posição» de actividade – passividade [...]. Esta passividade é a nossa maneira – na verdade activa – de conhecer as coisas ao nos deixarmos conhecer por elas.»<sup>1725</sup>

A paradoxalidade inerente a esta passividade activa, que a autora marca também ao aproximar o movimento da «escrita feminina» como um paradoxal «*voler*» que permite escutar, ao mesmo tempo, o gesto de «roubar» (pelo qual se salienta a impropriedade e a despossessão da *língua*), e o gesto de «voar» (que apontaria para o registo iminente inventivo que essa mesma desapropriação enceta)<sup>1726</sup>, esta paradoxalidade, dizíamos, seria o motor de uma inventividade, ou de uma *genialidade* para além da lei do género<sup>1727</sup>, como adiante veremos, cujos exemplos se multiplicam no *corpus* cixousiano e cujos indícios encontramos já em «Le Rire» (1975), por exemplo, no transbordamento entre “texto” e “sexo” que se lê nos «*sextes*»<sup>1728</sup> [«sextos»], ou ainda, num outro registo de escrita, no «*sexcret*»<sup>1729</sup> [«sexgredo»] que, em «Contos da diferença sexual» (1994), virá marcar a indissociabilidade entre o «sexo» e o «segredo».

Uma outra marca desta inventividade encontrar-se-ia ainda, por exemplo, na expressão «*de l'un à l'autre*» [de um ao outro]<sup>1730</sup> que virá a deslocar-se em «*de l'une à l'autre*» [de uma ao outro], a qual, por sua vez, dará corpo à expressão homófona «*de lune à l'autre*» [de lua ao outro], através da qual, refere Cixous, é colocado em cena um exercício de «deshierarquização» que afecta não somente o *falogocentrismo*, mas também um certo geocentrismo,

---

<sup>1725</sup> « Tout ce que je peux en dire, c'est que la « venue » au langage, est une fusion, une coulée en fusion, s'il y a « intervention » de ma part c'est dans une sorte de « position », d'activité – passive [...]. Cette passivité-là est notre manière – en vérité active – de connaître les choses en nous laissant connaître par elles. », H. Cixous, «La Vénue à l'Écriture» in *Entre l'Écriture*, *op. cit.*, p. 68.

<sup>1726</sup> Cf. H. Cixous, «Le Rire de la Méduse» (in *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, *op. cit.*, p. 58), «Sorties» (in *La jeune née*, *op. cit.*, p. 178-179) e «Un effet d'épine rose» (in *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, *op. cit.*, p. 30-31). De notar que esta dupla escuta pode também interpretar-se como um outro ponto de proximidade ao pensamento de Derrida, concretamente à sua aproximação em torno de uma palavra «soufflée» (cf. J. Derrida, *L'Écriture et la Différence*, *op. cit.*, p. 261-268).

<sup>1727</sup> « [...] Hélène Cixous aura eu, parmi tous ses génies, celui de pratiquer, sans exception, tous les genres d'écriture littéraire », J. Derrida, *Genèses*, *op. cit.*, p. 28.

<sup>1728</sup> « Ils n'ont rien changé : ils ont théorisé leur désir pour de la réalité ! Qu'ils tremblent, les prêtes, on va leur montrer nos sextes ! », H. Cixous, «Le Rire de la Méduse» in *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, *op. cit.*, p. 54 (cf. H. Cixous, «Sorties» in *La Jeune Née*, *op. cit.*, p. 125).

<sup>1729</sup> Cf. H. Cixous, «Contos da diferença sexual» in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 27.

<sup>1730</sup> Um testemunho exemplar desta problematização poético-pensante colocada em cena numa escrita que performatiza a contaminação entre um registo dito “literário” ou “ficcional” e a exposição de pressupostos teórico-filosóficos no interior dessa mesma “ficção” encontrar-se-ia, nomeadamente, em *Neutre*, obra que avança uma “prática” de escrita onde nenhum dos (seus) personagens pode ser um sem o outro: «Impossible de penser l'un sans l'autre et sans ni l'un ni l'autre: le propre ici apâlit, le cœur sombre» (H. Cixous, *Neutre*, *op. cit.*, p. 20), «L'un n'est pas sans l'autre» (p. 19, 72), ou ainda, «Aucun est Sans son Autre» (p. 54). Em torno deste texto veja-se, nomeadamente: G. Deleuze «Hélène Cixous ou l'écriture stroboscopique», *Le Monde*, nº 8576, 11 de Agosto de 1971.

«Com «de um ao outro», expulsa-se o feminino – porque nenhum dos dois elementos do conjunto porta a marca incontestável do feminino. Eu prefiro então dizer: de uma ao outro (mas jogo ao mesmo tempo). Creio que quando escrevo é porque alguma coisa vai de uma ao outro, ida e volta. Mas também, para jogar, escrevi: de *lua* ao outro. É um jogo sério. É uma maneira de deshierarquizar – tudo.»<sup>1731</sup>

Esta singular inventividade, inerente à «escrita feminina» pensada para além da diferença de sexos, seria, pois, o pressuposto indispensável para aproximar uma certa “prática” de escrita entendida, por exemplo, no sentido que Mireille Calle-Gruber lhe confere em *Photos de Racines* (1994), referindo que a escrita de Cixous é «uma escrita *em trabalho*: trabalho do corpo na escrita, trabalho de uma memória/de memórias, trabalho da diferença sexual, trabalho *do género*»<sup>1732</sup>.

Trabalho, ou mais correctamente, escrita *em trabalho*, que incita a desconfiar sempre da suposta ou desejada identificação de um “sujeito” a um único discurso<sup>1733</sup>, e que nos permite compreender o motivo pelo qual Cixous assume, nomeadamente em *Photos de Racines* (1994), não seguir uma determinada linha “feminista” que defende a modificação da linguagem (modificação que entende como uma espécie de «língua «corrigida»»<sup>1734</sup> na qual se manipularia a língua sem, todavia, a re-inventar) e permanecer, antes, do lado de uma certa “prática literária” cujas *marcas* na língua desestabilizam o género em geral, incluindo os géneros textuais e as diferenças sexuais, como seria o caso, a título exemplificativo, do avanço «do formiga» em torno do qual, é dito ainda na mesma obra,

«Um formiga, isso chama a atenção; isso põe em questão: a formiga, o formiga, nós – tudo. Desde que alguma coisa desse género mexe, tudo vacila. Com um formiga, pode-se fazer tremer o mundo, se se pensar nisso. [...] Não é arbitrário: é o problema, é o *nosso* próprio problema quanto à diferença sexual e quanto ao que isso pode produzir nos géneros, que se inscreve desta maneira.»<sup>1735</sup>

---

<sup>1731</sup> « Avec « de l’un à l’autre », on expulse le féminin – puisque aucun des deux éléments de l’ensemble ne porte la marque incontestable du féminin. Je préfère donc dire : de l’une à l’autre (mais je joues en même temps). Je crois que quand j’écris, c’est parce que quelque chose va de l’une à l’autre, aller et retour. Mais aussi, pour jouer, j’ai écrit : de *lune* à l’autre. C’est un jeu sérieux. C’est une façon de déhiérarchiser – tout », H. Cixous, *Photos de Racines*, *op. cit.*, p. 20

<sup>1732</sup> « [...] une écriture *en travail*: travail du corps en écriture, travail d’une/des mémoire/s, travail de la différence sexuelle, travail *du genre*. », M. Calle-Gruber, *Photos de Racines*, *op. cit.*, p. 51.

<sup>1733</sup> Cf. H. Cixous, Clément, *La Jeune Née*, *op. cit.*, p. 252.

<sup>1734</sup> Cf. H. Cixous, *Photos de Racines*, *op. cit.*, p. 72.

<sup>1735</sup> « Un fourmi, ça attire l’attention; ça remet en questions: la fourmi, le fourmi, nous – tout. Dès que quelque chose de ce genre bouge, tout vacille. Avec un fourmi, on peut faire trembler le monde, si on y pense.

O “problema” quanto à *diferença sexual*, «o nosso problema», repetindo o itálico da citação acima que vem marcar a efectiva indissociabilidade entre o processo de “identificação subjectiva” do “eu” e um determinado processo de “identificação sexual”, será também desenvolvido por Cixous a partir da aproximação da *diferença sexual* pensada como *movimento* e como *passagem* para além de toda a dualidade e/ou oposição, questão particularmente desenvolvida em «Contos da diferença sexual» (1994) para o qual nos voltaremos agora, mas cujo fio principal se encontra como que resumido em *Photo de Racines* (1994), concretamente no momento em que a autora afirma,

«Ela [a diferença sexual] é inumerável, evidentemente não redutível nunca a um sexo ou género ou a um papel familiar ou social. Ela é miríade maravilhosa de qualidades diferenciais. Ela passa. Ela ultrapassa-nos. Ela é a nossa riqueza interior incalculável.»<sup>1736</sup>

---

[...] Ce n'est pas arbitraire : c'est *le* trouble, c'est *notre* propre trouble quant à la différence sexuelle et quant à ce que ça peut produire dans les genres, qui s'inscrit de cette manière. », *Ibid.*, p. 72.

<sup>1736</sup> « Elle [la différence sexuelle] est innombrable, évidemment non réductible jamais à un sexe ou genre ou un rôle familial ou social. Elle est myriade merveilleuse de qualités différentielles. Elle passe. Et nous dépasse. Elle est notre richesse intérieure incalculable. », *Ibid.*, p. 62.

## 2. Leituras da diferença sexual

### 2.1 «Contos da diferença sexual» - a *diferença sexual* que (se) passa

Seguindo o rastro da história da «diferença sexual» que, refere Cixous, terá aí de «fotografar»<sup>1737</sup>, é em «Contos da diferença sexual» (1994) que encontramos um dos desenvolvimentos mais detalhados da *diferença sexual* pensada em termos de *movimento* e de *passagem*, aproximação que a autora remete, desde as primeiras páginas, para o registo da história ou do conto, que se perscruta já no próprio título, ou mesmo para o registo do «conto de fadas», expressão pela qual nos deparamos desde logo com uma das maiores dificuldades deste texto e da obra cixousiana em geral, a saber, a absoluta *intraduzibilidade* da sua escrita<sup>1738</sup>.

A hipótese que encontramos enunciada neste texto é, então, a de que a *diferença sexual*, ou, como também lhe chamará ao gravar uma homofonia (in)visível, a «D. S.»,

« - não é uma região, nem uma coisa, nem um espaço preciso entre dois – é o próprio movimento, o reflectir, o Se, a deusa negativa sem negatividade, o inapreensível que me toca, que, vindo do mais próximo, me dá a mim-mesma por clarões o impossível eu-outra, faz surgir o tu-que-eu-sou, ao contacto do outro.»<sup>1739</sup>

A fim de tentar compreender o que se encontra em questão numa tal hipótese notemos, primeiramente, que de entre os textos a que se reporta<sup>1740</sup> para a desenvolver e exemplificar, é a «Circonfession» (1991) – texto de Derrida publicado no ano seguinte ao Colóquio onde «Contos» é primeiramente proferido, mas que o filósofo lhe havia entregado antes do evento<sup>1741</sup> –, é a «Circonfession» (1991), dizíamos, que a autora concede uma maior atenção, encontrando nele o motivo que formará como que o fio condutor da sua exposição, a saber, o

---

<sup>1737</sup> «Vou ter de fotografar a *diferença sexual que passa*.», H. Cixous, «Contos da diferença sexual» in *Idiomas da diferença sexual*, op. cit., p. 14.

<sup>1738</sup> Em torno de uma certa história da “diferença sexual”, Cixous questiona: «Ou será um conto? Ou então é uma gracinha, é talvez um jogo, e se for um conto de fadas, então é a fada que faz a diferença, a *fada diferença* [la *fee différence*]. », *Ibid.*, p. 14. Nesta passagem a autora torna desde logo impossível manter a homofonia entre «*fee*» [«fada»] e o «*fé*» que faz parte do corpo da palavra «*différence*» [«diferença»] (cf. *Ibid.*, p. 44, nota de tradução 2).

<sup>1739</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>1740</sup> Além de Jacques Derrida, são também referidos neste texto Ingeborg Bachmann (p. 12) e Clarice Lispector (p. 12-13, 36-37, 42).

<sup>1741</sup> «Eu tive, porque J. D., tu, mo comunicastes recentemente, entre as mãos um texto extraordinário que tem um título extraordinário: *Circonfession* [Circonfissão]... Deixo-o ressoar: circo [cirque], com [con], rabo [fesse], são [sion], se a gente [si on], sulco [sillon], se a gente te esquece óh São, os significantes, isto é ele.», *Ibid.*, p. 17.

modo como Derrida escreve em torno da (*sua*) *circuncisão* oferecendo-nos um exemplo único da indissociabilidade entre “corpo” e “escrita”, e cuja singularidade Cixous salientará ao longo das suas diversas leituras em torno do filósofo, como se marca também, por exemplo, nesta passagem de «Du mot à la vie» (2004),

«Ele faz a autobiografia do seu corpo enquanto corpo estigmatizado, corpo em sangue e em signo. Ele teve a extraordinária audácia de demonstrar que o filósofo escreve com todo o seu corpo, que a filosofia não pode ser colocada no mundo senão por um ser em carne em sangue em sexo em suores, em esperma e em lágrimas, com todas as suas circuncisões e escarificações físicas e psíquicas.»<sup>1742</sup>

Ora, partindo então do “exemplo” da circuncisão, o ponto principal que veremos desenvolver-se em «Contos da diferença sexual» (1994) será, pois, uma singular indissociabilidade entre “corpo” e “escrita”, confessando a autora, desde o início da sua exposição, não conseguir separar, ao ler Jacques Derrida, o “homem” do “texto”, encarando-o, desde sempre, a esse «homem-que-escreve»<sup>1743</sup>, como o dirá numa formulação que veremos aparecer também noutros textos<sup>1744</sup>, como «um dos raros «homens», ou talvez o único, a arriscar o seu corpo em actividade no texto»<sup>1745</sup>, escrevendo sempre «a partir de e com o seu corpo»<sup>1746</sup>, como reafirmado em *Photos de Racines* (1994).

Encontramos aqui um dos motivos pelos quais Cixous virá a afirmar que uma das marcas singulares e inimitáveis da “filosofia” de Derrida passa, justamente, pela *indissociabilidade* entre uma certa oscilação sexual e uma certa oscilação textual<sup>1747</sup>, relação que constitui, para a leitura da autora, uma das características da *idiomaticidade* insubstituível de uma *assinatura*, a de Derrida, cuja “tinta” não permanece nunca longe do sangue,

«Tu és circuncidado, digo eu, começo portanto no corpo – poderia ter começado de outro modo. Este corpo, o teu corpo, porque o teu texto é constantemente de corpo,

---

<sup>1742</sup> « Il fait l'autobiographie de son corps en tant que corps stigmé, corps à sang et à signe. Il a eu l'extraordinaire audace de faire apparaître que le philosophe écrit de tout son corps, que la philosophie ne peut être mise au monde que par un être en chair en sang en sexe en sueurs, en sperme et en larmes, avec toutes ses circoncisions et scarifications physiques et psychiques. C'est unique, et sans exemple. », H. Cixous, «Du mot à la vie» in *Le Nouveau Magazine Littéraire*, op. cit., p. 27.

<sup>1743</sup> Cf. H. Cixous, «Contos da diferença sexual» in *Idiomas da diferença sexual*, op. cit., p. 25.

<sup>1744</sup> A título exemplificativo, veja-se o quadrado em baixo de página em *Photos de Racines*, onde Cixous escreve: « [...] il est l'homme-qui-écrit. Il trempe sa plume dans son propre sang. Il est toujours en train d'écrire (même quand il n'écrit pas) » (p. 90), ou ainda, *Insister. À Jacques Derrida*: « - Antonomase : un homme-qui-écrit. Une espèce. Qui pense à écrire. Qui se demande : qu'est-ce qu'écrire ? Qu'est-ce que la philosophie ? Qui fait de *penser* un mot neuf. Un homme par le côté de l'autre chat ou femme par la côte » (p. 31).

<sup>1745</sup> H. Cixous, «Contos da diferença sexual» in *Idiomas da diferença sexual*, op. cit., p. 28.

<sup>1746</sup> « Il écrit, il a toujours écrit à partir de et avec son corps », H. Cixous, *Photos de Racines*, op. cit., p. 94.

<sup>1747</sup> Cf. H. Cixous, «Contos da diferença sexual» in *Idiomas da diferença sexual*, op. cit., p. 28.

está assinado, está assinado de milhentas maneiras, é nele todo o tempo questão da assinatura, é um texto que é feito «à sangrassinatura».<sup>1748</sup>

Todavia, se parece ser “evidente” que, ao falar em torno do pensamento de Derrida, endereçando-se, ao mesmo tempo, a Derrida e ao público que a escuta<sup>1749</sup>, Cixous identifica, de modo aparentemente inquestionável, um “homem”, veremos que uma tal “evidência” será ela mesma gradualmente pensada no interior de uma espécie de oscilação ou de indecisão relativamente ao suposto “sentido” pressuposto numa tal palavra, questionamento que, entrevedo-se nas próprias aspas utilizadas na passagem supracitada – «um dos raros «homens», ou talvez o único»<sup>1750</sup> –, é legível desde o início do texto, nomeadamente no momento em que refere,

«A ti, conheço-te, eis o *homem-nascido*, digo-me eu, é evidente, digo-me eu. Quero dizer: o homem com linhagem, eis o filho, eis a mãe, eis o pai filho, pai de filho, pai de filha-ficção...

Disse: «Ele é homem.» Digo eu a verdade – qual?

Ele é homem com especificações.»<sup>1751</sup>

Será, pois, a partir da leitura do motivo da *circuncisão*, tal como Derrida o expõe «auto-bio-thanato-hetero-graficamente»<sup>1752</sup> em «Circonfession» (1991), que Cixous salienta, num primeiro momento, que a sua escolha de começar por um tal motivo é também, conseqüentemente, a escolha de começar no “corpo”, de permanecer do «lado do corpo»<sup>1753</sup>, como precisa algumas páginas adiante, marcando aí uma espécie de grau de legibilidade mínima relativamente a esta questão, a saber, o facto de a circuncisão se dar, necessariamente, na «carne»<sup>1754</sup>, ou seja, o facto de, numa primeira acepção, ela dizer, inevitavelmente, o corte num corpo.

---

<sup>1748</sup> *Ibid.*, p. 17. Intraduzivelmente francês, o neologismo «saignature» é constituído pela junção do verbo «saigner» [sangrar], próximo do verbo «signer» [assinar], ao substantivo «signature» [assinatura], fazendo eco à passagem de «Circonfession» onde Derrida sonha com uma caneta que seria uma seringa (cf. J. Derrida, «Circonfession» in *Derrida, op. cit.*, p. 18).

<sup>1749</sup> «Antes do colóquio, tinha-me também colocado a questão da disposição da cena, da sua, quer dizer, da tua e da minha [...] Tinha-me dito: «Tenho medo de ti», «Brinco contigo» – mas não é mais totalmente verdade. É muito difícil, porque «tu» sois vós, agora, ao passo que, quando eu pensava, tu, eu escrevia, e era *ele*.», H. Cixous, «Contos da diferença sexual» in *Idiomas da diferença sexual, op. cit.*, p. 15.

<sup>1750</sup> *Cf. Ibid.*, p. 28.

<sup>1751</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>1752</sup> « [...] *c'est sur ce ci, la "ma" circoncision, que se rassemble l'opus autobiothanatothétérographique ininterrompu* », J. Derrida, «Circonfession» in *Derrida, op. cit.*, p. 179.

<sup>1753</sup> H. Cixous, «Contos da diferença sexual» in *Idiomas da diferença sexual, op. cit.*, p. 27.

<sup>1754</sup> «Mas ainda assim ele é circuncidado. Posso fiar-me nesta realidade na carne.», *Ibid.*, p. 19.



Não se reduzindo, é certo, a esta primeira acepção, torna-se todavia possível, a partir dela, salientar algumas das especificidades que a caracterizam, concretamente o facto de Derrida não ter nem “visto”<sup>1755</sup> nem “vivido” a *sua* circuncisão, mas tê-la, diferentemente, sentido ou experienciado «antes de seres Derrida ou J. D.»<sup>1756</sup>, ou seja, antes de poder aí conceder o seu aval ou a sua permissão, ponto que encontramos também salientado, por exemplo, em *Portrait de Jacques Derrida en Jeune Saint Juif* (2001), no momento em que, referindo-se a esta impossibilidade de assistir ao momento da *sua própria* circuncisão, Cixous se refere ao filósofo como «refém da herança»<sup>1757</sup>.

É também este o sentido que encontramos enunciado num outro texto, nomeadamente em «Ce corps étranjuif» (2003), no momento em que a autora se refere ao filósofo como aquele que foi prometido sem ter sido consultado<sup>1758</sup>, tratando-se então de salientar que a circuncisão diria, numa primeira acepção, o instante de um “acto” marcado no “corpo” (aqui, especificamente, no “corpo” de Derrida) que ocorre, não obstante, antes e apesar do consentimento do “sujeito” marcado por esse mesmo “acto”, ou, mais especificamente, que ocorre antes da própria possibilidade de esse mesmo “sujeito” aí consentir o que quer que seja.

A circuncisão seria então, afirma Cixous, a «letra talhada antes de ele saber ler»<sup>1759</sup>, expressão pela qual vemos marcar-se uma espécie de analogia entre o “corte” e a “letra” que aponta aí, ao mesmo tempo, para uma outra letra escrita e lida, a saber, para o «golpe de livro» cujo corpo da letra ordena o corte no corpo a circuncidar,

«É por meio de um golpe deste Livro [a Bíblia] que ele começa a pertencer a este universo rico e complicado dos circuncidados e dos não-circuncidados. Eis: *está escrito*. Circuncidado por golpe de livro. Encurralado. Está talhado no próprio corpo o limite entre mim e o outro. O que faz a diferença, quer dizer, o entalhe de união, está cinzelado na própria carne deste eu.»<sup>1760</sup>

---

<sup>1755</sup> Para a relação entre o instante da “circuncisão” e uma certa “cegueira”, veja-se, nomeadamente: H. Cixous, «Vols d’aveugle autour d’une librairie», *Études françaises*, vol. 38, nº 1-2, 2002, p. 263–275. Disponível em: <https://www.erudit.org/fr/revues/etudfr/2002-v38-n1-2-etudfr686/008404ar/>.

<sup>1756</sup> H. Cixous, «Contos da diferença sexual» in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 21.

<sup>1757</sup> «La Circoncision, comment y être ? À la sienne, Voilà une scène primitive, la seule sans doute à laquelle le personnage concerné par la scène, n’aura pas assisté. Pas été convié. À sa propre scène il n’y était pas, pas sa propre volonté, il y était sans y être, otage de l’héritage. », H. Cixous, *Portrait de Jacques Derrida*, *op. cit.*, p. 63.

<sup>1758</sup> Cf. H. Cixous, «Ce corps étranjuif» in *Judéités*, *op. cit.*, p. 64-65.

<sup>1759</sup> H. Cixous, «Contos da diferença sexual» in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>1760</sup> *Ibid.*, p. 20.

Todavia, é preciso notar que em torno deste golpe, ou deste corte, na carne, Derrida lembra-nos, desde a primeira página de *Schibboleth* (1986), por exemplo, que se enquanto marca de “eleição” a circuncisão não tem lugar senão uma vez, é a própria “unicidade” dessa (única) vez que, de uma certa maneira, permanece somente aparente, sendo essa mesma «aparência» que apela a pensar uma outra *circuncisão* (pela *língua*) que torna a circuncisão do corpo, pelo menos, a segunda, ou, mais correctamente, que torna o «*uma vez*» da circuncisão já sempre «*mais de uma/nem mais uma vez*» [*plus d'une fois*]<sup>1761</sup>.

O registo paradoxal e aporético desta outra *circuncisão* não escapa, é certo, à leitura de Cixous, que recupera esta passagem de *Schibboleth* (1986) não apenas em «Contos da diferença sexual» (1994), mas também, por exemplo, em *Portrait de Jacques Derrida* (2001), ou, ainda, em «Vols d'aveugle autour d'une librairie» (2002)<sup>1762</sup>, incidindo de modo particularmente relevante na dupla escuta de um «plus» [«(não) mais»] a partir do qual nos dá a pensar um outro registo de paradoxalidade inerente à experiência da *circuncisão*, a saber, o registo de um “menos”, ou de uma “falta”, que figuraria, no mesmo lance, um “mais”, ou uma “adição”.

Referimo-nos aqui à dupla escuta do que nomeia, em «Contos da diferença sexual» (1994), o «não/mais-prepúcio» [*plus-de-prépuce*]<sup>1763</sup>, e cuja lógica de um “menos” (o corte, portanto) que é “mais” (que é a *marca* da diferença que constitui a singularidade) será também aproximada, ainda no mesmo texto, em termos de uma «cena de *desprepuclagem*» que originaria, do lado do circuncidado que Derrida “é”, um determinado “sentir-se diferente”,

«Porque nesta cena de *desprepuclagem* [*déprepuclage*] (aproximo-me, notá-lo-ão, da pulga [*puce*]), poder-se-ia dizer, afirmar, que o circuncidado (é) (ganha em ser) incircuncidável. [...] O circuncidado é explicitamente diferente. Logo «sente-se diferente». Diferente de anteriormente. E dos «outros». Talvez não seja diferente se todos os homens forem «circuncidados», mas ainda assim isto começa assim: enquanto diferente.»<sup>1764</sup>

---

<sup>1761</sup> « Une seule fois : la circoncision n'a lieu qu'une seule fois. / Telle nous est du moins livrée l'apparence, et la tradition de l'apparence, ne disons pas du simulacre. / Autour de cette apparence nous devons tourner. », J. Derrida, *Schibboleth*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>1762</sup> Cf. H. Cixous, «Contos da diferença sexual» (in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 38), *Portrait de Jacques Derrida* (p. 77-78) e «Vols d'aveugle» (p. 270-271).

<sup>1763</sup> Cf. H. Cixous, «Contos da diferença sexual» in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 18.

<sup>1764</sup> *Ibid.*, p. 19. No sintagma «*déprepuclage*» podem escutar-se o termo «*prépuce*» [prepúcio], «*pucelage*» [substantivo masculino derivado de «*pucelle*» [pucela] que significa o estado daquele ou daquela que é virgem (cf. <http://www.cnrtl.fr/definition/pucelage/substantif>)], «*dé(pré)pucelage*» [desvirginar], e ainda «*puce*» [pulga],

Ora, o que nos interessa particularmente neste “sentir-se diferente”, nesta diferença que chega ao circuncidado antes e apesar dele, é o facto de ser a partir deste ponto que Cixous começa a delinear uma espécie de contraposição relativamente a um outro modo da diferença, a saber, a diferença que permaneceria do lado da “mulher” que, por sua vez, «sente-se *como diferente*»<sup>1765</sup>. Por outras palavras, do lado da “mulher” não haveria, pois, nenhum “acto” correspondente, nenhuma prescrição escrita que lhe marcasse “visivelmente” a diferença no corpo, e ela sentir-se-ia «*como diferente*» em razão de uma diferença que lhe seria acrescentada, posteriormente, como um «fardo»,

«Uma mulher sente-se *como diferente*. Quando se fala de diferença sexual em sociedade, quer dizer, na guerra, a pessoa que carrega a diferença como um fardo, como uma questão, é frequentemente a mulher. Uma mulher entra *em cena* como tendo esta diferença estranha que ela não consegue descrever senão neste espaço diferencial onde ela te vai encontrar.»<sup>1766</sup>

Se é certo que esta (aparente) oposição avança, num primeiro momento, por relação a um registo socio-cultural, aproximando-se assim do desenvolvimento que encontramos, por exemplo, em «Sorties» (1975) ou em «Le Rire de la Méduse» (1975) relativamente ao modo como a “diferença sexual” foi determinantemente definida em termos de oposição e hierarquia no interior da estrutura *falocêntrica*, uma tal “oposição” ou, mais correctamente, uma tal distinção – que veremos não implicar, contudo, nem uma oposição nem uma hierarquia – encontra a sua fundamentação na diferenciação marcada, por Cixous, entre “exterioridade” e “interioridade”.

Neste contexto, refere a autora, encontraríamos, por um lado, a “exterioridade” como característica do sexo masculino cujo órgão se pode (descre)ver – motivo pelo qual Cixous refere que o projecto de Derrida em «Circonfession» (1991), a «*cena do sexo*», como também lhe chama, na qual o filósofo diz desejar «*descrever o meu sexo através dos milénios do judaísmo, descrevê-lo (microscopia, fotografia, stereofototipia) até furar o papel*»<sup>1767</sup>, esta

---

podendo este último termo aludir, como refere Fernanda Bernardo, ao «*bestiário autobiográfico* de Jacques Derrida» (cf. *Ibid.*, p. 45, nota de tradução 5), encontrando-se também referido, por exemplo, em *Insister. À Jacques Derrida*, onde Cixous recorre à expressão «*avoir la puce à l'oreille*» [ter a pulga atrás da orelha] (p. 24) que é aí reportada concretamente ao pensamento de Derrida [«Je traduis la puce que tu me mets à l'oreille» (p. 25)].

<sup>1765</sup> H. Cixous, «Contos da diferença sexual» in *Idiomas da diferença sexual*, op. cit., p. 19.

<sup>1766</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>1767</sup> «[...] *décrire mon sexe à travers des millénaires du judaïsme, le décrire (microscopie, photographie, stéréophototypie) jusqu'à crever le papier* », J. Derrida, «Circonfession» in *Derrida*, op. cit., p. 132-133.

cena não poderia ser senão um projecto de homem<sup>1768</sup>. E, por outro lado, encontraríamos a “interioridade” que caracteriza o sexo feminino precisamente em razão de uma certa “invisibilidade” que o constitui, sentido pelo qual é avançada a comparação deste a uma espécie de «terra interior»<sup>1769</sup> que, permanecendo indescritível, se *degostaria* ou *sentiria*<sup>1770</sup>.

A esta “interioridade”, Cixous aproxima-a, também, a partir de uma outra noção de «*coração*»<sup>1771</sup>, a qual, se num primeiro momento parece reportar-se exclusivamente à “mulher” e a uma certa “invisibilidade” do seu “sexo”, será seguidamente aproximada como algo que seria comum aos “dois sexos”, na medida em que também o “sexo masculino” permaneceria necessariamente ligado a um certo registo secreto.

É neste sentido que, num segundo momento de interpretação relativamente ao que refere como o “projecto” de Derrida de descrever o seu “sexo”, o qual parecia primeiramente não poder ser senão um projecto de “homem”, Cixous salienta, então, que este seria necessariamente um projecto «real e metafórico», pois tratar-se-ia aí, em última instância, de tentar mostrar aquilo mesmo que não pode jamais mostrar-se como tal,

«Mas este projecto é ao mesmo tempo real e metafórico, saliento ao mesmo tempo este sonho, desejo, loucura, jogo, necessidade de mostrar empreender mostrar sem jamais poder mostrar, pois não há nada a mostrar, o seu sexgredo [*sexcret*], como se o teu sexo fosse o teu filho sexcreto [*sexcret*].»<sup>1772</sup>

Não nos sendo possível desenvolver aqui de modo aprofundado a questão do «*coração*» na obra de Cixous, salientamos somente que é neste seguimento, ou seja, que é no interior desta espécie de oscilação quanto à rigidez de um posicionamento fixo relativamente à diferença de sexos, que Cixous nos dá a pensar um certo «*coração*» como «o sexo sublime comum aos dois «sexos»»<sup>1773</sup>, sentido pelo qual o encontraremos também aproximado como uma espécie de «fala comum» que apontaria para o que, permanecendo além da determinação

---

<sup>1768</sup> «A *cena do sexo* [...] Eis um projecto que não pode ser senão de homem, digo-me eu, à primeira abordagem, quer dizer, de sexo de homem descritível, fotograficamente, estéreo-fototipicamente.», H. Cixous, «Contos da diferença sexual» in *Idiomas da diferença sexual*, op. cit., p. 27.

<sup>1769</sup> Cf. *Ibid.*, p. 28.

<sup>1770</sup> «É nós, que nos dizemos mulheres, temos porventura uma cena de sexo ? Para nós – posso enganar-me – creio que se trataria menos, seja ele fantasmaticamente, realmente, por metáfora, de mostrar-ver-descrever, mas antes de *saborear*, de *sentir*, o quê?», *Ibid.*, p. 27.

<sup>1771</sup> Cf. *Ibid.*, p. 28.

<sup>1772</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>1773</sup> *Ibid.*, p. 28.

dual e oposicional da diferença sexual, se daria a pensar, seguindo as palavras de *Photos de Racines* (1994), como o «sexo humano»<sup>1774</sup> comum aos dois sexos.

Não obstante, o que gostaríamos de salientar neste enquadramento seria o alcance desta espécie de oscilação ou de ambiguidade relativamente à aproximação de uma outra “diferença sexual”, nomeadamente o modo como se torna possível perscrutar a *indecidibilidade* pela qual a aparente “evidência” de uma dualidade se vê, no momento seguinte, desconstruída. Ou seja, a questão da “diferença sexual” é aí reenviada para o registo paradoxal de uma certa “semelhança” na “diferença” que se perscrutava desde o momento em que, referindo que o seu interesse pela circuncisão se deveria ao facto de não ser, ela mesma, circuncidada, Cixous lança a questão que, de uma certa maneira, habita implicitamente todo o seu texto, a saber, «E se fossemos todos um pouco assinados sem conscientemente o sabermos?»<sup>1775</sup>

Neste sentido, notemos que é a própria autora que, a um determinado momento da sua exposição, assume que a distinção entre “homem” e “mulher” que parecia marcar-se no seu texto de modo evidente não é mais, em última instância, que um logro, pois frequentemente uma «mulher» não é uma mulher, nem um «homem» é um homem,

«Dizendo tudo quanto vos disse», afirma Cixous, «fiz batota, sem querer – sem fazer de propósito. Falei como se as personagens desta cena fossem: uma mulher, um homem, com toda a evidência. [...] Mas eis que eu sei por experiência (não sei nunca senão após experiência, quer dizer, após erro) que muito frequentemente uma «mulher» não é uma mulher, nem um «homem», um homem, que muito frequentemente uma «mulher», um «homem», é um conjunto a x elementos.»<sup>1776</sup>

Esta afirmação de tom quase confessional avançaria, notemos, na pegada dos pressupostos inerentes à «escrita feminina» que começara a ser exposta e desenvolvida pela autora em meados dos anos 70, e em torno da qual tentámos mostrar que esta não se limitou nunca a uma escrita assinada por “mulheres”, mas que, desde o início, era o próprio deslocamento da formulação dual e oposicional da “diferença sexual” que aí se dava a

---

<sup>1774</sup> « Quand je parle de l’humain c’est peut-être aussi ma façon d’être toujours traversée par le mystère des différences sexuelles. [...] Il y a une parole commune, il y a un discours commun, il y a un univers d’émotions qui est totalement échangeable et qui passe par l’organe du cœur. Le cœur, l’organe le plus mystérieux qui soit, justement parce qu’il est commun aux deux sexes. Le sexe humain. », H. Cixous, *Photos de Racines*, *op. cit.*, p. 40.

<sup>1775</sup> H. Cixous, «Contos da diferença sexual» in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 19. Uma resposta possível a esta questão encontra-se, por exemplo, em *Portrait de Jacques Derrida*, onde Cixous salienta o facto de que tanto o “homem” como a “mulher” são ambos, de um determinado ponto de vista, circuncidados (cf. H. Cixous, *Portrait de Jacques Derrida*, *op. cit.*, p. 78-79).

<sup>1776</sup> H. Cixous, «Contos da diferença sexual» in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 32-33.

pensar<sup>1777</sup>. Ora, é precisamente este deslocamento que encontramos implícito na passagem supracitada de «Contos» (1994), ponto que nos permitirá agora tentar compreender de que modo Cixous aproxima, então, uma certa “diferença” que, refere, não pode marcar-se senão a partir de um «sentimento de semelhança»<sup>1778</sup>.

Uma “semelhança” que, contudo, abre uma determinada “diferença” a partir da sua própria (im)possibilidade, pois se, por um lado, as diferenças se notam e se marcam na troca de semelhanças, por outro lado, não se pode jamais passar, no interior dessa mesma troca, para o outro lado, ou para o lado do outro. O que é dizer que a “diferença” não se constitui nunca nem como um dado estático, nem como um dado apropriável (por mim ou pelo outro), mas, dando-se na troca (de semelhanças), ela é já sempre, necessariamente, questão de *movimento* e de *passagem* – ela “é” o incalculável e o inapropriável que (*se*) passa,

«A diferença opera sempre entre um nós como uma (im)possibilidade de semelhança. Às diferenças que compõem a «diferença», sublinho-as na troca das pareências. Aliás ela está na troca. Aliás ela passa – sem se deter – de um ao outro. Ela vive dos dois. Ela é a nossa resultante incalculável.»<sup>1779</sup>

Mas notemos ainda que, neste contexto, não somente a “diferença” surge como o que passa mas, de modo mais preciso, ela surge como o que (*se*) passa entre os dois – «É sempre entre os dois que ela (*se*) passa»<sup>1780</sup>, encontramos reafirmado em *Photos de Racines* (1994) –, motivo pelo qual haveria aqui que tentar pensá-la, a esta singular diferença, como o que vive dos dois e não pode acontecer senão entre os dois, ou seja, ao mesmo tempo passando de um ao outro e constituindo-se, no movimento da sua própria passagem, como «o meio»<sup>1781</sup> que permanece entre um e o outro.

É neste sentido, como uma espécie de «meio» que (*se*) passa entre-dois, que a diferença adquire os contornos atribuídos a uma certa «verdade» que, é referido ainda no mesmo texto, não existe na realidade, mas dá-se já sempre «num texto entre nós»<sup>1782</sup>,

---

<sup>1777</sup> Para a relação entre os textos «Sorties», «Le Rire de la Méduse» e «Contes de la différence sexuelle», veja-se, nomeadamente, o primeiro capítulo («Writing and Dreaming the Feminine») do livro *The Portable Cixous* (Marta Segarra (ed.), Columbia University Press, New York, 2010, p. 17-60), bem como a primeira parte de *Hélène Cixous: Critical Impressions* (Lee A Jacobus e Regina Barreca (ed.), [1999], Routledge, London, 2005), «I Cixous: Écrivain féminine» (p. 1-91).

<sup>1778</sup> Cf. H. Cixous, «Contos da diferença sexual» in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>1779</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>1780</sup> « C’est toujours entre les deux qu’elle (*se*) passe. », H. Cixous, *Photos de Racines*, *op. cit.*, p. 62.

<sup>1781</sup> « La différence sexuelle, c’est « le milieu ». », *Ibid.*, p. 62.

<sup>1782</sup> «A Verdade não existe na realidade. É a nossa ilusão sublime. Na realidade. [...] A verdade está no texto entre nós. No texto que se tece entre os dois.», H. Cixous, «Contos da diferença sexual» in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 31.

aproximação que reenvia assim a uma determinada noção de interpretação implícita desde a referência ao registo do “conto” marcada no próprio título («Contos da diferença sexual»), registo que, é certo, não avança mais como uma simples “ficção” que se contraporía ao “real”<sup>1783</sup>, mas como uma espécie de “estrutura” da escrita e da interpretação da diferença em geral.

Permitimo-nos ainda referir que este ponto se mostrará essencial para compreender de que modo a *diferença sexual* que Cixous nos dá aqui a ler e a pensar permanece já, necessariamente, para além dos regimes do “ver” e do “saber”, oferecendo-se *a priori* a uma determinada interpretação no sentido em que esta é aproximada por Derrida em «Formiga’s» (1994) e a partir do qual o filósofo evidencia o movimento como que duplo de uma *diferença sexual* que, indissociável dos *rastros* que a constituem, é ao mesmo tempo *lida e legente*<sup>1784</sup>.

De momento, notemos então que ao começar por afirmar «Vou ter de fotografar a *diferença que passa*. A «D. S.», como eu a chamo, quando mudamente escrevo. A deusa (que) passa. A-que-passa é o seu nome»<sup>1785</sup>, Cixous marca, pela homofonia intraduzível entre o acrónimo da “diferença sexual”, «D. S.», e a palavra «déesse» [deusa], tanto o registo inapropriável da *diferença sexual* pensada como *movimento e passagem*, como a sua subtracção aos registo do “ver” e do “saber” em razão da sua relação de indissociabilidade ao *texto* e à *leitura*, como reafirma no decorrer da sua exposição,

«Felizmente que há textos. É aí que a «D. S.» deixa traços suficientemente duráveis para que tenhamos tempo, que não temos ao vivo da realidade, de os realçar. O que nós não sabemos (nós não sabemos quem-nós são-eu, nem o que dizemos), a língua sabe-o, sobretudo a língua escrita, que anda à velocidade lenta da escrita.

O que nós não sabemos de nós-mesmos, escrevemo-lo, na nossa língua: está aí, há que ler. Se conseguíssemos ler-nos!»<sup>1786</sup>

Não obstante, se por um lado é possível delinear, a partir da exposição de Cixous em «Contos da diferença sexual» (1994), uma relação de indissociabilidade entre *diferença sexual* e *texto-escrita-leitura* que comporta efectivamente alguns traços de proximidade ao

---

<sup>1783</sup> «“Tales” here does not mean “lies” (as in “Are you telling me a tall tale? Or “What are these tales you’ve been telling?”), for literature does not moralize (even when it seems or seeks to do so), and in this sense it is not concerned with the opposition between lies and truth. Cixous’s title nonetheless points toward fiction and its power.», Anne Berger, *The Queer Turn in Feminism: Identities, Sexualities, and the Theater of Gender* [*Le Grand Théâtre du Genre: Identités, Sexualités et féminisme en Amérique*, Éditions Belin, Paris, 2013], tr. Catherine Porter, Fordham University Press, New York, 2004, p. 115.

<sup>1784</sup> Cf. J. Derrida, «Formiga’s» in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 66-67.

<sup>1785</sup> H. Cixous, «Contos da diferença sexual» in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 14.

<sup>1786</sup> *Ibid.*, p. 34.

pensamento de Derrida no que concerne esta mesma questão, por outro lado, é inegável que o texto cixousiano mantém ainda, em determinados momentos, uma espécie de “dualidade” relativamente ao recurso e à distinção entre “homem” e “mulher”<sup>1787</sup>, como vemos marcar-se, por exemplo, no final deste mesmo texto relativamente a uma determinada noção de «fruição»,

«Há o momento em que não estamos mais no tremor ao mesmo tempo humilde e orgulhoso, orgulhoso e humilde da língua, mas onde não podemos estar senão ali onde *se trata de crer*. De nos cremos. Ali onde, sejam quais forem os «géneros dos correios/postos», não há confusão possível entre dois tipos de fruição.»<sup>1788</sup>

Este ponto pediria, contudo, uma leitura atenta do *corpus* cixousiano relativamente à oscilação entre um deslocamento da dita “diferença sexual” e uma manutenção da diferença entre “mulher” e “homem”, leitura que nos é aqui impossível mas de que referimos ser indispensável, a título exemplificativo, uma determinação mínima do contexto do aparecimento dos seus textos, como é o caso de «Contos» cuja exposição data de 1990 e que permanece assim indissociável da evolução da luta pelos direitos das mulheres, embora não se reduzindo a ela, como tentámos salientar em torno da noção de «escrita feminina».

É também neste contexto, como vimos, que a questão da «fruição» acima referida adquire um papel “central” no pensamento da autora, como se marcava, por exemplo, em «Sorties» (1975), onde era dita como «a mais imediata e a mais urgente questão»<sup>1789</sup>, encontrando-se esta mesma noção de fruição aproximada, nomeadamente em *Photos de Racines* (1994), como aquilo que a *diferença sexual*, não se dando a si mesma, nos dá de si mesma, sob o modo de uma «fruição do nosso próprio corpo, do nosso próprio sexo e a nossa própria fruição *mais* a outra. *Mais* a mistura»<sup>1790</sup>.

Uma mistura que, contudo, mantém ainda um reduto mínimo de determinação “física”, se assim o pudermos dizer, aparentemente dual, pois se em «Contos» (1994) Cixous afirma explicitamente não haver «confusão possível entre dois tipos de fruição»<sup>1791</sup>, a mesma

---

<sup>1787</sup> No contexto a que nos reportamos, esta distinção é particularmente visível num outro texto, *Jours de l’an*, datado do mesmo ano em que «Contos» é proferido pela primeira vez, e onde a “autora” (à qual não se pode atribuir uma identificação directa à signatária, Hélène Cixous) se distânciava de uma das personagens, Clarice, que inventara um narrador masculino, assumindo então a “autora” que nenhum dos seus “eus” poderia passar ao masculino (p. 28), pois ela própria não sabe sentir nem viver no masculino (p. 30).

<sup>1788</sup> H. Cixous, «Contos da diferença sexual» in *Idiomas da diferença sexual*, op. cit., p. 42.

<sup>1789</sup> Cf. H. Cixous, «Sorties» in *La Jeune Née*, op. cit., p. 151.

<sup>1790</sup> « Elle nous donne la jouissance de notre propre corps, de notre propre sexe et notre propre jouissance *plus* l’autre. *Plus* le mélange. », H. Cixous, *Photos de Racines*, op. cit., p. 63-64.

<sup>1791</sup> H. Cixous, «Contos da diferença sexual» in *Idiomas da diferença sexual*, op. cit., p. 42.



impossibilidade encontra-se reafirmada em *Photos de Racines* (1994) no momento em que refere,

«Porque o segredo da fruição é que sendo não-exactamente comunicável, ela alimenta-se da fruição-incognoscível-do-outro. É o mistério: esta fruição que me escapa (a minha, a tua, escapando-me diferentemente, a minha escapa à minha tentativa de transmissão, mas não à minha carne), eu quero dá-la, quero que tu me a dês, é bem a única, é bem o único prazer que é indissociável estruturalmente deste sonho de partilha.»<sup>1792</sup>

Ora, o ponto que nos importa aqui salientar particularmente – tendo também em conta que um dos fios de «Contos da diferença sexual» (1994) passa pela relação de indissociabilidade entre “corpo” e “escrita”, singularmente tetemunhada na leitura cixousiana em torno da *circuncisão* de Derrida –, o ponto que nos importa particularmente, dizíamos, é a especificação enunciada entre parêntesis na qual Cixous refere que a sua fruição escaparia, de facto, à tentativa de transmissão, mas não à “carne”.

Por outras palavras, a fruição (“dada” pela diferença sexual) constituiria o exemplo “paradigmático” onde, para além do conhecimento e da transmissão, se trataria de *crer* na passagem da *diferença sexual* (para além da sua determinação dual) no corpo (físico), embora essa mesma passagem figure o instante em que não há mais semelhança possível entre “homem” e “mulher” – impossibilidade que encontramos depois reafirmada a partir da diferenciação entre dois exemplos “textuais” absolutamente singulares que dariam a ler corpos sexuados para além da troca, isto é, que mostrariam o que, no próprio movimento de troca, na abertura diante do outro, permanece incontornável e irreversivelmente impermutável.

Nestes dois exemplos, enunciados no último parágrafo de «Contos da diferença sexual» (1994), encontramos, por um lado, Derrida, que avança a «passo de homem»<sup>1793</sup>, e, por outro lado, «Clarice-que-escreve-come-uma-mulher»<sup>1794</sup>, distinção a partir da qual Cixous avança, justamente, um certo limite de “identificação” que permaneceria mais “visível” ao ler o “homem” (Jacques Derrida), do que ao ler a “mulher” (Clarice Lispector),

---

<sup>1792</sup> « Parce que le secret de la jouissance c’est que tout en étant non-exactement communicable, elle se nourrit de la jouissance-inconnaissable-de-l’autre. C’est le mystère : cette jouissance qui m’échappe (la mienne, la tienne, m’échappant différemment, la mienne échappe à ma tentative de transmission, mais non à ma chair), je veux la donner, que tu me la donnes, c’est bien la seule, c’est bien le seul plaisir qui soit indissociable structurellement de ce rêve de partage. », H. Cixous, *Photos de Racines*, *op. cit.*, p. 65.

<sup>1793</sup> H. Cixous, «Contos da diferença sexual» in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 42.

<sup>1794</sup> *Ibid.*, p. 42.

«Como eu os leio – a ele, a ela, a elia’s? Sigo-os, sou-os [«je les suis»], vivo-os, saboreando todavia no texto de J. D. a forte estranheza familiar (eis o texto que «eu sigo» e «sou» [«je suis»] até ao fim de mim-mesma, e, para além, é ele), saboreando todavia no texto de C. L. a forte familiaridade singular (eis o texto que «eu sigo» e «sou» [«je suis»] até ao fim de mim-mesma, e, para além, eu sigo-a e sou-a [«je la suis»] ainda)...»<sup>1795</sup>

Diante da oscilação entre um deslocamento da dita “diferença sexual” e uma manutenção da diferença entre “mulher” e “homem” a nossa hipótese é a de que esta oscilação se abre a pelo menos duas leituras, a saber, por um lado, uma leitura que incidiria na persistência da dualidade oposicional e que, conseqüentemente, implicaria assumir que, por “ser mulher”, Hélène Cixous permanece mais próxima de uma outra “mulher” (Clarice Lispector) do que de um “homem” (Jacques Derrida), ou, por outro lado, uma leitura que, no eco da inapropriabilidade da *diferença sexual* pensada como *movimento* e *passagem*, implicaria pensar o “eu” como «um conjunto a x elementos»<sup>1796</sup> (o “resultado” não saturável da troca) que mantém, não obstante, um “reduo mínimo” ou uma «suspeita de si»<sup>1797</sup> no que concerne o movimento da “sua” *diferença sexual* (o impermutável na troca).

No eco desta dupla hipótese, a nossa investigação tentará agora dilucidar os pressupostos teórico-filosóficos que sustentam a segunda via de leitura nela enunciada, seguindo particularmente a exposição destes em «Formiga’s» (1994), texto de Derrida resultante da sua intervenção no colóquio *Lectures de la différence sexuelle*, a segunda no decurso do evento, tendo sido precedida por «Contos da diferença sexual» (1994) de Cixous a quem, de uma certa maneira, vem a *endereçar-se*<sup>1798</sup>, e em torno do qual a autora escreve, nomeadamente em *Insister – à Jacques Derrida* (2006),

«Quem nele observar os finos movimentos descobrirá aí como que a invenção de um género absolutamente novo, uma leitura analíticoliterária filosoficamente conduzida a partir de um quase nada vivente (formiga, palavra, insecto, coisa,

---

<sup>1795</sup> *Ibid.* p. 43.

<sup>1796</sup> *Ibid.*, p. 32-33.

<sup>1797</sup> «[...] il faut, crois-je, je le crois, et je voudrais ne pas le croire, avoir une idée ou un soupçon de soi pour pouvoir commencer à écrire, au moins un point, un axe, une racine de fleur, un battement dans la tempe, un centre de gravité, un sexe. Ou un autre. », H. Cixous, *Jours de l’an*, *op. cit.*, p. 27-28.

<sup>1798</sup> *Endereçamento* que, é certo, se perde ou se perjura na sua própria *chance*, como o filósofo marca perto do final da sua exposição: «Como endereçar-me a ti, a um «a ti» diante dos outros? Trata-se aqui, como sempre, de falar de ti a ti e aos outros. O que me é impossível. A impossibilidade é no entanto o nosso paradigma: não há nunca *tête-à-tête* que não seja surpreendido (destinerrância, indirecção carta-postalada), mas fala-se sempre a alguém quando o terceiro, uma espécie de terceiro está lá para testemunhar desde o sopro secreto da primeira palavra na solidão absoluta.», J. Derrida, «Formiga’s» in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 75-76.

verdadeiramente minúsculo) até às mais subtis profundezas do questionamento do ser humano.»<sup>1799</sup>

---

<sup>1799</sup> « Qui en observera les fins mouvements y découvrira comme l'invention d'un genre tout neuf, une lecture analyticolittéraire philosophiquement menée depuis un presque rien vivant (fourmi, mot, insecte, chose, fort minuscule) jusqu'aux plus subtiles profondeurs du questionnement de l'être humain. », H. Cixous, *Insister. À Jacques Derrida*, p. 88.

## 2.2 «Formiga's» – *rastro e diferença sexual*

A hipótese avançada por Derrida em «Formiga's» (1994), e que de uma certa maneira ficou já suspensa em vários momentos desta investigação, é a de que a *diferença sexual*, na sua relação de indissociabilidade com o pensamento da *escrita* e/ou do *rastro*, se subtrai necessariamente aos registos do “ver” e do “saber”, dando-se antes a *ler* e a interpretar no interior de um movimento irreduzivelmente aporético pelo qual é ao mesmo tempo *lida* e *legente*.

Reportando-se tanto a um registo *poético-literário-pensante* como a uma determinada esfera da “identificação subjectiva”, esta hipótese segue, portanto, na pegada da aproximação da experiência de ex-apropriação originária da *língua* como experiência de ex-apropriação (*sexuada*) *de si*, residindo um dos principais pontos aí em questão na tentativa de demonstrar que, se a *diferença sexual* «não existe enquanto tal, presentemente, realmente»<sup>1800</sup>, ela permanece, não obstante, indissociável da *língua*, motivo pelo qual,

«A diferença sexual seria, se existisse, fabulosa. Não haveria fala, palavra, dizer que não diga e que não seja nem instaure ou traduza algo como a diferença sexual – como esta fabulosa diferença sexual. E que não haveria diferença sexual que não passe pela fala, por conseguinte pela palavra de *fábula*.»<sup>1801</sup>

Encontramo-nos assim diante do que poderia entender-se como uma espécie de co-implicação (à margem de toda a determinação de causalidade ou de mera semelhança) entre linguagem e *diferença sexual* pela qual haveria que pensar que toda a linguagem e todo o discurso são marcados pela *diferença sexual*, ao mesmo tempo que toda a *diferença sexual* passa, necessariamente, pela palavra – sendo precisamente neste sentido que se tornará possível mostrar de que modo, permanecendo indissociável da *língua*, a *diferença sexual* se furta aos registos do “ver” e do “saber” e se oferece, antes, a um gesto de *leitura* in-finito.

Notemos, então, por um lado, que esta hipótese segue de perto as demarcações que enunciámos anteriormente no que concerne o pensamento derridiano das *diferenças sexuais* e a sua distinção tanto relativamente a um “modelo” biológico-anatómico (onde a base de fundamentação da distinção assenta na evidência perceptiva da diferença de sexos), como relativamente a um “modelo” interpretativo-cultural que, afastando-se de uma suposta irrefutabilidade do “visível” e admitindo a não-coincidência (como é por exemplo o caso do

---

<sup>1800</sup> Cf. J. Derrida, «Formiga's» in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 65.

<sup>1801</sup> *Ibid.*, p. 54.

deslocamento da suposta linearidade entre “sexo” e “género”), tende ainda a determinar o seu campo lexical a partir de uma possibilidade de “identificação” pensada em termos de “propriação” ou de “individuação”, como se encontra implícito, por exemplo, nas próprias formulações de uma “identidade sexual” ou de uma “identidade de género” orientadas pelo pressuposto da “autodeterminação”.

Mas notemos ainda, por outro lado, que ao seguir de perto a orientação destas demarcações, a hipótese que encontramos enunciada em «Formiga’s» (1994) avança, assim, como uma das “implicações” incontornáveis de se pensar diferentemente a dita “diferença sexual” a partir do pensamento da *escrita* e/ou da *língua*, na medida em que a hipótese de que não haveria palavra que não instaure ou traduza algo como a *diferença sexual* e que, ao mesmo tempo, não haveria *diferença sexual* que não passe pela palavra, tem já implícita a desconstrução da oposição entre o “real” e o “texto” marcada desde o paradoxal «Não há senão texto, não há senão fora-de-texto»<sup>1802</sup> de *La Dissémination* (1972), implicando assim que se a escute no eco de uma determinada noção de “realidade” pensada como *textualidade* (*rastro*) a interpretar.

Neste sentido, e não invalidando nem ignorando nenhuma das abordagens acima referidas de modo necessariamente genérico, o pensamento das *diferenças sexuais* de Derrida salienta, então, de que modo uma outra *diferença sexual* não se limita nem à diferença de sexos nem a uma definição em termos de “identidade própria”, mas ela (re)marca-se a partir ou através de rastros que permanecem a ler mais do que a ver, como o filósofo explicita no decurso da exposição de «Formiga’s» (1994),

«[...] eis a minha hipótese, desde que há diferença sexual, há palavras, ou antes há rastros a ler. Ela começa *por aí*. Pode haver rastro sem diferença sexual, para o vivente assexuado por exemplo, mas não pode haver diferença sexual sem rastro, e isto vale não apenas para «nós», para o vivente a que chamamos humano.»<sup>1803</sup>

Neste contexto, e relembrando que a singularidade do *rastro*, ao testemunhar a *incondicionalidade* da relação ao outro e da relação a si como outro, é “anterior” à linguagem, à fala, à escrita, bem como a qualquer «próprio do homem»<sup>1804</sup>, torna-se possível

---

<sup>1802</sup> « Il n’y a que du texte, il n’y a que du hors-texte. », J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 50.

<sup>1803</sup> J. Derrida, «Formiga’s» in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 55. Ao especificar que esta hipótese vale não apenas para o vivente a que se chama humano, Derrida marca um outro traço da singularidade absoluta do seu pensamento diante da tradição filosófica greco-ocidental, nomeadamente no que concerne a questão do “animal” e o modo como a sexualidade deste foi determinantemente ignorada e/ou apagada (*cf.* J. Derrida, *L’animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 89-90, p. 126).

<sup>1804</sup> *Cf.* J. Derrida, *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 85.

compreender que o que se encontra em questão nesta relação entre “diferença sexual” e *rastro* é, pois, o facto de este surgir, ao mesmo tempo, como a sua condição *quase-transcendental* de possibilidade (ou seja, do seu (des)aparecimento através dos rastros pelos quais se constitui) e como o seu *limite* (ou seja, como a impossibilidade, para a *diferença sexual*, de se dar presentemente *enquanto tal*).

Eis, conseqüentemente, o ponto de partida para se compreender de que modo, em razão da sua relação ao pensamento da *escrita* e/ou do *rastro*, a *diferença sexual* vem a constituir-se como um certo movimento, como um movimento que passa, como adiante veremos, dinâmica que Derrida aproxima de modo idiomáticamente inventivo através da *leitura* de uma expressão aparentemente inusitada, passível mesmo de ser confrontada com o erro da sua formulação do ponto de vista da correcção do seu género gramatical, a saber, a expressão «um formiga» [*un fourmi*], que o filósofo assume ser o «corpo de escrita pública»<sup>1805</sup> do «evento onírico-telefónico»<sup>1806</sup> que lhe havia sido dado, como em *sonho*<sup>1807</sup>, por Hélène Cixous.

Uma tal expressão vem a constituir como que o “fio condutor” da exposição de Derrida, no decurso da qual encontramos a afirmação quase críptica a partir da qual tentaremos dilucidar alguns dos principais traços que caracterizam a relação entre *língua* e *diferença sexual*, a saber, a afirmação de que «todas as palavras são formigas, e por conseguinte insectos, haverá que retirar todas as conseqüências disto para a diferença sexual»<sup>1808</sup>.

Estranha “analogia” esta que assim surge entre “palavras” e “formigas”, e que na sua própria enunciação se desdobraria em pelo menos duas questões incontornáveis, a saber, o que significa dizer que todas as palavras são formigas? E, além disso, que conseqüências seria então possível retirar daí para a *diferença sexual*?

Vejamos, primeiramente, como que num avanço a «passo de formiga»<sup>1809</sup>, que ainda antes da marca de género determinada pelo artigo indefinido [*um formiga*], é a própria palavra «formiga» [*fourmi*] que, por uma homonímia quase «contagiosa»<sup>1810</sup>, recuperando um dos adjectivos com que Derrida caracteriza a homonímia em cena na escrita de Cixous, se abre a

---

<sup>1805</sup> Cf. J. Derrida, «Formiga's» in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 72.

<sup>1806</sup> Cf. *Ibid.*, p. 75. Veja-se, neste contexto, o capítulo intitulado ««Fourmis»: prendre la chose au mot», de Ginette Michaud (*Battements*, *op. cit.*, p. 281-297),

<sup>1807</sup> Cf. J. Derrida, «Formiga's» in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 52-53.

<sup>1808</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>1809</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>1810</sup> Cf. J. Derrida, *Genèses*, *op. cit.*, p. 39.

uma multiplicidade de escutas encetada por um corte na palavra francesa [*fourmi*]<sup>1811</sup> que a língua portuguesa [formiga] não pode, “à letra”, seguir, assim como que “performatizando” o registo absolutamente singular e idiomático da *experiência da língua* que este texto constitui, e que o próprio filósofo nos dá a ler confessando, em torno dele,

«O que é que isto vai dar? Outras tantas expressões, palavras ou frases idiomáticas, quer dizer, mais ou menos intraduzíveis. Que são apenas para ler, para decifrar, no fundo da familiaridade infinita, no fundo do abismo familiar das gerações, formidável como a diferença sexual. Ela mesma. Mas que permanecem aparentemente intraduzíveis na sua letra, quer dizer, no seu corpo. A substituição traduzinte parece impossível. Como de um lado e do outro da diferença sexual – mas também de tudo o que se chama a solidão ou a singularidade.»<sup>1812</sup>

Mas a *indecidibilidade* que começa a entrever-se na (palavra) formiga agudiza-se no instante mesmo da sua (des)aparição, na medida em que esta surge no interior de uma expressão, «um formiga» [*un fourmi*], que, pela imprevisível masculinização, se subtrai como que instantaneamente ao registo do “ver”, dando-se como uma «coisa telefónica»<sup>1813</sup> que, num primeiro momento, não “existe” senão a partir e através da voz que se escuta, mas que por aí mesmo, por essa singular subtracção, se encontra desde logo prometida à «aventura da leitura e da interpretação»<sup>1814</sup>.

Deste modo, ao ser marcado por um género gramatical, mas também, é certo, sexual, ao qual, na correcção comum, não pertence, o endereçamento da expressão «um formiga» começa por lembrar um dos traços essenciais ao próprio “funcionamento” da linguagem em geral, a saber, que «a linguagem fala-nos sempre», como Derrida afirma em *Memórias de Cego* (1990), «*da cegueira que a constitui*»<sup>1815</sup>.

Não obstante, mesmo que se a escute, a esta palavra, como o insecto que ela também é, como formiga, como essa figura do muito pequeno, como a «figura microscópica da multiplicidade inumerável»<sup>1816</sup> – e daí talvez a tentação, confessada por Derrida, de escrever

---

<sup>1811</sup> Cf. J. Derrida, «Formiga's» in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 53. Derrida explora diversas escutas da palavra «*fourmi*» [formiga], referindo-se à possibilidade de se a cortar ao meio [«*four:mis*»] e por aí perscrutar, por exemplo, «*four mis*» [«*four*», significando «forno» e «*mis*» sendo o particípio passado do verbo «*mettre*», assim prefigurando algo metido ou colocado no forno], bem como «*fourmit*» [fornece], que daria assim a pensar algo que fornece de beber ou de comer, ou ainda a «*forme I*» [forma I].

<sup>1812</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>1813</sup> Cf. *Ibid.*, p. 72.

<sup>1814</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>1815</sup> J. Derrida, *Memórias de Cego*, p. 12.

<sup>1816</sup> J. Derrida, «Formiga's» in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 55.

sempre como que espontaneamente esta palavra com um *s*, «fourmis»<sup>1817</sup> –, mesmo que se a escute, então, como insecto, de uma formiga é sempre difícil, a “olho nu”, ver ou saber o sexo, senão mesmo impossível.

De um outro modo, o que parece talvez deixar-se entrever do corpo da formiga seria, pois, uma multiplicidade de anéis que o cortam sem o cortar, que o diferenciam sem o dissociar, sendo também este corte/não-corte que se marca, ainda, no insecto que «formiga», a palavra e o animal, “é”, ponto que Derrida evidencia ao seguir a etimologia latina da palavra «insecto», mais precisamente a inversão que se produz na palavra *insectus* onde se podem encontrar dois adjectivos qualificativos – o primeiro, vindo de *inseco* e significando «cortado», e o segundo, privativo ou negativo (*in-sectus, a, um*), significando «não cortado» – e onde, além disso, o próprio verbo *inseco* abre em si mesmo a dupla escuta de, por um lado, cortar ou despedaçar (na derivação de *secui, sectum, secare*), e, por outro lado, de contar ou encadear, de «*prosseguir* no encaço numa narrativa ou numa frase» (na derivação de *inseco*), deixando assim entrever a indissociabilidade entre *diferença sexual* e *rastro*<sup>1818</sup>.

Neste enquadramento, o que gostaríamos de reter é o facto de este “corpo”, ao mesmo tempo cortado e não cortado, vir como que figurar a dinâmica indecível que anteriormente aproximámos a partir do «entre-dois do hímen»<sup>1819</sup>, a qual, recordemos, avançava uma diferença que não corresponde *nem* ao feminino *nem* ao masculino, misturando as fronteiras entre “interior” e “exterior” sem, todavia, constituir qualquer tipo de neutralização – linha de interpretação pela qual se pode compreender que, a um determinado momento do texto, Derrida assumia explicitamente que a “lógica” destes anéis que «comprimem sem interromper» o corpo da formiga como que figuraria nada menos que a dinâmica in-finita da «*différance* com um *a*: interrupção ininterrupta, *continuum* e demora do heterogéneo.»<sup>1820</sup>

Ora, é precisamente ao permitir aproximar a dinâmica da *différance* que este corte/não-corte que se entrevê no corpo da formiga aponta, no mesmo lance, para o *sulcamento* ou para a abertura pela qual se pode pensar diferentemente a dita “diferença sexual” não mais em termos de uma dualidade oposicional, mas em termos de uma multiplicidade não saturável de *diferenças sexuais*, no sentido que encontramos exposto, por exemplo, em *L’animal que donc je suis* (2006),

---

<sup>1817</sup> Cf. *Ibid.*, p. 72.

<sup>1818</sup> Derrida desenvolve esta leitura da etimologia da palavra «insecto», referindo ainda a sua relação à palavra grega «*entomos*», nas páginas 70 e 71 de «Formiga’s».

<sup>1819</sup> Cf. *Infra*, 1.3 O «entre-dois do hímen», p. 303-312.

<sup>1820</sup> J. Derrida, «Formiga’s» in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 71.



«Este sulcamento, na abertura das diferenças sexuais, esta foi a própria pista do ouriço e *do* formiga, mas sobretudo, no escrito mais recente, ali onde se trata precisamente da nudez, com e sem véu, o pensamento do que está nu, diz-se, como um bicho, «Um bicho-da-seda de si». De uma ponta à outra, este jornal em três tempos nomeia o equívoco da experiência sexual na sua nascença.»<sup>1821</sup>

No escrito mais recente a que Derrida se refere nesta passagem, «Um bicho da seda de si» (1998), encontramos exposta ou confessada, à semelhança de uma certa impossibilidade de ver o sexo da formiga que lhe havia sido endereçada em *sonho* por Cixous, a impossibilidade dos registos do “ver” e do “saber” diante da (in)visibilidade do sexo do bicho-da-seda<sup>1822</sup> que encontramos singularmente aproximada a partir de uma «recordação de infância»<sup>1823</sup>, sendo mesmo possível entrever, na singularidade que caracteriza cada uma destas aproximações, uma certa proximidade nas palavras, como salienta Ginette Michaud lembrando que se encontra já em «Formiga’s» (1994) a referência à homónima que intitulará a obra conjunta com Hélène Cixous onde se encontra editado «Um bicho da seda de si», a saber, *Véus...à Vela [Voiles]* (1998)<sup>1824</sup>, nomeadamente pela referência à formiga enquanto um insecto com asa em forma de véu [*voile*]<sup>1825</sup>.

Contudo, o que gostaríamos de tentar salientar, embora de modo necessariamente sumário, seria o modo como esta proximidade “semântica”, se assim se puder dizer, testemunha o que seria uma certa “orientação comum” que habita ambos os textos no que concerne a questão da dita “diferença sexual”, a saber, a singular *invisibilidade* e o *desvio* inerente ao seu próprio processo de “aparição”.

De facto, a homofonia entre «*soie*» [seda] e «*soi*» [si], a partir da qual tentámos demonstrar que a «questão de si do bicho-da-seda»<sup>1826</sup> como que performatiza *exemplarmente* a própria experiência de ex-apropriação *de si* na relação à *língua*, testemunhando assim a

---

<sup>1821</sup> «Ce frayage, à l’ouverture des différences sexuelles, ce fut la piste même du hérisson et *du* fourmi, mais surtout, dans l’écrit plus récent, là où il s’agit précisément de la nudité, avec et sans voile, la pensée de ce qui est nu, on le dit, comme un ver, «Un ver à soie». D’un bout à l’autre, ce journal en trois temps nomme l’équivoque de l’expérience sexuelle à sa naissance.», J. Derrida, *L’animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 59. O «ouriço» reporta-se, nesta passagem, ao texto *Che cos’è la poesia?* (in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 303-308).

<sup>1822</sup> «*Eu observava, é certo, o progresso da tecelagem, mas sem nada ver, em suma.*», J. Derrida, «Bichos-da-seda», p. 2. Itálico original.

<sup>1823</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>1824</sup> Em torno desta proximidade, Ginette Michaud refere mesmo que a pista de um certo «bicho da seda de si» estaria já presente em «Formiga’s», como se este último cultivasse já, embora sem ver nem saber, o «poema autobiográfico» que se lhe seguirá, tornando impossível decidir qual dos dois textos seria o predecessor ou o sucessor um do outro (cf. G. Michaud, *Battements*, *op. cit.*, p. 24).

<sup>1825</sup> «A formiga, o formigar da formiga, é também a coisa *insecto*. Insecto himenóptero, portanto, insecto de asa, insecto de hímen, com asa velada, com asa em forma de véu.», J. Derrida, «Formiga’s» in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 55 (cf. G. Michaud, *Battements*, *op. cit.*, p. 287).

<sup>1826</sup> «la question de soi du ver à soie», J. Derrida, *La connaissance des textes*, *op. cit.*, p. 151.

relação de indissociabilidade entre “corpo” e “escrita”, esta homofonia, dizíamos, é já no mesmo lance habitada pela questão da “diferença sexual”, como salienta Fernanda Bernardo referindo-se a uma cena elíptica mais do que neutra onde Derrida «não joga apenas com a homofonia entre *à soie* e *à soi*, *da seda* e *de si*, mas também com a indecidibilidade entre *Um*, *Un ver-Um* bicho, “masculino” e *Uma*, *à soie*, “feminino”. Entre *um-uma*»<sup>1827</sup>.

Ora, será precisamente a partir desta *indecidibilidade* que a questão da “diferença sexual” é diferentemente pensada, por Derrida, em «Um bicho-da-seda de si» (1998), como seria possível perscrutar, por exemplo, no momento em que o filósofo lembra, referindo-se à observação do «*progresso da tecelagem*»<sup>1828</sup> dos bichos-da-seda, ser efectivamente possível distinguir aí entre uma cabeça ou uma cauda, sendo contudo absolutamente impossível, pela observação, discernir um sexo,

«[...] eu estava antes de mais suspenso diante do impossível encarnado nestes pequenos viventes na sua caixa de sapatos. Não era impossível, é certo, distinguir entre uma cabeça e uma cauda, e portanto de, virtualmente, diferenciar entre uma parte e um todo, e de encontrar um sentido à coisa, uma direcção, uma orientação. Mas era impossível discernir um sexo.»<sup>1829</sup>

De uma certa maneira, esta impossibilidade de, pela visão, discernir um sexo, corresponderia também à irredutível subtracção de uma outra *diferença sexual* aos registos do “ver” e do “saber” que encontramos exposta em «Formiga’s» (1994), encontrando-se assim em questão a dinâmica de transbordamento e de contaminação que locomove o que, nomeadamente em «La loi du genre» (1980), encontrávamos como uma certa «loucura da diferença sexual»<sup>1830</sup>, e que em «Um bicho-da-seda de si» (1998) se pode perscrutar, por exemplo, nesta espécie de deslocamento de um vocabulário marcado por referências de cariz “sexual” tradicionalmente reportado ou ao espectro “feminino” ou ao espectro “masculino”,

«*Havia realmente ali alguma coisa parecida com uma boca castanha, mas não se conseguia reconhecer ali o orifício que era de facto preciso imaginar na origem da sua seda, deste leite tornado fio, deste filamento prolongando o seu corpo e aí se mantendo ainda um certo tempo: a saliva afilada de um esperma muito fino,*

---

<sup>1827</sup> F. Bernardo, «Nota de tradução: *a tradução à vela*» in *Véus... à vela*, op. cit., p. 102.

<sup>1828</sup> J. Derrida, «Bichos-da-seda», p. 2. Itálico original.

<sup>1829</sup> *Ibid.*, p. 2. Itálico original.

<sup>1830</sup> J. Derrida, *Parages*, op. cit., p. 280.

*brilhante, luzente, o milagre de uma ejaculação feminina que se iluminava e que eu bebia com os olhos. Mas sem nada ver, no fundo.»*<sup>1831</sup> (nova trad)

Nesta linha de leitura, a operação de tecelagem em que a seda – este leite tornado fio ou esta saliva afilada – sai para fora do bicho a fim de o envolver, permanecendo indissociável dele sem, contudo, coincidir com ele, esta operação em que “feminino” (seda) e “masculino” (bicho) não se distinguem mais nem pela visão nem por qualquer objectividade, dar-nos-ia a pensar que aquilo que à primeira vista pareceria derivar do bicho (masculino), isto é, a seda (feminino), vem abrir uma contaminação e um transbordamento onde é precisamente uma determinada identificação (visual e objectiva) do “sexo” que permanece antecipadamente indecidível, apontando assim para a *divisibilidade* e o *desvio* “anterior” à determinação dual e oposicional da dita “diferença sexual” tal como se perscrutava, por exemplo, a partir da «outra diferença sexual»<sup>1832</sup> que Derrida nos dá a pensar, nomeadamente em «*Geschlecht I*» (1983), a partir do retraimento da díade.

De facto, como pode ler-se ainda em «Um bicho-da-seda de si» (1998),

*«o próprio bicho-da-seda se amortalhava [...] para permanecer ao pé de si, o ser que ele tinha sido em vista de se reengendrar a si-mesmo na fiação dos seus fios-filhos ou das suas filhas – para além de toda a diferença sexual ou antes de qualquer dualidade dos sexos, e antes mesmo de todo o acasalamento.»*<sup>1833</sup>

Será no rastro deste «sulcamento» que, em *L’animal que donc je suis* (2006), Derrida lembra como aquilo mesmo que locomove o seu «bestiário»<sup>1834</sup>, será no rastro deste *desvio* (a *différance*) para além da “diferença sexual” na sua determinação dual e oposicional, que retomamos a nossa leitura em torno de «Formiga’s» (1994), o que gostaríamos ainda de relevar a partir da expressão «um formiga» seria, então, o facto de se tratar aí, como Derrida refere, de «ler a palavra dada (dada primeiramente pelo sonho de Hélène), *fourmi*, «um formiga», para re-marcá-la, religando-as, as inversões de sentido, de género e, portanto, de sexo no in-sexo do in-secto»<sup>1835</sup> – inversões que, embora aparentemente referentes a um caso determinado («um formiga»), apontam, não obstante, para o que poderia entender-se como a “lógica estrutural” da própria *diferença sexual* quando aproximada a partir do pensamento da *escrita*, do *rastro* ou da *différance*.

---

<sup>1831</sup> J. Derrida, «Bichos-da-seda», *op. cit.*, p. 2. Itálico original.

<sup>1832</sup> Cf. J. Derrida, «*Geschlecht I*» in *Psyché II*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>1833</sup> J. Derrida, «Bichos-da-seda», *op. cit.*, p. 3. Itálico original.

<sup>1834</sup> Cf. J. Derrida, *L’animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 59.

<sup>1835</sup> J. Derrida, «Formiga’s» in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 70.

Por outras palavras, este exemplo singular e singularmente único testemunharia tanto a subtracção da *diferença sexual* (a entender aqui como uma outra *diferença sexual* distinta do seu registo determinantemente dual) aos registos do “ver” e do “saber”, como a dinâmica de unicidade sem unidade (implícita na referência a uma distinção sem dissociação) que constitui o movimento in-finito dessa mesma subtracção e que, desse modo, a oferece à *leitura* e à interpretação.

E isto porque, fazendo transbordar os géneros, tanto gramatical como sexualmente, e misturando no mesmo lance o limite entre eles, «um formiga» dar-nos-ia a pensar a *marca* (o corte/não-corte) deixada, pela *língua*, no “corpo” da palavra e no “corpo” do “eu” que se (des)identifica na relação a essa mesma *língua*, traduzindo assim nada menos que a originariedade de uma «circuncisão pela língua»<sup>1836</sup> que nos dá a pensar a multiplicidade não saturável de *diferenças sexuais* (um certo «entrançamento de vozes»<sup>1837</sup>, precisamente) que encontram no “corpo” – num “corpo” antecipadamente marcado ou circuncidado pela *língua* – o seu lugar *sem* lugar.

Esta *marca* seria ainda, notemos, aquela que se perscruta, por exemplo, numa certa «tatuagem» que Derrida refere em *O Monolinguismo do Outro* (1996) enquanto a «forma esplêndida, escondida debaixo da roupa, em que o sangue se mistura com a tinta para a fazer ver de todas as cores»<sup>1838</sup>, podendo-se de igual modo entrevê-la a partir da pista do ouriço que, nomeadamente em «Che cos’è la poesia?» (1988), desconstruía a suposta autonomia do dito “sujeito” ao avançar a aproximação do “eu” como o que,

«[...] apenas existe em função da vinda desse desejo: aprender de cor. Tendido para se resumir ao seu próprio suporte, e portanto sem suporte exterior, sem substância, sem sujeito, absoluto da escrita em si, o «de cor» deixa-se eleger além do corpo, do sexo, da boca e dos olhos, apaga os bordos, escapa às mãos, mal o consegues ouvir mas ele ensina-nos o coração.»<sup>1839</sup>

Por conseguinte, as inversões «de sentido, de género e, portanto, de sexo no in-sexo do in-secto»<sup>1840</sup> que Derrida nos dá a pensar em «Formiga’s» (1994) testemunham o modo como as *diferenças (sexuais)* são impossibilitadas pelo próprio movimento da *différance*, ou,

---

<sup>1836</sup> Cf. J. Derrida, *Schibboleth*, *op. cit.*, p. 99.

<sup>1837</sup> Cf. J. Derrida, «Scènes des différences» in *Littérature*, *op. cit.*, p. 28.

<sup>1838</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 70.

<sup>1839</sup> J. Derrida, *Che cos’è la poesia ?*, *op. cit.*, p. 10. Para a relação entre *poema* e *diferença sexual* veja-se, nomeadamente: Anne Berger, «Comment un hérisson de paroles» in *Le passage des frontières*, *op. cit.*, p. 111-117.

<sup>1840</sup> J. Derrida, «Formiga’s» in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 70.

recuperando a expressão anteriormente citada, estas inversões testemunham a dinâmica da «verdade da *différance* sexual»<sup>1841</sup> que limita a auto-formação do “um” em qualquer registo abrindo, por esse mesmo *limite*, a dinâmica in-finita do «mais de um/nem mais um» [*plus d'un*], ou, como Derrida grafa em «Voice II» (1984) reportando-se directamente à questão da “diferença sexual”, como «2+n»<sup>1842</sup>.

Mas notemos ainda, no eco desta (in)calculabilidade que excede toda a «aritmética»<sup>1843</sup>, que esta outra *diferença sexual* não pode dar-se, por conseguinte, senão já sempre no interior de uma *temporalidade* desviada de si mesma, o que é dizer que, se uma certa *diferença sexual* não pode nunca dar-se presentemente, ela pode, não obstante, dar-se «de tempos a tempos»<sup>1844</sup>, ela pode (re)marcar-se, sem se esgotar, no “aqui agora” como tempo já sempre a contratempo, sentido implícito numa outra hipótese avançada por Derrida, nomeadamente no momento em que o filósofo se direcciona para uma das passagens de *Jours de l'an* (1990), de Hélène Cixous, a saber,

«[...] a de que não há encontro sem o espaço do contratempo, sem o espaçamento do contratempo, e a de que não há contratempo sem diferença sexual, como se a diferença sexual fosse o próprio contratempo, uma *Histoire de Contretemps*. Hoje, um dos efeitos do contratempo é, entre outras coisas, Hélène ter-me fornecido *sem o saber*, assim ma dando, a palavra *fourmi*.»<sup>1845</sup>

Esta relação entre *diferença sexual* e contratempo, ou, mais especificamente, a hipótese pela qual não haveria *diferença sexual* senão no contratempo ou como contratempo, avança, em si mesma, pelo menos duas “necessidades” que se co-relacionam, a saber, por um lado, que não há encontro sem contratempo, ou seja, que não há encontro (relação a) senão com o que permanece irredutivelmente outro, mesmo que este outro seja o “eu” em mim como outro, motivo pelo qual não há portanto encontro que não se constitua na não-coincidência, na não-identidade e na não-homogeneidade, isto é, no *contratempo*, como Derrida confessa dizendo, perto do final de «Formiga's» (1994),

---

<sup>1841</sup> Cf. J. Derrida, «Voice II» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 175.

<sup>1842</sup> «[...] des différences sexuelles (2 + n, au-delà du phallogocentrisme, de la dialectique oppositionnelle, de la philosophie psychanalytique quand elle répète ce phallogocentrisme) », *Ibid.*, p. 179.

<sup>1843</sup> «Eis do que se gostaria de falar: do separado/não separado, do cortado/não cortado – e da palavra «sexo», da diferença sexual na sua relação com o cortado (e) (mas) não cortado, com o cortado que não se opõe mais ao não-cortado, entre o «separar» e o «reparar». Ali, «parar» entre dois, «exibir»-se entre «separar» e «reparar», um torna-se dois e a seguir um com o outro sem cessar de ser *um separado*, quer dizer, dois para além de toda a aritmética, a separação e a reparação, a separação *como* reparação.», J. Derrida, «Formiga's» in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 56-57.

<sup>1844</sup> Cf. *Ibid.*, p. 63.

<sup>1845</sup> *Ibid.*, p. 60.

«A impossibilidade é no entanto o nosso paradigma: não há nunca *tête-à-tête* que não seja surpreendido (destinerrância, indirecção carta-postalada), mas fala-se sempre a alguém quando o terceiro, uma espécie de terceiro está lá para testemunhar desde o sopro secreto da primeira palavra na solidão absoluta.»<sup>1846</sup>

Em torno deste singular *contratempo*, o filósofo lembra ainda tê-lo também seguido num outro texto, «L’aphorisme à contretemps» (1986), relativamente a um «outro par aforístico»<sup>1847</sup>, a saber, Romeu e Julieta, que é aí tomado como um exemplo da experiência da anacronia ou da impossibilidade essencial de qualquer sincronização, mostrando que o contratempo tido por accidental (neste caso em concreto, o desvio da carta informando do veneno<sup>1848</sup>) marca nada menos que o contratempo essencial (ou seja, o facto de todo o sistema de marcas funcionar já sempre, incontornavelmente, a contratempo), leitura pela qual o «acidente anacrónico» de Romeu e Julieta viria,

«[...] ilustrar uma possibilidade essencial. Ele desconcerta uma lógica filosófica, aquela que quereria que os acidentes permanecessem o que são, accidentais. [...] O contratempo accidental vem *remarcar* o contratempo essencial. O mesmo é dizer que ele não é accidental.»<sup>1849</sup>

Mas, além disso, a relação entre *diferença sexual* e contratempo avança ainda um outro ponto, a saber, que não há contratempo sem diferença sexual, ou seja, que desde que *há* “dois” (desde que há encontro ou relação a) *há* diferença (sexual), embora uma tal diferença não passe somente entre “dois” mas *entre* cada “um” na relação a si mesmo, na medida em que cada “eu” se (des)identifica no interior de uma *experiência de ex-apropriação* da língua que é já sempre, ao mesmo tempo, a experiência de ex-apropriação *de si* enquanto (*sexualmente*) marcado, tatuado e circuncidado.

Deste modo, enquanto efeito do contratempo que a *diferença sexual* “é”, o *dom* da palavra «*formiga*», e, mais especificamente, a *indecidibilidade* que nela se perscruta, agudizada pelo seu avanço como «um formiga» – à semelhança de um cert «par» de que Derrida questiona a possibilidade de presentificação ao questionar se haveria de facto

---

<sup>1846</sup> *Ibid.*, p. 75-76.

<sup>1847</sup> *Cf. Ibid.*, p. 57.

<sup>1848</sup> Acto 5, Cena 2, William Shakespeare, *Romeo and Juliet*, John Dover Wilson (ed.), vol. 30, Cambridge University Press, 2009, p. 99-100.

<sup>1849</sup> « [...] illustrer une possibilité essentielle. Il déconcerte une logique philosophique, celle qui voudrait que les accidents restent ce qu’ils sont, accidentels. [...] Le contretemps accidentel vient *remarquer* le contretemps essentiel. Autant dire qu’il n’est pas accidentel. », J. Derrida, «L’aphorisme à contretemps», p. 134.

diferença entre «um par e um formiga»<sup>1850</sup> –, a expressão «um formiga», dizíamos, viria então exemplificar o (des)encontro entre um sexo e outro, exemplificando, no mesmo lance, o (des)encontro *entre* um sexo e ele mesmo, e assim dando a pensar a “possibilidade” de uma determinada “identificação sexual” como *im-possível*, ou seja, como um movimento infinitamente não-coincidente, não-idêntico, não-homogêneo, não-totalizante, em suma, como um movimento in-finitamente a contratempo<sup>1851</sup>.

Podemos assim assumir que a referência quase críptica de que todas as palavras são formigas, e de onde seria preciso retirar as consequências para a questão da “diferença sexual”, traduz-se, pois, de uma certa maneira, nesta relação entre a *diferença sexual* e o movimento de corte/não-corte, ou seja, esta espécie de “analogia” dá-nos a ler e a pensar uma certa *diferença sexual* como a passagem *indecidível* que se (re)marca, distinguindo-o sem o dissociar, no “corpo”, dando-nos no mesmo lance a pensar o “sexo”, a “sexuação” e o “sexual” em geral como uma *experiência* do corte, da partição, da divisão e da heterogeneidade.

E isto porque, esta “analogia” viria marcar o que anteriormente referimos como uma espécie de triplo *desvio* que, neste caso em concreto, traduziria, em primeiro lugar, a desconstrução da conceptualização tradicional de “palavra”, na medida em que assumir que todas as palavras são formigas e, por aí, insectos, é salientar que toda a palavra é já sempre uma «palavra circuncidada»<sup>1852</sup>, isto é, cortada ou desviada da sua suposta “uni(den)tidade” pelo *desvio* (o outro como impossível) que a *im-possibilita*.

Em segundo lugar, marcar-se-ia aí a desconstrução da conceptualização tradicional da “diferença sexual” tanto em termos de dualidade e oposição como da sua suposta neutralização, na medida em que, sendo indissociável da *língua*, esta surge antecipadamente como um movimento de passagem desviado de si mesmo que abre uma multiplicidade não saturável de *diferenças sexuais*.

E, por fim, salientar-se-ia ainda a *aporeticidade* que caracteriza a relação entre uma outra *diferença sexual* e os rastros nos quais se constitui, relação que vem como que acrescentar um outro *desvio* aos movimentos já desviados de si mesmos pelos quais cada um dos termos da relação (*rastro* e *diferença sexual*) se (de)formam, e a partir da qual se poderia assumir que, se as *diferenças sexuais* permanecem, à semelhança da (in)calculabilidade das

---

<sup>1850</sup> J. Derrida, «Formiga's» in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 63.

<sup>1851</sup> Como sublinha Fernanda Bernardo, «[...] deixando ressoar o mutismo do desvio e da ininterrupta relação de separação-reparação relativamente à *formiga*, isto é, relativamente à coisa real, o (vocábulo) *formiga* ficciona a cena da própria *palavra-escrita* sexuada», F. Bernardo, «*Dar à língua & Feminizar*», posfácio a *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 109.

<sup>1852</sup> Cf. J. Derrida, *Schibboleth*, *op. cit.*, p. 110.

línguas, inumeráveis, se, de uma certa maneira, não é possível “contar” (isto é, enumerar ou calcular) as *diferenças sexuais*, é talvez possível “contá-las”, ou seja, é talvez possível retraçá-las numa cena de escrita, seguindo aqui uma outra *chance* da língua inglesa (que se mantém também em português) enunciada por Peggy Kamuf em «Accountability» (2007)<sup>1853</sup>, de que nos permitimos extrapolar o contexto que não é aí o da “diferença sexual”.

Notemos, então, que é precisamente no interior desta dinâmica de *desvio's* que uma determinada impossibilidade de “ver” e/ou de “saber” a *diferença sexual* se evidencia, permitindo-nos assim compreender que Derrida assumia, ainda em «Formiga's» (1994), que,

«[...] a diferença sexual é para interpretar, para decifrar, para descriptar, para ler e não para ver. Legível, logo invisível, objecto de testemunho e não de prova – e, no mesmo lance, problemática, móvel, não segura, ela passa, ela está de passagem, ela passa de um ao outro, por um e pelo outro, de uma à outra como uma formiga, um formiga de sonho.»<sup>1854</sup>

Importa contudo salientar, neste contexto, que o gesto de aproximação da *diferença sexual* como isso que, passando *entre*, se (re)marca in-finitamente no “corpo” e se oferece por aí mesmo à leitura, não constitui qualquer tipo de abstracção, do mesmo modo que não figura um exercício meramente estilístico, mas, diferentemente, e se a única «leitura digna desse nome»<sup>1855</sup> constitui uma certa *experiência* de traduzir o intraduzível (ou seja, o que (*se*) passa no outro e o que (*se*) passa no “eu” como outro, isto é, o *limite* como condição da legibilidade), um tal gesto diz-nos, então, que, se não existe “a” diferença sexual, do mesmo modo não existe “a” leitura da diferença sexual, mas existem, talvez, *leituras*, cenas de leitura, constituindo cada uma delas, na sua *idiomaticidade* e na sua singularidade, um modo da passagem «de *ver* a *ler*»<sup>1856</sup>.

Além disso, assumir que a *diferença sexual* (*se*) lê, e que esta experiência de *leitura* não se encerra em nenhum “sentido” ou “verdade” supostamente unívocos e plenos (como se encontrava implícito no avanço de uma certa «verdade da *différance sexual*»<sup>1857</sup>), é também assumir que, do mesmo modo que não há linguagem ou discurso que permaneçam neutros

---

<sup>1853</sup> «As you know, this family of words derives from *computare*, as do the French homonyms, both the verbs *compter* and *conter* and the nouns *compte* and *conte*, with an orthographic difference in French, however, that bids to prevent the two threads of calculation and narration from tangling with each other to the extent they are liable to in English.», P. Kamuf, «Accountability», *Textual Practice*, 21:2, 2007, p. 251, disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09502360701264428>.

<sup>1854</sup> J. Derrida, «Formiga's» in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 55.

<sup>1855</sup> Cf. *Ibid.*, p. 51.

<sup>1856</sup> Cf. *Ibid.*, p. 73.

<sup>1857</sup> Cf. J. Derrida, «Voice II» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 175.



relativamente a uma determinada diferenciação sexual, não pode também haver *leitura* assexuada ou metassexuada nem, é certo, monossexuada.

A este último ponto, Derrida evidencia-o ao salientar uma espécie de “dobra” a operar no próprio gesto de leitura *da* diferença sexual, onde o duplo genitivo que une os termos desta singular expressão vem colocar em cena uma dupla implicação ou uma dupla necessidade, a saber, que,

«[...] se a diferença sexual é sempre *lida*, ela é também *legente*, quer dizer, que ela é lida, como diferença sexual, *na* e *pela* diferença sexual, através dela: é sempre um *ela* ou um *ele* que a lê. Duplo genitivo da expressão «leitura da diferença sexual». O que significa que não há leitura assexual, assexuada ou meta-sexuada da diferença sexual, uma vez que esta é ao mesmo tempo lida e legente.»<sup>1858</sup>

Ora, nesta espécie de “dobra” da leitura *da* diferença sexual, isto é, no facto de ela ser sempre lida sendo, ao mesmo tempo, legente, reside uma das linhas de leitura que Derrida aproxima, ainda em «Formiga’s» (1994), a partir da sua leitura de uma passagem de *Jours de l’an* (1990), de Cixous, leitura cujos traços tentaremos agora relevar na medida em que estes nos permitirão dilucidar os pressupostos fundamentais da hipótese de interpretação que começámos por enunciar em torno do final de «Contos da diferença sexual» (1994), permitindo-nos assim aproximar uma singular cena de leitura da diferença sexual distinta do que seria o seu paradigma (dual) tradicional.

---

<sup>1858</sup> J. Derrida, «Formiga’s» in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 66-67.

### 2.3 Endereçamento e diferenças sexuais

Nesta orientação, recuperemos o momento de «Formiga's» (1994) em que Derrida se volta para *Jours de l'an* (1990), mais especificamente para uma passagem do capítulo intitulado «Autoportraits d'une aveugle» [Auto-retratos de uma cega], em torno do qual encontramos uma espécie de entrelaçamento de leituras onde o filósofo a lê, contra-assinando-a, uma «*História de Contratemplos*» na qual Cixous, por sua vez, lê, também ela a contra-assinando, a cena de leitura-escrita de Marina<sup>1859</sup>, uma das personagens do capítulo referido. Eis, então, a passagem em questão,

«Porque esta *História de contratemplos* começa por um banco [...]. Aquilo de que gosto: a corrida, aquilo de que Marine gosta: o banco. Cada uma lê no seu próprio livro. A autora: hesita. No de Marine: um banco.

Um banco. No banco Tatiana. Entra Onéguine. Não se senta. Tudo está já terminado. É ela quem se levanta. Reparação? Ficam ambos os dois de pé. Separação? Ambos os dois.»<sup>1860</sup>

Ao citarmos esta passagem de Cixous citada por Derrida uma primeira dificuldade torna-se, desde logo, incontornável, nomeadamente a que se testemunha na intraduzibilidade da expressão idiomática «*tous les deux*», intraduzibilidade que encontramos também sublinhada na tradução portuguesa de «Formiga's» (1994)<sup>1861</sup>, e que pode aí escutar-se ao mesmo tempo como «*ambos os dois*», no sentido do “par” ou do “conjunto” formado por um e outro, bem como, seguindo a estrutura do francês “à letra”, como «*todos os dois*», no sentido de cada um dos dois que permanecem, antecipadamente, indissociáveis<sup>1862</sup> – sentido que se mostrará indispensável para aproximar a relação de indissociabilidade entre “Separação” e “Reparação” que se marca na passagem supracitada.

---

<sup>1859</sup> A leitura de Derrida reporta-se a um momento de *Jours de l'an* (cf. *Ibid.*, p. 57-58) onde Cixous, por sua vez, se reporta implicitamente à cena de leitura presente na obra *My Pushkin*, de Marina Tsvetaeva (cf. H. Cixous, *Jours de l'an*, op. cit., p. 190).

<sup>1860</sup> J. Derrida, «Formiga's» in *Idiomas da diferença sexual*, op. cit., p. 58 (cf. H. Cixous, *Jours de l'an*, op. cit., p. 190-191). Embora em francês o masculino singular «l'auteur» se reporte tanto ao masculino como ao feminino, a nossa opção de tradução segue a marcação explícita do género feminino [a autora], seguindo assim a enunciação da passagem em questão [«cada uma lê»], bem como a grafia de *Jours de l'an* onde «l'auteur» é frequentemente seguido do pronome pessoal «elle» [ela], bem como adjectivado no feminino (veja-se, a título indicativo, p. 94, 118, 174, 202, 271).

<sup>1861</sup> Para a intraduzibilidade da expressão «*tous les deux*», que na tradução portuguesa encontramos traduzida, consoante o contexto e as precisões de Derrida, por «ambos os dois», por «*todos os dois*» e por «ambos dois», veja-se a nota de tradução de Fernanda Bernardo relativa à primeira ocorrência do termo (cf. «Formiga's» in *Idiomas da diferença sexual*, op. cit., p. 82-83, nota de tradução 17).

<sup>1862</sup> Para a ocorrência de «ambos os dois» e «*todos os dois*» veja-se: *Ibid.*, p. 58-59.

Todavia, se insistimos nesta dificuldade de tradução, é preciso salientar que não o fazemos num mero sentido semântico-gramatical, mas antes porque uma parte indispensável da questão aí problematizada passará, precisamente, pela *idiomaticidade* intraduzível deste «*tous les deux*» [ambos os dois/todos os dois], ou seja, pela *indecidibilidade* absoluta que o constitui não apenas na passagem de uma língua (francesa) à outra (portuguesa), mas que o constitui na “própria” língua na qual se escreve<sup>1863</sup>, sendo a partir desta *indecidibilidade* que se pode tentar compreender o motivo pelo qual Derrida afirma que «Esta aritmética do dois de «ambos os dois» desafia ainda a aritmética. *Persegue* uma *différance* que faz tremer toda a ordem do 1 a 2.»<sup>1864</sup>

Este “desafio” à aritmética, este estremecimento ou este *desvio* implícito na expressão «ambos os dois», nota-se, primeiramente, e no contexto no qual se insere, pelo facto de tornar efectivamente impossível decidir se “os dois” apontaria aí, no texto de Cixous, para o sentido aparentemente mais directo que indicaria um e outro, ou seja, ele e ela, ou se “os dois” apontaria antes, numa segunda escuta, para o “par” separação-reparação – sentido pelo qual uma tal expressão compreenderia não somente um e outro, nem somente a ligação entre os dois, mas, também, a separação que, de uma certa maneira, os constitui aos dois e a cada um dos dois, dando assim a ler,

«[...] a «reparação» e a «separação», uma e outra, a reparação que não se separa da separação, quer dizer, da separação irreparável, da irreparável separação do par desemparelhado na sua própria comparência. Nesta segunda escuta, o que torna inseparáveis todos os dois compreende também a separação que os une, a experiência do afastamento ou da inacessibilidade que ainda os conjuga.»<sup>1865</sup>

De uma certa maneira, a *indecidibilidade* inerente à expressão «*tous les deux*» [ambos os dois/todos os dois] viria deslocar tanto a noção de “duo” ou de “dualidade” como a noção de “unidade” que lhe é inerente, incidindo tanto na sua formulação tradicional enquanto «casal» [*le couple*], cuja predominância e centralidade na manutenção do *falogocentrismo* Cixous refere noutro sítio<sup>1866</sup>, como na sua formulação de aparente igualdade ou paridade inerente ao “dois” pensado como «par» [*la paire*], na medida em que uma tal expressão marca que, entre (os) dois, haverá sempre,

---

<sup>1863</sup> ««*Tous les deux*» [«Ambos os dois»]: «ambos os dois» ou «todos os dois» é uma das obras mais singulares da gramática francesa. Hélène tem o génio de fazer a língua falar, bem como o idioma mais familiar, lá onde ele parece formigar de segredos que dão a pensar.», *Ibid.*, p. 58.

<sup>1864</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>1865</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>1866</sup> Cf. H. Cixous, «Le sexe ou la tête?» in *Les Cahiers du GRIF*, *op. cit.*, p. 7.

«[...] uma distância infinita, porque *incomensurável*: eu não estarei nunca à mesma distância – de ti, que tu, que tu de mim. Não há medida comum, não há simetria. Separação infinita no próprio casal e na paridade do par.

O que é um par? Que diferença há entre um par e um *formiga*?»<sup>1867</sup>

Não obstante, este deslocamento da concepção do “dois” em geral, colocado em cena a partir da indissociabilidade entre “separação” e “reparação” marcada, por sua vez, na *idiomaticidade* da expressão «*todos os dois*» – expressão que poderia também escutar-se, nas palavras de Ginette Michaud, como uma aproximação possível da cena de leituras (entre)cruzadas entre Derrida e Cixous<sup>1868</sup> –, este deslocamento, dizíamos, mostra-se de igual modo indissociável de uma outra questão que aqui nos importa particularmente, a saber, a questão do *tempo*, a questão de uma determinada *temporalidade* que nele, *imediatamente*, se marca, pois este «par desemparelhado» não pode constituir-se senão no registo aporético de um “ao mesmo tempo” que permite pensar «o entre-dois entre Separação e Reparação.»<sup>1869</sup>

A este *tempo*, nota Derrida, Cixous fá-lo-á entrar em cena algumas linhas depois do indecível «*tous les deux*» [«Reparação? Ficam ambos os dois de pé. Separação? Ambos os dois. Mas só ele fala. Fala muito tempo. O tempo todo. Ela, ela não diz uma palavra»<sup>1870</sup>], como que acrescentando uma outra fractura à fractura inicialmente exposta, e assim avançando algo como «a origem assombrosa da própria temporalidade»<sup>1871</sup>, nomeadamente ao nos dar a pensar, no avanço de um «o tempo todo» [*tout le temps*] que virá a marcar a diferença mais profunda entre “ele” e “ela”, a distância e a separação inelutáveis a operar no interior de toda a relação,

«Nas duas ocorrências idiomáticas de «*todos*» e de «*todo*», trata-se da fractura, da distância interruptora ou da separação infinitas: a própria diferença. Invenção tão bela e tão misteriosa, tão impossível, tão bela e tão impossível quanto «*todos os*

---

<sup>1867</sup> J. Derrida, «Formiga's» in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 62-63. Permitimo-nos notar que, diferentemente do termo «*couple*» – do latim *copula* e cujo sentido mais comum quando acompanhada de um artigo definido masculino é o de “casal”, paradigmaticamente exemplificado na união de um homem e de uma mulher (cf. <http://www.cnrtl.fr/definition/couple>) –, o termo «*paire*», do latim *paria*, embora reportando-se também à noção de “casal” (homem e mulher), tem contudo implícito o sentido de uma reunião de duas coisas simétricas ou idênticas quando acompanhado do artigo definido feminino (cf. <http://www.cnrtl.fr/definition/paire>).

<sup>1868</sup> «[...] c'est bien cette Conception un peu trop simple du couple, qui ne fait pas ici, c'est du moins qu'on puisse dire, la paire : ni parité, ni symétrie, ni commune mesure. Ils [Cixous e Derrida] s'y entendent au contraire à merveille pour justement commencer à lire l'énigme de ce « tous les deux » et pour y réintroduire, sans arrêt, de l'éloignement », G. Michaud, *Battements*, *op. cit.*, p. 31-32.

<sup>1869</sup> J. Derrida, «Formiga's» in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 57.

<sup>1870</sup> *Ibid.*, p. 61 (cf. H. Cixous, *Jours de l'an*, *op. cit.*, p. 191).

<sup>1871</sup> *Ibid.*, p. 62.

dois», este «o tempo todo» sem resto é evidentemente o assunto mais enigmático desta diferença entre ele e ela.»<sup>1872</sup>

Mas como escutar, então, a relação entre o alcance do duplo genitivo da expressão leituras *da* diferença sexual – que referimos marcar a impossibilidade de qualquer leitura assexuada, monossexuada ou metassexuada –, e a passagem supracitada que, marcando a diferença enunciada especificamente entre “ele” e “ela”, parecemos reconduzir-nos a uma dualidade da dita diferença sexual?

Ora, a diferença entre “ele” e “ela” marcada neste «todo o tempo» avança, de facto, por um lado, como a diferença entre o tempo onde “ele” fala muito tempo, onde fala «o tempo todo», enquanto ela, «ela não diz uma palavra», indiciando assim a linha de um certo «paradigma da diferença sexual»<sup>1873</sup> no seu sentido mais tradicional, ou seja, no modo pelo qual esta é geralmente narrada a partir de uma oposição na qual “ele” permaneceria “activo” (falando o tempo todo), e “ela” permaneceria “passiva” (não dizendo uma palavra) – interpretação pela qual se delinearía uma linha dual e oposicional cujos contornos constituiriam a base de fundamentação da primeira interpretação possível que referimos em torno do último parágrafo de «Contos da diferença sexual» (1994), no qual Cixous assume seguir Clarice (uma “mulher”), ali onde não pode mais seguir Derrida (um “homem”).

Contudo, ao pensar a distinção entre “ele” e “ela” a partir do *tempo*, a partir da diferença como tempo ou, mais correctamente, a partir da diferença como *contratempo* que diz a inelutável separação no interior de toda a relação<sup>1874</sup>, ao pensar esta distinção a partir de um determinado (*contra*)tempo, dizíamos, a interpretação acima referida torna-se inevitavelmente insuficiente.

Diferentemente, será a partir da *aporia* inerente à como que dupla implicação de que não há encontro que não se constitua no *contratempo* e de que não há *contratempo* sem *diferença sexual* que tentaremos ler a diferença entre “ele” e “ela”, assumindo que não se trata mais de um «paradigma» da dualidade sexual tradicionalmente compreendida, mas, como

---

<sup>1872</sup> *Ibid.*, p. 61-62.

<sup>1873</sup> *Cf. Ibid.*, p. 64.

<sup>1874</sup> Em «Quelle heure est-il ou La porte (celle qu'on ne passe pas)», Cixous oferece-nos um outro exemplo desta “lógica” de separação na distância a partir da cena onde duas pessoas, em partes diferentes do mundo, se perguntam, ao telefone, que horas são, estabelecendo pela própria enunciação da questão uma espécie de referencial próprio onde dois tempos (cronológicos) distintos se dão num mesmo tempo: « Le temps de nos observateurs a maintenant deux temps. D'un côté nous sommes vendredi, de l'autre nous sommes jeudi, et cependant nous sommes le même jour. Dans la séparation nous sommes un jour et le suivant et nous sommes un jour allerretour également [...]. C'est la séparation qui tisse le monde intrinsèque. », H. Cixous, «Quelle heure est-il ou La porte (celle qu'on ne passe pas)» in Marie-Louise Mallet (coord.), *Le Passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*, Galilée, Paris, 1994, p. 95.

Derrida sublinha, de uma «cena de *leitura* da diferença sexual»<sup>1875</sup> singularmente única e inimitável, isto é,

«[...] de uma cena de leitura e de escrita: com os olhos não menos do que com a voz, uma vez que os itálicos de «*ele*» e de «*ela*» são re-marcados. [...] Visíveis nestes «Auto-retratos de uma cega», itálicos fazem do «*ele*» e do «*ela*» citações, referências indirectas, através da narrativa, da fábula ou da palavra, da leitura ou da interpretação, de um outro ou de uma outra.»<sup>1876</sup>

Nesta linha de interpretação, a diferença entre “*ele*” e “*ela*”, mais do que produzir ou sustentar uma manutenção da dualidade sexual, viria antes traduzir de modo exemplarmente único o que referimos como uma espécie de “*dobra*” ou de “*redobra*” a operar no próprio gesto de leitura *da* diferença sexual, ou seja, viria traduzir o duplo gesto pelo qual a *diferença sexual* é lida e é, ao mesmo tempo, legente.

E isto porque, por um lado, Cixous marca gramatical e “sexualmente” o “*corpo*” da sua escrita, nomeadamente pela diferença de género entre cada um destes pronomes, marcando assim a impossibilidade de uma leitura assexuada ou metassexuada, mas, por outro lado, essa mesma enunciação avança sob a “*suspeita*” de um itálico que parece suspender o próprio processo de marcação da diferença de género (tanto textual como sexual), tornando-os, aos pronomes pessoais “*ele*” e “*ela*”, uma espécie de citação ou de repetição, uma referência indirecta impossibilitada na leitura e pela leitura da *diferença sexual* que permanece entre ambos como uma espécie de “*meio*” prévio à própria enunciação que vem indecidibilizar a relação aparentemente directa que se tenderia a estabelecer entre os pronomes (*ele* e *ela*) e os significantes que viriam substituir (*homem* e *mulher*, respectivamente).

A leitura de Derrida encontra assim, no idioma da escrita poético-pensante cixousiana, um exemplo poético-idiomático de uma suspensão que vai, é certo, ainda mais longe, pois ela deve lembrar-nos que o *desvio* em questão opera não apenas na relação entre a palavra e o dito referente, mas *entre* cada palavra e *entre* cada referente, se pudermos ainda manter uma tal terminologia, a qual se reportaria aqui, no momento em que dizemos “referente”, à noção de um “*sujeito*” cuja relação a si ocorre já sempre na *diferença* a si mesmo e consigo mesmo,

---

<sup>1875</sup> Cf. J. Derrida, «Formiga's» in *Idiomas da diferença sexual*, op. cit., p. 65.

<sup>1876</sup> *Ibid.*, p. 67. Derrida reporta-se aqui à passagem de *Jours de l'an* que cita na página anterior: « « Marina lit. L'amour, c'est ça, lui dit l'histoire, un banc – et entre *elle* sur le banc, et *lui* qui entre, *lui* et *elle* dans le halo de l'italique qui isole. » » (H. Cixous, *Jours de l'an*, op. cit., p. 191).

não podendo, conseqüentemente, ser definida sob uma conceptualização dicotómico-hierárquica onde se inclui, também, a formulação dual e oposicional da diferença de sexos.

Por conseguinte, encontramos-nos diante da *indecidibilidade* irreduzível que se marcava já também, por exemplo, numa das passagens de «Formiga's» (1994) que citámos anteriormente, e onde Derrida refere que a *diferença sexual* «passe de l'un à l'autre, par l'un et l'autre, de l'une à l'autre»<sup>1877</sup>. Nesta passagem, a *chance* do idioma oferecida pela palavra francesa «*autre*» constitui, ao mesmo tempo, uma cena de *intraduzibilidade* da *língua* e uma cena de *intraduzibilidade* da *diferença sexual* que aponta para a *indecidibilidade* do “sexo” e do “género”, precisamente ao tornar impossível decidir, senão por vias de uma interpretação somente possível, se o movimento de passagem acontece de um ao outro ou à outra, se ele passa por um e por outro ou por outra, de uma ao outro ou à outra.

Ora, o que assim tentámos salientar é que a orientação que subjaz a esta outra *leitura* da diferença entre “ele” e “ela” teria em conta, por um lado, que a “diferença sexual” não existe *enquanto tal* e que ela se institui na relação ao outro onde, ao mesmo tempo, é *lida* e *legente*, e, por outro lado, que a “produção” da *diferença sexual* é já sempre, necessariamente, um gesto de *leitura* e de deciframento (motivo pelo qual a escrita de “ele” e “ela” é referida como *citação*), residindo aqui a fundamentação geral pela qual se abriria uma segunda interpretação possível do final de «Contos da diferença sexual» (1994), de Cixous, que nos permitimos citar uma vez mais,

«Como eu os leio – a ele, a ela, a elia's? Sigo-os, sou-os [«je les suis»], vivo-os, saboreando todavia no texto de J. D. a forte estranheza familiar (eis o texto que «eu sigo» e «sou» [«je suis»] até ao fim de mim-mesma, e, para além, é ele), saboreando todavia no texto de C. L. a forte familiaridade singular (eis o texto que «eu sigo» e «sou» [«je suis»] até ao fim de mim-mesma, e, para além, eu sigo-a e sou-a [«je la suis»] ainda)...»<sup>1878</sup>

Deste modo, seria de facto possível assumir que, ainda que Cixous seja explícita ao referir que segue Clarice ali onde não pode mais seguir Derrida, essa afirmação de tom quase confessional remeter-nos-ia para um registo onde a *leitura* (o seu gesto de leitura) passa por um certo *crer* mais do por “ver” ou por “saber”, encontrando-se assim esta leitura antecipadamente votada à *indecidibilidade* que a locomove e em razão da qual a afirmação de Cixous, ainda que mantendo uma diferenciação sexual dualmente enunciada – ponto a

---

<sup>1877</sup> Esta passagem encontra-se na página 75 do texto original francês (J. Derrida, «Fourmis» in Mara Negron (ed.), *Lectures de la différence sexuelle*, op. cit.).

<sup>1878</sup> H. Cixous, «Contos da diferença sexual» in *Idiomas da diferença sexual*, op. cit., p. 43.

compreender também na necessária contextualização que era ainda a da necessidade de dar voz à voz das mulheres tendencialmente silenciada –, uma tal afirmação não mantém, contudo, o registo hierárquico que tradicionalmente sustentou essa mesma dualidade.

Mas haveria ainda a salientar, além disso, um outro traço inerente à leitura de Derrida em torno desta passagem de Cixous, nomeadamente aquele que aponta para a originariedade de um *endereço* pressuposto tanto pela esfera da “referencialidade” (que não pode ocorrer senão já sempre no *desvio* pelo qual os pronomes “ele” e “ela” não correspondem de modo unívoco aos referentes que lhes seriam tradicionalmente atribuídos, “homem” e “mulher”), como pressuposto pela esfera da “identidade” ou, mais especificamente, por um determinado processo de “identificação subjectiva” do “eu” que ocorre já sempre no interior de um movimento de *diferença* irredutível – *originariedade* que o filósofo perscruta na seguinte passagem de *Jours de l’an* (1990),

«Ela diz *tu* a *ele*, ela diz *tu* àquele que virá, que vai vir, que vem, ao estrangeiro que é *ele*, é bem *ele*, e ei-la que, ouvindo-o vir do fundo do tempo, levanta o seu arco, e diz: *Tu. Tu*, o *Tu* violento, com o qual eu tuteio Deus, porque não o conheço, com o qual lhe ordeno para existir, e *Ele é ele.*»<sup>1879</sup>

Ora, trata-se aqui, seguindo agora o rastro de um outro itálico – *tu* – de pensar que a diferença entre “ele” e “ela”, marcando e como que suspendendo, ao mesmo tempo, uma determinada *diferença sexual*, se encontra ela mesma, essa diferença, impossibilitada pela originariedade de uma apóstrofe que vem «dela»<sup>1880</sup>, pela originariedade de uma apóstrofe onde o endereço a um «tu» (no qual a diferença sexual não se vê ainda, ou não se vê mais) vem a tornar-se «ele» por vias de uma *diferença sexual* que está já *entre* eles, permitindo que se entreveja aí uma *performatividade* inaudita inerente ao próprio “acto” de escrita que Cixous nos dá a ler, e onde, como Derrida afirma em «Formiga’s» (1994),

«Tudo isso *parece* instituir a diferença sexual no *acto* de leitura/escrita mais pragmático, mais performativo, aqui a experiência de uma apóstrofe originária lembrando também a origem do apóstrofo, o «tu» que, interrompendo o silêncio do

---

<sup>1879</sup> H. Cixous citada por J. Derrida, «Formiga’s» in *Idiomas da diferença sexual*, op. cit., p. 67 (cf. H. Cixous, *Jours de l’an*, op. cit., p. 191).

<sup>1880</sup> «O «*ele*» ou o «*a ele*» em itálicos não existe senão por ordem dela.», J. Derrida, «Formiga’s» in *Idiomas da diferença sexual*, op. cit., p. 67.



que és tu, faz nascer, engendra e provoca, convoca, apela mas, na verdade, *lembra* o «ele» a ser.»<sup>1881</sup>

Notemos que o *acto* de leitura/escrita pelo qual *parece* “nascer” uma determinada *diferença sexual* – havendo que ter em conta que um tal “acto”, como a própria italicização deixa entrever, se subtrai aqui às noções tradicionais de “acção”, de “actividade” ou de “produção” – é aí aproximado enquanto a experiência de uma apóstrofe, reenviando-nos assim à dinâmica de um *endereçamento* originário (de que aproximámos o registo *diferentemente feminino*, nomeadamente a partir do apelo (*vem*) “prévio” a todas as determinações) a partir do qual vemos surgir o “tu” a quem “ela” se endereça – sendo precisamente o modo como o avanço deste “tu” engendra, é certo, mas, na verdade, *lembra* uma certa *diferença sexual*, que aqui nos interessa particularmente, na medida em que uma tal enunciação parece colocar em cena um *endereçamento* relativamente ao qual a “anterioridade” da *diferença sexual* seria necessária para que um “sexo” se tornasse legível.

Todavia, o nosso desenvolvimento até ao momento permitiu-nos já mostrar que não há “a” diferença sexual, e que, se, por um lado, parece efectivamente delinear-se aí uma certa “anterioridade” que nos diz que a “produção” da *diferença sexual* não seria possível senão porque ela *está* já “ali” – (no) *entre*<sup>1882</sup> –, por outro lado, esse “estar” não pode mais entender-se sob os regimes da “unidade”, da “identidade” ou da “presença”, tratando-se antes de pensar o movimento in-finito pelo qual a *diferença sexual* passa entre os dois e, ao mesmo tempo, *entre* cada um dos dois sem nunca existir *presentemente*.

É neste sentido que ela permanece, portanto, indissociável do gesto de leitura/escrita que haveria também que entender aqui a partir da *aporeticidade* de um *endereçamento* originário onde o “eu” responde ao outro na exacta medida em que é antecipadamente apelado pelo outro que aí lhe “determinada” os traços de “identificação”, determinando-lhe assim “uma” *diferença sexual* (não unitária) que não pertence ao “eu” como seu “próprio” mas que, não obstante, o marca, isto é, o tatua e o circuncisa, motivo pelo qual o “eu” que responde ao apelo (do outro) é já sempre necessariamente um “eu” *sexuado* (ponto que se testemunha neste exemplo em concreto no ««tu» que [...] *lembra* o «ele» a ser»<sup>1883</sup>).

Eis a razão pela qual este singular *performativo* seria irredutível a toda a performatividade tradicionalmente pensada como produtora do acto que efectua, na medida

---

<sup>1881</sup> *Ibid.*, p. 67-68.

<sup>1882</sup> «Lendo tanto quanto escreve, decifrando ou citando tanto quanto inscreve, este acto é também um acto de memória (o outro já ali está, irredutivelmente), este acto anota. Lembrando-te, ele lembra-se.», *Ibid.*, p. 68.

<sup>1883</sup> *Ibid.*, p. 67-68.

em que, neste exemplo de uma cena de leitura *da* diferença sexual, o acto não produz a sua “regra” senão na medida em que ele mesmo se encontra já na situação *estruturalmente* secundária de *resposta*, ou seja, é no avanço de um “tu” como que prévio à determinação “sexual” que uma certa *diferença sexual* se torna legível no “ele” a quem o “tu” é primeiramente endereçado.

Não obstante, a questão complexifica-se no momento em que, ao nos dar a ler esta singular *performatividade* da escrita, Derrida marca nela a homonímia de um «tu» que, em francês, pode reenviar tanto à segunda pessoa do singular [tu], como ao particípio passado do verbo «se taire» [calar-se], podendo assim escutar-se na passagem supracitada a interrupção do silêncio «do que está calado» [«de ce qui est tu»], e que, nesta linha de interpretação, traduziria a *adestinação* ou a *destinerrância* constitutivas de todo o *endereçamento*, nomeadamente ao permitir perscrutar, na proximidade que parece delinear-se no avanço do «tu», o *silêncio* que abissaliza a universalidade linguageira na qual o *endereçamento* tem lugar.

E se insistimos na questão do *endereçamento*, bem como na dupla escuta deste «tu» [tu/calado], é também porque ela virá a constituir o ponto de partida para aproximar a *genialidade* para além da «lei do género» que assumimos como um dos principais objectivos a relevar da leitura filosófico-pensante de Derrida em torno da escrita poético-pensante de Cixous, e que, nomeadamente em *Genèses* (2003), o filósofo relaciona com esta homonímia reportando um certo *génio* ao «único de uma chegada impossível à qual nos endereçamos, que não está senão na destinação improvável do endereçamento – e é sempre «tu». Um instante calado, o instante do eterno retorno.»<sup>1884</sup>

O que assim tentamos salientar é que, por um lado, a originariedade da relação ao outro dá-se sempre como *endereçamento* ao outro, o que equivale a dizer que esse endereçamento responde (*sim, sim*) ao apelo do outro (*vem*) que se endereça a um «tu» (*sexualmente*) indeterminado mas absolutamente singular, como Derrida refere, nomeadamente em *Parages* (1986), ao dizer que o «*vem*» constitutivo do *apelo*,

«Nem sequer chama alguém que estaria ali antes do apelo. Dizer que ele chama o apelo, que ele se chama, isso seria mais justo desde que não se entenda nenhuma

---

<sup>1884</sup> « [...] l’unique d’une arrivance impossible à laquelle on s’adresse, qui n’est qu’à la destination improbable de l’adresse – et c’est toujours « tu ». Um instant tu, l’instant du retour éternel. », J. Derrida, *Genèses*, *op. cit.*, p. 91.

reflexão especular. [...] É a cada vez um evento singular na condição de um *vem*, a cada vez único mas eternamente repetido, dizendo *tu...*»<sup>1885</sup>

E, por outro lado, que esse «tu» que rompe o silêncio, esse «tu» sem o qual não haveria endereçamento possível, vê-se antecipadamente votado ao «anonimato»<sup>1886</sup> implicado pelo próprio «*vem*» que é a sua condição e que, justamente, não se endereça a ninguém que esteja ali antes do *apelo* e de quem se teria já os contornos de uma “identidade”, por exemplo “sexual”, sendo em razão da própria vinda do «*vem*» que, respondendo, o “eu” vem a si no movimento dessa *resposta* irredutivelmente singular na qual o «tu» (endereçado) se torna “ele” ou “ela” (respondente), embora tais pronomes não sejam senão “marcas” ex-apropriantes de um processo de “identificação subjectiva” in-finito.

Em suma, se a originariedade do *endereçamento* implica, de facto, uma certa “indeterminação” sexual, esta não constitui, contudo, nenhum apagamento das marcas ou das *diferenças sexuais* em geral, mas ela diz-nos que o “eu” não se dá *a si mesmo* o que seria a “sua” própria “diferença sexual” (definida, por exemplo, em termos de uma “identidade sexual” própria) precisamente porque é a *diferença sexual* (uma outra diferença sexual) que tem lugar a partir do “*dom*” que determina a “identidade” do “receptor” ou da “receptora” marcando-lhe, ao mesmo tempo, tanto a *singularidade* insubstituível (a cada vez é um “eu”, este “eu” e não um outro, que responde) como a não-identidade irredutível,

«Mas se há dom», pode ler-se em «Women in the beehive» (1984), «só pode havê-lo na condição não de não-sexualidade, mas de não-determinação sexual, no sentido de oposição [...] a experiência do próprio dom – se ela tem lugar – implica uma tal indeterminação sexual. O dom, apagando toda a determinação, sexual ou outra, produz a destinação. [...] Mas o dom determina, é a determinação, ele produz a identidade do doador/da doadora e do receptor/da receptora.»<sup>1887</sup>

---

<sup>1885</sup> « Il n'appelle même pas quelqu'un qui serait là avant l'appel. Dire qu'il appelle l'appel, qu'il s'appelle, ce serait plus juste pourvu qu'on n'y entende aucune réflexion spéculaire. [...] C'est chaque fois un événement singulier à condition d'un *viens*, chaque fois unique mais éternellement répété, disant *tu...* », J. Derrida, *Parages*, *op. cit.*, p. 26-27.

<sup>1886</sup> «Ela vê-se ditada, a resposta, sendo poética. E, por isso, tendo de se dirigir [original francês: *s'adresser*] a alguém, singularmente a ti, mas como se se dirigisse ao ser perdido no anonimato, entre cidade e natureza, um segredo partilhado, a um tempo público e privado, *absolutamente* um e outro [...].», J. Derrida, *Che cos'è la poesia?*, *op. cit.*, p. 5

<sup>1887</sup> «But if there is the gift, it can only be on condition not of nonsexuality but of sexual nondetermination, in the sense of opposition [...] the experience of the gift itself – if it takes place – implies such a sexual indeterminacy. The gift, effacing all determination, sexual or otherwise, produces the destination. [...] But the gift determines, it is the determination, it produces the identity of the giver and the receiver.», J. Derrida, «Women in the beehive» in *differences*, *op. cit.*, p. 151-152.

Neste sentido, a *diferença sexual*, se a houver, não se dá senão segundo esta lógica do *dom* para além do cálculo e da calculabilidade, como se marcava na referência a «uma diferença sexual para cada dom»<sup>1888</sup> avançada ainda no mesmo texto, o que implicaria assumir, conseqüentemente, que a *diferença sexual* não pode dar-se «senão sem saber»<sup>1889</sup>, como Derrida lembra em «Formiga's» (1994), indiciando assim que a questão da *diferença sexual* é já sempre, de uma certa maneira, uma questão *do* outro, isto é, a *diferença sexual* encontra a sua *chance*, na qual *lê* e é ao mesmo tempo *legente*, na relação ao outro, como se perscruta na enunciação quase críptica com que o filósofo termina «Formiga's» (1994),

«A diferença sexual, perguntar-nos-emos sempre... Mas é isso, a diferença sexual, se ela tem algo a ver nesta situação: perguntar-se. E perguntar-se, ao outro, se a há, se é uma determinação acessória, a telefonia, um suplemento secundário ou uma antena essencial através de todas as separações – a telepatia mais fiel.»<sup>1890</sup>

---

<sup>1888</sup> Cf. *Ibid.*, p. 151.

<sup>1889</sup> J. Derrida, «Formiga's» in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 54.

<sup>1890</sup> *Ibid.*, p. 77.

### 3. «*La lettre avant la lettre*»: a genialidade para além da «lei do género»

#### 3.1 O «génio do segredo»

Relembremos novamente a hipótese que subjaz à escolha da relação entre Jacques Derrida e Hélène Cixous, a saber, a de que a escrita poético-pensante de Cixous como que “performatiza”, do lado da *literatura*, as coordenadas teórico-filosóficas que Derrida avança, do lado da *filosofia*, sendo assim possível assumir que a *genialidade* da escrita cixousiana, tal como o filósofo no-la dá a *ler* e a pensar, *desloca* a “lei do género” e coloca em cena uma contaminação e um transbordamento do’s género’s em geral que permite aproximá-la como *exemplar* de uma “escrita no feminino” distinta de uma “escrita feminista” e de uma “escrita de mulheres”.

Neste sentido, e embora o nosso propósito não passe por uma leitura comparativa dos textos de Derrida sobre Cixous, a exposição de «Formiga’s» (1994) que seguimos anteriormente torna talvez possível relevar um traço que encontramos também a operar noutros sítios, a saber, a referência a um certo *silêncio* e a uma certa *invisibilidade* que constituem marcas do excesso de um outro *feminino* (*avant la lettre*) relativamente aos registos do “ver” e do “saber”, bem como relativamente à linguagem em geral.

De uma certa maneira implícito na dupla escuta do «*tu*» [enquanto pronome pessoal (tu) e enquanto participio passado (calado)] que encontramos referido em «Formiga’s» (1994), este registo de *silêncio* é também referido, por exemplo, em «Um bicho-da-seda de si» (1998), nomeadamente quando Derrida relewa a ausência de uma possibilidade que permanece sem enunciação directa por entre a repetição mais ou menos visível de um «*v*» que habita todo o texto de Cixous, «Saber ver» (1998), a que aí se reporta,

«[...] eis (*voilà*) a única possibilidade, pudesteis admirá-lo, que *Saber ver* não trabalha. A menos que não pense senão nela. A vela (*la voile*), eis a única possibilidade que um *Saber ver* não exhibe. Ele não a desdobra *explicitamente*, e é toda a questão, toda a arte da tecelagem e do entrançamento que a tradição crê dever reservar às mulheres.»<sup>1891</sup>

Assumindo-a, explicitamente, como uma «coisa da miopia ou da cegueira»<sup>1892</sup> a – e haveria que ter em conta que «Saber ver» (1998), de Cixous, gira todo ele em torno de uma

---

<sup>1891</sup> J. Derrida, «Um bicho-da-seda de si» in *Véus... à vela*, op. cit., p. 52.

<sup>1892</sup> *Ibid.*, p. 50.

singular «vinda ao Ver»<sup>1893</sup> aproximada a partir do exemplo da sua miopia e pela qual a autora nos dá a pensar o movimento aporético de um «passo-não-passo marc(h)ado»<sup>1894</sup> entre cegueira e visão que como que performatiza um deslocamento do privilégio do “ver” encetado na *escrita* e pela *escrita* –, aproximando-a, dizíamos, a partir da sua (in)visibilidade, é não somente ao registo do “ver”, mas também a um determinado registo “discursivo”, que Derrida reporta a ausência da vela, dando assim a pensar um singular *silêncio* não como esquecimento ou apagamento, mas como o gesto de saber *calar* um certo *feminino* (a vela), e através do qual a «grande arte de *Saber ver*» se constituiria como o gesto de,

«[...] não nomear a vela, retenção e pudor, parar ali!, saber não abusar, saber guardar em reserva o que seria demasiado visível, e *calá-lo*, outra maneira de velar, de velar a sua voz. [...] *Saber ver*: preferir a diminuição, no *calar-se* da *reticência*, a saber, esta figura de retórica que consiste em dizer mais pelo silêncio do que a própria eloquência.»<sup>1895</sup>

Esta preferência pela *diminuição* – movimento que abre «Um bicho-da-seda de si» (1998) a partir de uma recordação de infância de que Derrida releva o gesto de tecelagem das mulheres da sua família<sup>1896</sup> –, seria também um dos traços do que o filósofo dirá como um *olhar tocante*<sup>1897</sup>, isto é, como um singular gesto de escrita aproximado a partir da figura do olho que *toca* e não da mão que *apropria*<sup>1898</sup>, o qual se deixaria já entrever também em «Formiga’s» (1994), nomeadamente no momento em que se reporta à cena de leitura da diferença sexual performatizada por Cixous em *Jours de l’an* (1990) como uma «cena de leitura e de escrita: com os olhos não menos do que com a voz»<sup>1899</sup>, e que veremos regressar, num outro contexto, em *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy (2000), onde questiona,

<sup>1893</sup> H. Cixous, «Saber ver» in *Véus... à vela*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>1894</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>1895</sup> J. Derrida, «Um bicho-da-seda de si» in *Véus... à vela*, *op. cit.*, p. 56.

<sup>1896</sup> «[...] erguendo os olhos por cima das malhas, sem as interromperem e sem mesmo abrandarem o movimento dos dedos ágeis, as mulheres da minha família diziam por vezes, parece-me, que era preciso *diminuir*. Não desfazer, sem dúvida, mas *diminuir* [...]. A fim de *diminuir*, agulhas e mãos tinham assim de trabalhar duas malhas ao mesmo tempo, apanhando em todo o caso mais de uma.», *Ibid.*, p. 23.

<sup>1897</sup> «Ora eis que ela os franqueou, ela, e que recobrando a vista ela se ouve finalmente *a ouvir* e *toca* finalmente *o tocar*. [...] Ora, privando-a da “sua verdade”, d’“a verdade”, o que o saber, o que a tecnociência do *laser* acaba de lhe dar [...], foi menos o ver, menos também o ouvir do que o tocar.», *Ibid.*, p. 46-46.

<sup>1898</sup> «A continuidade da sua carne e da carne do mundo, o tocar portanto, era o amor, e aí residia o milagre, a doação. Ah! Ainda na véspera ela não sabia que os olhos são mãos milagrosas, não tinha nunca fruído com o delicado toque da córnea, das pestanas, as mãos mais poderosas, estas mãos que tocam imponderavelmente os aqui próximos distantes.», H. Cixous, «Saber ver» in *Véus... à vela*, *op. cit.*, p. 14.

<sup>1899</sup> J. Derrida, «Formiga’s» in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 67.

«Quem melhor que Hélène Cixous terá *escrito*, e melhor descrito, no mais próximo da sua própria experiência, o poema desta figura do olho que toca? Que toca com a mão e com as lágrimas – mas como figura da figura, justamente, e sem dar a *crer* que um conceito filosófico pudesse literalmente, propriamente, comparar-se a ela? Em *Saber ver* [...] o que se dá a ver dá-se a tocar mas, desde logo, e em primeiro lugar, a ler.»<sup>1900</sup>

Embora enunciando estes exemplos de modo excessivamente sumário, o que gostaríamos de salientar aqui seria que os traços relevados por Derrida ao *ler* Cixous apontam para o que poderia assumir-se como um registo *diferentemente feminino* da leitura e da escrita (de uma certa “escrita no feminino”), um registo que não deriva nem do género gramatical da sua enunciação, nem do sexo biológico da sua signatária, mas que caracteriza antes um singular gesto de escrita que dá a *ler* a secreta *invisibilidade* e o *silêncio* que excedem a linguagem em geral, no mesmo lance em que transgridem e pluralizam cada palavra.

Tentando agora seguir de modo mais detalhado o modo como Derrida aproxima uma determinada noção de *genialidade* a partir do exemplo do *corpus* cixousiano, notemos então que um singular *silêncio* constitui também o “ponto de partida” da exposição de *Genèses, Généalogies, Genres et le Génie* (2003), nomeadamente no avanço da questão – «Génio, quem és tu?»<sup>1901</sup>

Referindo tê-la formulado, a uma tal questão, no eco de uma passagem dos «Avertissements» de *Rêve je te dis* (2003)<sup>1902</sup>, de Cixous, Derrida lança a questão do «génio» em literatura ou, mais especificamente, lança a questão de um certo «génio» *da literatura*<sup>1903</sup>, não somente antes da sua diferenciação em masculino ou em feminino, mas, de uma certa maneira, antes de todo e qualquer gesto de identificação possível, residindo aqui um dos

---

<sup>1900</sup> « Qui aura mieux *écrit* qu’Hélène Cixous, et mieux décrit, au plus près de sa propre expérience, le poème de cette figure de l’œil qui touche ? qui touche de la main et des lèvres – mais comme figure de la figure, justement, et sans donner à *croire* qu’un concept philosophique pouvait littéralement, proprement, s’y mesurer ? Dans *Savoir* [...] ce qui se donne à voir se donne à toucher mais dès lors et d’abord à lire. », J. Derrida, *Le Toucher*, *op. cit.*, p. 142.

<sup>1901</sup> « Génie, qui es-tu ? », J. Derrida, *Genèses*, *op. cit.*, p. 10.

<sup>1902</sup> « *La lamelle sans épaisseur qui te sépare de toi-même est un trait-d’union vertical imperceptible. Tu es un tu. Tu vois ce que je veux dire ? Qui est tu ?* [C’est en pensant à ce « qui est tu ? » que j’ai, en commençant, posé la question « génie, qui es-tu ? ».] *Je suis en train de te rappeler au fin travail du rêve : il fait passer le bistouri laser invisible d’abord entre les lettres : t, u, t’es eu, tu, ensuite entre les signifiés siamoisés par homonymie : tu est tu voilà pourquoi, étant tu, tu ne peux plus te taire.* », H. Cixous, *Rêve je te dis*, p. 13 *apud* J. Derrida, *Genèses*, *op. cit.*, p. 44. O acrescento entre parêntesis rectos pertence a Derrida.

<sup>1903</sup> Reportamo-nos aqui à dupla genitividade pela qual a expressão «lei *da literatura*» comporta implicitamente a referência à «lei *do outro*», ponto que desenvolveremos adiante e em torno do qual Derrida refere: « La double genitivité, voilà le sous-titre que j’aurais proposé au titre de ce colloque pour allier une implacable nécessité logico-grammaticale avec la genèse, la généalogie, le genre – et le génie. », *Ibid.*, p. 26-27.

motivos que justificam a opção de formular uma tal questão na segunda pessoa do singular a qual, veremos, permanece desde o início habitada por um pelo menos duplo sentido,

«Por fim, em vez de me virar para a terceira pessoa («quem é tal génio?»), no masculino ou no feminino, endereço-me, eu próprio, por razões que não entregarei neste instante, à segunda pessoa: «Génio, quem és tu?» Pergunto-te, génio, escuta, escutas tu.

É certo, tudo o que direi será «calado».<sup>1904</sup>

Tentemos então compreender, num primeiro momento, o que se encontra implícito sob o termo “génio”, o qual avança aí como uma espécie de “acrescento” ao título do colóquio no qual o texto de Derrida foi primeiramente proferido («Hélène Cixous: Genèses Généalogies Genres»<sup>1905</sup>), e que, girando, maioritariamente, em torno da obra *Manhattan* (2002) – publicada no ano anterior à data do evento que deu lugar a este colóquio, a saber, a doação dos manuscritos de Cixous à Biblioteca Nacional de França, e como que escrita, salienta Derrida, para «falar da BNF à BNF»<sup>1906</sup> –, incidirá na *incondicionalidade* de um certo «génio» e no modo como esta se perscruta a partir da *indecidibilidade* em cena na escrita cixousiana.

Ora, o vocábulo «génio», comunicando necessariamente com a linha genealógica à qual é acrescentado, não deixa contudo de se demarcar dela no próprio momento em que nela se remarca, pois, eis a hipótese avançada por Derrida,

«A genialidade do génio, se a houver, intima-nos de facto a pensar o que subtrai uma singularidade absoluta à comunidade do comum, à generalidade ou à genericidade do género e, portanto, do partilhável. O génio [...] excede a generalidade em todo o género ou a genericidade de todo o género.»<sup>1907</sup>

Embora reportando-se, em *Genèses* (2003), a um determinado registo *feminino* (para além da dita dualidade sexual masculino-feminino), é certo que o termo “génio” foi determinantemente reservado, na sua evolução histórica e semântica, ao masculino

---

<sup>1904</sup> « Enfin, au lieu de me tourner vers la troisième personne (« qui est-ce tel(le) génie ? »), au masculin ou au féminin, je m’adresse, moi-même, pour des raisons que je ne livrerai pas à l’instant, à la deuxième personne : « Génie, qui es-tu ? » Je te pose la question, génie, tu entends, entends-tu. / Certes, tout ce que je dirai sera « tu ». », *Ibid.*, p. 10.

<sup>1905</sup> Cf. *Supra*, «1.1 Porquê Hélène Cixous?», p. 438, nota 1546.

<sup>1906</sup> Cf. J. Derrida, *Genèses*, *op. cit.*, p. 93.

<sup>1907</sup> « La genialité du génie, s’il y en a, nous enjoint en effet de penser ce qui soustrait une singularité absolue à la communauté du commun, à la généralité ou à la genericité du genre et donc du partageable. Le génie [...] excède la généralité en tout genre ou la genericité de tout genre. », *Ibid.*, p. 9.



singular<sup>1908</sup>, inviabilizando assim, ou pelo menos tornando-a menos comum e de difícil enunciação, a sua declinação no feminino, como acontece ao tentarmos questionar *o que é um génio* ou *o génio? Quem é um génio?* Ou, ainda, quem é *o génio?*<sup>1909</sup>, motivo pelo qual Derrida como que inverte a ordem da questão, apostrofando antes de interrogar («Génio, quem és tu?»).

É, pois, neste sentido, que ao visar aproximar o *excesso* de uma singular *genialidade* relativamente a toda a generalidade e a toda a genericidade, o filósofo salienta então que se tratará aí de um outro *génio* «apostrofado em todo o género (ei tu, quem és tu), no masculino, é certo, mas sobretudo no feminino»<sup>1910</sup>, ainda que este “sobretudo no feminino” não represente, repetimos, a simples opção de uma “autora-mulher”, mas aponte antes para um gesto de escrita que excede, em si mesmo, as determinações de “sexo” e de “género” em geral.

Percebemos assim, desde a própria enunciação da questão e da hipótese que a acompanha, que a *genialidade* que Derrida tenta aí perscrutar não se enquadra em nenhum “sexo”, nem em nenhum “género” dual ou unitariamente determinado, e que, para além de uma demarcação aparentemente mais direccionada à questão da dita “diferença sexual”, uma certa *genialidade* virá a demarcar-se, necessariamente, de toda a generalidade e de toda a genericidade independentemente dos registos específicos a que estas se reportem, subtraindo-se, portanto, tanto à classificação de índole identitária, por via da semelhança, como à classificação de índole produtiva, por via da geração.

Não obstante, se, de facto, para se pensar uma determinada *genialidade*, é indispensável que esta se subtraia ao registo do comum e do partilhável no qual a sua singularidade se anularia, é de igual modo indispensável que esta mesma *genialidade* se reinscreva na generalidade da série que excede e transgride, deslocando-lhe por aí mesmo a ordem e o sentido (a «lei do género»), sem o que permaneceria numa esfera de exterioridade abstracta, ou de interioridade privada, que não permitiria o seu reconhecimento nem a sua legibilidade, motivo pelo qual Derrida refere que o seu objectivo em *Genèses* (2003) passaria, também, por salientar,

«[...] em quê o conceito de *génio*, se se tratar de um, deve subtrair-se e ao seu sentido corrente e mesmo à sua pertença, contudo evidente e verosímil, à série

---

<sup>1908</sup> « On n’a jamais, que je sache, reconnu, au féminin, *les génies d’une femme.* », *Ibid.*, p. 13.

<sup>1909</sup> Cf. *Ibid.*, p. 10.

<sup>1910</sup> « apostrophé en tout genre (eh toi, qui est tu), au masculin, certes, mais surtout au féminin », *Ibid.*, p. 11.

homogénea, homogenética, genética, geracional e genérica (génese, genealogia, género). Subtrair-se e mesmo deslocar-lhe a ordenação.»<sup>1911</sup>

Encontramo-nos, assim, no interior de uma *aporeticidade* que poderíamos aproximar à que o filósofo expõe em «Psyché. Invention de l'autre» (1987), nomeadamente em torno de uma certa *invenção*<sup>1912</sup>, e onde salienta o *double bind* pelo qual uma *invenção* supõe sempre, por um lado, alguma ilegalidade, isto é, supõe sempre «a ruptura de um contrato implícito»<sup>1913</sup>, sentido pelo qual não pode efectivamente ter um “estatuto” determinado ou determinável, mas, por outro lado, transgredindo e perturbando necessariamente todas as condições estatutárias prévias, uma *invenção* deve ao mesmo tempo produzir “novas” condições que, sem destruir a sua “originalidade”, permitem não obstante o “reconhecimento” mínimo necessário para que esta aconteça<sup>1914</sup>.

Ora, no contexto da *genialidade* para além da «lei do género», a qual não está nunca longe do paradigma da *invenção* como «invenção do impossível»<sup>1915</sup>, a dificuldade passaria precisamente por pensar o *double bind* ou a dupla lei pela qual, para que algo de “genial” aconteça, é preciso que isso exceda o registo aparentemente homogéneo do geral ou do genérico, sem, todavia, lhe ser simplesmente exterior, mas antes inscrevendo-se na generalidade e/ou na genericidade como isso mesmo que lhes permanece absolutamente inapropriável, havendo assim que tentar compreender o modo como uma tal “inscrição” pode efectivar-se tendo em conta que um certo «génio»,

«[...] ali onde ele se encontra», pode ler-se em *Genèses* (2003), «ali onde ele tem lugar, se o tiver, e ali onde ele dá lugar a um evento que, longe de se inscrever na série, na sequência *homogénea* (é caso para o dizer) ou na filiação contínua de uma génese, de uma genealogia ou de um género, faz advir a mutação absoluta e a descontinuidade do absolutamente outro.»<sup>1916</sup>

---

<sup>1911</sup> «[...] en quoi le concept de *génie*, si c'en est un, doit se soustraire et à son sens courant et même à son appartenance pourtant évident et vraisemblable à la série homogène, homogénéique, génétique, générationnelle et générique (gènese, généalogie, genre). S'y soustrait et même en déranger l'ordonnance. », *Ibid.*, p. 14.

<sup>1912</sup> « Il n'y a pas d'invention naturelle, et pourtant l'invention suppose aussi originalité, originalité, génération, engendrement, généalogie, valeurs qu'on associe souvent à la génialité, donc à la naturalité. D'où la question du fils, de la signature et du nom. », J. Derrida, *Psyché I, op. cit.*, p. 15.

<sup>1913</sup> *Cf. Ibid.*, p. 11.

<sup>1914</sup> « Si une invention semble devoir surprendre ou perturber des conditions statutaires, il faut bien qu'à son tour elle implique ou produise d'autres conditions statutaires, non seulement pour être reconnue, identifiée, légitimée, institutionnalisée comme telle (brevetée, pourrait-on dire) mais même pour se produire, disons pour *survenir*. », *Ibid.*, p. 37.

<sup>1915</sup> *Cf. Ibid.*, p. 59.

<sup>1916</sup> « [...] prémisses à ce que je voudrais dire du « génie », là où il se trouve, là où il a lieu, s'il y en a, et là où il donne lieu à un événement qui, loin de s'inscrire dans la série, dans la séquence *homogène* (c'est le cas de le

Esta referência à «descontinuidade do absolutamente outro» será também o indício que tornará possível aproximar o que se encontra implícito na expressão o «génio do segredo» que começámos por referir, pois, sendo indissociável da vinda imprevisível, inadiável e inapropriável do absolutamente outro, uma certa *genialidade* não pode senão reportar-se, por aí mesmo, ao *segredo* que, antecipadamente, o outro “é”<sup>1917</sup> – relação que encontramos marcada, por exemplo, no momento em que, no seguimento da sua leitura de *Manhattan* (2002), Derrida se refere ao «segredo que é uma força, a força que é um segredo», dizendo-as «outras tantas definições possíveis dos génios em todo o género.»<sup>1918</sup>

De uma certa maneira, poder-se-ia mesmo assumir que a *genialidade* parece de facto constituir-se em razão do registo incontornavelmente secreto que lhe confere a sua singularidade, furtando-se à generalidade (com todos os seus atributos de homogeneidade, universalidade, visibilidade, presentificação, entre outros) precisamente por permanecer secreta, e sendo neste sentido, ou seja, por marcar, na escrita, o limite indecível entre o segredo e o *segredo* do segredo, entre o “fenómeno” do segredo e o *segredo absoluto* que impossibilita toda a fenomenalização, que uma certa *genialidade* excede e desloca a génese, a genealogia e o género, como Derrida deixa entrever questionando,

«O que separa a genialidade de tudo o que poderia continuamente religa-la a uma génese, a uma genealogia ou a um género, não é isso portanto este evento absoluto que atribui o limite indecível entre o segredo e o fenómeno do segredo, entre o segredo absoluto e o aparecer fenomenal do segredo como tal?»<sup>1919</sup>

Mas, se em razão da indissociabilidade a um determinado registo secreto, *genialidade* e “visibilidade” parecem, aqui, estranhas entre si, é não apenas o registo do “ver” em geral, mas também um certo registo do “dizer” (expressão pela qual apontamos aqui especificamente para o registo universalizante da linguagem), que a *genialidade* parece, de igual modo, exceder – ponto que se tornará mais claro se tivermos em conta que uma das suas dimensões de segredo advém, como o filósofo refere, da sua aproximação ao *dom*, pois «O

---

dire) ou dans la filiation continue d’une genèse, d’une généalogie ou d’un genre, y fait advenir la mutation absolue et la discontinuité du tout autre. », J. Derrida, *Genèses, op. cit.*, p. 83.

<sup>1917</sup> Cf. *Supra*, « 3.2 A «lei da lei do género»: a literatura como *segredo*», p. 363-374.

<sup>1918</sup> « [...] le secret qui est une force, la force qui est un secret, voilà autant de définitions possibles des génies en tout genre. », J. Derrida, *Genèses, op. cit.*, p. 46.

<sup>1919</sup> « Ce qui sépare la génialité de tout ce qui pourrait la relier continûment à une genèse, à une généalogie ou à un genre, n’est-ce donc pas cet événement absolu qui assigne la limite indécidable entre le secret et le phénomène du secret, entre le secret absolu et l’apparaître phénoménal du secret comme tel ? », *Ibid.*, p. 57.

génio», pode ler-se em *Genèses* (2003), «é um dom que não aparece jamais como tal, não mais que aquilo que ele dá. Estaria ali a sua outra dimensão de segredo.»<sup>1920</sup>

A este *dom*, haveria que compreendê-lo no seguimento do que, nomeadamente em *Donner le Temps* (1991), Derrida desenvolve em torno de um *dom* que deve exceder a «estrutura *odisseica* da narrativa económica»<sup>1921</sup>, devendo mesmo permanecer, de uma certa maneira, «aneconómico»<sup>1922</sup>, desafiando assim toda a reciprocidade e toda a simetria subjacentes aos elementos que tradicionalmente o definem sob o modo genérico de «A dá B a C»<sup>1923</sup>.

E isto porque, definido no interior do (re)conhecimento circular da troca, o *dom* anula-se e destrói-se como *dom*, sendo por isso necessário pensá-lo para além da “intenção” ou do “conhecimento” de quem dá e de quem recebe, tanto relativamente ao “conteúdo” do que se dá como relativamente ao próprio “acto” de dar, pois,

«[...] se há dom, o dom não pode mais ter lugar entre sujeitos trocando objectos, coisas ou símbolos. A questão do dom deveria assim procurar o seu lugar antes de toda a relação ao sujeito, antes de toda a relação a si do sujeito, consciente ou inconsciente [...]. Ali onde há sujeito e objecto, o dom estaria excluído. Um sujeito nunca dará um objecto a um outro sujeito. Mas o sujeito e o objecto são efeitos suspensos do dom: suspensões do dom.»<sup>1924</sup>

Contudo, importa ter em conta que, ao exceder a “circularidade” em geral (onde se insere também a “circularidade” inerente à noção de um “sujeito” que se ouve *a si mesmo* e que por aí determina e identifica o seu “próprio” sexo), ao exceder a “circularidade”, dizíamos, o *dom* não lhe permanece, à semelhança da *invenção* e da *genialidade*, simplesmente exterior, havendo assim que pensar um *dom* que interrompe a “circularidade” da troca reportando-se ainda, necessariamente, ao que assim interrompe, e por aí mesmo abrindo a *aporia* que coloca em cena um *desvio* irreduzível pelo qual, escreve Derrida ainda em *Donner le Temps* (1991),

---

<sup>1920</sup> « Le génie est un don qui n'apparaît jamais comme tel pas plus que ce qu'il donne. Là serait son autre dimension de secret. », *Ibid.*, p. 83.

<sup>1921</sup> « structure *odysseïque* du récit économique », J. Derrida, *Donner le Temps*, p. 18.

<sup>1922</sup> *Cf. Ibid.*, p. 19.

<sup>1923</sup> *Cf. Ibid.*, p. 23.

<sup>1924</sup> « [...] s'il y a un don, le don ne peut plus avoir lieu entre des sujets échangeant des objets, choses ou symboles. La question du don devrait ainsi chercher son lieu avant tout rapport au sujet, avant tout rapport à soi du sujet, conscient ou inconscient [...]. Là où il y a un sujet et un objet, le don serait exclu. Un sujet ne donnera jamais un objet à un autre sujet. Mais le sujet et l'objet sont des effets arrêtés du don : des arrêts du don. », *Ibid.*, p. 39.

« [...] *não se pode* desejar, nomear, pensar, no sentido próprio, se o houver, destas palavras, *senão* na medida *desmesurante* em que se deseja, nomeia, pensa *ainda* ou *já*, em que se deixa ainda anunciar o que, contudo, não pode *apresentar-se* como tal à experiência, ao conhecimento: aqui, em suma, *um dom que não pode tornar-se presente*. Este desvio entre, por um lado, o pensamento, a linguagem ou o desejo e, por outro lado, o conhecimento, a filosofia, a ciência, a ordem da presença, é também um desvio entre o dom e a economia.»<sup>1925</sup>

Notemos, pois, que este *desvio* entre o *dom* e a economia constitui a lógica pela qual, para *efectivamente* dar, o “gênio”, enquanto *dom* que não aparece jamais como tal, deve, não obstante, permanecer para além do saber que se reportaria tanto à “acção” de dar, como ao “conteúdo” que nessa acção se daria, e de que Derrida nos dá o exemplo, em *Genèses* (2003), a partir do gesto de doação feita, por Cixous, à Biblioteca Nacional de França, instituição que se torna então “detentora” e guardiã de um *segredo* duplamente (des)conhecido, isto é, desconhecido por si própria, instituição que o recebe, e desconhecido pela “autora” que lhe o confia,

«[...] no dom feito à BNF», afirma Derrida, «e por esta apelado, recebido, cultivado, contra-dado, a doadora é incapaz de saber e de medir o que dá, ou mesmo *que dá* – ou confia, e a BNF, do seu lado, com todas as competências distintas, com os saberes incomparáveis do leitorado que representa por séculos, permanecerá sempre por essência incapaz de determinar, e *a fortiori* de se apropriar do que acolhe, alberga, protege, isso a que tem a insigne virtude de oferecer a hospitalidade.»<sup>1926</sup>

Haveria, portanto, algo de duplamente “genial” nesta cena de doação onde, por um lado, teríamos o gesto de doação de Cixous, “autora” legalmente identificada dos manuscritos doados, mas que não pode, contudo, (re)conhecer em absoluto o que *dá* ou o porvir que advirá

---

<sup>1925</sup> « [...] on *ne peut* désirer, nommer, penser, au sens propre, s’il en est, de ces mots, *que* dans la mesure *démesurante* où on désire, nomme, pense *encore* ou *déjà*, où on laisse encore s’annoncer ce qui pourtant ne peut pas se *présenter* comme tel à l’expérience, à la connaissance : bref ici *un don qui ne peut pas se faire présent*. Cet écart entre, d’une part, la pensée, le langage ou le désir et, d’autre part, la connaissance, la philosophie, la science, l’ordre de la présence, c’est aussi un écart entre le don et l’économie. », *Ibid.*, p. 45-46. Para esta questão veja-se, nomeadamente: Michael Naas, «The Time of a Detour: Jacques Derrida and the Question of the Gift», *Oxford Literary Review*, vol. 18, nº1, 1996, p. 67-86, disponível em: <https://www.eupublishing.com/doi/abs/10.3366/olr.1996.003>.

<sup>1926</sup> « [...] dans le don fait à la BNF et par celle-ci appelé, reçu, cultivé, contre-donné, la donatrice est incapable de savoir et de mesurer ce qu’elle donne, voire même *qu’elle* donne – ou confie, et la BNF, de son côté, avec toutes les compétences distinguées, avec les savoirs incomparables du lectorat qu’elle représente pour des siècles, demeurera toujours par essence incapable de déterminer, et *a fortiori* de s’approprier ce qu’elle accueille, héberge, protège, ce à quoi elle a l’insigne vertu d’offrir l’hospitalité. », J. Derrida, *Genèses, op. cit.*, p. 88.

ao que assim dá sem saber (o) que dá, isto é, a *genialidade* da “sua” escrita que permanece irreconhecível pelos “géneros”, nomeadamente literários, que a deveriam categorizar, precisamente por avançar como um *segredo* que consiste, em si mesmo, «numa estrutura bífida que pode guardar em reserva indecível isso mesmo que confessa, mostra, manifesta, exhibe»<sup>1927</sup>.

E, por outro lado, o gesto de acolhimento da BNF que, de igual modo, é em si mesma incapaz de apropriar o que assim recebe<sup>1928</sup>, pois *isso* a que oferece a sua hospitalidade, ainda que constituindo, é certo, um conjunto de manuscritos identificáveis a um nível determinado (por exemplo, na sua autoria legal, na sua datação, na sua caligrafia, entre outras características directamente “visíveis” ou “legíveis”), permanece, *a priori*, indeterminável e inapropriável tanto na *genialidade* da escrita *indecível* que aí é oferecida, como no *porvir* a que esta mesma escrita se destina,

«[...] é dado ou pedido à BNF para velar sobre textos de que ela, a BNF, deve confessar o inconfessável, confessar que lê o inconfessável, logo o inconfessado. Portanto que lê sem ler, o que não se pode senão num certo des-ler. [...]. A BNF, ou tudo o que ela representa e concentra aqui de leitorado infinito, e infinitamente por vir, deve portanto confessar não compreender o que compreende.»<sup>1929</sup>

Neste sentido, atentando ao nosso desenvolvimento, este distanciamento entre a noção de *dom* e a categoria de “sujeito” [«Ali onde há sujeito e objecto, o dom estaria excluído»], bem como a dinâmica de um desejo *do* impossível como único desejo possível [inerente ao pensamento de «*um dom que não pode tornar-se presente*»], permite-nos assumir que a *singularidade* do «génio» se demarca de qualquer esfera de “subjectividade” que o traduziria, por exemplo, numa aptidão natural ou inata, e que portanto, como *dom*, o «génio» excede tanto o registo supostamente “natural”, como o registo do “simbólico” e do “imaginário”, motivo pelo qual Derrida assume que,

---

<sup>1927</sup> «[...] en une structure bifide qui peut garder en réserve indécidable cela même qu’elle avoue, montre, manifeste, exhibe. », *Ibid.*, p. 43.

<sup>1928</sup> Derrida refere-se aqui, não somente, mas também, a problemas de ordem hermenêutica, deontológica, técnica e ético-jurídica, nomeadamente no que concerne a necessária “categorização” do material doado que, não obstante, se vê diante dos limites entre « la littérature et ses autres, entre la littérature, Toute-puissance-autre, et ses autres, et le non-littéraire, entre le matériau et la forme, le privé et le public, le secret et le non-secret, le déchiffirable et l’indéchiffirable, le décidable et l’indécidable. », *Ibid.*, p. 34.

<sup>1929</sup> « [...] il est donné ou demandé à la BNF de veiller sur des textes dont elle, la BNF, doit avouer l’inavouable, avouer qu’elle lit de l’inavouable, donc de l’inavoué. Donc qu’elle lit sans lire, ce qui ne se peut que dans un certain dé-lire. [...] La BNF, ou tout ce qu’elle représente et concentre ici de lectorat infini, et infiniment à venir, doit donc avouer ne pas comprendre ce qu’elle comprend. », *Ibid.*, p. 42-43.

«Um génio que fosse um dom natural não seria um génio. Um génio que desse por generosidade natural não daria nada. [...] O génio que está calado excede e o simbólico e o imaginário, debate-se com o impossível. O génio dá sem saber, para além do saber, da consciência do que dá e do facto, do evento performativo que constitui o dom, se o houver.»<sup>1930</sup>

Esta passagem permite-nos agora retomar a homonímia que começámos por referir, nomeadamente a escuta indecível entre um «tu» [*tu*] como pronome pessoal e um «calado» [*tu*] como particípio passado<sup>1931</sup>, permitindo-nos assim evidenciar de que modo a *singularidade* do «génio», como *dom* e como *segredo*, se subtrai tanto ao registo do “ver”, como se subtrai, no mesmo lance, ao registo do “dizer” ou, pelo menos, a um certo registo de universalidade linguageira com o qual todavia se relaciona.

De facto, a questão inicialmente enunciada por Derrida, «*génie, qui es-tu?*» [génio, quem és tu?] avança agora a diferença, tão invisível ao olho quanto inaudível ao ouvido, de um «*le génie qui est tu*» [o génio que está calado], diferença que testemunha, não obstante, que aquilo que excede “o” sentido pressuposto ou desejado da linguagem (seja este definido como “natural”, “simbólico” ou “imaginário”), seria aquilo mesmo que nela se re-inscreve de modo tão invisível quanto silencioso, pois,

«Genial», escreve Derrida em *Genèses* (2003), «não é um sujeito, nem um sujeito imaginário, nem um sujeito da lei ou do simbólico, um sujeito possível, mas o que chega/acontece. Genial é o único de uma chegada impossível à qual nos endereçamos, que não está senão na destinação improvável do endereçamento – e é sempre «tu». Um instante calado, o instante do eterno retorno.»<sup>1932</sup>

Por conseguinte, a *genialidade* que Derrida perscruta a partir da escrita poético-pensante de Cixous, embora uma tal leitura não se esgote num simples registo de análise crítico-literária, como adiante veremos, aponta, portanto, para o que permanece para além da

---

<sup>1930</sup> « Un génie qui serait un don naturel ne serait pas un génie. Un génie qui donnerait par générosité naturelle ne donnerait rien. [...] Le génie qui est tu excède et le symbolique et l’imaginaire, il est aux prises avec l’impossible. Le génie donne sans savoir, au-delà du savoir, de la conscience de ce qu’il donne et du fait, de l’événement performatif qui constitue le don, s’il y en a. », J. Derrida, *Genèses*, *op. cit.*, p. 87-88.

<sup>1931</sup> Esta homonímia, inspirada pela escrita de Cixous, é explicitamente referida antes da passagem supracitada, podendo ler-se: « (tu, ao sens de toi, *t, u*, tu, ce qui aussi est tu par le silence imposé du taire et du se taire, le tu du secret, le tu comme génie du secret : génie qui es tu, etc.) », *Ibid.*, p. 40. Para esta questão veja-se ainda, nomeadamente: G. Michaud, *Battements*, *op. cit.*, p. 333-334 e Anne Berger, «Appels», in *L’événement comme écriture*, *op. cit.*, p. 99-100.

<sup>1932</sup> « Génial n’est pas un sujet, ni un sujet imaginaire, ni un sujet de la loi ou du symbolique, un sujet possible, mais ce qui arrive. Génial est l’unique d’une arrivance impossible à laquelle on s’adresse, qui n’est qu’à la destination improbable de l’adresse – et c’est toujours « tu ». Um instant tu, l’instant du retour éternel. », J. Derrida, *Genèses*, *op. cit.*, p. 91.

linguagem, mas que se re-inscreve necessariamente nela como *silêncio* e *invisibilidade* – como o “a” mudo da *différance*, justamente –, e que, em última instância, aponta aqui para o registo diferentemente *feminino* (isto é, para um *feminino* para além do “ver” e do “saber” que remeteria ainda a sua determinação para a dualidade dos sexos) que caracteriza o apelo do outro (*vem*) a partir do qual algo de *genial* pode acontecer.

E se o outro, como *impossível*, é bem o que não se inventa, como Derrida nos dá a pensar em «Psyché. Invention de l’autre» (1987), seria não obstante preciso uma «inventividade genial»<sup>1933</sup>, como o filósofo refere ainda no mesmo texto, para o acolher, sentido que estaria implícito, em *Genèses* (2003), no momento em que é dito que a *genialidade* da escrita e/ou na escrita consistiria,

«[...] precisamente em fazer chegar, em dar lugar, em dar *tout court*, em dar nascença à obra como evento, ao cortar paradoxalmente com toda a genealogia, com toda a génese e com todo o género. É ali [...] que a genialidade dos génios em todo o género não pertence mais à família homogénea da génese, do género e da genealogia.»<sup>1934</sup>

Retomaremos adiante este «fazer chegar» cuja possibilidade, veremos, se encontra abissalizada por um «deixar chegar» que o “precede”, e cuja junção, entre «fazer chegar» e «deixar chegar», constitui um dos modos para compreender que o gesto de escrita cixousiano perfaz também um *deslocamento* da dicotomia actividade-passividade (bem como da dicotomia, determinantemente assente nesta, masculino-feminino), nomeadamente ao colocar em cena a dinâmica inapropriável de uma *potência* inaudita que permanece à margem das noções tradicionais de “potencialidade”, de “possibilidade”, de “poder” e de “próprio”.

Por ora, notemos ainda que, se uma certa *genialidade* permanece indissociável da vinda do outro como *evento*, e se em razão dessa indissociabilidade ela corta, necessariamente, com toda a genealogia, com toda a génese e com todo o género, esse “corte”, indispensável ao acolhimento (do outro), ocorre já sempre, necessariamente, no interior de uma paradoxalidade irreduzível que lhe confere, ao mesmo tempo, o seu registo iminentemente *aporético*.

---

<sup>1933</sup> Cf. J. Derrida, *Psyché I*, *op. cit.*, p. 60.

<sup>1934</sup> « [...] la génialité consiste précisément à faire arriver, à donner lieu, à donner tout court, à donner naissance à l’œuvre comme événement, en coupant paradoxalement avec toute généalogie, toute genèse et tout genre. C’est là [...] que la génialité des génies en tout genre n’appartient plus à la famille homogène de la genèse, du genre et de la généalogie. », J. Derrida, *Genèses*, *op. cit.*, p. 55.



A este registo *aporético*, Derrida aproxima-o também a partir do alcance da expressão «*se trouver*», cujo uso idiomático em francês permanece intraduzível<sup>1935</sup>, e em torno da qual salienta duas escutas, a saber, por um lado, a de um «descobrir-se» especularmente a *si mesmo*, e, por outro lado, a de um estar passivamente localizado ou situado, isto é, a de um «encontrar-se» aqui ou ali de modo relativamente contingente<sup>1936</sup>, sendo este pelo menos duplo sentido que o filósofo releva a partir da expressão «*je me trouve*» [*encontre-me*] deixada por Cixous perto do final de *OR, les lettres de mon père* (1997), onde avança ao mesmo tempo como localização ou posicionamento e como evento,

«Eis-me no arrebatamento: trata-se de um alto espaço calmo imenso impessoal *onde me encontro* [*onde me encontro* é agora escrito esta vez, para bem se fazer notar, em itálico]. Sem dor, sem lembrança sem esquecimento sem peso sem mim. Mas enquanto alegria sublime. Encontro-me [uma segunda vez sem itálico e sem notação de lugar: não é ali onde ela se encontra, mas simplesmente, ela encontra-se, encontra-se pela primeira vez ou reencontra-se enfim: encontra-se, eis, ela mesma].»<sup>1937</sup>

Ora, no que respeita concretamente a relação deste «encontrar-se» com uma determinada *genialidade*, o que Derrida visa então salientar é o elo entre esta última e a imprevisibilidade de um «*ça se trouve ainsi*» – que em português corresponderia, talvez, a um «acontece ser assim» ou a um «dá-se o caso de ser assim», no sentido quase fortuito ou acidental de se dar o caso de ser assim e não de um outro modo –, na medida em que a *genialidade* consistiria, precisamente, «em *dar-se o caso de encontrar* (inventar, criar, inaugurar, revelar, descobrir) o que se encontra ali onde ninguém o tinha ainda

---

<sup>1935</sup> Cf. *Ibid.*, p. 74. Esta intraduzibilidade encontra-se também marcada, nomeadamente em «Psyché. Invention de l'autre», numa nota de rodapé que aqui citamos parcialmente: « Il n'est pas seulement difficile de traduire toute la configuration qui se rassemble autour du mot « trouver ». Il est quasiment impossible de reconstituer en deux mots tous les usages du « se trouver », voire du « si ça se trouve » français dans une langue non latine (« il se trouve que ... », « je me trouve bien ici », « la lettre se trouve entre les jambes de la cheminée ... », etc.). Aucune trouvaille de traduction ne sera parfaitement adéquate. [...] », J. Derrida, *Psyché I, op. cit.*, p. 45, nota 1.

<sup>1936</sup> Cf. J. Derrida, *Genèses, op. cit.*, p. 75.

<sup>1937</sup> « Me voilà dans le ravissement: il s'agit d'un haut espace calme immense impersonnel où je me trouve [où je me trouve se trouve alors écrit cette fois, pour bien se faire remarquer, en italique]. Sans douleur, sans souvenir sans oublier sans poids sans moi. Mais en tant que joie sublime. Je me trouve [une deuxième fois sans italique et sans notation de lieu : ce n'est pas là où elle se trouve, mais simplement, elle se trouve, elle se trouve pour la première fois ou se retrouve enfim : elle se trouve, voilà, elle-même] », H. Cixous, *OR, les lettres de mon père* (Des Femmes, Paris, 1997, p. 198), *apud* J. Derrida, *Genèses, op. cit.*, p. 76. Os comentários entre parêntesis rectos pertencem a Derrida.

encontrado»<sup>1938</sup>, sentido pelo qual se relacionaria, notemos, com a hipótese avançada perto do início de *Genèses* (2003), e que aqui nos importa particularmente, a saber, a hipótese de que,

«[...] uma genialidade consiste talvez sempre em *encontrar-se*, não somente em encontrar-se a si mesmo, em descobrir-se ou em inventar-se, em cair ou recair sobre si mesmo, mas em encontrar-se, por outros tantos eventos, de modo quase aleatório aqui ou ali, na vez do outro, como o outro no lugar do outro»<sup>1939</sup>

Neste sentido, atentando não apenas na dupla escuta inerente à expressão «*se trouver*», mas tendo também em conta o desenvolvimento até ao momento exposto, compreendemos que esta aproximação da *genialidade* como um «*encontrar-se*» não indicia, contudo, uma simples passividade, mas ela aponta antes para uma singular “situação” que, na sua fortuitude e contingência estruturais, implica sempre no mesmo lance uma “preparação” para acolher o outro – paradoxalidade que encontraremos também, por exemplo, na aproximação de um certo «velar»<sup>1940</sup> em «Um bicho-da-seda de si» (1998) –, mas uma “preparação” que se reporta, é certo, a uma vinda sempre tão imprevisível e inantecipável como inadiável, podendo neste contexto ler-se em «Psyché. Invention de l’autre» (1987),

«[...] não se faz vir o outro, deixa-se-o vir ao se preparar para a sua vinda. O vir do outro, ou o seu regressar, é a única sobrevinda possível, mas ela não se inventa, mesmo se é preciso a mais genial inventividade possível para se preparar para a acolher: para se preparar para afirmar a chance de um encontro que não somente não seja mais calculável, mas que não seja sequer um incalculável ainda homogêneo ao calculável, um indecível ainda em trabalho de decisão.»<sup>1941</sup>

A chance deste “encontro”, que abre a im-possibilidade da própria *genialidade*, implica, portanto, uma *temporalidade* que não pode mais definir-se em termos da possibilidade de presentificação que fundamenta a genealogia mais geral, sendo este excesso

---

<sup>1938</sup> «[...] *se trouver trouver* (inventer, créer, inaugurer, révéler, découvrir) ce qui se trouve là où personne ne l’avait encore trouvé. », *Ibid.*, p. 74.

<sup>1939</sup> «[...] une génialité consiste peut-être toujours à *se trouver*, non pas seulement à se trouver soi-même, à se découvrir ou à s’inventer, à tomber ou retomber sur soi-même, mais à se trouver, par autant d’événements, de façon quasi aléatoire ici ou là, au lieu de l’autre, comme l’autre à la place de l’autre », *Ibid.*, p. 16-17.

<sup>1940</sup> «Claro, é sempre preciso lembrar o outro véu, mas esquecendo-o, aí onde esperas ainda outra coisa, preparando-te para uma forma de acontecimento sem precedente, sem véspera, e velar para que venha o “sem véspera”, velar por ele, velar para que ele te surpreenda.», J. Derrida, «Um bicho-da-seda de si» in *Véus... à vela*, *op. cit.*, p. 28.

<sup>1941</sup> «[...] on ne fait pas venir l’autre, on le laisse venir en se préparant à sa venue. Le venir de l’autre ou son revenir, c’est la seule survenue possible, mais elle ne s’invente pas, même s’il faut la plus géniale inventivité qui soit pour se préparer à l’accueillir : pour se préparer à affirmer l’aléa d’une rencontre qui non seulement ne soit plus calculable mais ne soit même pas un incalculable encore homogène au calculable, un indecível encore en travail de décision. », J. Derrida, *Psyché I*, *op. cit.*, p. 60.

relativamente ao “presente” e à “presença” que, nas últimas páginas de *Genèses* (2003), veremos surgir a partir da *incondicionalidade* inerente a um singular condicional – grafado na estranha abreviatura de um «SUPU» – ao qual a *genialidade* estaria antecipadamente entregue.

A referência a este «SUPU», invenção de escrita que, em *Manhattan* (2002), Cixous diz ter encontrado grafada num manuscrito de Proust a que acedera na BNF<sup>1942</sup> – ainda que a veracidade de uma tal cena permaneça sem confirmação efectiva, o que, contudo, em nada modifica o alcance que lhe é inerente –, esta abreviatura, dizíamos, corresponderia, pela via de uma homofonia intraduzível, a um «*c’eut pu*» [tivesse isso podido]<sup>1943</sup> que vem idiomáticamente substituir, sublinha Derrida, a formulação mais comum de um «*cela aurait pu*» [isso teria podido], formalizando em si mesmo, este «SUPU», tudo o que pode dizer-se em torno de um qualquer evento contingente, sendo mesmo assumido pelo filósofo que se trata aí do,

«[...] abc, se posso dizer, da experiência da evenemencialidade do evento, antes mesmo de toda a alternativa entre performativo e constativo. Isso chega, ele ou ela chega, tivesse isso podido chegar ou não chegar, tivesse isso podido ser diferente ou ser um outro. Um chega sempre ali onde teria podido ser outro, um, poderia ter sido ser outro. SUPU é a relação entre um e outro.»<sup>1944</sup>

Ora, ao alcance desde condicional passado, Derrida relaciona-o, justamente, com um certo «génio» que, por sua vez, viria marcar o “aqui agora” do impossível *no* possível em que é já «demasiado tarde para colocar condições»<sup>1945</sup>, e onde um determinado (re)conhecimento do que chega como “genial” é em si mesmo aberto pela destinação improvável do *endereçamento*.

Por outras palavras, o (re)conhecimento do que chega ou acontece como “genial” é aberto pelo *apelo* endereçado a um «tu» que, avançando a aparente proximidade da familiaridade, marca, ao mesmo tempo, a distância irreduzível relativamente a *quem* se

---

<sup>1942</sup> J. Derrida, *Genèses*, *op. cit.*, p. 97-98 (cf. H. Cixous, *Manhattan*, *op. cit.*, p. 45).

<sup>1943</sup> Cf. J. Derrida, *Genèses*, *op. cit.*, p. 98-99. Em francês, o condicional passado pode adquirir duas formas: a primeira, de uso mais frequente, recorre ao presente do condicional «*aurait*» [teria], a segunda, de uso mais raro e literário, recorre ao imperfeito do conjuntivo «*eût*» [tivesse], sendo morfológicamente idêntica ao mais-que-perfeito do conjuntivo «*eût pu*» [tivesse podido], tempo verbal a que recorreremos maioritariamente na nossa tradução para português, onde a nomenclatura de “condicional passado” não ocorre, recorrendo contudo em algumas ocasiões ao «teria podido».

<sup>1944</sup> «[...] a b c, si je puis dire, de l’expérience de l’événementialité de l’événement, avant même toute alternative entre performatif et constative. Ça arrive, il ou elle arrive, c’eût pu arriver ou ne pas arriver, c’eût peut être autrement ou quelqu’un d’autre. L’un arrive toujours là où c’eût pu être l’autre, l’un, c’eût pu être l’autre. SUPU est le rapport entre l’un et l’autre. », *Ibid.*, p. 99.

<sup>1945</sup> Cf. *Ibid.*, p. 99.

encontra na sua destinação e cuja *singularidade* permanece no *silêncio* e no *segredo* absoluto relativamente a toda a determinação e/ou identificação “até” ao instante da *resposta* e da sua re-inscrição na universalidade languageira, embora nada seja aqui cronológico, tal como tentámos relevar desde o início ao aproximar a *temporalidade messiânica* como estrutura da experiência em geral como relação ao outro.

É, pois, neste sentido, que se pode talvez compreender que, perto do final de *Genèses* (2003), Derrida afirme que a *genialidade* seria, portanto,

«[...] aquela à qual o tutear se endereça dizendo-lhe tu és *tu*. Tu estás calado significa e magnifica que a genialidade nunca aparece e nunca é dita no presente. Nunca nenhum critério autorizará a definição constativa e teórica do génio (como por exemplo «o génio é isto ou aquilo, faz isto ou aquilo, cria isto ou aquilo»); de outro modo, reduzi-la-íamos à série homogénea, e natural, e ontológica da génese, da genealogia e do género.»<sup>1946</sup>

Por conseguinte, *genial* “é” o *tempo* (da vinda do outro como *evento* ou como *impossível*) no qual «as condicionalidades condicionantes estão no condicional passado»<sup>1947</sup>, não podendo mais, efectivamente, ser outras – elas poderiam ter sido outras, as condicionalidades implicadas na vinda de um dado *evento* poderiam ter sido outras, mas no momento em que se o assume e em que o *evento* se dá, retirando-se, “aqui agora”, elas não podem mais ser senão aquelas que efectivamente “são”, motivo pelo qual, no instante em que se avança este «tivesse isso podido», é já «demasiado tarde» para que se as possa modificar, e residindo aqui, afirma Derrida, «isso que chamo a incondicionalidade absoluta, quer se trate de dom, de hospitalidade ou de amor dignos desse nome. É demasiado tarde para colocar condições.»<sup>1948</sup>

Ora, o tempo deste «SUPU» a que a *genialidade* se entrega para além de toda a génese, de toda a genealogia e de todo o género traduziria assim «a lei do evento, o *après-coup* de todos os «talvez»»<sup>1949</sup>, correspondendo ainda, como tentaremos agora demonstrar a partir da leitura de Derrida, à singular *potência* (para além de toda a “potencialidade”, de toda

---

<sup>1946</sup> « [...] celle à laquelle le tutoiement s’adresse en lui disant tu es *tu*. Tu est tu signifie et magnifie que la génialité n’apparaît jamais et n’est jamais dite au présent. Aucun critère n’autorisera jamais la définition constative et théorique du génie (comme par exemple « le génie est ceci ou cela, il fait ceci ou cela, il crée ceci ou cela ») ; autrement, on la réduirait à la série homogène, et naturelle, et ontologique de la genèse, de la généalogie et du genre. », *Ibid.*, p. 100.

<sup>1947</sup> « les conditionnalités conditionnantes son au conditionnel passé », *Ibid.*, p. 99.

<sup>1948</sup> « C’est ce que j’appelle l’inconditionnalité absolue, qu’il s’agisse de don, d’hospitalité ou d’amour dignes de ces noms. Il est trop tard pour poser des conditions. », *Ibid.*, p. 99.

<sup>1949</sup> « Le SUPU, ce conditionnel passé, est la loi de l’événement, l’après-coup de tous les « peut-être ». », *Ibid.*, p. 100.

a “possibilidade” e de todo o “poder” tradicionalmente compreendidos) inerente ao que Cixous nomeia como a «Omni-potência-outra»<sup>1950</sup> da Literatura.

---

<sup>1950</sup> « Dire que la génialité est au conditionnel passé, livrée au « c’eût pu » de la Toute-puissance-autre, c’est dire au génie qu’il est tu mais qu’à l’avenir [...] tu apparaîtras pour ce que tu auras été et qui pu mais n’a pas pu être autre. », *Ibid.*, p. 100.

### 3.2 A *potência* do «*possa*»

A fim de tentar aproximar a singular relação entre a *genialidade* (para além da «lei do género») e a *potência* da «Omni-potência-outra» [*Toute-puissance-autre*] da Literatura (a partir da qual veremos surgir uma pluralidade de «potências da diferença sexual»<sup>1951</sup> a operar na escrita cixousiana), notemos que, no decurso da sua exposição em torno do motivo da *genialidade*, Derrida salienta em diversos momentos de *Genèses* (2003) a indissociabilidade que caracteriza esta relação, cujo elo se torna explícito, por exemplo, nesta passagem onde o filósofo refere que o «génio»,

«[...] não é sem relação com esta heteronomia que nos entrega, na literatura, ao que Hélène Cixous apelida portanto aqui a «Omni-potência-outra». [...] E se esta palavra, *potência*, potência outra da literatura, se liga, pelo mesmo elo, ao que definirei pouco a pouco, mas de modo absolutamente diferente, como o génio, o génio da literatura ou os génios de Hélène Cixous, é porque se trata aí de uma palavra, a *potência*, recentemente entrada na velha nova língua francesa por uma operação de que mostrei noutro lado como Hélène Cixous tinha aí forçado a gramática a partir de um uso inaudito do conjuntivo presente (*possa*) e do quase-particípio presente «*potente*»<sup>1952</sup>.

O texto a que Derrida se refere, na passagem supracitada, intitula-se *H.C. pour la vie, c'est à dire...* (2002), tendo sido primeiramente proferido, em 1998, no decorrer do colóquio *Hélène Cixous, croisées d'une œuvre*<sup>1953</sup>, e onde, seguindo a *potência* inaudita inerente a um singular «*possa*» em cena na escrita cixousiana, a qual excede os atributos tradicionais das noções de “potencialidade”, de “possibilidade” e de “poder”, o filósofo coloca em questão um determinado privilégio da *presença* e do *presente* figurado no privilégio do indicativo presente do verbo “ser” (é).

A fim de tentarmos agora desenvolver os contornos desta outra *potência* viremo-nos, em primeiro lugar, para a própria expressão que dá título a esta obra, *H.C. pour la vie, c'est à dire...* (2002), na medida em que nela se marcam, desde logo, a *indecidibilidade* e a

<sup>1951</sup> « puissances de la différence sexuelle », J. Derrida, *H.C. pour la vie, c'est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 93.

<sup>1952</sup> « [...] n'est pas sans rapport avec cette hétéronomie qui nous livre, dans la littérature, à ce qu'Hélène Cixous surnomme donc ici la « Toute-puissance-autre ». [...] Et si ce mot de *puissance*, de puissance autre de la littérature, a partie liée, du même lien, avec ce que je définirai peu à peu, mais tout autrement, comme le génie, le génie de la littérature ou les génies d'Hélène Cixous, c'est qu'il s'agit là d'un mot, la *puissance*, récemment entré dans la vieille nouvelle langue française par une opération dont j'avais montré ailleurs comment Hélène Cixous en avait forcé la grammaire à partir d'un usage inouï du subjonctif présent (*puisse*) et du quasi-participe présent « *puissant* » [...]. », J. Derrida, *Genèses, op. cit.*, p. 66-67.

<sup>1953</sup> Cf. *Supra*, «1.1 Porquê Hélène Cixous?», p. 438, nota 1545.

*intraduzibilidade* que virão a constituir, de uma certa maneira, o seu “tema”. Na esteira do «a» da *différance* – apenas legível, mas não audível, em francês –, encontramos aqui diante de um título apenas audível, mas não legível, em francês, permanecendo a sua primeira parte, «H. C. pour la vie», resolutamente oral, e endereçando-se a um certo ouvido ali onde «ele não sabe ainda ler»,

«Um título», escreve Derrida perto do começo de *H. C. pour la vie...* (2002), «é frequentemente um anúncio, um efeito de anúncio ou uma anunciação. Aqui eu penso antes no pronunciamento de uma pronúnciação: *H. C. pour la vie*, enunciado antes e para além de toda a visibilidade e, portanto, de toda a legibilidade. Trata-se de falar ao ouvido, ao ouvido só, ali onde ele não sabe ainda ler.»<sup>1954</sup>

Trata-se aí portanto, de modo mais concreto, da homofonia que se vê arruinada no próprio momento em que se a escreve, a saber, a homofonia entre «C» (a inicial de um patronímico, neste caso, Cixous) e «c’est» (a cópula “é”), o presente do indicativo do verbo ser que, como Derrida salienta, permanece indissociável do «corpo entrelaçado em torno do qual [...] se jogou a própria vertigem de toda a filosofia»<sup>1955</sup>; podendo ainda perscrutar-se também, no mesmo lance, a proximidade fónica entre «C», «c’est» [é] e «sais» [sei]<sup>1956</sup>, que indicia o elo indissolúvel, no interior de uma determinada tradição filosófica, entre o registo do “ser” e o registo do “saber”.

Intraduzível, portanto. Intraduzivelmente francês, eis o que primeiramente gostaríamos de salientar em torno deste título que, visando nomear o conjunto de uma “obra”, ou seja, «a sua signatária, a sua assinatura e o que ela assina»<sup>1957</sup> – embora seja esta mesma “obra” que avança já no desvio relativamente ao próprio nome que se lhe atribui, o nome de Hélène Cixous<sup>1958</sup> –, este título, dizíamos, desloca a própria “função” do nome cuja inicial permanece indecível por relação ao verbo, avançando assim, desde o instante da sua enunciação, uma

---

<sup>1954</sup> « Un titre est souvent une annonce, un effet d’annonce ou une annonciation. Ici je pense plutôt au prononcement d’une prononciation : *H. C. pour la vie*, énoncé avant et au-delà de toute visibilité et donc de toute lisibilité. Il s’agit de parler à l’oreille, à l’oreille seule, là où elle ne sait pas encore lire. », J. Derrida, *H.C. pour la vie, c’est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 18-19.

<sup>1955</sup> « faisant ainsi corps avec le corps enlacé autour duquel [...] s’est joué le vertige même de toute la philosophie », *Ibid.*, p. 16.

<sup>1956</sup> « Rappelons-nous une fois pour toutes que « sais » est aussi à peu près l’homophone de « C » et de « c’est », surtout en Algérie, et que le savoir de qui *sait* est allié, il a partie liée avec la proposition ontologique ou constative ou apophantique qui dit « c’est », « ceci est cela », c’est à dire qui prétend répondre à toute question dans sa forme par excellence, à savoir « qu’est-ce que c’est ? ». », *Ibid.*, p. 33-34.

<sup>1957</sup> « son signataire, sa signature et ce qu’elle signe », *Ibid.*, p. 17.

<sup>1958</sup> Cf. *Ibid.*, p. 38. Este desvio é também enunciado pela própria autora, por exemplo no momento em que escreve: « Hélène Cixous, ce n’est pas moi, c’est ceux qui sont chantés dans mon texte, parce que leurs vies, leurs peines, leur force exigent qu’il retentisse. » (H. Cixous, «La Vénue à l’Ecriture» in *Entre l’Ecriture*, *op. cit.*, p. 57).

das características incontornáveis daquilo mesmo que visa nomear, a saber, a *intraduzibilidade*, e o alcance que lhe é inerente, da escrita poético-pensante de Cixous,

«A minha chance está ligada, como H. C., ao que, em «H. C. pour la vie» permanece intraduzivelmente francês. A vocação equívocal deste título não fala senão francês, o mesmo é dizer que ela provoca a uma tradução que desafia, para sempre. Ouso dizer numa palavra, antes mesmo de re-começar, que isso é verdadeiro, num grau hiperbólico, de toda a obra de H. C.»<sup>1959</sup>

A *intraduzibilidade* testemunhada em vários dos sincategoremas e das expressões idiomáticas que formam a escrita filosófico-pensante de Derrida, bem como o registo inesgotável de um certo «a-traduzir»<sup>1960</sup> im-possibilitado por essa mesma *intraduzibilidade*, encontrará aqui, na leitura em torno da *intraduzibilidade* da escrita poético-pensante de Cixous, um exemplo sem igual de uma cena locomovida pelo que o filósofo nomeia, nomeadamente em *Genèses* (2003), como uma «homonímia contagiosa»<sup>1961</sup> ou, seguindo as palavras de *H. C. pour la vie* (2002), como a «cruz da tradução»<sup>1962</sup> que abre, ao mesmo tempo, uma «experiência maior e única do intraduzível»<sup>1963</sup>.

Esta questão encontra-se de igual modo marcada, ainda no corpo do título a que nos reportamos, pelo acrescento de um «o que é dizer...»<sup>1964</sup> que sucede a vírgula, e que virá a ser entendido, ele mesmo, como um «fenómeno de potência», referência avançada por Derrida de modo relativamente breve a poucas páginas do início de *H. C. pour la vie... (2002)* e retomada, perto do fim<sup>1965</sup>, para salientar que, não havendo aí lugar para uma

---

<sup>1959</sup> « Ma chance est liée, comme H. C., à ce qui, dans « H. C. pour la vie » reste intraduisiblement français. La vocation équivoque de ce titre ne parle que le français, autant dire qu'elle provoque à une traduction qu'elle défie, à tout jamais. J'ose dire d'un mot, avant même de re-commencer, que cela est vrai, à un degré hyperbolique, de toute l'œuvre de H. C. », J. Derrida, *H.C. pour la vie, c'est-à-dire...*, op. cit., p. 17.

<sup>1960</sup> « L'à-traduire du traductible ne peut être qu'intraduisible. », J. Derrida, *Ulysse gramophone*, op. cit., p. 60. Para uma leitura da questão da (in)traduzibilidade a partir da relação de Derrida e Cixous veja-se, nomeadamente: M. Segarra, «L'amitié, la traduction, la trahison» in *L'évènement comme écriture*, op. cit., p. 181-193.

<sup>1961</sup> Cf. J. Derrida, *Genèses*, op. cit., p. 39.

<sup>1962</sup> Cf. J. Derrida, *H.C. pour la vie, c'est-à-dire...*, op. cit., p. 60.

<sup>1963</sup> « une expérience majeure et unique de l'intraduisible », *Ibid.*, p. 59.

<sup>1964</sup> A tradução mais corrente da expressão francesa «c'est à dire», em português, seria «quer dizer», no sentido de «ou seja», que manteria na sua grafia a referência implícita ao «querer-dizer» perdendo, contudo, a marca do «é». Por este motivo, optamos por traduzir a referida expressão por «o que é dizer» em razão, por um lado, da importância do «é» como marca do presente, e, por outro lado, da elisão do pronome demonstrativo «ce», que mantemos no «o» de «o que é dizer», na medida em que a “tarefa” desta obra dar-se-á a ler como um «colocar em questão o C de «c'est»» (*Ibid.*, p. 23).

<sup>1965</sup> Cf. *Ibid.*, p. 13, 123.



“metalinguagem”, há, contudo, a singular necessidade de uma linguagem que fale em torno de uma outra linguagem<sup>1966</sup>.

Não obstante, esta linguagem que fala em torno de uma outra linguagem – e que nos reenviaria também para a lógica paradoxal da *leitura* como *contra-assinatura* –, deve ela mesma ser orientada por uma *potência* que faz com que este «o que é dizer» não se defina mais a partir da enunciação ontológica «S é P», mas se jogue, antes, na provação inesgotável de um gesto de *leitura* como escrita orientado pelo (texto do) outro, pois,

«A verdade da essência, o que se diz quando se diz *é*, é somente uma instância no diferencial das intensidades de potência. O «é» do «o que é dizer», é frequentemente o mais potente. [...] Mas mais potente do que aquilo de que o «é» fala, o «é», o «o que é dizer» permanece ainda uma potência, um fenómeno de potência. Isso coloca-nos na via de uma potência que se trata de pensar antes e no coração de toda a suposta vontade de potência ou possibilidade de poder.»<sup>1967</sup>

Eis, pois, a linha de interpretação que aqui tentaremos seguir, a saber, a de uma *potência* para além da “vontade de potência” ou da “possibilidade de poder”, e para a qual apontam, na enunciação do título, tanto a homofonia que começámos por referir (entre «C» e «c’est»), como a homonímia que se lhe segue e que virá, de igual modo, «desajustar a autoridade do «é», da essência»<sup>1968</sup>.

Referimo-nos à dupla escuta do «*pour*» que une «H. C. *pour* la vie», e que pode significar, por um lado, um «para a vida», ou seja, um «para sempre» que diria, por exemplo, o registo inesgotável da amizade que une Derrida a Cixous, podendo também significar, por outro lado, um «pela vida», ou seja, que seria Hélène Cixous ela mesma que, na sua obra, avançaria a favor da vida, tomando o partido da vida – como Derrida nos lembra, nomeadamente em «Du mot à la vie» (2004), assumindo que um tal título,

«É a chance contingente do seu nome e das suas iniciais: Hélène Cixous. «É para a/pela vida» quer dizer ao mesmo tempo a amizade fiel e indefectível, «para

---

<sup>1966</sup> Cf. *Ibid.*, p. 123.

<sup>1967</sup> « La vérité de l’essence, ce qu’on dit quand on dit *c’est*, c’est seulement une instance dans le différentiel des intensités de puissance. Le « c’est » du « c’est à dire », c’est souvent le plus puissant. [...] Mais plus puissant que ce dont le « c’est » parle, le « c’est », le « c’est à dire » reste encore une puissance, un phénomène de puissance. Cela nous remet sur la voie d’une puissance qu’il s’agit de penser avant et au cœur de toute prétendue volonté de puissance ou possibilité de pouvoir. », *Ibid.*, p. 123.

<sup>1968</sup> « déranger l’autorité du « c’est », de l’essence », *Ibid.*, p. 75.

sempre», «para a vida», mas também o «pela vida» que é nela uma afirmação, uma tomada de partido pela vida que eu nunca consegui partilhar.»<sup>1969</sup>

Não se esgotando nos breves traços que lhe enunciámos, torna-se todavia possível, a partir deles, entrever algo da “tarefa” que se anuncia através da *intraduzibilidade* deste título – a qual não permanecerá longe de uma outra *genialidade* tal como esta nos é dada a pensar em *Genèses* (2003) –, e que Derrida descreve, numa hipótese cujo desenvolvimento nos conduzirá à singularidade de uma *potênciapensada* para além dos registos tradicionais de “potencialidade”, de “possibilidade”, e de “poder”, como a «experimentação perigosa»,

«[...] de colocar em questão o C de «c’est» [é], som indicativo presente do verbo *ser*, em nome de uma outra modalidade, em nome do conjuntivo de um outro verbo, evitando ao mesmo tempo ferir o C do seu nome próprio que gostaria, pelo contrário, de celebrar.»<sup>1970</sup>

Mas se, pelo menos oralmente, a fonética torna indecível a opção entre a inicial de um patronímico e o verbo, o que significaria, então, colocar em questão o «C» de «c’est» [é]? E se esta *indecidibilidade* do «C» apontasse, justamente, para o que se subtrai ao «c’est» [é]? Ou seja, e se o «C» apontasse para *isso* [ça] que, antecipadamente, se furta à questão «o que é?» e à forma genérica da afirmação «S é P», furtando-se assim ao «é» [«est»] do *ser* em geral?

Ora, o principal ponto que tentaremos desenvolver neste momento, e que, de uma certa maneira, está subjacente a todas estas questões, reside, pois, nessa outra modalidade, ou, mais especificamente, no modo pelo qual essa modalidade – o conjuntivo «possa», como adiante veremos – vem deslocar a organização em torno do «é», assim deslocando nada menos do que a linha orientadora da ocidentalidade filosófica relativamente ao suposto privilégio da *presença* e da determinação do *ser* como presença.

Uma especificação torna-se, não obstante, indispensável, pois se a *potência* inaudita deste «possa» é aqui desenvolvida a partir do que, numa categorização genérica, é entendido como o registo da literatura ou da escrita poético-literária, é preciso ter em conta que noção de

---

<sup>1969</sup> « C’est la chance contingente de son nom et de ses initiales : Hélène Cixous. « C’est pour la vie » veut dire à la fois l’amitié fidèle et indéfectible, « à jamais », « pour la vie », mais aussi le « pour la vie » qui est chez elle une affirmation, une prise de parti pour la vie que je n’ai jamais réussi à partager. », J. Derrida, «Du mot à la vie» in *Le Nouveau Magazine Littéraire*, *op. cit.*, p. 26.

<sup>1970</sup> « [...] l’expérimentation dangereuse [...] de mettre en question le C de « c’est », son indicatif présent du verbe *être*, au nom d’une autre modalité, au nom du subjonctif d’un autre verbe, tout en évitant de blesser le C de son nom propre que je voudrais au contraire célébrer. », J. Derrida, *H.C. pour la vie, c’est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 23.

*littérature* se encontra aqui em questão (ponto que passa, necessariamente, pelo desenvolvimento que anteriormente expusemos entre, por um lado, a literatura como instituição ocidental moderna, e, por outro lado, o *segredo* absoluto que se dá a ler e a pensar como seu limite e condição de possibilidade), sendo esta uma das interrogações que percorre, também, toda a obra *H. C. pour la vie...* (2002), tornando-se explícita a poucas páginas do seu “começo”, nomeadamente no momento em que, reportando-se à obra de Cixous, Derrida questiona «O que é a literatura *do seu lado?*»<sup>1971</sup>

Esta distinção será imprescindível para compreender que, embora a leitura de Derrida se reporte a um exemplo (a obra de Cixous) que pode, de facto, inserir-se numa “categorização” dita literária, importa não esquecer que é esta mesma categorização que é já sempre estruturalmente precária, motivo pelo qual ao nos referirmos à escrita poético-pensante de Cixous não nos referimos, portanto, a uma esfera “ficcional” (tradicionalmente oposta ao “real”).

Diferentemente, é a própria noção de “ficção” que, desde o primeiro instante, se encontra explicitamente desconstruída pelo filósofo ao assumir que a obra de Cixous permanece, na sua *singularidade e idiomática* irreduzíveis, não categorizável e não redutível a nenhum género ou tipo em particular,

«Se se levar a sério, como me parece ser preciso fazê-lo, no caso desta obra, a questão canónica da poética dos géneros literários, serei tentado, voltando a isso adiante, se tiver tempo, a contestar *todas* as categorias, em particular a de ficção. Ainda que todos os seus textos sejam transidos de ficções, e de ficção a potência *n*, o ficcional não domina, em última instância, não mais do que nada domina, que se o chame o narrativo, o teatral, o autobiográfico. A sua poética atravessa tudo isso ao mesmo tempo e outra coisa.»<sup>1972</sup>

Neste seguimento, arriscaríamos afirmar que, dedicando este texto à obra de Hélène Cixous, e seguindo nele “espaços” ou “referências” literárias determinadas – *H. C. pour la vie, c’est à dire...* (2002) gira, maioritariamente, em torno de *OR, les lettres de mon père* (1997), ainda que outras obras sejam frequentemente citadas e lidas, como é o caso de *Les Commencements* (1970), ou de *Jours de l’an* (1990) –, Derrida visa, a partir destes exemplos

---

<sup>1971</sup> « Qu’est-ce que la littérature *de son côté ?* », *Ibid.*, p. 14.

<sup>1972</sup> « Si l’on prend au sérieux, comme il me semble qu’il faut le faire, dans le cas de cette œuvre, la question canonique de la poétique des genres littéraires, je serais tenté, en y revenant plus tard, si j’en ai le temps, de contester *toutes* ces catégories, en particulier celle de fiction. Bien que tous ces textes soient transis de fictions, et de fiction à la puissance *n*, le fictionnel ne domine pas, en dernière instance, pas plus que rien n’y domine, qu’on l’appelle le narratif, le théâtral, l’autobiographique. Sa poétique traverse tout cela à la fois et autre chose. », *Ibid.*, p. 30.

particulares, aproximar o que poderíamos considerar uma dinâmica “estrutural” e “originária” que, não apropriando jamais o *evento*, constitui, antes, o próprio movimento da sua vinda ou a *genialidade* da sua *chegança* [arrivance].

Ora, um dos exemplos pelos quais Derrida aproxima esta singular *potência* encontra-se, precisamente, em *OR, les lettres de mon père* (1997), obra na qual Cixous se refere às suas «cartas de omni-potência»<sup>1973</sup>, expressão em torno da qual questiona porque seriam *suas*, dela, estas «cartas», e marcando, através desse questionamento, um dos motivos essenciais para o desenvolvimento da *potência* do «possa» que visa aproximar, a saber, o motivo do *endereçamento* e a *indecidibilidade* estrutural na qual este se constitui. Neste contexto, o filósofo questiona, então,

«As suas, as suas cartas. Como escutá-lo? No que seriam estas cartas *de omni-potência*? No que seriam elas as suas cartas, as suas? As suas porque ela as escreve, as destina e justamente as endereça? Ou antes as suas porque o outro lhe as endereça e porque, justamente, ela sabe recebê-las? Ou destinar-se-lhes? Eis, entre tantos endereçamentos, uma distinção que a dita omni-potência, justamente, abole.»<sup>1974</sup>

Uma certa *omni-potência* surge, assim, desde o primeiro instante, reenviada à questão do *endereçamento*, passando a hipótese por pensar que esta *omni-potência* viria justamente deslocar ou abolir a distinção entre signatário e destinatário, entre uma certa “origem” e um certo “fim”, que ela viria, portanto, indecidibilizar o limite supostamente identificável que permitiria indicar tacitamente tanto a razão de estas «cartas» serem *suas*, como o próprio modo de o *poderem* – se, de facto, o puderem – ser.

Porque a estas «cartas de omni-potência», de que o pai parece ser o autor e signatário, não se sabe se terá efectivamente sido ele quem as escreveu, em vida – o pai cujo possessivo («*meu pai*»<sup>1975</sup>) é gravado a partir da sua morte –, do mesmo modo que não se sabe se elas

---

<sup>1973</sup> « Les lettres de toute-puissance sont de petit format naturellement. Billets à grande vitesse. A la vue de l’enveloppe, on est sauvé déjà. », H. Cixous, *OR, op. cit.*, p. 187, citada por Derrida em *H.C. pour la vie, c’est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 23 e p. 57.

<sup>1974</sup> « Les siennes, ses lettres. / Comment l’entendre? En quoi ces lettres seraient-elles *de toute-puissance* ? En quoi seraient-elles ses lettres, les siennes ? Les siennes parce qu’elle les écrit, les destine et justement les adresse ? ou bien les siennes parce que l’autre les lui adresse et qu’elle s’entend justement à les recevoir ? ou à se les destiner ? Voilà, entre tant d’adresses, une distinction que ladite toute-puissance, justement, abolit. », *Ibid.*, p. 23-24.

<sup>1975</sup> « Jusqu’à ce matin je n’avais jamais reçu de lettre de mon père. Celui qui depuis la mort revient à mon appel est *mon père*, celui que je tire de moi à grand deuil depuis le naufrage. », H. Cixous, *OR, op. cit.*, p. 37, citada por J. Derrida, *Ibid.*, p. 29.

terão sido efectivamente endereçadas a «Ela»<sup>1976</sup>, à mãe outrora noiva do pai, na medida em que a sua «aparição»<sup>1977</sup> se endereça aí à filha, espécie de destinatária por vir que as encontra numa caixa de cartão onde estariam guardadas<sup>1978</sup>.

Além disso, a estas «cartas», não se sabe sequer, e eis a hipótese que não se pode suspender, se elas não terão sido ficcionadas pela “filha” que as escreve e endereça a si mesma *no lugar* do pai (como um certo Kafka que encontramos citado em epígrafe<sup>1979</sup>), sendo que nada no texto permite decidir se haverá alguma correspondência entre ela, a filha, e o “eu” que aí (*se*) escreve, ou se a filha corresponde à autora, à narradora, a uma personagem, a Hélène Cixous ela mesma, ou a todas estas instâncias ao mesmo tempo,

«[...] nessa ficção geral», afirma Derrida em *H. C. pour la vie... (2002)*, «o dito «eu» é uma personagem tanto quanto o «autor», nem um nem o outro sendo Hélène Cixous aqui presente, nem um nem o outro estando do seu lado, [...] mesmo se todavia o sabemos, nem o autor nem eu são *ela*, ela mesma [...], todavia, nem o «autor» nem «eu», nem o que ela chama o «autor» e «eu» são *sem ela*»<sup>1980</sup>

Notemos, contudo, que a *indecidibilidade* inerente a um determinado *endereçamento* se dá também a ler aqui, nesta cena de escrita de Cixous lida por Derrida, desde a própria palavra que o enuncia, nomeadamente pela *chance* oferecida pela língua francesa à palavra «*adresse*», e pela qual esta pode reportar-se, por um lado, ao endereço postal, ou seja, ao endereço que se escreve, por exemplo, num envelope, podendo também, por outro lado, reportar-se ao gesto ou à habilidade da mão, a um certo «jogo de escrita com a letra»<sup>1981</sup>, como Derrida o dirá, e cujo sentido encontraríamos talvez, em português, na palavra *endereçamento*, motivo pelo qual optamos por traduzir quase sempre o vocábulo francês «*adresse*» por *endereçamento*<sup>1982</sup>, tentando assim dar a escutar os dois sentidos, ou seja, o

---

<sup>1976</sup> « Adressées à qui, c’est difficile à dire absolument. Toutes ces pensées vont à Elle, dois-je dire maman ce serait un erreur ce ne serait pas faux toutes vont à une qui n’est plus aujourd’hui l’autre qu’elle était hier. », H. Cixous, *OR, op. cit.*, p. 41.

<sup>1977</sup> Cixous escreve em *OR*, « Mais c’est à moi que leur apparition s’adresse » (p. 46), acrescentando ainda, « et je les reçois ici comme si elles avaient été envoyées il y a deux jours, et à moi, mais en vérité ce comme si est de trop, c’est bien ici et à moi qu’elles viennent d’être envoyées et livrées par le facteur fantastique » (p. 77).

<sup>1978</sup> *Cf. Ibid.*, p. 31.

<sup>1979</sup> *Cf. Ibid.*, p. 9.

<sup>1980</sup> « [...] dans cette fiction générale, ledit « moi » est un personnage autant que l’« auteur », ni l’un ni l’autre n’étant Hélène Cixous ici présente, ni l’un ni l’autre n’étant de son côté, [...] même si nous le savons pourtant, ni l’auteur ni moi ne sont *elle*, elle-même [...], néanmoins, ni l’« auteur » ni « moi », ni ce qu’elle appelle l’« auteur » et « moi » ne sont *sans elle* », J. Derrida, *H.C. pour la vie, c’est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 29.

<sup>1981</sup> *Cf. Ibid.*, p. 58.

<sup>1982</sup> Reportando-se, na sua acepção mais comum, ao gesto de enviar uma correspondência ou uma mensagem a alguém, ou seja, ao acto de colocar o endereço (como no caso de “endereçar um envelope”), a palavra «endereçamento» reporta-se, também, ao acto de se aproximar de alguém por palavras ou gestos (*cf.*

endereçamento como “gesto” e o endereço efectivo que lhe é inerente, marcado no próprio corpo da palavra «*endereçamento*».

Ora, em torno desta dupla escuta, bem como da dinâmica inapropriável que testemunha, Derrida afirma, reportando-se especificamente às «cartas» de Cixous,

«Como este endereçamento é o seu (ao mesmo tempo do lado dela e a sua maneira, a maneira como ela sabe fazer, como ela realmente sabe fazer, de um corpo tão ligeiro como uma pluma), como este endereçamento ultrapassa a carta, então, a velocidade absoluta é de alguma maneira *a priori* alcançada. [...] A carta é, portanto, vencida e vencedora, vencida ao alcançar o endereço, como se alcança um lugar, em francês, ao chegar a ele, pela homonímia afortunada, pela graça desta homonímia intraduzível de dois endereçamentos em França.»<sup>1983</sup>

Esta homonímia apontaria, assim, para a dinâmica de um certo *endereçamento* (entendido como o gesto de se endereçar ao outro antes de toda a determinação) que seria “anterior” ao próprio endereço (entendido na sua determinação topológica e/ou cronológica), e esta singular “anterioridade” – uma “anterioridade” que, não obstante, é também um movimento de transgressão e de excesso que desloca a “unidade” e a “identidade” implicadas na rectidão e na horizontalidade tradicionalmente pressupostas no “envio” –, esta singular “anterioridade” do *endereçamento* constituiria, pois, a condição e o limite do envio em geral, como Derrida nos dá a pensar enunciando uma outra frase intraduzível, a saber, que «o endereço é em primeiro lugar um endereçamento»<sup>1984</sup>.

Neste sentido, torna-se possível assumir que ao marcarem a *originariedade* de um *endereçamento* que permanece absolutamente indissociável do endereço nele implicado, bem como ao marcarem a *indecidibilidade* estrutural que constitui este mesmo *endereçamento*, as «cartas de omni-potência» de Cixous prefiguram um exemplo poético-idiomático da dinâmica que Derrida nos dava a ler e a pensar, nomeadamente em *La Carte Postale* (1980), em torno da possibilidade sempre possível de uma «carta» não chegar à sua destinação, isto é, de uma

---

<https://www.priberam.pt/dlpo/endere%C3%A7amento>), marcando assim um dos sentidos implícitos na palavra francesa «*adresse*», nomeadamente aquele que se reporta à habilidade ou à destreza de alguém para atingir um fim (cf. «*adresse*» em *Le Littré*, disponível em <https://www.littre.org/definition/adresse>, e no CNRTL, disponível em <http://www.cnrtl.fr/definition/adresse>).

<sup>1983</sup> « Comme cette adresse est la sienne (à la fois du côté de chez elle et sa manière, la manière dont elle sait faire, comme elle s’entend à faire, d’un corps aussi léger qu’une plume), comme cette adresse prend la lettre de vitesse, eh bien, la vitesse absolue est en quelque sorte *a priori* gagnée. [...] La lettre, donc, est gagnée et gagnante, gagnée en gagnant l’adresse, comme on gagne un lieu, en français, en y arrivant, par l’homonymie chanceuse, par la grâce de cette homonymie intraduisible des deux adresses en France. », J. Derrida, *H.C. pour la vie, c’est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 58-59.

<sup>1984</sup> « l’adresse est d’abord une adresse », *Ibid.*, p. 59.

«carta» poder diferir indefinidamente a sua destinação em razão da própria *destinerrância* que impossibilita a rectidão do (seu) envio,

«A estrutura restante da carta», afirma Derrida em *La Carte Postale* (1980), «é que, contrariamente ao que diz o Seminário na sua última palavra («o que quer dizer “a carta roubada”, “em sofrimento” mesmo, é que uma carta chega sempre à sua destinação»), uma carta pode sempre não chegar à sua destinação. [...] Não que a carta não chegue nunca à sua destinação, mas pertence à sua estrutura poder, sempre, não chegar.»<sup>1985</sup>

Não obstante, para além da *indecidibilidade* a operar na “autoria” destas «cartas», bem como na determinação do seu destinatário ou da sua destinatária, ou ainda no próprio “conteúdo”<sup>1986</sup> que as constituiria, é a ausência de uma outra «carta», a última e a única – a «carta» que o pai não teria escrito antes de morrer, mas à qual ela, a filha, não renuncia jamais<sup>1987</sup> – é a ausência desta «carta absoluta»<sup>1988</sup> que, de uma certa maneira, coloca as «cartas» num registo de substituição<sup>1989</sup> que paradoxalmente lhes confere a sua «omnipotência», e cujo eco encontramos, por exemplo, na nota «à *mês lisants*» que acompanha *Chapitre Los* (2013), onde Cixous se refere ao «*Livro-que-eu-não-escrevo*» como o duplo de todos os outros livros<sup>1990</sup>.

Neste sentido, a «carta» seria *potente* não por chegar ao seu destino, ou por frustrar o seu endereço, mas por um certo gesto de «regressar» in-finitamente «à letra» [*a la lettre*], motivo pelo qual um certo movimento diferencial (*potência*) que excede toda a fenomenalização de um endereço efectivo constituiria, pois, o próprio «espírito da carta»<sup>1991</sup>.

---

<sup>1985</sup> « La structure restante de la lettre, c’est que, contrairement à ce que dit le Séminaire en son dernier mot (« ce que veut dire “la lettre volée”, voire “en souffrance”, c’est qu’une lettre arrive toujours à sa destination »), une lettre peut toujours ne pas arriver à destination. [...] Non que la lettre n’arrive jamais à destination, mais il appartient à sa structure de pouvoir, toujours, ne pas y arriver. », J. Derrida, *La Carte Postale*, *op. cit.*, p. 454.

<sup>1986</sup> A dúvida de dever, ou não, ler estas cartas percorre todo o texto de *OR* (*cf.*, por exemplo, p. 166, 196, 197), vindo a “terminar” numa cena de promessa após a abertura de uma delas (p. 197) da qual, contudo, permanecemos sem saber o conteúdo: « Je les lirai demain, dis-je, à haute voix. C’est promis. » (p. 199).

<sup>1987</sup> *Cf. Ibid.*, p. 191.

<sup>1988</sup> « lettre absolue », H. Cixous, *OR*, *op. cit.*, p. 190, *apud* Derrida em *H.C. pour la vie, c’est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 39.

<sup>1989</sup> « c’est cette absence de lettre que tient lieu de lettre », H. Cixous, *OR*, p. 191.

<sup>1990</sup> « Il y a un livre que j’ai appelé *Le-livre-que-je-n’écris-pas*, dont je rêve depuis plus de trente ans. Il est le maître, le double, le prophète, presque le messie de tous les livres que j’écris à son appel. Ce livre me précède et me résume. Il rassemble toutes mes vies et tous mes volumes. Il me hante et me guide. », H. Cixous, *Abstracts et brèves chroniques du temps. I. Chapitre Los*, Galilée, Paris, 2013, s/p.

<sup>1991</sup> « Puissants sont les lieux qu’elle hante : ils ne tombent jamais secs dans l’oubli. / Puissant l’esprit de la lettre. », H. Cixous, *OR*, *op. cit.*, p. 191, passagem citada por Derrida e em torno da qual o filósofo salienta: « La puissance est donc accordée, alliée à l’esprit de la lettre, à l’esprit au sens du spectre et du revenant. », J. Derrida, *H.C. pour la vie, c’est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 40.

Eis então o contexto no qual Derrida nos dá a ler o alcance de um «possa» inaudito que constituiria, justamente, a *potência* do endereçamento da «carta» para além da determinação do endereço, sentido pelo qual o afirma, ainda em *H. C. pour la vie...* (2002),

«Basta que eu possa verdadeiramente, potentemente, dizer «possa a carta chegar» e a carta está já ali, por aqui, por ali mesmo, de uma certa maneira chegada: sem esperar, sem me fazer esperar. Porque tal como eu sou[sigo] o endereçamento, eu sou[sigo] a carta a mim endereçada.»<sup>1992</sup>

De notar, contudo, que o alcance da leitura de Derrida em torno deste “exemplo” avançaria ainda, de uma certa maneira, e seguindo a hipótese de leitura enunciada por Ginette Michaud<sup>1993</sup>, uma espécie de radicalização suplementar relativamente à dinâmica desenvolvida, em *La Carte Postale* (1980), em torno da interpretação lacaniana da circularidade necessária e incontestável da «carta» que chega sempre à sua destinação, na medida em que aí, no eco das «cartas de omni-potência» de Cixous, o filósofo evidencia que uma «carta» pode sempre frustrar a sua destinação, não somente pela possibilidade sempre possível de não chegar, mas, até mesmo, ao «permanecer no seu lugar»<sup>1994</sup>.

Para compreender esta possibilidade, à primeira vista impossível, de uma «carta» se endereçar permanecendo, contudo, no seu lugar, haveria pois que ter em conta que, neste exemplo da «força performativa da escrita»<sup>1995</sup> cixousiana, a *indecidibilidade* do endereçamento das «cartas», bem como a *potência* nas quais estas se constituem, deriva, em última instância, da ausência de uma outra «carta», da «carta que não consegue chegar»<sup>1996</sup>, motivo pelo qual a *potência* deste endereçamento não pode mais ser definida na oposição possível-impossível precisamente porque coloca em cena, recorrendo a uma expressão a que adiante regressaremos, «a velocidade absoluta que faz chegar a carta *avant la lettre*»<sup>1997</sup>.

De uma certa maneira, poder-se-ia dizer que todas as «cartas» de *OR* (1997) girariam precisamente em torno deste movimento pelo qual «ela recebe a carta antes que ela

---

<sup>1992</sup> « Il suffit que je puisse vraiment, puissamment, dire « puisse la lettre arriver » et la lettre est déjà là, par ici, par là même, d’une certaine façon arrivée : sans attendre, sans me faire attendre. Car de même que je suis l’adresse, je suis la lettre à moi adressée. », *Ibid.*, p. 66.

<sup>1993</sup> « Car, en effet, si l’on sait que Derrida opposa à Lacan qu’une lettre peut toujours ne pas arriver à sa destination et ainsi différer indéfiniment par sa destinerrance son adresse [...], il ne se contente pas seulement dans *H. C. pour la vie...* de revenir rétroactivement sur cette question, mais il développe l’argument déployé da *La Carte postale* de manière plus radicale encore en montrant, en s’appuyant sur les fictions de Cixous, qu’une lettre peut aussi déjouer son adresse en restant sur place [...]. », G. Michaud, *Battements*, *op. cit.*, p. 320.

<sup>1994</sup> « ce remplacement des lettres qui restent pourtant à leur place », J. Derrida, *H.C. pour la vie, c’est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 114.

<sup>1995</sup> *Cf. Ibid.*, p. 94.

<sup>1996</sup> « la lettre qui n’arrive pas à arriver », *Ibid.*, p. 39.

<sup>1997</sup> « la vitesse absolue qui fait arriver la lettre avant la lettre », *Ibid.*, p. 75.



chegue»<sup>1998</sup>, ou seja, pelo qual a *potência* da «carta» deriva de um «possa», de um «possa a carta chegar», mais *potente* do que toda a “potencialidade” ou “possibilidade” inerentes à suposta garantia relativamente à destinação da «carta», afirmação que pede agora uma outra especificação.

E isto porque, se, como dissemos, a *indecidibilidade* do *endereçamento* se marca na sua própria enunciação (inerente à dupla escuta da palavra francesa «*adresse*»), é a própria enunciação da «carta» que, de igual modo, avança já sempre habitada por um outro sentido que se marca já no momento em que citámos a expressão «a carta *avant la lettre*», deixando assim entrever que a linha de interpretação que tentamos aqui enunciar não permanece sem relação com a *hyper-radicalidade* e com a *incondicionalidade* que anteriormente tentámos salientar em torno de uma escrita *avant la lettre* e de um feminino *avant la lettre*.

Referimo-nos, pois, à homonímia inerente à palavra francesa «*lettre*», que significa, ao mesmo tempo, «carta» e «letra»<sup>1999</sup> – ainda que Cixous no-la dê a escutar também numa extensão homofónica que nos conduz ao ser [*l'être*], como enunciado em *OR* (1992)<sup>2000</sup> –, pelo que, se até ao momento optamos pelo termo «carta», esta opção não avançou nunca sem a presença/ausência implícita do (seu) outro sentido, o de «letra», abrindo assim um outro ponto de *indecidibilidade* que se mostrará indispensável para compreender que a *potência* da «carta» [*lettre*] é, também, a *potência* da «letra» [*lettre*], do que acontece «à letra» [*à la lettre*] como aquilo mesmo que acontece «literalmente» ou «na realidade» [*à la lettre*]<sup>2001</sup>.

Mas como pensar uma *potência* que, neste caso em concreto, se reportaria ao *endereçamento* de uma «carta» sem que este dependa mais da sua chegada efectiva à sua destinação? Que *potência* seria esta que torna a «carta» e a «letra» *potentes* a partir de um «possa» isso chegar? E de que modo se relacionaria esta singular *potência* do «possa» com a dinâmica de inscrição in-finita do impossível *no* possível tal como Derrida no-la dá a ler e a pensar a partir de um *im-possível*?

---

<sup>1998</sup> « Elle reçoit la lettre avant qu'elle n'arrive. », *Ibid.*, p. 58.

<sup>1999</sup> Derrida salienta esta dupla escuta em torno da expressão «Je vis des lettres»: « [...] un « *Je vis des lettres* » qui, comme ferait une devise générale d'Hélène Cixous, désigne deux fois à la fois : la devise désigne, dans ce moment précis, les lettres qui arrivent ou n'arrivent pas à destination par la course infiniment rapide d'un courrier ; mais la devise désigne aussi, sautant comme toujours d'un coup d'aile par-dessus l'ordre épistolaire, littéralement la littéralité de toutes les lettres de l'alphabet : l'écriture même. », *Ibid.*, p. 109.

<sup>2000</sup> « Et nous ne savons pas quand nous disons lettre s'il faut l'écrire lettre lettres ou l'être. Que vais-je faire? Ecrire *une* lettre, ou bien *La Lettre*? », H. Cixous, *OR*, *op. cit.*, p. 74.

<sup>2001</sup> « À arriver, les lettres sont les événements, les figures mêmes de l'événement, comme l'arrivant : comme la lettre, l'événement est chose « *faite pour* arriver ». [...] Un événement, comme une bénédiction, ne peut être qu'une grâce, à savoir ce qui arrive là où on n'attend pas, n'anticipant ou ne calculant plus rien : sans quoi rien n'arrive à la lettre. », J. Derrida, *H.C. pour la vie, c'est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 109-110.

De uma certa maneira, a principal questão passará precisamente por aí, por tentar pensar esta *potência* na sua relação a um certo *im-possível* com o qual não se confunde, mas sem o qual não será, talvez, pensável, no sentido em que, nomeadamente em «Du mot à la vie» (2004), Derrida refere que a *singularidade* deste «possa» – o qual desafia as regras, as normas e os códigos da performatividade em geral –, se encontra justamente nessa «linha tangencial» entre o possível e o impossível,

«A singularidade deste «possa» é, na sua *potência*, mais do que e diferente de performativa. [...] O «possa» a operar nos textos de Hélène, este estranho conjuntivo, que não é, pois, nem um imperativo, nem um indicativo, situa-se nesta linha tangencial que eu sigo entre o possível e o impossível.»<sup>2002</sup>

Ora, atentando, neste contexto, ao que anteriormente desenvolvemos em torno da dinâmica aporética do impossível *no* possível, compreendemos assim que esta *potência* não se reporta nem se enquadra mais na formulação determinantemente onto-fenomeno-teo-lógica das noções de “poder”, de “possibilidade” ou de “potencialidade”<sup>2003</sup>, demarcando-se, de igual modo, do próprio «conceito filosófico da potência»<sup>2004</sup>, na medida em que não pode mais definir-se nem no interior da oposição entre “actualidade” e “virtualidade”, nem no interior da oposição entre “actividade” e “passividade”.

Diferentemente *passiva*, no sentido em que, nomeadamente em *Photos de Racines* (1994), Cixous afirma ser preciso «uma passividade, como sempre, activa»<sup>2005</sup>, ou seja, uma “passividade” que haverá que entender aqui no eco da hetero-auto-nomia inerente ao que Derrida nomeia de «passi(activi)vidade»<sup>2006</sup>, diferentemente *passiva*, dizíamos, esta *potência* pede assim a aproximação de uma outra “derivação”, a qual virá a sustentar-se nesse «estranho conjuntivo» referido em «Du mot à la vie» (2004) e que, em *H. C. pour la vie...*

---

<sup>2002</sup> « La singularité de ce « puisse » est, dans sa *puissance*, plus et autre que performative. [...] Le « puisse » à l’œuvre dans les textes d’Hélène, ce subjonctif étrange, qui n’est donc ni un impératif, ni un indicatif, se situe sur cette ligne tangentielle que je suis entre le possible et l’impossible. », J. Derrida, «Du mot à la vie» in *Le Nouveau Magazine Littéraire*, *op. cit.*, p. 28.

<sup>2003</sup> Cf. J. Derrida, *H.C. pour la vie, c’est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 24.

<sup>2004</sup> « Le concept philosophique de la puissance, tel qu’on l’interprète le plus souvent, n’est pas ici assez puissant ; il n’est pas capable de cette puissance-ci. Cette puissance-ci, sa puissance à elle n’est pas virtuelle, certes, mais son actualité, car cette puissance est actuelle, si elle passe à l’acte, elle ne relève pas de l’actualité ou de l’activité, de l’*energeia* qu’on oppose à la *dynamis*. », *Ibid.*, p. 69.

<sup>2005</sup> « Il faut bien une passivité, comme toujours, active. La passivité, c’est le secret: ou bien c’est la passivité de la bête abrutié; ou au contraire c’est une façon de se prêter à une activité supérieure; c’est une activité paradoxale. », H. Cixous, *Photos de Racines*, *op. cit.*, p. 50.

<sup>2006</sup> Cf. J. Derrida, *Demeure, Athènes*, *op. cit.*, p. 58.

(2002), é dito como uma «outra modalidade»<sup>2007</sup> que vem colocar em questão o «C» de «c'est» [«é»],

«Tudo se passa como se eu propusesse por aqui, presumindo ou excluindo uma autoridade, que doravante na língua francesa, as palavras «potente» e «potência» não seriam mais formadas a partir de um particípio presente nominalizado, seja do atributo de um poder actual, ou mesmo da potencialidade virtual. *Potente, potente, potência* escrever-se-iam diferentemente doravante, outra gramática, desde a assinatura, a sua, a de um «possa» à espera da sua contra-assinatura.»<sup>2008</sup>

Todavia, importa salientar que ao fazer derivar a *potência* de um outro tempo verbal, Derrida não se mantém somente no interior de uma questão que poderia, à primeira vista, parecer uma mera complexificação gramatical efectuada por uma subversão terminológica, na medida em que este «possa» não se limita a um “conjuntivo” diferente do “presente” ou do “imperativo” mas aponta, na *hiper-radicalidade* que Derrida lhe confere na sua leitura, para uma determinada dinâmica que excede e sustenta todas estas classificações, fazendo com que o vocábulo «*potente*» venha a surgir como «a inauguração gramatical (discreta, mas eficaz e irrecusável) de um novo particípio presente tão activo como um vulcão em actividade»<sup>2009</sup>.

Por conseguinte, partindo da derivação gramatical do vocábulo «potente» [*puissant*], mas no mesmo lance excedendo-a, esta inauguração passaria, então, por fazê-lo derivar, ao vocábulo «potente», não do verbo «poder» [*pouvoir*], pelo qual o particípio presente «potente» [*pouvant*] equivaleria a algo “que pode”, a algo que “tem o poder de”, mas antes por fazê-lo derivar daquilo que Derrida chama uma «heresia do conjuntivo» pela qual se inventaria um particípio presente de «possa» que, na sua singularidade, permaneceria para além de toda a génese, de toda a genealogia e de todo o género, permanecendo portanto para além de toda a ontologia e de todo o discurso sobre «*o que é*»<sup>2010</sup>.

Mas pensar este deslocamento da derivação do vocábulo «potente» a partir da modalidade do conjuntivo «possa», implica, no mesmo lance, que se tenha em conta o alcance

---

<sup>2007</sup> Cf. J. Derrida, *H.C. pour la vie, c'est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 44.

<sup>2008</sup> « Tout se passe comme si je proposais par ici, présumant ou excluant une autorité, que désormais dans la langue française, les mots « puissant » et « puissance » ne seraient plus formés à partir d'un participe présent nominalisé, soit de l'attribut d'un pouvoir actuel, voire de la potentialité virtuelle. *Puissant, puissante, puissance* s'écriraient autrement désormais, autre grammaire, depuis la signature, la sienne, celle d'un « puisse » en attente de sa contresignature. », *Ibid.*, p. 67-68.

<sup>2009</sup> « [...] l'inauguration grammaticale (discrète mais efficace et irrécusable) d'un nouveau participe présent aussi actif qu'un volcan en activité », *Ibid.*, p. 63-64.

<sup>2010</sup> Derrida desenvolve esta derivação na p. 64 de *H. C. pour la vie*, da qual são retiradas todas as expressões entre aspas neste parágrafo.

inerente a este «possa» que, justamente, faz a *potência* de «da carta[letra] *avant la lettre*», e que, conseqüentemente,

«Não é a modalidade de um tempo verbal entre outros. Não é mais uma determinação semântica secundária do verbo ou do nome «poder», «*possum*», «*potis sum*», *dynamis*, potencialidade, possibilidade. «Possa» é, pelo contrário, o rastro quase inderivável que se deve pressupor *para* que as outras instâncias (por exemplo, o poder, *posse*, a *dynamis*, a dinastia, a potencialidade, depois o acto e a efectividade) *possam*, justamente, aparecer.»<sup>2011</sup>

Ora, a leitura derridiana do «possa» cixousiano como rastro quase inderivável colocamos assim, pela própria escolha terminológica, na pegada das coordenadas teórico-filosóficas inerentes ao pensamento da *escrita e/ou da différance*, podendo avançar-se a hipótese de que são estas mesmas coordenadas que encontram aqui, neste singular deslocamento do «é» pelo «possa», um exemplo poético-pensante único que, pela *genialidade* da escrita, coloca em cena a desconstrução da “origem” na sua suposta plenitude ao avançar que «O conjuntivo é mais potente, desde a subordinada, do que a principal ontológica.»<sup>2012</sup>

E isto porque, o «possa» a partir do qual se deve pensar diferentemente a *potência* constituiria, portanto, uma espécie de «performativo absoluto»<sup>2013</sup> cuja “enunciação” excede a própria divisão da teoria dos *speech acts*<sup>2014</sup> entre os enunciados ditos constativos (que o «possa» excede em razão da impossibilidade da sua presentificação, pois o «possa» «*não é*»<sup>2015</sup>), e os enunciados dito performativos (que de igual modo excede por permanecer inseparável da perversão e da contaminação que constituem a própria im-possibilidade do seu *endereço*).

Neste sentido, pensar o deslocamento do «é» a partir da originariedade do «possa» é pensar que nada garante, *a priori*, que *isso* chegue, e que, como a «carta», *isso* pode sempre chegar, ou não chegar, podendo chegar como o “melhor” ou como o “pior”, como Derrida deixa entrever assumindo que,

---

<sup>2011</sup> « Ce n'est pas la modalité d'un temps verbal parmi d'autres. Ce n'est pas davantage une détermination sémantique secondaire du verbe ou du nom « pouvoir », « *possum* », « *potis sum* », *dynamis*, potentialité, possibilité. « Puisse » est au contraire la trace quasiment indériverable qu'on doit présupposer *pour* que les autres instances (par exemple le pouvoir, *posse*, la *dynamis*, la dynastie, la potentialité, puis l'acte et l'effectivité) *puissent*, justement, paraître. », *Ibid.*, p. 64-65.

<sup>2012</sup> « Le subjonctif est plus puissant, depuis la subordonné, que la principale ontologique. », *Ibid.*, p. 92.

<sup>2013</sup> « Car « puisse » est le performatif absolu. », *Ibid.*, p. 92.

<sup>2014</sup> « Car il y va, autrement dit, d'une nouvelle logique du phantasme et de l'évènement qui, inséparable d'une poétique de l'évènement, prene en compte une puissance performative inouïe, une puissance du faire-dire comme faire-arriver dont la théorie des *speech acts* ne viendra pas à bout et n'a sans doute pas encore objectivé la possibilité. », *Ibid.*, p. 69.

<sup>2015</sup> « Le *puisse* de cette puissance *n'est pas*. », *Ibid.*, p. 75.

«*Possa* forma e constitui um evento em si, é mesmo o performativo por excelência, a performatividade de um performativo que precede e condiciona todo e qualquer outro performativo e, portanto, todo o evento; não há performativo que não implique um «possa isso chegar», «possa ele» ou «possa ela chegar».»<sup>2016</sup>

Por conseguinte, começa assim a delinear-se uma via de aproximação, embora nada indicie aqui uma simples semelhança, entre a singular *potência* do «possa», que Derrida dirá também como a «omni-potência do «possa»»<sup>2017</sup>, e a dinâmica de inscrição in-finita do impossível *no* possível, tal como o filósofo no-la dá a pensar a partir de um certo *im-possível*, pois pensar o tempo do «possa» *antes* do tempo do «é» seria também assumir que não há “possível” que não seja antecipadamente excedido, transgredido e dividido pelo *impossível* que o condiciona e limita, sentido pelo qual haveria que tentar compreender que, segundo Derrida, esta *potência* diria nada menos que o «lugar do impossível necessário»<sup>2018</sup>.

Se retomarmos agora uma das questões inicialmente enunciadas – a saber, a questão que perguntava que *potência* seria esta que torna a «carta» e a «letra» *potentes* a partir de um «possa» isso chegar? –, torna-se então possível assumir que é justamente em razão da *incondicionalidade* inerente ao singular «possa» que a locomove que uma certa *potência* excede, sem contudo lhes ser simplesmente exterior, as noções de “potencialidade”, de “possibilidade” e de “poder” tradicionalmente pensadas, pois ao “derivar” do rastro quase inderivável que o «possa» (não) é, esta singular *potência* não pode constituir-se senão como um diferencial in-finito e inapropriável, tendo como único limite o *evento* que constitui, ao mesmo tempo, a sua condição,

«Porque a potência em questão», salienta Derrida em *H. C. pour la vie...* (2002), «eu insisto, releva de um diferencial e não é nada fora dele. Ela é portanto *finita*. Vê-lo-emos noutra sítio, do mesmo modo que o possível não está do outro lado, do

---

<sup>2016</sup> « *Puisse* forme et constitue un événement en soi, c’est même le performatif par excellence, la performativité d’un performatif qui précède et conditionne tout autre performatif et donc tout événement ; il n’y a pas de performatif qui n’implique un « puisse cela arriver », « puisse-t-il » ou « puisse-t-elle arriver ». », *Ibid.*, p. 116.

<sup>2017</sup> Cf. *Ibid.*, p. 109.

<sup>2018</sup> « [...] le lieu de l’impossible nécessaire », *Ibid.*, p. 116. Notemos, neste contexto, a leitura de Peggy Kamuf relativamente à relação entre esta *potência* e «Force et signification»: « C’est comme si trente-cinq ans plus tard (1963-1998) une réflexion sur l’écriture de Cixous menait enfin à une pensée de la « *puissance* » que, non seulement aucune phénoménologie ni aucune philosophie n’avaient encore jamais fournie, mais que même ses propres lectures les plus ébranlantes de tant d’autres poètes [...] n’avaient pas encore mis au jour. », P. Kamuf, conferência apresentada no colóquio *Jacques Derrida and the Question of Life*, apud. G. Michaud, *Battements*, op. cit., p. 307.

lado do impossível, do mesmo modo a impotência não é o contrário da potência; é a própria impotência que faz o impossível e que se torna omni-potência.»<sup>2019</sup>

É portanto neste sentido, como diferencial, que a *potência* aparentemente subordinada do conjuntivo avança, paradoxalmente, como mais potente que todas as instâncias definidas em torno do privilégio do *presente* e da *presença*, bem como mais potente que o próprio indicativo presente do verbo ser relativamente ao qual seria, de uma certa maneira, «mais velha e mais nova»<sup>2020</sup>, formulação que Derrida enuncia em *H. C. pour la vie...* (2002) e pela qual nos deixa perscrutar o eco de uma outra formulação, nomeadamente aquela pela qual a *différance* se demarcava da diferença ôntico-ontológica heideggeriana em *Margens da Filosofia* (1972) sendo-lhe, justamente, «mais velha»<sup>2021</sup>.

Em suma, em razão do *impossível* que a condiciona e locomove, nenhuma “possibilidade” pode efectivar-se sem a *indecidibilidade* irreduzível na qual e pela qual se constitui a si mesma diferindo de si mesma, sendo o próprio registo do ser em geral (figurado no privilégio do indicativo presente «é») que se constitui já sempre no interior de um diferencial de potências cuja imprevisibilidade e contingência estruturais testemunham, a seu modo, a *incondicionalidade* que perscrutávamos, por exemplo, a partir da estranha abreviatura de um «SUPU», e que aqui, no que concerne a relação de (des)encontro entre «potência» e «impossível», nos daria a pensar que esta *potência* diz, em última instância, como Derrida afirma em «Du mot à la vie» (2004), a irreduzível «exposição» ao outro,

«É uma certa im-potência, a exposição ao que é irreduzivelmente *outro*, como heterogéneo ou como outrem. A exposição ao outro não pode senão tomar a forma da im-potência. O outro é aquele ou aquela diante do qual ou da qual eu sou vulnerável, que não posso sequer negar. Não posso aceder à alteridade do outro, que permanecerá sempre do outro lado, não posso de igual modo negar a sua alteridade. Não posso dizer que abro as portas, que convido o outro: o outro está já ali.»<sup>2022</sup>

---

<sup>2019</sup> « Car la puissance en question, j'y insiste, relève d'un différentiel et n'est rien hors de lui. Elle est donc *finie*. D'ailleurs nous le verrons, de même que le possible n'est pas de l'autre côté, du côté de l'impossible, de même l'impuissance n'est pas le contraire de la puissance ; c'est l'impuissance elle-même qui fait l'impossible et qui devient toute-puissance. », J. Derrida, *H.C. pour la vie, c'est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 68.

<sup>2020</sup> Cf. *Ibid.*, p. 94.

<sup>2021</sup> Cf. J. Derrida, *Margens da Filosofia*, *op. cit.*, p. 126.

<sup>2022</sup> « C'est une certaine im-puissance, l'exposition à ce qui est irréductiblement *autre*, comme hétérogène ou comme autrui. L'exposition à l'autre ne peut prendre que la forme de l'im-puissance. L'autre, c'est celui ou celle devant lequel ou laquelle je suis vulnérable, que je ne peux même pas dénier. Je ne peux accéder à l'altérité de l'autre, qui restera toujours de l'autre côté, je ne peux pas non plus dénier son altérité. Je ne peux pas dire que

### 3.3 A «Omni-potência-outra» da Literatura

No eco desta singular *potência* pensada como im-potência, isto é, como exposição ao outro, recordemos agora que ao aproximar uma *genialidade* para além da «lei do género» havíamos referido que se tratava também aí de uma «inventividade genial»<sup>2023</sup> que implica ao mesmo tempo a imprevisibilidade absoluta da vinda do outro como *impossível* e a necessidade de uma certa “preparação” para o seu acolhimento, tendo nesse contexto sido citada uma passagem de *Genèses* (2003) em que Derrida afirma que a *genialidade* da escrita e/ou na escrita consistiria «precisamente em fazer chegar, em dar lugar, em dar *tout court*, em dar nascença à obra como evento, ao cortar paradoxalmente com toda a genealogia, com toda a génese e com todo o género.»<sup>2024</sup>

Seguindo esta aproximação, tentaremos agora compreender o que se encontra em questão neste «fazer chegar» ou, como Derrida também o dirá, neste «fazer vir» que é ao mesmo tempo transgredido por um singular «deixar vir», o qual, por sua vez, constitui também um outro modo de dizer a temporalidade aporética da *potência* que, retomando uma outra passagem anteriormente citada, coloca em cena «a velocidade absoluta que faz chegar a carta *avant la lettre*»<sup>2025</sup>. Ora, esta «velocidade», é assumido em *H. C. pour la vie, c'est à dire...* (2002), constituiria o próprio deslocamento ou o desvanecimento de uma determinada diferença entre actividade e passividade, conduzindo Derrida a afirmar,

«Se conseguir fazer-vos entender o que é a potência deste «possa», então vereis desvanecer-se a uma velocidade infinita a diferença entre *fazer vir* e *deixar vir*. Entre o que se chama tranquilamente a actividade e a passividade, a provocação e a espera, o trabalho e a paixão, poder e receber, dar, tomar e receber.»<sup>2026</sup>

No eco desta passagem, seria impossível não pensar aqui, tendo em conta os *motivos* principais desta investigação, que a oposição entre “actividade” e “passividade” se traduziu

---

j'ouvre les portes, que j'invite l'autre : l'autre est déjà là. », J. Derrida, «Du mot à la vie» in *Le Nouveau Magazine Littéraire*, *op. cit.*, p. 28.

<sup>2023</sup> Cf. J. Derrida, *Psyché I*, *op. cit.*, p. 60.

<sup>2024</sup> « [...] la génialité consiste précisément à faire arriver, à donner lieu, à donner tout court, à donner naissance à l'œuvre comme événement, en coupant paradoxalement avec toute généalogie, toute genèse et tout genre. », J. Derrida, *Genèses*, *op. cit.*, p. 55.

<sup>2025</sup> « la vitesse absolue qui fait arriver la lettre avant la lettre », J. Derrida, *H.C. pour la vie, c'est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 75.

<sup>2026</sup> « Si j'arrive à vous faire entendre ce qu'est la puissance de ce « puisse », alors vous verrez s'évanouir à une vitesse infinie la différence entre *faire venir* et *laisser venir*. Entre ce qu'on appelle tranquillement l'activité et la passivité, la provocation et l'attente, le travail et la passion, pouvoir et recevoir, donner, prendre et recevoir. », *Ibid.*, p. 61.

determinantemente na oposição entre “masculino” e “feminino”, e que uma determinada concepção de escrita, ainda que tradicionalmente definida como posterior e inferior à palavra dita viva, permaneceu sempre do lado da “actividade masculina”, linha pela qual um certo desvanecimento da diferença entre a “actividade”, implícita num «fazer vir», e a “passividade”, implícita num «deixar vir», não estará nunca longe da *genialidade* de uma singular «escrita no feminino» que permanece necessariamente para além da «lei do género».

Efectivamente, encontramos aqui um dos modos pelos quais Derrida aproxima a *genialidade* da escrita poético-pensante de Cixous, e portanto também a *incondicionalidade* que lhe é inerente, nomeadamente ao descrevê-la como um singular gesto de «Deixar-fazer-chegar-o-chegante-à-letra»<sup>2027</sup>. Contudo, ainda antes de tentarmos compreender o que se encontra em questão nesta aparentemente paradoxal conjugação, viremo-nos, num primeiro momento, para a «velocidade infinita»<sup>2028</sup> pela qual esta diferença se desvanece.

A esta «velocidade», Derrida aproxima-a como a «velocidade do deslocamento na escrita»<sup>2029</sup>, sendo que uma tal expressão indica não somente o que poderia entender-se como um certo ritmo de escrita – embora também o seja, como adiante veremos através da aproximação do «génio da letra» pensado como um «génio da substituição»<sup>2030</sup> –, mas indica também uma dinâmica que não se reporta mais nem ao espaço nem ao tempo tal como estes são tradicionalmente compreendidos.

Diferentemente, a uma tal «velocidade», que em *Chapitre Los* (2013), por exemplo, Cixous diz mesmo como uma «velocidade louca»<sup>2031</sup>, a esta «velocidade», portanto, haveria que compreendê-la na pegada da temporalização do espaço e da espacialização do tempo que aproximámos a partir do *motivo* da *différance*, sendo assim preciso pensá-la antes de se a definir como o movimento de algo que se desloca de um ponto ao outro, bem como antes de

---

<sup>2027</sup> « Laisser-faire-arriver-l’arrivant-à-la-lettre. », *Ibid.*, p. 60.

<sup>2028</sup> Confessamos a inevitável insuficiência da tradução de «vitesse» por «velocidade», onde, em português, se perde a sua primeira sílaba que é também a primeira sílaba do vocábulo «vie» [vida], de que Derrida releva a relação em *H. C. pour la vie* (p. 57, 62) tomando como exemplo a sua persistência em *OR* (cf. J. Derrida, *H.C. pour la vie, c’est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 37). Não obstante, a opção de «velocidade», em vez de uma outra hipótese que seria «rapidez», mantém ainda no seu corpo o «v» de cuja «ponta afiada virada para baixo» Derrida referirá, em «Um bicho-da-seda de si», insinuar «o seu génio através de *Saber ver*» (J. Derrida, «Um bicho-da-seda de si» in *Véus... à vela*, *op. cit.*, p. 51), texto de Cixous onde a persistência do «v» é inumeravelmente legível e audível (cf. *Ibid.*, p. 51, nota 17). Para esta questão veja-se ainda, nomeadamente: Michaud, «Courir à toute vie"tesse". Note télégraphique sur un poème de pensée de J. D» in *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal*, vol. 40, nº 2, 2002, p. 55-77, disponível em: <http://www.jstor.org/stable/44030229>.

<sup>2029</sup> « une vitesse du déplacement dans l’écriture », J. Derrida, *H.C. pour la vie, c’est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 66-67.

<sup>2030</sup> « génie du remplacement », *Ibid.*, p. 65.

<sup>2031</sup> Cf. H. Cixous, *Chapitre Los*, *op. cit.*, p. 82-84.



se a definir como a relação entre o tempo e o espaço num corpo determinado (aqui, por exemplo, no «corpo da letra»<sup>2032</sup>).

De uma certa maneira, *antes* de “ser” o que quer que seja de identificável ou determinável, esta «velocidade» apontaria para a dinâmica inapropriável de uma repetição originária testemunhando, como Derrida enuncia em «L’aphorisme à contretemps» (1986), que «No começo, houve o contratempo. No começo, há a velocidade. A fala e o acto adiantam-se»<sup>2033</sup>.

Neste seguimento, e se assumirmos que a questão da *potência* do «possa» é também sempre, necessariamente, questão de *tempo*, questão do *tempo* que (não) se tem, mas que, não obstante, se deseja<sup>2034</sup>, se assumirmos então a indissociabilidade entre estas duas questões, *potência* e *tempo*, a «velocidade» infinita, ou «absoluta»<sup>2035</sup>, como Derrida também a dirá, seria como que o próprio pensamento em acto da *potência*, ou seja, seria,

«[...] uma velocidade que, jogando com o tempo, disjunta o tempo. Como se no tempo, no *intervalo* do tempo, tudo fosse tão depressa que não haveria mais tempo. No intervalo que espaça os tempos não há mais tempo, e é a aceleração infinita da velocidade.»<sup>2036</sup>

Mas se, relacionando-se necessariamente com um determinado “tempo” e com um determinado “espaço”, esta «velocidade» não se reporta mais, contudo, às suas concepções tradicionais, furtando-se a toda a possibilidade de presentificação, de igual modo ela não pode mais ser pensada ou definida em termos de “essência”, pois ao marcar o movimento da *potência* como diferencial in-finito, é a própria «velocidade» que se constitui já sempre como um diferencial de velocidades sem ponto fixo de partida ou de chegada, fazendo com que a própria questão «o que é a velocidade?» se encontre já, ela mesma, inserida no diferencial que lhe confere, tanto à questão quanto às possíveis respostas, uma determinada velocidade<sup>2037</sup>.

---

<sup>2032</sup> Cf. J. Derrida, *H.C. pour la vie, c’est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 65.

<sup>2033</sup> « Au commencement, il y eut le contretemps. Au commencement, il y a la vitesse. La parole et l’acte sont pris de vitesse. », J. Derrida, «L’aphorisme à contretemps» in *Psyché II*, *op. cit.*, p. 131.

<sup>2034</sup> A título exemplificativo, no diálogo *Photos de Racines*, Mireille Calle-Gruber afirma « Notre problème : le temps. Nous n’avons pas le temps ; nous ne sommes pas à l’heure. Toujours dans un passage. Le problème du temps c’est aussi celui de l’écriture » (p. 25), problema que Cixous retoma algumas páginas adiante, enunciando um desejo de escrita próximo a um certo desejo (do) impossível: « Ainsi je veux *écrire au présent*. Or on ne peut pas écrire au présent puisqu’on écrit après le présent. Et pourtant le rêve de l’écriture c’est d’écrire le présent » (p. 88).

<sup>2035</sup> Cf. J. Derrida, *H.C. pour la vie, c’est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 75.

<sup>2036</sup> « [...] une vitesse qui, jouant avec le temps, déjoue le temps. Comme si dans le temps, dans l’*intervalle* du temps, tout allait si vite qu’il n’y avait plus le temps. Dans l’*intervalle* qui espace les temps il n’y a plus le temps, et c’est l’accélération infinie de la vitesse. », *Ibid.*, p. 57-58.

<sup>2037</sup> Cf. *Ibid.*, p. 66.

Neste sentido, sendo ela mesma um diferencial e não ocorrendo senão como diferencial, ou seja, senão diferindo de si mesma e no mesmo lance diferindo aquilo que caracteriza, esta «velocidade» diria o modo de ser, se pudéssemos ainda falar de “ser”, da *potência* inapropriável do «possa»,

«A velocidade de que falo vai ainda mais depressa que todas estas velocidades; é mais potente que elas, omni-potente porque é a aceleração quase infinita dentro do «possa». [...] A mudança de velocidade é a alavanca da potência, ou seja, a própria potência. Não há *essência* da velocidade, nem metalinguagem, nem teorema para ela, fora deste diferencial. Não há essência, somente uma potência da velocidade.»<sup>2038</sup>

Ora, esta «velocidade» que, no tempo, disjunta o tempo, Derrida aproxima-a também a partir das «cartas de omni-potência» de Cixous, que a autora nomeia mesmo de «bilhetes a grande velocidade»<sup>2039</sup>, e cuja pelo menos dupla escuta do *endereçamento* que as constitui vem como que figurar esta aceleração in-finita onde não haveria mais tempo, ou, pelo menos, onde não haveria mais uma determinada concepção de tempo modelada a partir e em direcção à (possibilidade de) presentificação.

E isto porque, a lógica aporética de um *endereçamento* “anterior” ao endereço, isto é, a aporia de *endereçamento* que, refere Derrida, seria «mais destro que o endereço»<sup>2040</sup>, tem necessariamente implícita a *temporalidade* de uma determinada «velocidade» que parece ultrapassar ou adiantar-se à própria «carta» que (se) endereça, como o filósofo salienta numa passagem de *H. C. pour la vie, c'est à dire...* (2002) que anteriormente citámos e que nos permitimos agora retomar de modo mais longo,

«Como este endereçamento é o seu (ao mesmo tempo do lado dela e a sua maneira, a maneira como ela sabe fazer, como ela realmente sabe fazer, de um corpo tão ligeiro como uma pluma), como este endereçamento ultrapassa a carta, então, a velocidade absoluta é de alguma maneira *a priori* alcançada. Ela é alcançada no tempo pela carta. O endereçamento ultrapassa carta, mas a carta, ela, ultrapassa o

---

<sup>2038</sup> « La vitesse dont je parle va encore plus vite que toutes ces vitesses; elle est plus puissante qu'elles, toute-puissante puisqu'elle est l'accélération quasiment infinie au-dedans do «puisse». [...] Le changement de vitesse est le levier de la puissance, voire la puissance même. Il n'y a pas d'*essence* de la vitesse, ni de métalangage, ni de théorème pour elle, hors de ce différentiel. Il n'y a pas d'*essence*, seulement une puissance de la vitesse. », *Ibid.*, p. 65-66.

<sup>2039</sup> « Les lettres de toute-puissance sont de petit format naturellement. Billets à grande vitesse. A la vue de l'enveloppe, on est sauvé déjà. », H. Cixous, *OR, op. cit.*, p. 187, *apud* J. Derrida, *H.C. pour la vie, c'est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 57.

<sup>2040</sup> « plus adroit encore que l'adresse », *Ibid.*, p. 58.

tempo, vai mais depressa que o tempo, se se puder dizer e se se puder fazer chegar esta coisa impossível: ultrapassar ao tempo, ir mais depressa que a própria velocidade, ultrapassar à velocidade [...].»<sup>2041</sup>

Esta passagem constitui um dos exemplos paradigmáticos da dificuldade extrema de ler Derrida a ler Cixous, tanto pelo “conteúdo” do que nela é enunciado (o registo irreduzivelmente aporético de uma *temporalidade* aporética aproximada em termos de uma «velocidade» que se adianta à própria velocidade), como pela “forma” através da qual um tal “conteúdo” nos é dado a ler, e onde os pontos de intraduzibilidade se multiplicam entre «*adresse*» como endereço e endereçamento, «*lettre*» como carta, embora sempre habitada pelo seu outro sentido, o de «letra», ou ainda, para nomear somente alguns, essa espécie de ultrapassagem implícita num «prend de vitesse» que nos dá a ler uma velocidade que se adianta tanto ao tempo como à própria velocidade.

Sendo-nos efectivamente impossível desenvolver todos estes pontos, salientamos de modo mais específico dois deles que, atentando ao nosso objectivo, se mostram particularmente relevantes, a saber, por um lado, que ao afirmar que o *endereço* se adianta à «carta»<sup>2042</sup>, Derrida marca a *originariedade* do *endereço* (isto é, da relação ao outro como *acolhimento incondicional* do outro) relativamente a toda a palavra, seja esta escrita ou falada, salientando assim, a partir desta cena de leitura, a *incondicionalidade* da *experiência da língua* como “génese” comum da re-invenção da língua e da (des)identificação do “eu”, sendo que regressaremos ainda a este segundo ponto adiante.

Mas, por outro lado, é a própria «carta» que, por sua vez, se adianta ao tempo (a escutar aqui como o tempo dito presente, cronológico), numa certa proximidade à «verdadeira escrita» que, assume Cixous, «está sempre na dianteira»<sup>2043</sup>, ou seja, a «carta» que é ultrapassada pelo *endereço* ultrapassa, ela mesma, o tempo (presente), ela vai mais depressa que o tempo, o que implica ter em conta que a (ausência da) «carta» pela qual as

---

<sup>2041</sup> « Comme cette adresse est le sienne (à la fois du côté de chez elle et sa manière, la manière dont elle sait faire, comme elle s’entend à faire, d’un corps aussi léger qu’une plume), comme cette adresse prend la lettre de vitesse, eh bien, la vitesse absolue est en quelque sorte *a priori* gagnée. Elle est gagnée sur le temps par la lettre. L’adresse prend la lettre de vitesse, mais la lettre, elle, prend le temps de vitesse, elle va plus vite que le temps, si on peut dire et si on peut faire arriver cette chose impossible : prendre le temps de vitesse, aller plus vite que la vitesse même, prendre la vitesse de vitesse [...]. », *Ibid.*, p. 58-59.

<sup>2042</sup> Embora as «cartas» que aqui seguimos sejam as de *Or* (1997), permitimo-nos sublinhar um outro exemplo, no *corpus* cixousiano, onde esta dinâmica surge reportada a uma outra «carta», nomeadamente em *Jours de l’an* (1990), e em torno da qual é dito: « L’amour c’est ça, dit l’Histoire, il s’agit de la lettre partie trop tôt. Il s’agit de l’heure de la lettre. Heure du départ, heure d’arrivé. [...] La Lettre va partout, trop vite, trop tôt, trop tard, l’étrangère qui nous dit Tu et nous blesse. L’amour c’est ça: la lettre qui n’arrive jamais à notre heure, qui arrive à l’heure étrangère. / Il s’agit toujours d’une histoire: on peut changer les noms, l’adresse. », H. Cixous, *Jours de l’an*, *op. cit.*, p. 192.

<sup>2043</sup> « L’écriture véritable est toujours en avant. », H. Cixous, *Photos de Racines*, *op. cit.*, p. 111.

«cartas» são *potentes* é precisamente aquela que não chega, precisão pela qual se pode compreender que, de uma certa maneira, estas surjam aqui, explicita Derrida, como figuras do *evento*,

«Ao chegar, as cartas são eventos, são as próprias figuras do evento, como o chegante: como a carta, o evento é coisa «*feita para* chegar». A omni-potência do «possa» direcciona-se por excelência à chegada da carta tal como à do evento. [...] Um evento, como uma bênção, não pode ser senão uma graça, a saber, o que chega ali onde não se espera, não se antecipando nem se calculando mais nada: sem o que nada acontece à letra.»<sup>2044</sup>

Como *evento*, a «carta» ultrapassa, portanto, ao tempo (como tempo da previsão e/ou da projecção), não derivando mais do “poder” de um “sujeito” determinado que a produziria, controlando ou prevendo a sua trajectória, nem se endereçando mais a um “sujeito” determinado que a receberia, mas dando-se num outro *tempo* aqui testemunhado no «*endereçamento* homonímico da letra na língua» pelo qual uma singular «tautologia» (não formal) «engendra o evento, ela é mesmo, como a mesma, a potência»<sup>2045</sup>.

Seria, pois, na pegada desta “tautologia” que engendra o *evento* que haveria que sublinhar ainda a dupla escuta da expressão supracita «à *la lettre*», a qual, significando ao mesmo tempo «à letra» e «literalmente», vem como que radicalizar a dupla escuta que se encontra a operar no próprio vocábulo «*lettre*» [carta/letra], implicando pensar que aquilo que acontece «à letra» – isto é, à letra em si mesma como componente, por exemplo, de um alfabeto, de uma escrita –, aquilo que acontece «à letra», dizíamos, prefigura aquilo mesmo que acontece «literalmente», isto é, «na realidade», como Ginette Michaud sublinha relevando o alcance de uma tal homonímia,

«[...] nunca se conseguirá entender uma tal expressão: «o que à letra aconteceu» (o que aconteceu à letra: o que se tornou a letra? Onde passou ela, ter-se-á perdido, etc.? Ou o que à letra aconteceu: na realidade, de facto, efectivamente – o

---

<sup>2044</sup> « À arriver, les lettres sont les événements, les figures mêmes de l'événement, comme l'arrivant : comme la lettre, l'événement est chose «*faite pour* arriver ». La toute-puissance du « puisse » se porte par excellence sur l'arrivance de la lettre comme de l'événement. [...] Un événement, comme une bénédiction, ne peut être qu'une grâce, à savoir ce qui arrive là où on n'attend pas, n'anticipant ou ne calculant plus rien : sans quoi rien n'arrive à la lettre. », J. Derrida, *H.C. pour la vie, c'est-à-dire...*, op. cit., p. 109-110.

<sup>2045</sup> « Cette *adresse* homonymique de la lettre dans la langue (son adresse est une adresse, deux adresses en une) forme une puissante tautologie, une magie efficace qui fait ou laisse arriver ce qui arrive. C'est tout sauf une tautologie formelle qui s'épuiserait à réitérer l'identique. Cette tautologie engendre l'événement, elle est même, comme la même, la puissance. », *Ibid.*, p. 61-62.

enunciado oscila indecidivelmente, literalmente, entre duas letras), é por excelência o lugar omni-potente-impotente para pensar esta poética do evento.»<sup>2046</sup>

Esta estranha lógica de uma «velocidade» que vai mais depressa que a própria velocidade e que, nesse andamento, torna indecível o limite do que acontece «à letra» e do que acontece «na realidade» viria como que traduzir, então, essa singular «estrutura cartpostalada»<sup>2047</sup> que Derrida enuncia, nomeadamente, em *La Carte Postale* (1980), e que, inerente a toda a carta, a toda a letra e a toda a palavra, diz ao mesmo tempo a anterioridade do *evento* e a sua necessária re-inscrição ou publicitação – *aporia* que, notemos ainda, é de igual modo testemunhada pelo filósofo perto do final de «Formiga's» (1994)<sup>2048</sup>.

Recordemos, neste contexto, que a *marca* em geral é entendida, no interior do pensamento da Desconstrução derridiana, como o rastro do rastro do *evento*, ou seja, como o “resultado” da relação ex-apropriante ao *evento* que se efectiva como uma substituição<sup>2049</sup> (que abre a possibilidade de repetição da *marca* que garante a sua legibilidade) do insubstituível (da vez do *evento* como a primeira e a última vez), motivo pelo qual o *desvio* ou o deslocamento, a operar na *marca*, permanece indissociável do próprio movimento de substituição ou de *suplementaridade* que caracteriza tanto a *marca* como a vinda do *evento* que im-possibilita essa mesma *marca*.

É neste contexto que haveria que tentar compreender o fio da leitura de Derrida no momento em que, seguindo o *deslocamento*, no mesmo lance atopológico e anacrónico, encetado pela «velocidade», o filósofo lembra que esta “começa” por substituir,

«Antes de deslocar, ela substitui. Se ela desloca tão depressa, é porque substitui. É por isso que ela é infinita, ou absoluta, como uma aceleração que vai mais depressa que a velocidade: antes mesmo de mover e de poder mover, ela repõe, ela substitui, ela coloca no lugar de (um endereço por um outro, uma palavra, um fonema, um

---

<sup>2046</sup> « [...] on ne saura jamais entendre une telle expression : « ce qui est à la lettre arrivé » (ce qui est arrivé à la lettre : qu'est devenue la lettre ? où est-elle passée, s'est-elle perdue, etc. ? ou ce qui est à la lettre arrivé : en réalité, de fait, effectivement – l'énoncé oscille indécidablement, littéralement, entre deux lettres), est par excellence le lieu tout-puissant-impuissant pour penser cette poétique de l'évènement. », G. Michaud, *Battements*, *op. cit.*, p. 318.

<sup>2047</sup> Cf. J. Derrida, *La Carte Postale*, *op. cit.*, p. 96.

<sup>2048</sup> «A impossibilidade é no entanto o nosso paradigma: não há nunca *tête-à-tête* que não seja surpreendido (destinerrância, indirecção carta-postalada, mas fala-se sempre a alguém quando o terceiro, uma espécie de terceiro está lá para testemunhar desde o sopro secreto da primeira palavra na solidão absoluta.», J. Derrida, «Formiga's» in *Idiomas da diferença sexual*, *op. cit.*, p. 75-76.

<sup>2049</sup> « À l'intérieur de la marque, l'évènement se remplace, voilà une vitesse dont la proposition est aussi tautologique que hétérologique. », J. Derrida, *H.C. pour la vie, c'est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 67.

grafema por um outro, um sentido por um outro), ela muda de sujeito, ela substitui o sujeito, a identidade, o sexo ou a própria língua.»<sup>2050</sup>

Por conseguinte, seria preciso pensar a «velocidade» como o que se (de)forma entre o *tempo* da vinda do evento como *impossível* e o gesto de «deixar ou dar ou retirar à carta/letra o seu tempo»<sup>2051</sup>, ou seja, seria preciso pensar a «velocidade» que se (de)forma através da troca ou da substituição de um pelo outro, de um no lugar do outro, sendo precisamente a originariedade e a irredutibilidade de uma determinada substituição do insubstituível que se perscruta, notemo-lo agora, desde o título *H. C. pour la vie, c'est à dire...* (2002) onde a *indecidibilidade* do «pour» de «é pela/para a vida» testemunharia, em última instância, que,

«Seria pois preciso entregarmo-nos em primeiro lugar a um conjuntivo (*possa*) e a uma preposição (*por/para*), bem antes do infinitivo, do indicativo ou do nome do ser [...]. Este «por/para», este *pro-* tornar-se-ia o prolegómeno de tudo, ele dir-se-ia antes de todo o *logos*, vai em todas as direcções, a da finalidade ou a da destinação, do dom, da doação e da datividade, mas também a da substituição e da reposição: isto *por* aquilo, este ou esta *no lugar* do outro. No lugar de: um ou uma pelo outro. Lei da velocidade.»<sup>2052</sup>

Atentando nesta linha de leitura, seria talvez possível entrever no alcance desta «lei da velocidade» algo como o próprio movimento do “real” e da “vida” a viver-se «segundo a lei do duplo, da substituição do único ao único»<sup>2053</sup>, aproximação que nos permitiria ainda delinear alguns pontos de proximidade, embora na distância intransponível que também os

---

<sup>2050</sup> « Avant de déplacer, elle remplace. Si elle déplace si vite, c'est qu'elle remplace. C'est pourquoi elle est infinie, ou absolue, comme une accélération qui va plus vite que la vitesse : avant même de mouvoir et de pouvoir mouvoir, elle remplace, elle substitue, elle met à la place de (une adresse pour une autre, un mot, un phonème, un graphème par un autre, un sens par un autre), elle change de sujet, elle remplace le sujet, l'identité, le sexe ou la langue même. », *Ibid.*, p. 67. Salvaguardamos que nas passagens em que «remplacer» e «substituer» sejam enunciados conjuntamente, optaremos por traduzir por «repor» e por «substituir», respectivamente, a fim de tentar marcar a sua distinção, embora noutros momentos optemos por traduzir «remplacement» também por «substituição».

<sup>2051</sup> « laisser ou donner ou ôter à la lettre son temps », *Ibid.*, p. 60.

<sup>2052</sup> « Il nous faudrait donc nous rendre d'abord à un subjonctif (*puisse*) et à une préposition (*pour*), bien avant l'infinitif, l'indicatif ou le nom de l'être [...]. Ce « pour », ce *pro-* deviendrait le prolegomène de tout, il se dirait avant tout *logos*, il va dans toutes directions, celle de la finalité ou de la destination, du don, de la donation et de la dativité, mais aussi de la substitution et du remplacement : ceci *pour* cela, celui-ci ou celle-ci à la place de l'autre. À la place de : l'un ou l'une pour l'autre. Loi de la vitesse. », *Ibid.*, p. 78.

<sup>2053</sup> « [...] selon la loi du double, de la substitution de l'unique à l'unique », J. Derrida, *H.C. pour la vie, c'est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 59. Importa sublinhar, ainda que não possamos desenvolvê-la aqui, a distância intransponível entre as aproximações que ambos, Derrida e Cixous, estabelecem relativamente à questão da “vida”, a qual se marca explicitamente, por exemplo, em *H. C. pour la vie...*, onde pode ler-se, na última página: « Entre elle et moi, c'est comme si c'était une question de vie et de mort. La mort serait de mon côté, la vie du sien. », *Ibid.*, p. 136.

separa, entre a *potência* inerente à «carta *avant la lettre*»<sup>2054</sup> e o alcance subjacente tanto a uma escrita *avant la lettre* como a um feminino *avant la lettre*.

Efectivamente, ao seguir esta singular *potência* do que acontece «à letra» como uma espécie de exemplo paradigmático do que acontece «na realidade», Derrida assume explicitamente que,

«A velocidade da substituição é a própria localização do que se chama um evento, na sua inauguralidade absoluta. No interior da marca, o evento substitui-se, eis uma velocidade cuja proposição é tão tautológica quanto heterológica. [...] Todos estes lugares e todas estas instâncias têm uma taquicardia diferente mas são substituíveis na mesma economia da velocidade, a mesma tautoheterológica do evento, de um «*taking place*» que ao mesmo tempo, como uma graça agraciada, dá o tempo e interrompe o curso normal do tempo»<sup>2055</sup>

Neste contexto, e para além da terminologia que, à primeira vista, aproxima cada uma das expressões acima referidas, a repetição deste *avant la lettre*, no pelo menos duplo sentido que lhe relevámos<sup>2056</sup>, permitiria pensar que, testemunhando a imprevisibilidade e a inapropriabilidade da vinda do *evento*, a *potência* da (ausência da) «carta», ou a sua «velocidade absoluta», poderia ser aqui tomada como um exemplo poético-idiomático da *temporalidade* excessiva, pré-cronológica e anacrónica que Derrida nos dá a pensar a partir da aproximação da *escrita* como *arqui-escrita*, isto é, da *escrita* que, traduzindo a originariedade da relação ao outro, permanece necessariamente “prévia” «à letra», embora re-inscrevendo-se in-finitamente nela e por aí mesmo testemunhando o que acontece «na realidade».

Além disso, seria também por esta linha de leitura que uma determinada «velocidade» – no também pelo menos duplo sentido de uma *temporalidade* anacrónica (pensada a partir da *aporia* do *endereçoamento*) e de um *deslocamento* na escrita, isto é, de uma re-inscrição do *evento* na letra da escrita –, seria por esta linha de leitura, dizíamos, que uma determinada «velocidade» da escrita e na escrita testemunharia também o registo diferentemente *feminino* a operar na escrita poético-pensante de Cixous.

---

<sup>2054</sup> Cf. *Ibid.*, p. 75.

<sup>2055</sup> « La vitesse du remplacement est l'emplacement même de ce qu'on appelle un événement, dans son inauguralité absolue. À l'intérieur de la marque, l'évènement se remplace, voilà une vitesse dont la proposition est aussi tautologique que hétérologique. [...] Tous ceux lieux et toutes ces instances ont une tachycardie différente mais sont remplaçables dans la même économie de la vitesse, la même tautohétérologique de l'évènement, d'un « *taking place* » qui à la fois, comme une grâce gracie, donne le temps et interrompt le cours normal du temps », *Ibid.*, p. 67.

<sup>2056</sup> Cf. *Supra* «2.3 A escrita como arqui-escrita», p. 136.

Notemos, neste contexto, que ao ser aproximada como uma certa substituição, a «velocidade» é dita, em *H. C. pour la vie...* (2002), enquanto a «própria localização do que se chama um evento, na sua inauguralidade absoluta»<sup>2057</sup>, como que ecoando assim, na singularidade que todavia as separa, uma outra localização, nomeadamente a «que desloca e desorganiza também os nossos pressupostos onto-topológicos»<sup>2058</sup>, como Derrida refere em *Sauf le nom* (1993), e que, em *Le Toucher, Jean-Luc Nancy* (2000), será também dita como o «lugar, a localização desta substituição»<sup>2059</sup>, a saber, *khora*, podendo assim entrever-se aqui um dos traços que constituiriam um singular «terceiro género de discurso»<sup>2060</sup> que, em torno de *khora*, passava precisamente por *endereçarmo-nos* a ela sempre do mesmo modo.

Eis então, aqui, uma das vias de resposta à questão enunciada por Derrida a poucas páginas do início de *H. C. pour la vie...* (2002), a saber, «O que é a literatura, *do seu lado?*»<sup>2061</sup>, e que o filósofo aproxima no eco de uma determinada impossibilidade da própria questão<sup>2062</sup> que, lembremos, avança já sempre estruturalmente em posição de *resposta*. Deste modo, é o próprio questionamento do que “é” a literatura *do seu lado* que avança no interior do deslocamento do privilégio da formulação onto-fenomeno-teológica “o que é” e que, em razão desse deslocamento, que é também um modo de colocar em questão o «C» de «c’est» [é]<sup>2063</sup> que começámos por referir, virá a apontar para o “lado” de uma «poética da *potência* de evento»<sup>2064</sup> onde uma determinada Literatura surge como o “lugar” de uma «Omni-potência-outra» [*Toute-puissance-autre*]<sup>2065</sup>.

Enunciada, por Cixous, em *Manhattan* (2002), a expressão «Omni-potência-outra» [*Toute-puissance-autre*] surge, como Derrida salienta em *Genèses* (2003), no seguimento da

<sup>2057</sup> « La vitesse du remplacement est l’emplacement même de ce qu’on appelle un événement, dans son inauguralité absolue. », J. Derrida, *H.C. pour la vie, c’est-à-dire...*, op. cit., p. 67.

<sup>2058</sup> « Car cet emplacement déplace et désorganise aussi nos préjugés onto-topologiques, en particulier la science objective de l’espace. », J. Derrida, *Sauf le nom*, op. cit., p. 58.

<sup>2059</sup> « la place, l’emplacement de ce remplacement », J. Derrida, *Le Toucher*, op. cit., p. 293.

<sup>2060</sup> « Et si cette pensée appelait aussi un troisième genre de discours ? », J. Derrida, *Khôra*, op. cit., p. 17.

<sup>2061</sup> « Qu’est-ce que la littérature, *de son côté?* », J. Derrida, *H.C. pour la vie, c’est-à-dire...*, op. cit., p. 14.

<sup>2062</sup> « Les seules questions possibles sont les questions impossibles. Les questions possibles sont celles dont on a la réponse, dont on peut regarder la réponse en face. Ce ne sont pas de vraies questions. Les seules vraies questions sont les impossibles, celles dont on ne peut pas regarder la réponse en face. », *Ibid.*, p. 30.

<sup>2063</sup> Cf. *Ibid.*, p. 23.

<sup>2064</sup> « sa poétique est une poétique de l’évènement, en vérité de la *puissance* d’évènement », *Ibid.*, p. 34.

<sup>2065</sup> Salvaguardamos que a opção de tradução da expressão francesa «*toute-puissance-autre*» por «omni-potência-outra» é uma hipótese somente possível, que aqui justificamos principalmente pela importância que o termo «*puissance*» [potência], explicitamente pensada por Cixous e por Derrida a partir da originariedade do conjuntivo «*puisse*» [possa] terá para a nossa investigação, sendo não obstante possível encontrar outras hipóteses de tradução, como é o caso da opção «*toda-poderosa-outra*», enunciada por Fernanda Bernardo (cf. «*Dar à língua & Feminizar*», posfácio a *Idiomas da diferença sexual*, op. cit., p. 100) que mantém no seu corpo a referência explícita ao «*toute*» como «*toda*».



alegoria de uma «Biblioteca absoluta»<sup>2066</sup>, podendo ler-se na «Prière d’insérer» desta obra de Cixous,

«A *Literatura* enquanto Omni-potência-outra, o Ídolo inventado, é a outra-personagem principal desta aventura. [...] Não discirno mais o verdadeiro do falso, o simulacro da realidade. Creio no que não se crê. Vê-se o que não se vê. Não amo o que amo ou então é o que amo que não amo. O Verbo toma o poder absoluto sobre os sentidos. A Literatura ganha, ela espalha as suas potências de ilusão no mundo, nas ruas, nas veias do tempo, na pele do corpo.»<sup>2067</sup>

Constituindo então um dos modos para pensar o que seria a literatura “do seu lado”, uma tal expressão marcaria, por conseguinte, a originariedade e a irredutibilidade de uma mesma lei, a saber, a lei *da* literatura ou a «lei – como literatura»<sup>2068</sup>, grafando no seu próprio “corpo”, como Derrida sublinha em torno da singular grafia onde os três termos (“absoluto”, “potência” e “alteridade”) se encontram ligados por dois traços de união, tanto a primazia e anterioridade do *evento*, como o registo irredutivelmente heteronómico-dissimétrico de uma *potência* que se daria como «Omni-potência-outra» [*Toute-puissance-autre*] precisamente por permanecer antecipadamente entregue e exposta ao outro como *evento* – sentido que encontramos explicitamente enunciado, por exemplo, em *Genèses* (2003),

«Esta potência que vos mantém sob a sua lei, dá-vos e furta-vos o poder, dá-vos o poder e o direito de ler ao vos privar de toda a soberania, ao vos dobrar a ela. É, portanto, propriamente falando, uma potência de heteronomia. É uma lei que não nos damos de modo autónomo, justamente. Ela entrega-nos à experiência do absolutamente-outro como uma potência do absolutamente-outro ou Omni-potência-outra.»<sup>2069</sup>

---

<sup>2066</sup> Cf. J. Derrida, *Genèses*, *op. cit.*, p. 20.

<sup>2067</sup> « *La Littérature* en tant que *Toute-puissance-autre*, l’*Idole* inventée, est l’*autre-personnage* principal de cette aventure. [...] Je ne discerne plus le vrai du faux, le simulacre de la réalité. Je crois ce que l’on ne croit pas. On voit ce que l’on ne voit pas. Je n’aime pas qui j’aime ou bien c’est que j’aime qui je n’aime pas. Le Verbe prend le pouvoir absolu sur les sens. La Littérature gagne, elle répand ses puissances illusionnantes sur le monde, dans les rues, dans les veines du temps, sur la peau du corps. », H. Cixous, *Manhattan*, *op. cit.*, p. 2, passagem parcialmente citada por J. Derrida em *Genèses*, *op. cit.*, p. 86.

<sup>2068</sup> « Les deux traits d’union entre ces trois mots semblent destinés à marquer que ces trois significations, l’absolu, la puissance et l’altérité sont au fond la même chose, la même Cause (*Ursache*, comme elle le précise souvent), et la même loi – comme littérature. », *Ibid.*, p. 67.

<sup>2069</sup> « Cette puissance qui vous tient sous sa loi, elle vous donne et vous soustrait le pouvoir, elle vous donne le pouvoir et le droit de lire en vous sevrant de toute souveraineté, en vous pliant à elle. C’est donc, à proprement parler, une puissance d’hétéronomie. C’est une loi que nous ne nous donnons pas de façon justement autonome. Elle nous livre à l’expérience du tout-autre comme puissance du tout-autre ou *Toute-puissance-autre*. », *Ibid.*, p. 59.

Ora, esta experiência do absolutamente-outro à qual a «Omni-potência-outra» [*Toute-puissance-autre*] da Literatura nos entrega testemunhar-se-ia, então, na escrita de Cixous, por exemplo no gesto de deslocamento ou de desvanecimento da diferença entre “atividade” e “passividade” que encontrávamos marcado tanto na junção idiomática que Derrida nos deixa em *H. C. pour la vie...* (2002), «Deixar-fazer-chegar-o-chegante-à-letra»<sup>2070</sup>, como em toda a exposição de *Genèses* (2003) e, particularmente, na *aporeticidade* inerente a uma *genialidade* que consistiria precisamente em «encontrar-se [...] de modo quase aleatório aqui ou ali, na vez do outro, como o outro no lugar do outro»<sup>2071</sup>, e pela qual o «gênio vivo do «possa»»<sup>2072</sup> parece perder em “poder” ao ganhar em *potência*<sup>2073</sup>, como sublinha Ginette Michaud, abrindo assim uma *performatividade* (de escrita) inaudita onde, escreve Derrida em *H. C. pour la vie, c’est à dire...* (2002),

«Por todo o lado ela *experimenta* uma potência do «possa» que possa não ter mais nada a ver com o possível e o poder. [...] Esta omni-potência estaria como que secretamente de acordo com o impossível. Ela faria o impossível. Ela atestaria pois também o impoder, a vulnerabilidade, a morte – daí a magia do que, por um golpe de escrita, faz o impossível.»<sup>2074</sup>

---

<sup>2070</sup> « Laisser-faire-arriver-l’arrivant-à-la-lettre. », J. Derrida, *H.C. pour la vie, c’est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 60.

<sup>2071</sup> « [...] une génialité consiste peut-être toujours à *se trouver* [...] de façon quasi aléatoire ici ou là, au lieu de l’autre, comme l’autre à la place de l’autre », J. Derrida, *Genèses*, *op. cit.*, p. 16-17.

<sup>2072</sup> « le génie vivant du « puisse » », J. Derrida, *H.C. pour la vie, c’est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 66.

<sup>2073</sup> Cf. G. Michaud, *Battements*, *op. cit.*, p. 330.

<sup>2074</sup> « Partout elle *essaie* une puissance du « puisse » qui puisse n’avoir plus rien à voir avec le possible et le pouvoir. [...] Cette toute-puissance serait comme d’intelligence avec l’im-possible. Elle ferait l’impossible. Elle attesterait donc aussi bien l’impouvoir, la vulnérabilité, la mort – d’où la magie de ce qui, d’un coup d’écriture, fait l’impossible. », J. Derrida, *H.C. pour la vie, c’est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 94

### 3.4 «Potências da diferença sexual»

Um outro modo pelo qual Derrida aproxima esta «Omni-potência-outra» [*Toute-puissance-autre*] que, «por um golpe de escrita, faz o impossível»<sup>2075</sup>, passa pela relação de heterogeneidade e de indissociabilidade entre o *evento* e aquilo que o filósofo nomeia o “elemento”, formulação que aqui nos importa particularmente na medida em que nos permite retomar a hipótese inicialmente enunciada para aproximar a relação entre Derrida e Cixous, a saber, a hipótese de que a *genialidade* da escrita cixousiana, tal como o filósofo no-la dá a ler e a pensar, constitui um *exemplo* único de uma «escrita no feminino» que *desloca* a «lei do género» colocando em cena uma «enxertia» ou uma «hibridação» que «multiplica e anula ao mesmo tempo a diferença do género e do *gender*, as diferenças literárias e as diferenças sexuais.»<sup>2076</sup>

Efectivamente, um certo registo “elementar” da obra de Cixous, no alcance que a leitura de Derrida lhe atribui, constitui um dos pontos de partida para relançar a questão do “género”, na medida em que a singular passagem do “evento” ao “elemento” – outro modo de dizer a “velocidade” da e na escrita – é explicitamente reportada, nomeadamente em *Genèses* (2003), à dinâmica implícita, em «La loi du genre» (1980), à «cláusula do género»<sup>2077</sup>, relação que virá a traduzir-se na aproximação de uma pluralidade de «potências da diferença sexual»<sup>2078</sup> em cena na escrita cixousiana.

A questão a que nos reportamos, em torno da relação entre o *evento* e o elemento, encontra-se, não obstante, em *H. C. pour la vie, c'est à dire...* (2002), concretamente no momento em que o filósofo assume,

«Ela permanece para mim, esta obra, tanto mais difícil de pensar e de apresentar quanto é, do meu lado, elementar, o elemento do elemento. E a questão que me permanecerá sempre impossível é, entre estes dois nomes em *-ento*, o elemento e o evento, a questão de saber como pode um evento chegar ao elemento. Aí onde há elemento, não é impossível que possa existir evento?»<sup>2079</sup>

---

<sup>2075</sup> Cf. *Ibid.*, p. 94

<sup>2076</sup> « La greffe, l'hybridation, la migration, la mutation génétique multiplie et annule à la fois la différence du genre et du *gender*, les différences littéraires et les différences sexuelles. », J. Derrida, *Genèses, op. cit.*, p. 28-29.

<sup>2077</sup> Cf. J. Derrida, *Parages, op. cit.*, p. 265.

<sup>2078</sup> « puissances de la différence sexuelle », J. Derrida, *H.C. pour la vie, c'est-à-dire..., op. cit.*, p. 93.

<sup>2079</sup> « Elle reste pour moi, cette œuvre, d'autant plus difficile à penser et à présenter qu'elle est, de mon côté, élémentaire, l'élément de l'élément. Et la question qui me restera toujours impossible, c'est, entre ces deux noms en *-ment*, l'élément et l'événement, la question de savoir comment un événement peut arriver à l'élément. Là où il y a élément, n'est-il pas impossible qu'il puisse y avoir événement ? », *Ibid.*, p. 26.

Para compreender de que modo esta obra surge, para Derrida, como «elementar», aproximação que lhe evidenciará também o registo singularmente atopológico e aporético, é necessário, primeiramente, atentar no próprio vocábulo «elemento» que, como o filósofo sublinha, pode ao mesmo tempo significar as letras no seu sentido literal, nomeadamente enquanto «átomos literais da escrita»<sup>2080</sup>, e os princípios ou os elementos das ciências, onde encontramos, por exemplo, a referência aos “quatro elementos” (fogo, água, terra e ar) – dupla significação que, notemos, era também referida por Derrida, relativamente à sua etimologia grega e concretamente em torno do privilégio da «voz» por relação à concepção tradicional de escrita, em «La Pharmacie de Platon» (1968)<sup>2081</sup>.

Ainda que o registo «elementar» da obra cixousiana não se esgote somente nesta dupla referência às “letras” e aos “elementos”, do mesmo modo que a aproximação da *escrita* como *pharmakon* não se esgotava simplesmente nesta dupla aceção, ele permanece-lhe, não obstante, indissociável, conduzindo Derrida a afirmar que,

«*Elemento* é talvez uma das melhores palavras para dizer numa palavra, numa palavra que se lhe assemelha, a sua obra [...]. E bem, a sua obra é uma obra a meus olhos *elementar* (*elemento*: terra, entre calar e mentir) nestes dois sentidos e em todos os sentidos, desde logo. Ela é feita de letras (*stoikheia*, *elementa*) onde cada uma é maior que o todo, a saber, mais potente que o elemento que a compreende.»<sup>2082</sup>

O principal ponto que gostaríamos de salientar aqui seria, então, esta estranha lógica pela qual um elemento, supostamente menor, parece exceder ou transbordar o todo no qual se insere, tornando-se assim, paradoxalmente, mais *potente* que este mesmo “todo” e implicando pensar que a pertença de um elemento a um conjunto não exclui, contudo, a inclusão desse mesmo conjunto no elemento que é suposto conter.

Ora, este transbordamento avança, por conseguinte, no eco da singular participação sem pertença<sup>2083</sup> que havíamos aproximado em torno da desconstrução da «lei do género», permitindo assim compreender o motivo pelo qual Derrida assume que a *genialidade* da

---

<sup>2080</sup> Cf. *Ibid.*, p. 26.

<sup>2081</sup> « Le même mot (*stoikheia*) désigne les éléments et les lettres. », J. Derrida, *La Dissémination*, op. cit., p. 162.

<sup>2082</sup> « *Élément*, c’est peut-être l’un des meilleurs mots pour dire d’un mot, d’un mot qui lui ressemble, son œuvre [...]. Eh bien, son œuvre est une œuvre à mes yeux *élémentaire* (*élément* : terre, entre taire et mentir) en ces deux sens et en tous sens, d’abord. Elle est faite de lettres (*stoikheia*, *elementa*) dont chacune est plus grande que le tout, à savoir plus puissante que l’élément qui la comprend. », J. Derrida, *H.C. pour la vie, c’est-à-dire...*, op. cit., p. 26.

<sup>2083</sup> « Tout texte *participe* d’un ou de plusieurs genres, il n’y a pas de texte sans genre, il y a toujours du genre et des genres mais cette participation n’est jamais une appartenance. », J. Derrida, *Parages*, op. cit., p. 264.

escrita cixousiana prefiguraria, precisamente por exceder os fundamentos de generalidade e de genericidade inerentes à «lei do género», um exemplo único da dinâmica inerente à «cláusula» ou à «eclusa do género» exposta em «La loi du genre» (1980),

«Como a lei do género», pode ler-se em *Genèses* (2003), «de que eu tinha, há cerca de vinte e cinco anos, no decurso de uma leitura de *La Folie du Jour*, de Blanchot, tentado demonstrar, num texto que porta este título, «La loi du genre», que o que eu chamava então «a cláusula do género» «soa o dobre de finados da genealogia ou da genericidade», desde que a «menção ao género não faz simplesmente parte do corpo», e que um «axioma de não-fechamento ou de incompletude cruza nele a condição de possibilidade e de impossibilidade de uma taxinomia».<sup>2084</sup>

Este cruzamento da condição de possibilidade e de impossibilidade de uma taxinomia estaria, pois, implicado em todo o *corpus* cixousiano, nomeadamente, por um lado, no que concerne a sua “identificação externa” por relação aos ditos géneros literários, cuja divisão e classificação a «poética geral» de Cixous desloca ao colocar em cena um «génio» que passa, também, por praticar todos os géneros de escrita literária<sup>2085</sup>, e no interior da qual, pode ler-se em *Genèses* (2003),

«[...] cada género permanece ele mesmo, nele, ao mesmo tempo que oferece uma hospitalidade generosa ao outro género, ao outro em todo o género que vem parasitá-lo, assombrá-lo ou manter o seu hóspede como refém, sempre segundo a mesma topodinâmica do mais pequeno maior que o maior»<sup>2086</sup>

E, por outro lado, também no que concerne a sua constituição “interna”, se assim o pudermos dizer, cuja formação, sem apagar a singularidade e irreduzibilidade característica de cada livro, permanece não obstante magnetizada por «um fundo que carrega cada unidade verbal com a memória e com a projecção de todas as outras»<sup>2087</sup>, fazendo com que cada livro se constitua no duplo movimento de esquecimento e de memória de todos os outros livros<sup>2088</sup>,

---

<sup>2084</sup> « Comme la loi du genre dont j’avais, il y a quelque vingt-cinq ans, au cours d’une lecture de *La Folie du Jour*, de Blanchot, tenté de démontrer, dans un texte qui porte ce titre, « La loi du genre », que ce que j’appelais alors « la clause du genre » « sonne le glas de la généalogie ou de la généricité », dès lors que la « mention de genre ne fait pas simplement partie du corps », et qu’un « axiome de non-fermeture ou d’incomplétude croise en lui la condition de possibilité et d’impossibilité d’une taxionomie ». », J. Derrida, *Genèses*, *op. cit.*, p. 84-85.

<sup>2085</sup> Cf. *Ibid.*, p. 28.

<sup>2086</sup> « [...] dans sa poétique générale, chaque genre reste lui-même, chez lui, tout en offrant une hospitalité généreuse à l’autre genre, à l’autre en tout genre qui vient le parasiter, le hanter ou tenir son hôte en otage, toujours selon la même topodynamique du plus petit plus grand que le plus grand », *Ibid.*, p. 28.

<sup>2087</sup> « [...] un fonds qui recharge chaque unité verbale de la mémoire et de la projection de toutes les autre », J. Derrida, *H.C. pour la vie, c’est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>2088</sup> Cf. *Ibid.*, p. 65.

como se cada um compreendesse em si mesmo o todo do *corpus* no qual se encontra inserido, como pode ler-se em *H. C. pour la vie...* (2002),

«[...] cada livro está absolutamente só, é um começo tão absoluto quanto um nome próprio, mesmo se, não obstante, uma imensa câmara de ecos e de espelhos, o labirinto de tantos fios emaranhados, fazem de todos estes livros solitários, irredutíveis um ao outro, através de tantas gerações, uma só assinatura genealógica e elementar, quer dizer, maior que ela própria.»<sup>2089</sup>

É na pegada desta assinatura «elementar» que Derrida virá também a referir o registo atópico e aporético<sup>2090</sup> desta escrita, registo a partir do qual se torna possível evidenciar de que modo a referência «elementar» não se esgota somente nos dois sentidos mais comuns inerentes ao vocábulo «elemento». Notemos, neste seguimento, que na passagem de *H. C. pour la vie...* (2002) que começámos por citar, Derrida reporta-se também à obra de Cixous enquanto «o elemento do elemento»<sup>2091</sup>, enunciação que haveria que escutar no seguimento do próprio desenvolvimento da questão do «elemento» no interior do *corpus* derridiano.

Referimo-nos aqui, seguindo alguns dos exemplos já enunciados, ao modo como, em *De la Grammatologie* (1967), o “grafema” era aproximado como o «elemento sem simplicidade»<sup>2092</sup> “anterior” à própria definição como humano ou inumano, comunicando assim com o *pharmakon* que, em «La Pharmacie de Platon» (1968), surge como o «elemento indecidível»<sup>2093</sup> que im-possibilita a produção e a distinção das diferenças em geral, o qual, por sua vez, vem também a comunicar com a exposição d’*O Monolinguismo do Outro* (1996), nomeadamente quando Derrida assume que o *monolinguismo* é, para si, «o elemento», não um elemento natural, mas um «meio absoluto»<sup>2094</sup>.

Ora, seguindo esta linha orientadora, torna-se então possível assumir que ao aproximar a obra cixousiana como «o elemento do elemento» o filósofo aponta, para além dos elementos relativamente identificáveis ou determináveis que a constituem, para a velocidade da *potência* como «Omni-potência-outra» [*Toute-puissance-autre*] que, não sendo por eles apropriável,

---

<sup>2089</sup> «[...] chaque livre est absolument seul, il est un commencement aussi absolu qu’un nom propre, même si, pourtant, une immense chambre d’échos et de miroirs, le labyrinthe de tant de fils enchevêtrés font de tous ces livres solitaires, irréductibles l’un à l’autre, à travers tant de générations, une seule signature généalogique et élémentaire, c’est à dire plus grande qu’elle-même. », *Ibid.*, p. 71.

<sup>2090</sup> « La topo-logique atopique [...] l’atopie et l’aporie d’un élément apparemment atomique qui inclut à son tour, au-dedans de soi, l’élément qui le déborde et dont il entame une sorte de fission en chaîne », J. Derrida, *Genèses*, *op. cit.*, p. 71.

<sup>2091</sup> Cf. J. Derrida, *H.C. pour la vie, c’est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 26.

<sup>2092</sup> Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 19.

<sup>2093</sup> Cf. J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 158.

<sup>2094</sup> Cf. J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 14.

lhes permanece não obstante indissociável, velocidade que, sublinhemos, produz e sustenta a contaminação e o transbordamento entre os elementos (ou, poder-se-ia também dizer, entre os géneros).

Não obstante, enquanto diferencial, esta velocidade não tem nunca um lugar próprio<sup>2095</sup>, permanecendo assim, de um determinado ponto de vista, atopológica, sendo contudo essa singular atopológia que abre a «velocidade do deslocamento na escrita»<sup>2096</sup>, isto é, que deixa-faz chegar o *evento* (para além de toda a cronologia, topologia, ou genealogia) ao's elemento's cujas características crono-topo-genealógicas permanecem in-finitamente transgredidas pelo próprio *evento* que as im-possibilita, encontrando-se também aqui o movimento inerente ao que, em *Genèses* (2003), Derrida aproxima como o que se passa entre «o génio do segredo e o génio da letra»<sup>2097</sup>.

Por conseguinte, encontraríamos aqui um trajecto de leitura que torna possível assumir que a *potência* e a *genialidade* da escrita cixousiana colocam em cena um «génio da substituição»<sup>2098</sup> que avança algo como uma prática de «substituições não sinonímicas»<sup>2099</sup>, no sentido em que Derrida nos dá a pensar uma tal expressão em *Margens da Filosofia* (1972), não se limitando portanto mais ao que tradicionalmente se concebeu como o espaço (ficcional) da literatura, mas antes constituindo uma cena de escrita idiomática que permanece irreduzível a toda a identificação ou categorização genérica e/ou generalista.

Além disso, notemos ainda que este registo singularmente atopológico permanece de igual modo indissociável da aporeticidade na qual e pela qual se constitui, pois pensar a impossibilidade de um *evento* chegar ao elemento (outro modo de enunciar a relação entre o segredo *absoluto* e a im-possibilidade da sua fenomenalização) corresponde, justamente, a pensar a imprevisibilidade e a iminência da vinda do *evento* que não pode dar-se senão na *aporia* de um “aqui agora” que diz o tempo já sempre a contratempo da substituição do insubstituível.

Seria, portanto, este registo aporético – o qual, no interior do pensamento da Desconstrução derridiana, permanece indissociável da *incondicionalidade* que o locomove –, seria este registo aporético, dizíamos, que se perscruta também na passagem supracitada de *H. C. pour la vie...* (2002), nomeadamente quando Derrida reenvia a questão impossível para o espectro «entre estes dois nomes em *-ento*, o elemento e o evento», complexificando a

---

<sup>2095</sup> « La vitesse du remplacement est l'emplacement même de ce qu'on appelle un événement, dans son inauguralité absolue. », J. Derrida, *H.C. pour la vie, c'est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 67.

<sup>2096</sup> « une vitesse du déplacement dans l'écriture », *Ibid.*, p. 66-67.

<sup>2097</sup> « le génie du secret et le génie de la lettre », J. Derrida, *Genèses*, *op. cit.*, p. 38.

<sup>2098</sup> « génie du remplacement », J. Derrida, *H.C. pour la vie, c'est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 65.

<sup>2099</sup> J. Derrida, *Margens da Filosofia*, *op. cit.*, p. 42.

questão ao referir que a obra de Cixous é uma obra «*elementar* (elemento: terra, entre calar e mentir)»<sup>2100</sup>.

Na intraduzibilidade que caracteriza esta passagem, haveria então que ter em conta que a homonímia na qual avança aponta para a *incondicionalidade* que caracteriza uma determinada concepção de literatura – uma literatura de que o único «país», lembra Derrida em *De Quoi Demain* (2001), estaria «para além do bem e do mal»<sup>2101</sup> –, *incondicionalidade* que, neste caso em particular, se testemunha, por um lado, na terminação em «-ment» das palavras «événement» [evento] e «élément» [elemento], a qual corresponde também à terceira pessoa do singular do presente do indicativo do verbo «mentir», e, por outro lado, na terminação do adjectivo «élémentaire» [elementar], onde «taire», isolado, corresponde ao verbo «calar», pronunciando-se ainda do mesmo modo que «terre» [terra].

Ora, no momento em que Derrida afirma que a obra de Cixous é, a seus olhos, «*elementar* (elemento: terra, entre calar e mentir)», uma tal referência teria implícitos pelo menos dois alcances, a saber, por um lado, a desconstrução de um certo impulso de identificação e determinação topológica que, pela homofonia entre «taire» [calar] e «terre» [terra], apontaria para o “lugar” de uma «Omni-potência-outra» que permanece, em razão da própria (in)visibilidade e (in)dizibilidade do *segredo* que o locomove, à margem de toda a localização determinada ou determinável.

E, por outro lado, estaria de igual modo implícito o registo irreduzivelmente aporético de uma determinada concepção de literatura que, caracterizando-se pelo direito de tudo dizer e/ou de tudo esconder<sup>2102</sup> – entre calar e mentir, justamente –, se constitui como um dos “lugares” por excelência para pensar diferentemente os fundamentos da concepção tradicional de “verdade” precisamente pela impossibilidade de nela decidir de modo efectivo entre “verdade” e “mentira”, entre “realidade” e “ficção”, e, por conseguinte, entre os diferentes géneros que nela tomam lugar,

« [...] a literatura permanece», pode ler-se em *Genèses* (2003), «o lugar absoluto do próprio segredo desta heteronomia, do segredo como experiência da lei do outro, da lei cuja legisladora não é outra senão a própria vinda do outro, nesta provação da hospitalidade incondicional que nos expõe antes mesmo de toda a

---

<sup>2100</sup> Ambas as passagens encontram-se na p. 26 de *H. C. pour la vie, c'est-à-dire...*

<sup>2101</sup> « Et sans jamais hésiter, dans l'expérience de la pensée, devant l'abîme du bien et du mal, voire devant l'au-delà du bien et du mal (qui est peut-être le seul « pays » de la littérature). », J. Derrida, *De Quoi Demain, op. cit.*, p. 206.

<sup>2102</sup> Cf. *Supra*, «3. Género e literatura», p 351-387.



condição, de toda a regra, de toda a norma, de todo o conceito, de todo o género, de toda a pertença genérica ou genealógica»<sup>2103</sup>.

É no eco da singular “anterioridade” desta heteronomia que nos expõe antes de todo o género, e que, por esse motivo, abre o movimento in-finito de contaminação do’s género’s, que gostaríamos agora de tentar salientar um certo cruzamento das *diferenças sexuais* em cena na escrita poético-pensante de Cixous, na medida em que a aproximação da sua obra como uma obra «elementar» dá-nos no mesmo lance a pensar uma obra «transgénica», isto é, uma obra onde a mistura de géneros se reporta tanto aos ditos géneros literários como diferenças sexuais,

«Transgénica seria a sua obra», afirma Derrida em *H. C. pour la vie...* (2002), «ali onde, para lá dos géneros, ela cruza as genealogias para produzir novos corpos, mas também porque o faz segundo a potência de uma linguagem que se dirige para além da naturalidade do genético, para lá do programa calculável de um genoma.»<sup>2104</sup>

Trata-se assim, no seguimento de uma determinada exemplaridade do «género literário» tal como esta é exposta por Derrida em «La loi du genre» (1980), a saber, não como uma questão formal mas como um exemplo do que acontece ao género em geral<sup>2105</sup>, de relevar o modo como, excedendo as categorias supostamente identificáveis da determinação do género na sua genericidade, na sua generalidade, e na sua genealogia, a *genialidade* da escrita poético-pensante cixousiana transgride e desloca também, necessariamente, uma determinada concepção do «gender» e da “diferença sexual” na sua definição dual e oposicional.

Efectivamente, este deslocamento encontra-se implícito desde a própria formulação da questão que orienta *Genèses* (2003), a qual, endereçando-se ao génio («Génio, quem és tu?»), avançava uma apóstrofe em todos os géneros, mas sobretudo, especifica aí Derrida, no feminino<sup>2106</sup>, ainda que uma tal referência, como tentámos demonstrar, não reenvie mais à

---

<sup>2103</sup> «[...] la littérature reste le lieu absolu du secret même de cette hétéronomie, du secret comme expérience de la loi de l’autre, de la loi dont la législatrice n’est autre que la venue même de l’autre, en cette épreuve de hospitalité inconditionnelle qui nous y expose avant même toute condition, toute règle, toute norme, tout concept, tout genre, toute appartenance générique ou généalogique. », J. Derrida, *Genèses*, *op. cit.*, p. 59.

<sup>2104</sup> « Transgénique serait son œuvre, là où par-delà les genres elle croise les généalogies pour produire de nouveaux corps, mais aussi parce qu’elle le fait selon la puissance d’un langage qui se porte au-delà de la naturalité du génétique, par-delà le programme calculable d’un génome. », J. Derrida, *H.C. pour la vie, c’est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 104.

<sup>2105</sup> Cf., J. Derrida, *Parages*, *op. cit.*, p. 277.

<sup>2106</sup> Cf. J. Derrida, *Genèses*, *op. cit.*, p. 11.

determinação dual da diferença de sexos, mas aponte, antes, para o *exemplo* único de uma «experiência de corpo a corpo» com a intraduzibilidade do idioma que produz, como afirmado em *H. C. pour la vie...* (2002),

«[...] eventos únicos, e únicos pelo facto de colocarem em questão, de uma vez por todas, as seguranças mais protegidas: género, *gender*, filiação, nome próprio, identidade, herança cultural, a distinção entre fé e saber, entre teoria e prática, entre filosofia, psicanálise e literatura, entre a memória histórica e a urgência política, etc.»<sup>2107</sup>

Ora, atentando nos dois *motivos* principais que orientam a nossa investigação, *escrita e feminino*, trata-se agora de tentar salientar de que modo uma determinada “prática textual”, locomovida pela *indecidibilidade* inerente à «Omni-potência-outra» [*Toute-puissance-autre*] da Literatura, vem não somente complexificar a identificação dos géneros no texto, mas vem também, no mesmo lance, testemunhar a própria ficcionalidade e precariedade da identidade em geral, cujos fundamentos autonómicos e autocráticos são aí, na escrita e pela escrita, colocados, a cada instante, em questão.

Um dos exemplos a partir dos quais Derrida salienta este questionamento passa por uma certa impossibilidade, a operar na escrita cixousiana, de aí saber quem diz “eu”<sup>2108</sup> – um certo «deslocamento infinito e indefinido do próprio, do sujeito»<sup>2109</sup>, como Mireille Calle-Gruber refere em *Photos de Racines* (1994) –, impossibilidade a partir da qual se torna possível entrever uma espécie de dispersão, que é também uma contaminação e um transbordamento, que impossibilita tanto a concepção dual e oposicional da “diferença sexual”, como a sua suposta neutralização através do seu apagamento ou da sua suspensão.

---

<sup>2107</sup> «[...] événements uniques, et uniques en ce qu’ils remettent une fois pour toutes en question les sécurités les mieux protégés : genre, *gender*, filiation, nom propre, identité, héritage culturel, la distinction entre foi et savoir, entre théorie et pratique, entre philosophie, psychanalyse et littérature, entre la mémoire historique et l’urgence politique, etc. », J. Derrida, *H.C. pour la vie, c’est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 119.

<sup>2108</sup> Cf. *Ibid.*, p. 52. Permitimo-nos deixar alguns exemplos desta questão no *corpus* cixousiano, por exemplo em *Neutre* (1972), onde encontramos a referência explícita a um «je (-sans savoir encore qui)» (p. 43); em *Jours de l’an* (1990) e em *Déluge* (1992), onde os deslocamentos entre autora-sinatária-narradora-personagem se multiplicam ao longo de todo o texto (p. 153, 202-203 e p. 95, 228, respectivamente); em «Savoir» (1998), cuja narração oscila entre um «ela» e um «eu» que torna impossível saber “quem” narra a experiência de engeuecimento que nos é dada a ler (p. 9, 12, 15); em *Ayai!* (2013), onde pode ler-se que, quando a Literatura começa, não se sabe mais quem escreve (cf. p. 72); ou ainda o momento em que, no Prefácio a *The Hélène Cixous Reader* (Susan Sellers (ed.), Routledge, London/New York, 1994), a autora afirma: « This is why I never ask myself “who am I?” (*qui suis-je?*) I ask myself “who are I?” (*qui sont-je?*) – an untranslatable phrase. Who can say who I are, how many I are, which I is the most I of my I’s?» (p. xvii).

<sup>2109</sup> « c’est le déplacement infini et indéfini du propre, du sujet. », M. Calle-Gruber, *Photos de Racines*, *op. cit.*, p. 143.

Neste contexto, um dos exemplos seguidos por Derrida para salientar esta questão, nomeadamente em *H. C. pour la vie...* (2002), reporta-se ainda às «cartas de omni-potência» e, mais especificamente, à ausência da «carta absoluta» que Cixous nos dá a ler em *Or* (1997), obra na qual, a um determinado momento do texto, avança a expressão intraduzivelmente francesa «je suis ta lettre»,

«Até ao dia em que num ápice decifro a mensagem do meu pai: é esta ausência de carta que ocupa o lugar da carta. Dou-te a página e a necessidade. [...] Por instantes, empresto a minha voz ao seu pensamento e vejo que ele está contente. As chaves estão na tua gaveta. Escrevo-te. Sim claro, digo, eu sou[sigo] a tua carta. Eu sou[sigo] a tua carta para mim, digo eu.»<sup>2110</sup>

Desta passagem, Derrida relevará, entre outros pontos, a homonímia entre os verbos «ser» [être] e «seguir» [suivre] onde «je suis», primeira pessoa do singular do presente do indicativo, se escuta ao mesmo tempo como «eu sou» e como «eu sigo» – dupla escuta que nos permitirá salientar de que modo esta cena aparentemente “ficcional” enceta uma desconstrução dos fundamentos metafísico-antropológicos do dito “sujeito”, encetando no mesmo lance o repensar de uma determinada diferenciação sexual que lhe é indissociável e que excede necessariamente toda a tematização de índole dualista e/ou neutralizante.

Num primeiro momento, notemos então, seguindo a leitura de Derrida, que no avanço intraduzível desta frase não se sabe mais, efectivamente, quem a pronuncia nela dizendo duas vezes «eu»<sup>2111</sup>, isto é, não se sabe mais se é ele, o pai, que se assume a si mesmo como sendo, ou seguindo, a carta endereçada, ou se é ela, a filha, que antecipadamente seria, ou que seguiria, a carta a ela endereçada.

Além disso, é a própria indecidibilidade do “eu” que se vê agudizada pela indecidibilidade do verbo que o acompanha («sou» e/ou «sigo») a qual, por sua vez, abre a possibilidade de aí se escutar a mais absoluta e irreduzível heteronomia que daria a pensar que o “eu” não é senão ali onde recebe, isto é, onde herda e acolhe a carta que assim “é” porque, antecipadamente, “segue”, motivo pelo qual, se num primeiro momento a nossa tradução grafou «eu sou(sigo)», optamos seguidamente pela inversão dos termos grafando «eu sigo(sou)».

---

<sup>2110</sup> « Jusqu’au jour où dans un éclair je déchiffre le message de mon père : c’est cette absence de lettre qui tient lieu de lettre. Je te donne la page et la nécessité. [...] Par instants je prête ma voix à sa pensée et je vois qu’il est content. Les clés sont dans ton tiroir. Je t’écris. Oui bien sûr dis-je je suis ta lettre. Je suis moi-même ta lettre à moi dis-je. », H. Cixous, *OR, op. cit.*, p. 191-192, *apud* J. Derrida, *H.C. pour la vie, c’est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 42.

<sup>2111</sup> « On ne saura pas qui dit *je*, et « dis-je », deux fois. Ou qui tient la plume de ce *plus-je*. », *Ibid.*, p. 42.

Uma tal leitura, a entender aqui no eco da homonímia que, em *La Carte Postale* (1980), Derrida grafava n'«a carta postal – que eu sigo(sou)»<sup>2112</sup>, permitiria então assumir que o avanço deste «eu sigo(sou)» prefiguraria um outro modo de colocar em questão o *ser* em geral, excedendo mesmo a esfera supostamente delimitada de um “ser humano”, se notarmos, por exemplo, que esta homonímia é também aquela que constitui parte do corpo do título de uma outra obra de Derrida, a saber, *L'animal que donc je suis* (2006), onde o filósofo questiona,

«[...] «quem *suis-je?*» ou «o que *suis-je?*». O problema de um equívoco permanecerá doravante intraduzível, naquilo que permanece pequeno, o pequeno, a pequena palavra que vem no meio desta proposição interrogativa em três palavras, a saber, a pequena homónima «suis» que, na primeira pessoa do presente do indicativo, conjuga mais de um verbo, *ser* e *seguir*: quem sou/sigo eu? «Quem é que eu sou/sigo?»<sup>2113</sup>

Ora, atentando nesta dupla escuta, a frase «Eu sigo(sou) a tua carta para mim» abriria a via para pensar um singular deslocamento do “ser” a partir do “seguir”, havendo que compreender este “seguir” no eco da *potência* do «possa» da qual permanece indissociável, pois a *indecidibilidade* deste «eu sigo(sou)» colocaria em cena um «possa eu»<sup>2114</sup> que viria precisamente exceder e transgredir o registo determinantemente autonómico ou autocrático do «eu posso» ao apontar para a exposição originária e originariamente dissimétrica de um «sem que eu nada possa»<sup>2115</sup>.

É, pois, neste sentido, que a *indecidibilidade* entre “sou” e “sigo” constitui um exemplo singularmente idiomático para aproximar a *incondicionalidade* que Derrida perscruta na escrita poético-pensante de Cixous, na medida em que uma tal *indecidibilidade* marca, ao mesmo tempo, a primazia e anterioridade do outro como *evento* ou *impossível* (aqui, a “figura” da “carta”) e a secundariedade originária do “eu” como herdeiro e respondente que,

---

<sup>2112</sup> « la carte postale – que je suis », J. Derrida, *La Carte Postale*, *op. cit.*, p. 41.

<sup>2113</sup> « [...] « qui suis-je ? » ou « que suis-je ? ». Le trouble d'une équivoque y restera désormais intraduisible, dans ce qui reste petit, le petit, le petit mot qui vient au milieu de cette proposition interrogative en trois mots, à savoir le petit homonyme « suis » qui, à la première personne du présent de l'indicatif, conjugue plus d'un verbe, *être* et *suivre* : qui suis-je ? « Qui est-ce que je suis ? » », J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 93-94.

<sup>2114</sup> « Il suffit que je puisse vraiment, puissamment, dire « puisse la lettre arriver » et la lettre est déjà là, par ici, par là même, d'une certaine façon arrivée : sans attendre, sans me faire attendre. [...] Et le « oui » que vous venez d'entendre, « Oui bien sûr diz-je je suis ta lettre... », il répond à l'autre mais il respire, et murmure, j'y reviendrai, dans le *je suis* en tant que et autant que *je puisse*. », J. Derrida, *H.C. pour la vie, c'est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 66.

<sup>2115</sup> « sans que j'y puisse rien », *Ibid.*, p. 116.

neste contexto, não “é” senão ali onde recebe e segue (a “carta” d’)o outro, assim se (des)identificando a si mesmo como outro, no sentido em que Derrida enuncia ao afirmar,

«[...] eu sigo(sou) a tua carta para mim porque eu não sou(sigo) senão a carta que tu me envias, eu não sou senão *na medida e ali onde* recebo uma carta tua, não sou nada sem ela, nada nesta exposição vulnerável de mim a uma carta tua, do outro lado absolutamente outro.»<sup>2116</sup>

Todavia, a indeterminação entre “ser” e “seguir” que marca esta exposição e esta vulnerabilidade não perfaz, é certo, uma posição de simples passividade, na medida em que a resposta de *quem* não “é” senão ali onde “segue” encontra-se antecipadamente implicada no próprio apelo que (o *endereço*) da “carta” avança, como também Cixous lembra noutro lado<sup>2117</sup>.

Por conseguinte, trata-se aqui não de uma destituição do “poder” em geral, mas do seu repensar a partir de um “impoder” ou de uma “impotência” irredutíveis e inalienáveis que devem ser compreendidas na pegada do que Derrida desenvolve, por exemplo, sob o *quase-conceito* de «passi(activi)vidade»<sup>2118</sup>, ponto que nos permite perscrutar, a partir deste exemplo poético-idiomático intraduzível, a dinâmica paradoxal e aporética que caracteriza o processo de “identificação subjectiva” do “eu” na sua relação à língua como língua *do* outro, e que aqui se testemunharia num singular «poder de substituição» (da *língua* e de “si”) condicionado e limitado pelo próprio *insubstituível* que o locomove, pois,

«[...] este «eu tenho o poder»», escreve Derrida em *H. C. pour la vie...* (2002), «segue lado a lado com o destino de um «sem que eu nada possa». Porque o poder que tenho, o poder de substituir, não é o meu. Foi-me dado, como uma graça, e eu próprio sou o único substituto de uma carta, de uma ordem, de uma injunção, de uma responsabilidade, de uma herança que à letra eu sigo(sou).»<sup>2119</sup>

---

<sup>2116</sup> «[...] je suis moi-même ta lettre à moi car je ne suis que la lettre que tu m’envoies, je ne suis que *dans la mesure et là où* je reçois une lettre de toi, je ne suis rien sans elle, rien dans cette exposition vulnérable de moi à une lettre de toi, de l’autre côté absolument autre. », *Ibid.*, p. 115.

<sup>2117</sup> Em «La Venue à l’Écriture», pode ler-se: « Ce sont mes vies qui m’arrivent, toutes celles qui me mènent partout [...] – dans tous les lieux d’où m’a été postée une lettre d’amour ou une lettre de haine que mon corps a reçue si puissamment qu’il ne peut pas ne pas répondre. », H. Cixous, «La Venue à l’Écriture» in *Entre l’Écriture*, *op. cit.*, p. 58.

<sup>2118</sup> Cf. J. Derrida, *Demeure, Athènes*, *op. cit.*, p. 58.

<sup>2119</sup> « Or ce « j’ai le pouvoir » va de pair avec le destin d’un « sans que j’y puisse rien ». Car le pouvoir que j’ai, le pouvoir de remplacer, ce n’est pas le mien. Il m’a été donné, comme une grâce, et je suis moi-même l’unique substitut d’une lettre, d’un ordre, d’une injonction, d’une responsabilité, d’un héritage qu’à la lettre je suis. », J. Derrida, *H.C. pour la vie, c’est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 114.

Será, portanto, a partir do alcance da *indecidibilidade* a operar neste exemplo que tentaremos agora salientar de que modo a escrita cixousiana coloca em cena uma «série de substituições. De identidade, de sexo, de género literário e de *gender* sexual»<sup>2120</sup>, na medida em que pensar uma certa *diferença sexual* a partir deste “poder de substituição” é pensar tanto a impossibilidade do seu enclausuramento na esfera anatómico-biológica do “sexo” dualmente determinado, como a sua relação de indissociabilidade à *língua* cuja experiência de *ex-apropriação* constitui a génese comum para pensar diferentemente tanto o dito “género literário” como o dito “*gender*” (sexual).

Neste contexto, notemos que a questão da *diferença sexual* esteve desde sempre em cena, mesmo que implicitamente, no avanço das «cartas de omni-potência» de *OR* (1997), na medida em que estas deslocam desde o primeiro instante o registo de auto e de homo-inseminação<sup>2121</sup>, recuperando a terminologia de *La Dissémination* (1972), inerente à concepção tradicional de literatura tal como esta é enunciada, por exemplo, na leitura que Derrida desenvolve em *Dar a Morte* (1999).

Aí, reportando-se especificamente ao exemplo kafkiano *d’A Carta ao Pai* (1952), o filósofo salienta o modo como um determinado conceito historicamente determinado de literatura se vê edificado (e renegado) em torno da instância do «pai» e da sua relação ao «filho», assumindo que toda a espectralidade e toda a especularidade que caracterizam esta cena fictícia da carta ao pai onde o filho escreve, endereçando-se a si mesmo, no lugar do pai<sup>2122</sup>, virá perseguir e sentenciar a literatura, como «parasita», a uma renegação pela qual,

«O filho é parasita – como literatura», pode ler-se em *Dar a Morte* (1999), «Porque a acusada à qual é então pedido para pedir perdão, é a literatura. A literatura é acusada de parasitismo; é rogada a pedir perdão confessando este parasitismo, arrependendo-se por este pecado de parasitismo. [...] Esta vê-se assim perseguida na justiça pela voz do pai»<sup>2123</sup>.

Como nota Cixous, nomeadamente em «De la démocratie en littérature ou Le Diable sans Confession» (2004), se a expressão “diferença sexual” não é aí enunciada na literalidade da sua letra, uma tal questão permanece, contudo, implícita em todo o desenvolvimento da

---

<sup>2120</sup> «[...] série des remplacements. D’identité, de sexe, de genre littéraire et de *gender* sexuel. », *Ibid.*, p. 89.

<sup>2121</sup> Cf. J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 53.

<sup>2122</sup> «Nas últimas páginas desta carta, Kafka endereça a si mesmo, ficticiamente, mais ficticiamente do que nunca, a carta que ele pensa que o seu pai teria *querido*, teria *devido*, em todo o caso teria *podido* endereçar-lhe como resposta. [...] O filho fala *a si próprio*. Fala a si próprio em nome do pai.», J. Derrida, *Dar a Morte*, *op. cit.*, p. 163-167.

<sup>2123</sup> *Ibid.*, p. 168.

questão da literatura tal como Derrida no-la dá a pensar em *Dar a Morte* (1999), pois todas as histórias que contribuem para esta «história da escrita como experiência do perdão», afirma a autora, são «representadas por duas personagens, o pai e o filho, numa cena, diz ele, especular, o que torna a tragédia inesgotável porque o pai é aquele que está *no lugar* do pai, e pode acontecer que ele seja o filho e vice-versa»<sup>2124</sup>, lembrando ainda Cixous que uma tal especularidade se entrevê desde o próprio título do segundo momento de «A literatura no Segredo» no qual esta questão é desenvolvida, intitulado, justamente, «O Pai, o Filho e a Literatura»<sup>2125</sup>.

Ora, inserindo-se, a seu modo, numa determinada cena de endereçamento ao pai, ou, mais especificamente, numa determinada ficcionalidade do endereçamento *no lugar do pai* e *em nome do pai*, as cartas de *OR* (1997) deslocam, não obstante, o registo auto e homo-inseminante da cena kafkiana, dando-nos a ler não o filho, mas a filha, a filha que se endereça ao pai numa cena de escrita indecível que não permite determinar de facto se a filha lê as cartas do pai, ou se as endereça a si mesma *no lugar do pai*, assumindo ou tomando o seu *lugar*<sup>2126</sup>, o lugar do seu «pai interior»<sup>2127</sup> que, de uma certa maneira, permanece ele mesmo para além de uma determinada dualidade da “diferença sexual”, como se entrevê nesta passagem onde Cixous escreve,

«De tal modo mais numerosas que as taciturnidades do meu pai interior meu pai bobina meu homemmulher a quem devo os meus começos meu antigo encantador. Agora eu sabia que acabaria por lê-las. [...] Lê-las-ei amanhã, digo eu, em voz alta. Está prometido.»<sup>2128</sup>

Não obstante, esta espécie de passagem da cena epistolar entre o pai e o filho para a cena entre a filha e o pai vem como que radicalizar-se ao não permitir decidir *realmente* quem

---

<sup>2124</sup> «[...] histoire de l'écriture comme expérience du pardon [...] «représentées par deux personnages le père et le fils dans une scène dit-il spéculaire, ce qui rende la tragédie inépuisable car le père est celui qui est à *la place* du père, et il se peut qu'il soit le fils et vice-versa. », H. Cixous, «De la démocratie en littérature ou Le Diable sans Confession», in *La Démocratie à venir, op. cit.*, p. 197.

<sup>2125</sup> Cf. J. Derrida, *Dar a Morte, op. cit.*, p. 158-174.

<sup>2126</sup> A título exemplificativo, a um determinado momento de *OR* Cixous “ficcionaliza” o que lhe diria o seu pai, escrevendo as palavras dele como se ele se endereçasse a ela: «Tout le monde est revenu et vit heureux où j'ai vécu. Il y avait une femme et tous les enfants. Je voulais à tout prix parler à ma femme ta mère et qu'elle m'explique. », H. Cixous, *OR, op. cit.*, p. 117.

<sup>2127</sup> Cf., *Ibid.*, p. 115.

<sup>2128</sup> « Tellement plus nombreuses que les taciturnités de mon père intérieur mon père bobine mon homme femme à qui je dois mes commencements mon ancien enchanteur. Maintenant je savais que je finirais par les lire. [...] Je les lirai demain, dis-je, à haute voix. C'est promis. », *Ibid.*, p. 199.

diz o quê a quem no interior desta «narrativa pulmónica»<sup>2129</sup>, como a autora também a adjectiva, assim como que produzindo *performativamente* – através da *indecidibilidade* entre quem escreve, quem lê e/ou quem assina – uma contaminação entre pai e filha que é também, no mesmo lance, uma certa contaminação entre “masculino” e “feminino”, como se entrevê, por exemplo, no momento em que Cixous escreve, «Eu sou(sigo) o meu pai, estou certa disso, não o vejo, eu sou-o(sigo-o), ou talvez eu esteja na sua bolsa dorsal, ou talvez eu seja(siga) uma carta.»<sup>2130</sup>

Por outras palavras, marcando a dinâmica do processo de “identificação subjectiva” do “eu” como uma experiência hetero-auto-nómica, a *indecidibilidade* entre «sou» e «sigo» [«je suis»] marca, ao mesmo tempo, a desconstrução da suposta delimitação “sexual” que se preveria visível e identificável entre “pai” e “filha”, precisamente ao não deixar mais decidir quem (se) escreve aí.

Deste modo, e sendo-nos impossível seguir aqui outros exemplos do *corpus* cixousiano que testemunhariam esta mesma *indecidibilidade*, gostaríamos de sublinhar pelo menos dois pontos, a saber, por um lado, que o alcance que se perscruta a partir do exemplo intraduzível de um «Eu sigo(sou) a tua carta para mim» não se esgota somente nesta passagem em concreto mas, de uma certa maneira, constitui a própria *potência* e a *genialidade* da escrita poético-pensante de Cixous que, como uma «experiência maior e única do intraduzível»<sup>2131</sup> é também, ao mesmo tempo, uma experiência única da multiplicidade das *diferenças sexuais* ou, retomando as palavras de Derrida em *H. C. pour la vie, c'est à dire...* (2002), uma experiência,

«[...] de potências da diferença sexual que, como diferença, mas dos dois lados da diferença, trabalha *esta* obra como, a meu conhecimento, nenhuma, nenhuma outra: o diferencial da própria potência. No limite, a im-potência diante do próprio evento, e o seu afecto. Para além de todo o performativo.»<sup>2132</sup>

E, por outro lado, o facto de este exemplo concreto do *corpus* cixousiano, em torno do qual parte da leitura de Derrida gira, testemunhar de modo absolutamente singularmente a

---

<sup>2129</sup> « C'est l'interlocution. Et moi aussi je suis interlocutée. Et chaque fois que je veux parler mon père je m'interlocute. Qui accuse qui de quoi dans cet récit pulmonique ? », *Ibid.*, p. 197.

<sup>2130</sup> « Je suis mon père, j'en suis sûre, je ne le vois pas, je le suis, ou peut-être je suis dans sa poche dorsale, ou peut-être je suis une lettre. », *Ibid.*, p. 170.

<sup>2131</sup> « expérience majeure et unique de l'intraduisible », J. Derrida, *H.C. pour la vie, c'est-à-dire...*, *op. cit.*, p. 59.

<sup>2132</sup> « [...] des puissances de la différence sexuelle qui, comme différence, mais des deux côtés de la différence, travaille *cet* œuvre comme, à ma connaissance, pas une, pas une autre : le différentiel de la puissance même. À la limite, l'im-puissance devant l'évènement même, et son affect. Au-delà de tout performatif. », *Ibid.*, p. 93.



relação de indissociabilidade entre a questão da *língua* e a questão da *diferença sexual*, dando-nos a pensar, a partir da intraduzibilidade da língua, uma certa intraduzibilidade das diferenças sexuais, isto é, uma contaminação e um transbordamento que apelam a pensar, para além da «lei do género», uma certa «verdade do seu sexo»,

«[...] como problema, instabilidade, multiplicidade infinitamente emaranhada e cruzada de identidades sexuais que partilham a assinatura desta obra, substituindo-se em todo o lado com uma arte, com astúcias e subtilezas sem nome – tornando tão mais difícil ou improvável uma leitura que não fizesse a mesma despesa, e com a leitura trata-se da estratégia política que quereria instrumentalizar este encanto como um teorema feminista ou uma tese filosófica.»<sup>2133</sup>

---

<sup>2133</sup> «[...] la vérité de son sexe comme du trouble, de l'instabilité, de la multiplicité infiniment enchevêtrée et croisée des identités sexuelles qui se partagent la signature de cette œuvre, se remplaçant en tout lieu avec un art, des ruses et des subtilités sans nom – rendant d'autant plus difficile ou improbable une lecture qui ne ferait pas la même dépense, et avec lecture il y va de la stratégie politique qui voudrait instrumentaliser cet enchantement comme un théorème féministe ou une thèse philosophique. », *Ibid.*, p. 93.

## Conclusões – *a caminho... e pronta para re-começar*

« Au moment de commencer, avant même de commencer, en ralentissant, *adagio*, et même *lento, lento*, on sait, oui, on sait qu'il faudra toujours recommencer. C'est à dire déplier ou multiplier les commencements. Chaque fois uniques. Il me faudra toujours recommencer. »

Jacques Derrida, *H. C. pour la vie, c'est à dire...*, p. 9

No seu formato clássico, uma Tese de Doutoramento pede agora uma conclusão, a sua conclusão, e algum “encerramento” deve ser enunciado ou, pelo menos, anunciado. Contudo, este derradeiro momento não pode começar senão assumindo uma certa impossibilidade de “concluir” no sentido tradicional que um tal termo indicia (derivado do latim *concludere*, trata-se aí sempre, de modo genérico, da acção de fechar ou de acabar), residindo aqui um dos motivos pelos quais gravamos em epígrafe o momento em que, lendo Hélène Cixous, Jacques Derrida confessa que «será sempre preciso recomeçar»<sup>2134</sup>, numa certa proximidade ao que encontrávamos marcado já em *De la Grammatologie* (1967) quando, reportando-se ao pensamento da *escrita e/ou do rastro*, o filósofo lembra uma certa impossibilidade de «justificar absolutamente um ponto de partida»<sup>2135</sup>.

Uma tal assumpção não implica, contudo, que não se possam aqui reconhecer de modo rigoroso as coordenadas teórico-filosóficas que orienta(ra)m a nossa investigação, isto é, as coordenadas teórico-filosóficas do pensamento da Desconstrução derridiana, bem como o exigente trajecto de leitura e de escrita em torno delas desenvolvido, mas implica tão somente reconhecer que, embora com a maturidade conceptual que acreditamos ser-lhe inerente, esta investigação figura um certo estar *a caminho* num caminho a fazer-se. Ou talvez antes, numa linguagem mais derridiana, menos heideggeriana em todo o caso, um certo «em-viagem».

Um caminho necessariamente datado e, desde o seu início, marcadamente filosófico em toda a sua formação, de que lembrarei aqui algumas etapas – assim, após a conclusão da Licenciatura em Filosofia, no ano lectivo de 2009/2010, na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, ingressámos no Mestrado em Filosofia, na mesma Faculdade, que viríamos a concluir no ano lectivo de 2011/2012 com uma Dissertação, orientada pela Prof.

---

<sup>2134</sup> Cf. J. Derrida, *H. C. pour la vie, op. cit.*, p. 9.

<sup>2135</sup> « [...] la pensée de la trace [...] nous a déjà enseigné qu'il était impossible de justifier absolument un point de départ. », J. Derrida, *De la Grammatologie, op. cit.*, p. 233.

Fernanda Bernardo, intitulada «*Contra-Assinatura's da Língua. Escrita e Singularidade em Jacques Derrida*».

A referida Dissertação, não sendo mais do que um breve início em si mesmo extremamente modesto e compreendido nos inevitáveis limites de espaço e de tempo que o caracterizam, marca o que consideráramos o primeiro traço “público” do nosso reconhecimento pela concepção de “filosofia” (a Desconstrução) que orientou, e que orienta ainda, não somente o nosso percurso académico mas também, se assim o pudermos dizer, a nossa “formação pessoal”.

Uma concepção de “filosofia” que, na singularidade absoluta que a caracteriza no panorama da ocidentalidade filosófico-cultural, coloca em questão os próprios fundamentos “da” filosofia, lembrando(-lhe) que esta se fala e se escreve sempre numa “língua dada”<sup>2136</sup>, e que, por esse mesmo motivo, toda a fala e toda a escrita, não somente mas também a fala e a escrita filosóficas, permanecem inevitavelmente indissociáveis do “contexto” no qual se constituem, e que, embora não se determinando apenas em razão deste, não podem nunca, contudo, advogar uma suposta e/ou desejada “neutralidade”.

Um outro *estilo* de escrita filosófica terá desencadeado, talvez, o primeiro traço de fascínio, e também, é certo, de alguma estranheza, relativamente ao pensamento e à obra de Jacques Derrida – um outro *estilo* de escrita que nos foi dado a *escutar* e a *pensar*, pela primeira vez, no decurso da unidade curricular do 1º ciclo intitulada *Leitura de Textos Filosóficos I* onde, à data de 2007, se lia a obra *Carneiros, o Diálogo Ininterrupto: Entre dois Infinitos, o Poema* (2004) e se meditava a questão da *leitura*: uma meditação que então se fazia através do testemunho da própria leitura derridiana do todo da ocidentalidade filosófico-cultural e, mais de perto, da Fenomenologia husserliana e da Hermenêutica heideggero-gadameriana em razão do seu «diálogo» nesta obra com H.-G. Gadamer pela via da sua leitura comum do poeta Paul Celan.

Se este primeiro “contacto” foi também uma espécie de “não-contacto”, se a *idiomaticidade* da escrita derridiana traduz e testemunha, para nós, um pensamento cuja exigência excede em absoluto os sistemas de interpretação e de compreensão com os quais tendemos a estar mais familiarizados, não houve, todavia, momento algum em que sentíssemos estar diante do que muitas vezes erradamente se considera como uma escrita “hermética” ou “incompreensível”. Ou, pior ainda, jogos de linguagem.

---

<sup>2136</sup> « [...] la philosophie se parle et s'écrit dans une langue naturelle, non dans une langue absolument formalisable et universelle. », J. Derrida, «Y a-t-il une langue philosophique?» in *Autrement Revue*, op. cit., p. 32.

Diferentemente, e cientes da quase ingenuidade que esta enunciação poderá aqui deixar ressoar, a nossa memória guarda o eco de uma espécie de “descoberta” de um outro “mundo” que permanece ainda, para nós, a descobrir em cada livro, em cada frase, e por vezes talvez mesmo na aparência de *uma* só palavra – um “mundo” a investigar, é certo, mas também, de uma certa maneira, um “mundo” a viver, isto é, um pensamento e uma escrita que, ao nos manifestarem um outro “ponto de vista” filosófico, modificaram também de modo inevitável o nosso “ponto de vista” sobre o mundo para além do espaço académico e para além da definição tradicional da “escrita” e do “texto”, mostrando-nos a necessidade de um certo «*estilo*», de uma certa «per(verso)formatividade», para lograr tentar ex-por o *pensamento*.

O encontro com a obra de Hélène Cixous ocorreu posteriormente, e foi apenas durante o Mestrado, no contexto do nosso interesse pessoal e da investigação ainda embrionária que então tentávamos iniciar em torno das questões da “escrita” e do “feminino” pensados em sede desconstrutiva, que nos foi dado a ler, pelas mãos da Prof. Fernanda Bernardo a quem devemos a *chance* do encontro com cada um destes *idiomas*, o texto «Saber ver», editado conjuntamente com o texto «Um bicho-da-seda de si», de Derrida, na obra *Véus... à vela* (1998).

O nosso primeiro contacto com a escrita poético-pensante de Cixous adveio, assim, da sua proximidade a Derrida – sendo esta uma das marcas que visivelmente se plasmam na presente Tese de Doutoramento – e foi efectivamente a *leitura* do filósofo que, num primeiro momento, nos incitou a procurar outros títulos de uma obra que até então nos era desconhecida. Neste contexto, a nossa procura foi primeiramente guiada pelas referências que fomos encontrando no *corpus* derridiano à obra cixousiana, embora o fascínio pela sua escrita pensante tenha sido também ele imediato, e confessamos permanecer ainda, no que concerne a obra de Cixous, no sentimento de somente a começar a ler.

E se começámos por lembrar que a filosofia se fala e se escreve numa “língua dada” – assumpção que permanece indissociável, no interior do pensamento da Desconstrução, da *hiper-radicalidade* e da *incondicionalidade* que caracterizam o pensamento derridiano da *escrita* e/ou da *língua* –, essa questão testemunhou-se também, no decurso da nossa investigação, num trabalho da maior exigência não somente no que concerne a língua francesa mas, de modo particular, no que concerne a (in)traduzibilidade que caracteriza, na singularidade que os diferencia, tanto o *idioma* de Derrida como o *idioma* de Cixous.

Experienciado de modo distinto relativamente a cada um destes dois nomes, um certo sentimento de “começar a ler” testemunha-se, contudo, na nossa relação com ambos, embora

em razão da nossa formação filosófica e do tempo – ainda muito pouco, é certo – que nos foi já possível dedicar à imensa obra publicada de Derrida, a nossa Tese apresente maiores limites no que concerne a obra de igual modo imensa de Cixous.

Relativamente à obra de Cixous, um dos pontos que tentámos aproximar a partir da *leitura* do filósofo, com particular enfoque, no último momento, na sua leitura de *OR, les lettres de mon père* (1997), exposta em *H. C. pour la vie, c'est-à-dire...* (2002), foi a singular desconstrução da “identidade” em geral a operar no *corpus* cixousiano, incluída a desconstrução da dita “identidade sexual” aí em cena, nomeadamente, a partir de um singular «cruzamento de identidades sexuais»<sup>2137</sup>, residindo aqui um dos caminhos de investigação que gostaríamos de seguir a partir de outras obras da autora, nomeadamente a partir de *Neutre* (1972) que gostaríamos de vir a ler “lado a lado” com *La Dissémination* (1972), de Derrida.

Um desejo de leitura suscitado pela originariedade da *experiência da língua* pensada em sede desconstrutiva e, de modo mais específico, pela singular (in)traduzibilidade que Derrida nos dá a pensar como constitutiva tanto da relação *entre* as “línguas” como da relação *entre* os “sexos”<sup>2138</sup> – residindo aqui a singular proximidade a partir da qual se forma uma outra questão a que gostaríamos de continuar a dedicar futuras investigações, a saber, a questão do *gênero*.

Contudo, e como tentámos também demonstrar a um momento determinado do trajecto desta investigação, se a questão do *gênero* é de facto aproximada por Derrida, nomeadamente em «La loi du genre» (1986), a partir do exemplo do “gênero literário”, o que gostaríamos de investigar seria o alcance da desconstrução de uma “lei do gênero” que, como o filósofo especifica, comanda também, «e também paradoxalmente, também impossivelmente, o que enceta a lei no engendramento, nas gerações, na genealogia»<sup>2139</sup>, em suma, na «lei em geral»<sup>2140</sup>.

A partir da investigação que, nos limites de espaço e de tempo que se impõem, agora termina, e onde a hipótese de uma “escrita no feminino”, diferentemente pensada a partir das coordenadas teórico-filosóficas da Desconstrução derridiana, como que ecoa essa espécie de «terceiro gênero de discurso» que, nomeadamente em *Khôra* (1993), Derrida aproxima como «o tempo de um desvio para apontar em direcção a um gênero para além do gênero»<sup>2141</sup>, uma

---

<sup>2137</sup> Cf. J. Derrida, *H. C. pour la vie*, *op. cit.*, p. 93.

<sup>2138</sup> Cf. J. Derrida, «Voice II» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 172.

<sup>2139</sup> «[...] et aussi paradoxalement, aussi impossiblement, à ce qui entraîne le genre dans l'engendrement, les générations, la généalogie », J. Derrida, *Parages*, *op. cit.*, p. 277.

<sup>2140</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>2141</sup> « Et si cette pensée appelait aussi un troisième genre de discours ? Et si, peut-être comme dans le cas de la *khôra*, cet appel au troisième genre n'était que le temps d'un détour pour faire signe vers un genre au-delà du

das questões a que gostaríamos de tentar futuramente responder seria, então – “O que resta do *gênero*?”

---

genre ? Au-delà des catégories, surtout des oppositions catégoriales, qui permettent d’abord l’approcher ou de le dire ? », J. Derrida, *Khôra*, *op. cit.*, p. 17.



## Bibliografia

### Obras de Jacques Derrida

- «A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas», trad. A. Ramos Rosa in E. Prado Coelho (sel.), *Estruturalismo. Antologia de textos teóricos*, Portugália Editora, Lisboa, 1967, p. 101-123
- «A voix nue: Jacques Derrida» [cinco transmissões], primeira difusão a 15/12/1998 na France Culture, Catherine Paoletti (prod.), Bruno Sourcis (real.). Entrevista disponível em: <http://www.franceculture.fr/2016-01-20-l-ecriture-a-la-trace-a-voix-nue-jacques-derrida-25>
- *A Voz e o Fenómeno* [1996], trad. Maria J. Semião e Carlos A. de Brito, Edições 70, Lisboa, 2012 [*La Voix et le Phénomène*, P.U.F., Paris, 1967]
- «Abraham, l'autre» in Joseph Cohen e Raphael Zagury-Orly (dir.), *Judéités, questions pour Jacques Derrida*, Galilée, Paris, 2003, p. 11-42
- *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris, 1997
- *Apories*, Galilée, Paris, 1996
- *Aprender Finalmente a viver*, trad. Fernanda Bernardo, Ariadne, Coimbra, 2005 [*Apprendre à vivre enfin*, Galilée, Paris, 2005]
- «Avances», prefácio de Serge Margel, *Le Tombeau du dieu artisan*, Minuit, Paris, 1995, p. 7-43
- *Carneiros, o Diálogo Ininterrupto: Entre dois Infinitos, o Poema*, trad. Fernanda Bernardo, Palimage, Coimbra, 2008 [*Béliers, Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*, Galilée, Paris, 2004]
- *Che cos'è la poesia?*, trad. Osvaldo Silvestre, Angelus Novus, Coimbra, 2003
- «Circonfession» in *Derrida*, com Geoffrey Bennington, Seuil, Paris, 1991
- *Da Hospitalidade*, trad. Fernanda Bernardo, Palimage, Viseu, 2003 [*De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris, 1997]
- *Dar a Morte*, trad. Fernanda Bernardo, Palimage, Coimbra, 2013 [*Donner la mort*, Galilée, Paris, 1999]
- *De la Grammatologie*, Minuit, Paris, 1967
- *De l'Esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris, 1987
- *De Quoi Demain*, com Elisabeth Roudinesco [2001], Flammarion, Paris, 2003
- «Demeure, Athènes (Nous nous devons à la mort)» in Jean-François Bonhomme (photographies de), *Athènes à l'ombre de l'Acropole*, Olkos, Athènes, 1996
- *Déplier Ponge*, com Gérard Farasse, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq, 2005
- *Discurso de recepção do Prémio Adorno em Frankfurt*, trad. Fernanda Bernardo, ilustrações de Acácio de Carvalho in *Le Monde Diplomatique*, versão portuguesa, Janeiro, 2012
- *Donner le Temps*, Galilée, Paris, 1991



- «Du mot à la vie : un dialogue entre Jacques Derrida et Hélène Cixous», com Hélène Cixous, *Le Nouveau Magazine Littéraire*, n°430, 2004/4, p. 22-29. Disponível em: <https://www.cairn.info/magazine-le-magazine-litteraire-2004-4-page-22.htm>
- «D’un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie» in Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy (dir.), *Les fins de l’homme*, Galilée, Paris, 1981
- *Échographies – de la télévision. Entretiens filmés*, Galilée, Paris, 1996
- *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris 1978
- «Fé e Saber» in J. Derrida e G. Vattimo, *A Religião*, Relógio d’Água, Lisboa, 1997, p. 9-93 [«Foi et Savoir» in J. Derrida e G. Vattimo, *La Religion. Séminaire de Capri*, Seuil, Paris, 1996. Reedição: *Foi et Savoir. Suivi par Le Siècle et le Pardon*, Seuil, Paris, 2001]
- *Feu la cendre*, Des Femmes, Paris, 1987
- «Fidélité à plus d’un» in *Idiomes, Nationalités, Déconstructions: Rencontre de Rabat avec Jacques Derrida, Cahiers Intersignes*, n° 13, Ed. l’Aube/Ed. Toubkal, Paris/Casablanca, Outono de 1998, p. 221-265
- *Força de lei: o “fundamento místico da autoridade”*, trad. Fernanda Bernardo, Campo das Letras, Porto, 2003 [*Force de loi. “Le fondement mystique de l’autorité”*, Galilée, Paris, 1994]
- «Formiga’s», trad. Fernanda Bernardo in *Idiomas da diferença sexual*, Palimage, Coimbra, 2018, p. 49-83 [«Fourmis» in Mara Negron (ed.), *Lectures de la Différence Sexuelle*, Des Femmes, Paris, 1994, p. 69-102]
- *Genèses, généalogies, genres et le génie*, Galilée, Paris, 2003
- *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité*, Geoffrey Bennington, Katie Chenoweth et Rodrigo Therezo (ed.), Seuil, Paris, 2018
- *Glas*, Galilée, Paris, 1974
- *H.C. pour la vie, c’est-à-dire...*, Galilée, Paris, 2002
- *Khôra*, Galilée, Paris, 1993
- *La Carte Postale*, Flammarion, Paris, 1980
- *La Connaissance des textes*, com S. Hantai e J.-L. Nancy, Galilée/Archives Simon Hantai, Paris, 2001
- *La Contre-allée*, com C. Malabou, Quinzaine littéraire-Louis Vuitton, Paris, 1999
- «La déconstruction et l’autre» [1981], *Les Temps Modernes*, n° 669-570, Julho-Outubro de 2012, p. 7-29
- *La Dissémination*, Seuil, Paris, 1972
- «La langue n’appartient pas», *EUROPE – Revue littéraire mensuelle*, n° 861-862, Paris, 2001, p. 81-91
- «La mélancolie d’Abraham» [2004], *Les Temps Modernes*, n° 669-570, Julho-Outubro de 2012, p. 31-66
- «La Vieillesse», prefácio de Jacques Trilling, *James Joyce ou l’écriture matricide*, Circé, Belfort, 2001, p. 7-32
- «La Vérité Blessante», *Europe – revue littéraire mensuelle*, n° 901, Maio de 2004, 8-28
- *L’animal que donc je suis*, Galilée, Paris, 2006
- «Le lieu dit: Strasbourg» in *Colectivo Penser à Strasbourg*, Galilée, Paris, 2004

- «Le ressassement ou le droit à la littérature (Nœud, point – arriver à s’effacer)», *Modernités 15 Écritures du ressassement*, Presses Universitaires de Bordeaux, Pessac, 2001
- *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy, Galilée, Paris, 2000
- «Le Veilleur, La Veilleuse» in Frédéric Brenner, *Diaspora: Terres natales de l’exil. Voix*, Ed. La Martinière, Paris, 2003
- *Les Yeux de la langue, L’abîme et le volcan*, Galilée, Paris, 2012
- *L’Écriture et la Différence*, Seuil, Paris, 1967
- *Limited Inc.*, trad. Elisabeth Weber, Galilée, Paris, 1990
- *Margens da Filosofia*, trad. Joaquim Costa e António Magalhães, RÉS – Editora, Porto, s/d [*Marges de la Philosophie*, Éditions de Minuit, Paris, 1972]
- «Marx & Sons» in Michael Sprinker (ed.), *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida’s Specters of Marx* [1999], Verso, London/New York, 2008, p. 213-279 [reedición: Galilée, Paris, 2002]
- *Mémoires pour Paul de Man*, Galilée, Paris, 1988
- *Memórias de Cego*, trad. Fernanda Bernardo, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2010 [*Mémoires d’aveugle. L’autoportrait et autres ruines*, Réunion des musées nationaux, Paris, 1990]
- *O Monolinguismo do Outro ou a prótese de origem*, trad. Fernanda Bernardo, Campo das Letras, Porto, 2001. Reedición: Chão da Feira, Belo Horizonte, 2016 [*Le Monolinguisme de l’Autre ou la prothèse d’origine*, Galilée, Paris, 1996]
- *O Outro Cabo*, trad. Fernanda Bernardo, AmarArte/Reitoria da Universidade de Coimbra, Coimbra, 1995 [*L’autre cap*, Minuit, Paris, 1990]
- «On the gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion» in John Caputo e Michael Scanlon (ed.), *God, the Gift, and Postmodernism*, Indiana University Press, USA, 1999, p. 54-78.
- *Otobiographies. L’enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre* [1980], Galilée, Paris, 1984
- *Papier Machine*, Galilée, Paris, 2001
- *Parages*, Galilée, Paris, 1986
- *Passions*, Galilée, Paris, 1993
- «Poétique et Politique du Témoignage» in Marie-Louise-Mallet et Ginette Michaud (dir.) *Cahier de L’Herne. Derrida*, Éditions de L’Herne, n° 83, Paris, 2004, p. 521-539.
- *Points de Suspension*, Galilée, Paris, 1992
- *Políticas da Amizade*, trad. Fernanda Bernardo, Campo das Letras, Porto, 2003 [*Politiques de l’amitié*, Galilée, Paris, 1994]
- *Posições*, trad. Maria M. C. Calvente Barahona, Plátano Editora, Lisboa, 1975 [*Positions*, Minuit, Paris, 1972]
- «Prégnances. Sur quatre lavis de Colette Deblé», *Littérature*, n° 142, 2006/2, p. 7-15, disponível em: <https://www.cairn.info/revue-litterature-2006-2-page-7.htm>
- «Préjugés. Devant la loi» in Colectivo, *La Faculté de juger*, Minuit, Paris, 1985
- *Psyché. Invention de l’Autre I*, Galilée, Paris, 1987

- *Psyché. Invention de l'Autre II* [1987], Galilée, Paris, 2003
- «Réponses de Jacques Derrida» in M. Crépon e M. Launy (dir.), *La Philosophie au risque de la Promesse*, Bayard, Paris, 2004, p. 195-209
- *Résistances - de la psychanalyse*, Galilée, Paris, 1996
- *Sauf le nom*, Galilée, Paris, 1993
- «Scènes des Différences. Où la philosophie et la poétique, indissociables, font événement d'écriture», diálogo com M. Calle-Gruber in *Littérature*, n° 142, 2006, p. 16-29. Disponível em : <http://www.cairn.info/revue-litterature-2006-2-page-16.htm>
- *Schibboleth*, Galilée, Paris, 1986
- «Séance du samedi 27 janvier 1968», *Bulletin de la Société Française de philosophie*, 62º ano de publicação, 3ª sessão, Librairie Armand Colin (ed.), Paris, 1968, p. 6-120
- *Séminaire La bête et le souverain*, Volume I (2001-2002), Galilée, Paris, 2008
- *Signéponge – Signponge*, trad. ing. de R. Rand (bilingue), Columbia University Press, New York/Guilford, 1984
- «Some Statements and Truisms about Neologisms, Newisms, Postisms, Parasitisms, and other small Seismisms» in David Carroll (ed.), *The States of "Theory"*, Columbia University Press, Nova Iorque, 1990
- *Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1993
- «Tenho o gosto do segredo», diálogo com M. Ferraris e G. Vattimo, trad. Miguel Serras Pereira in J. Derrida e M. Ferraris, *O gosto do segredo*, Fim de Século, Lisboa, 2006 [«"Ho il gusto del segreto"», diálogo com M. Ferraris e G. Vattimo in *Il gusto del segreto*, trad. M. Ferraris et al., Laterza, Roma-Bari, 1997, p. 3-108; reed. *Le Goût du secret. Entretiens 1993-1998*, Editions Hermann, Paris, 2018]
- «"This Strange Institution Called Literature": An Interview with Jacques Derrida» in Derek Attridge (ed.), *Acts of Literature*, Routledge, London, 1992, p 33-75
- *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Galilée, Paris, 1987
- «Um bicho-da-seda de si», trad. Fernanda Bernardo in *Véus... à vela*, com Hélène Cixous, Quarteto, Coimbra, 2001, com uma reedição parcial na série *Caderno de Leituras*, n° 29, Edições Chão da Feira, disponível em: <https://chaodafeira.com/catalogo/caderno29/> [«Un ver à soie» in *Voiles*, com Hélène Cixous, Galilée, Paris, 1998]
- «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement» in Alexis Nouss, Gad Soussana, *Dire l'événement, est-ce possible? Séminaire de Montreal, pour Jacques Derrida*, Harmattan, France, 2001, p. 79-112
- *Vadios*, trad. Fernanda Bernardo et al, Palimage, Coimbra, 2009 [*Voyous*, Galilée, Paris, 2003]
- «Women in the Beehive», *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, «Derrida's Gift», vol. 16, n° 3, Brown University, EUA, 2005, p. 139-157
- «Y a-t-il une langue philosophique?», *Autrement Revue*, n° 102, Paris, Novembro de 1988, p. 30-37

## Bibliografia secundária em torno de Jacques Derrida

- **Bennington, Geoffrey**, «Derridabase», in G. Bennington e J. Derrida, *Derrida* [1991], Seuil, Paris, 2008
- **Berger, Anne Emmanuelle**
- «Comment un hérisson de paroles» in Marie-Louise Mallet (ed.), *Le passage des frontières*, Galilée, Paris, 1994, p. 111-117.
- «Sexing Differences», *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 16, n° 3, Brown University, EUA, 2005, p. 52-67
- **Bernardo, Fernanda**
- «A Ética da hospitalidade ou o porvir do cosmopolitismo por vir (I)» (*Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 11, n° 22, p. 421-446, disponível em: [https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/34274/1/RFC22\\_artigo3.pdf?ln=pt-pt](https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/34274/1/RFC22_artigo3.pdf?ln=pt-pt))
- «Como uma língua por inventar – a hospitalidade poética de Derrida», *Phainomenon – Revista de Fenomenologia*, n° 9, Outono de 2004, p. 9-67, disponível em: <http://phainomenon-journal.pt/index.php/phainomenon/article/view/50/40>
- «Derrida lecteur de Heidegger. De la *Destruction* à la *Déconstruction* – De la mort et de la peine de mort», *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 24, n° 48, Coimbra, 2015, p. 313-334, disponível em: [https://www.uc.pt/fluc/dfci/public\\_/publicacoes/textos\\_vol24\\_n48/derrida\\_lecteur\\_heidegger](https://www.uc.pt/fluc/dfci/public_/publicacoes/textos_vol24_n48/derrida_lecteur_heidegger)
- «Do “*Tout autre*” (Lévinas/Derrida) ao “*Tout autre est tout autre*” (Derrida): Pontos de não-contacto entre “Lévinas e Derrida”», *Revista Ítaca*, n° 14, 2009, p. 238-266
- «E. Levinas – J. Derrida: pensamentos da alteridade absoluta» [2008], *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 21, n° 42, 2012, p. 585-604, disponível em: [https://www.uc.pt/fluc/dfci/public\\_/publicacoes/entrevista\\_levinas](https://www.uc.pt/fluc/dfci/public_/publicacoes/entrevista_levinas)
- «Idiomas da Resistência: O pensamento, o poema, a literatura – no rastro de J. Derrida (I)», *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 15, n° 30, 2006, p. 271-306, disponível em: [https://www.uc.pt/fluc/dfci/public\\_/publicacoes/idiomas\\_da\\_resistencia](https://www.uc.pt/fluc/dfci/public_/publicacoes/idiomas_da_resistencia)
- «La déconstruction, le coup d’aile de l’impossible» in Marie-Louise Mallet e Ginette Michaud (dir.), *L’Herne Derrida*, Éditions de l’Herne, Paris, 2004, p. 137-146
- «Lévinas e Derrida. "Um contacto no coração de um quiasma"», *Revista Filosófica de Coimbra*, n° 33, 2008, p. 39-78, disponível em: [https://www.uc.pt/fluc/dfci/public\\_/publicacoes/levinas\\_e\\_derrida](https://www.uc.pt/fluc/dfci/public_/publicacoes/levinas_e_derrida)
- «L’Athéisme messianique de Derrida» in Danielle Cohen-Levinas e Ginette Michaud (ed.), *Appels de Jacques Derrida*, Hermann, Paris, 2014, p. 243-260
- «O Cogito do adeus. O sujeito em auto-desconstrução», in *Educação e Filosofia Uberlândia*, vol. 29, n° 58, 2015, p. 587-614, disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/29881/18036>
- «O segredo da fé. O fiel ateísmo de Derrida», *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 25, n° 49, Coimbra, 2016, p. 29-90, disponível em: [https://www.uc.pt/fluc/dfci/public\\_/publicacoes/textos\\_vol.25n49/fernanda\\_bernardo](https://www.uc.pt/fluc/dfci/public_/publicacoes/textos_vol.25n49/fernanda_bernardo).

- «“Perdão por não querer dizer...”: o segredo da literatura de Abraão a Derrida», *RCL, Convergência Lusíada*, n° 34, julho-dezembro de 2015, p. 47-70, disponível em: <http://rgplrc.libware.net/ojs/index.php/rcl/article/view/24/24>
- «Sim, Adeus, a Jacques Derrida», *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 13, n° 26, 2004, p. 325-392
- «Verso: para uma poética», *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 16, n° 31, 2007, p. 71-142, disponível em: [https://digitalisdsp.uc.pt/bitstream/10316.2/34069/1/RFC31\\_artigo2.pdf?ln=pt-pt](https://digitalisdsp.uc.pt/bitstream/10316.2/34069/1/RFC31_artigo2.pdf?ln=pt-pt)
- **Brague, Rémi**, «En marge de «La pharmacie de Platon» de J. Derrida», *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 71, n°10, 1973, p. 271-277, disponível em: [www.persee.fr/doc/phlou\\_0035-3841\\_1973\\_num\\_71\\_10\\_5737](http://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1973_num_71_10_5737).
- **Calle-Gruber, Mireille**, «Tourner autour», *Littérature*, n° 142, 2006/2, p. 88-101, disponível em: <https://www.cairn.info/revue-litterature-2006-2-page-88.htm>.
- **Cohen-Levinas, Danielle**, «Comme Dieu et comme Rien. Variations sur le nom de khôra», *Rue Descartes* 2014/3, n° 82, p. 35-38, disponível em: <http://www.ruedescartes.org/articles/2014-3-comme-dieu-et-comme-rien/>
- **Cumming, Robert**, *Phenomenology and Deconstruction*, University of Chicago, Chicago, 1991
- **Facioni, Silvano**, «Circon(dé)cision. Voyage autour d’une absence» in *Appels de Jacques Derrida*, Danielle Cohen-Levinas e Ginette Michaud (ed.), Hermann, Paris, 2014, p. 349-364
- **François, Raffoul**, «Derrida et l’éthique de l’im-possible», *Revue de métaphysique et de morale*, n° 53, 1/2007, p. 73-88, disponível em: [www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2007-1-page-73.htm](http://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2007-1-page-73.htm).
- **Gasché, Rodolphe**
- «L’expérience aporética aux origines de la pensée», *Études françaises*, vol. 38, n°1-2, 2002, p. 103-121, disponível em: <http://id.erudit.org/iderudit/008394ar>.
- *Inventions of Difference: On Jacques Derrida*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts & London, 1994.
- **Grossman, Evelyne**, «Appartenir, selon Derrida», *Rue Descartes*, 2006/2, n° 52, p. 6-15, disponível em: <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2006-2-page-6.htm>
- **Hernandez, Marta**, «La khôra du Timée: Derrida, lecteur de Platon», *Appareil*, n° 11, 2013, disponível em: <https://journals.openedition.org/appareil/1780>.
- **Hite, Christian**, *Derrida and Queer Theory*, punctum books, Earth, Milky Way, 2017
- **Kamuf, Peggy**
- *A Derrida reader: between the blinds*, Columbia University Press, New York/Oxford, 1991
- «Accountability», *Textual Practice*, 21:2, 2007, p. 251-266, disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09502360701264428>.
- «I See Your Meaning and Raise the Stakes by a Signature: The Invention of Derrida’s Work» in Leonard Lawlor e Zeynep Direk (ed.), *A Companion to Derrida*, Blackwell, Oxford, 2014, p. 194-206.

- **Lawlor, Leonard**, *Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington, 2002
- **Lisse, Michel**
- «A força de uma pluma II», trad. André Mendes e Andreia Carvalho in F. Bernardo (ed.), *Escrita's da Resistência*, Palimage, Coimbra, 2018.
- «Déconstructions», *Études françaises*, vol. 38, n°1-2, 2002, p. 59-76, disponível em: <http://id.erudit.org/iderudit/008391ar>.
- «La différence entre Jacques Derrida et Martin Heidegger» in D. Cohen-Levinas et G. Michaud (ed.), *Appels de Jacques Derrida*, Hermann, Paris, 2014, p. 385-399
- *Passions de la littérature. Avec Jacques Derrida* (ed.), Galilée, Paris, 1996
- «Viens – Me voici. Derrida entre Blanchot et Levinas» in Éric Hoppenot, Alain Milon (dir.), *Emmanuel Lévinas-Maurice Blanchot, Penser la Différence*, Presses universitaires de Paris Ouest, Paris, 2008, p. 535-546
- **Major, René**, «Derrida lecteur de Freud et Lacan», *Études Françaises*, vol. 38, n° 1-2, 2002, p. 168, disponível em: <http://id.erudit.org/iderudit/008398ar>.
- **Mallet, Marie-Louise**
- «La raison du plus fort», *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 12, n° 24, 2003, p. 329-370, disponível em: [http://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/la\\_raison\\_du\\_plus\\_fort](http://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/la_raison_du_plus_fort)
- «Penser, avec Jacques Derrida, au péril de l'aporie» [2006/07], *Sens Publice Revue électronique internationale International Web Journal*, 2008/05, disponível em: [http://www.sens-public.org/article.php3?id\\_article=291](http://www.sens-public.org/article.php3?id_article=291)
- **Michaud, Ginette**
- «Courir à toute vie"tesse". Note télégraphique sur un poème de pensée de J. D», *Mosaic : An Interdisciplinary Critical Journal*, vol. 40, n° 2, 2002, p. 55-77, disponível em: <http://www.jstor.org/stable/44030229>.
- «“(Sem) Desígnio – o Desenho”». Reler *Mémoires d'Aveugle* de Jacques Derrida», trad. Fernanda Bernardo, Andreia Carvalho, Bruno Padilha, *Revista Filosófica de Coimbra*, n° 43, Coimbra, 2013, p. 71-122, disponível em: [https://www.uc.pt/fluc/dfci/public\\_/publicacoes/sem\\_designio](https://www.uc.pt/fluc/dfci/public_/publicacoes/sem_designio).
- **Miller, Paul Allen**, «The Platonic Remainder: Derrida's *Khôra* and the *Corpus Platonicum*» in Miriam Leonard (ed.), *Derrida and Antiquity*, Oxford University Press, Oxford, 2010, p. 321-341.
- **Naas, Michael**
- «Derrida and Ancient Philosophy (Plato and Aristotle)» in Leonard Lawlor, Zeynep Direk, (ed.), *A Companion to Derrida*, Blackwell, Oxford, 2014, p. 231-250.
- «Earmarks: Derrida's Reinvention of Philosophical Writing in "Plato's Pharmacy"» in Miriam Leonard (ed.), *Derrida and Antiquity*, Oxford University Press, Oxford, 2010, p. 43-72.
- «La nuit du dessin: foi et savoir dans Mémoires d'aveugle de Jacques Derrida», *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n°62, 2010, p. 253-267, disponível em: [https://www.persee.fr/doc/caief\\_0571-5865\\_2010\\_num\\_62\\_1\\_2608](https://www.persee.fr/doc/caief_0571-5865_2010_num_62_1_2608).
- **Neel, Jasper**, *Plato, Derrida, and Writing*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1988

- **Peretti, Cristina de**, «Ereignis y Différance. Derrida, interprète de Heidegger» in *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* vol. 12, nº12, 1977, p. 115-131
- **Petrosino, Silvano**, «Les voix de Derrida», *Europe, – revue littéraire mensuelle*, nº 901, Paris, Maio de 2004, p. 44-56
- **Sallis, John**
- «De la Chôra» in Marie-Louise Mallet (ed.), *Le passage des frontières*, Galilée, Paris, 1994 p. 173-177
- *Deconstruction and Philosophy. The texts of Jacques Derrida* (ed.), Univ. of Chicago Press, 1987
- **Stéphane, M.** «Levinas lecteur de Derrida», *Cités*, nº25, 1/2006, p. 77-85, disponível em: <https://www.cairn.info/revue-cites-2006-1-page-77.htm>
- **Touidoire-Surlapierre, Frédérique**, «Derrida, Blanchot, «Peut-être l’extase»», *Fabula-LhT*, nº 1, «Les Philosophes lecteurs», Fevereiro de 2006, disponível em: <http://www.fabula.org/lht/index.php?id=595>.
- **Wood, David e Bernasconi, Robert**, *Derrida and Différance*, Northwestern University Press, Evanston, 1988

#### **Bibliografia secundária em torno do motivo da *escrita* em Jacques Derrida**

- **Alfandary, Isabelle**, «Une modification du concept d’écriture», *Rue Descartes*, nº 82, 2014/3, p. 14-17, disponível em: <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2014-3-page-14.htm>.
- **Bernardo, Fernanda**
- «O Dom do Texto: a Leitura como Escrita – o Programa gramatológico de J. Derrida», *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 1, nº 1, Coimbra, 1992, p. 155-189, disponível em: [https://www.uc.pt/fluc/dfci/public\\_/publicacoes/o\\_dom\\_do\\_texto](https://www.uc.pt/fluc/dfci/public_/publicacoes/o_dom_do_texto)
- «Eco-grafia’s. Dar à língua: contra-assinatura, re-invenção e sobre-vivência. Ovídio-Derrida», *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 20, nº 39, 2011, p. 247-262. Disponível em: [https://www.uc.pt/fluc/dfci/public\\_/publicacoes/eco\\_grafias](https://www.uc.pt/fluc/dfci/public_/publicacoes/eco_grafias)
- **Ferro, Roberto**, *Escritura y deconstrucción. Lectura (h)errada con Jacques Derrida*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 1992
- **Greisch, Jean**, *Herméneutique et Grammatologie*, CNRS Éditions, Paris, 1977
- **Giovannangeli, Daniel**, *Écriture et Répétition. Approche de Derrida*, Paris, UGE 10/18, 1979
- **Lisse, Michel**
- *L’Expérience de la lecture 1. La soumission*, Galilée, Paris, 1998
- *L’Expérience de la lecture 2. Le glissement*, Galilée, Paris, 2001
- **Peñalver, Gomez Patricio**, *La Déconstrucción. Escritura y filosofía*, Montesinos, Barcelona, 1990
- **Peretti, Cristina de**, *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción. Prólogo de Jacques Derrida*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1989

## Bibliografia secundária em torno do motivo do *feminino* em Jacques Derrida

- **Berger, Anne Emmanuelle**
- «Dernières nouvelles d'Écho», *Littérature*, n°102, 1996, p. 71-90. Disponível em: [https://www.persee.fr/doc/litt\\_0047-4800\\_1996\\_num\\_102\\_2\\_2402](https://www.persee.fr/doc/litt_0047-4800_1996_num_102_2_2402)
- «La «différence sexuelle» ou les fins d'un idiome. Réflexion sur la théorie en traduction» in *REVUE Asylon(s)*, n°7, 2009-2010, disponível em: <http://www.reseau-terra.eu/article942.html>
- **Bernardo, Fernanda**
- «Femininidade e Hospitalidade em Lévinas. A difícil *incondição* do “humano” hóspede/refém de outrem», M. Lucília Marcos, M. João Cantinho, P. Barcelos (org.), *Emmanuel Levinas – entre Reconhecimento e Hospitalidade*, Edições 70, Lisboa, 2011, p. 149-207.
- «Femininografia's: Pensar-Habitar-Escrever o mundo no feminino», in Maria José Magalhães, Manuela Tavares, et al. (coord.), *Quem tem medo dos feminismos? Congresso Feminista 2008*, Nova Delphi, Funchal, 2010, p. 213-229
- **Cornell, Drucila**, *Beyond Accommodation. Ethical Feminism, Deconstruction and the Law*, Routledge, New York/London, 1991
- **Deutscher, Penelope**. *Yielding Gender: Feminism, Deconstruction, and the History of Philosophy*, Routledge, London & New York, 1997
- **Elam, Diane**, *Feminism and Deconstruction*, Routledge, New York, 1994
- **Feder, Ellen K., et al.** (ed.), *Derrida and Feminism. Recasting the Question of Woman*, Routledge, New York/London, 1997
- **Gruber, Eberhard**, «Autrement que sexuellement marqué? Lecture d'Emmanuel Lévinas», *Littérature*, n° 142, 2006/2, p. 50-69, disponível em: <https://www.cairn.info/revue-litterature-2006-2-p-50.htm>
- **Holland, Nancy J.** (ed.), *Feminist Interpretations of Jacques Derrida*, Pennsylvania State University Press, University Park, Políticas da Amizade, 1997
- **Kamuf, Peggy**, «Derrida and gender: the other sexual difference» in Tom Cohen (ed.), *Jacques Derrida and the Humanities. A Critical Reader*, State University of New York, Albany, 2002, p. 82-107
- **Michaud, Ginette**, «Derrida, ou o dom da *différance sexuelle*», trad. Andreia Carvalho in F. Bernardo (ed.), *Escrita's da Resistência*, Palimage, Coimbra, 2018.
- **Segarra, Marta**, «De l'esthétique «féminine» au regard de travers» in A. Jdey (dir.), *Derrida et la question de l'art. Déconstructions de l'esthétique*, Editions Cécile Defaut, Nantes, 2011, p. 383-396
- **Spivak, Gayatri C.**, «Féminisme et déconstruction. Négociier, encore», *Tumultes*, n° 34, 1/2010, p. 179-209, disponível em: <https://www.cairn.info/revue-tumultes-2010-1-page-179.htm>
- **Revista: differences: A Journal of Feminist Cultural Studies**, «Derrida's Gift», vol. 16, n° 3, Brown University, EUA, 2005



## Obras colectivas

- *A Companion to Derrida*, Leonard Lawlor e Zeynep Direk (ed.), Blackwell, Oxford, 2014
- *Appels de Jacques Derrida*, Danielle Cohen-Levinas e Ginette Michaud (ed.), Hermann, Paris, 2014
- *Arguing with Derrida*, Simon Glendinning (ed.), Blackwell, Oxford and Malden, 2001
- *Cahier de l'Herne Derrida*, Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud (dir.), Éditions de l'Herne, Paris, 2004
- *Demenergies. Thinking (of) Animals after Derrida*, A. Berger e M. Segarra (ed.), Rodopi, Amsterdão/Nova Iorque, 2011
- *Derrida à Coimbra/Derrida em Coimbra*, Fernanda Bernardo (coord.), Palimage, Coimbra, 2003
- *Derrida d'ici, Derrida de là*, Thomas Dutoit e Philippe Romanski (dir.), Galilée, Paris, 2004
- *Derrida, lecteur de Heidegger, après les Cahiers noirs*, F. Bernardo, C. de Peretti, M. Lisse e J.-L. Nancy, Palimage, Coimbra, 2018
- *Jacques Derrida and the Humanities. A Critical Reader*, Tom Cohen (ed.), State University of New York, Albany, 2002
- *Judéités, questions pour Jacques Derrida*, Joseph Cohen e Raphael Zagury-Orly (dir.), Galilée, Paris, 2003
- *La Démocratie à venir*, Marie-Louise Mallet (dir.), Galilée, Paris, 2004
- *Le Passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*, Marie-Louise Mallet (ed.) Galilée, Paris, 1994.
- *Lévinas - Derrida. Lire ensemble*, Danielle Cohen-Levinas, Marc Crépon (ed.), Hermann, Paris, 2015.

## Revistas

- *Alter. Revue de Phénoménologie*, «Derrida et la phénoménologie», vol. 8, Éditions Alter, Paris, 2000
- *Cités*, «Derrida politique. La déconstruction de l'autorité», n° 30, PUF, 2007/2
- *Études Françaises*, «Derrida lecteur», vol. 38, n° 1-2, 2002, disponível em: <https://www.erudit.org/fr/revues/etudfr/2002-v38-n1-2-etudfr686/>
- *Europe – revue littéraire mensuelle*, n° 901, Paris, Maio de 2004
- «(In)actualités de Derrida», *Rue Descartes*, n° 82, 2014/3, disponível em: [http://www.ruedescartes.org/numero\\_revue/2014-3-in-actualites-de-derrida/](http://www.ruedescartes.org/numero_revue/2014-3-in-actualites-de-derrida/)
- *L'Arc*, «Jacques Derrida», n° 54, Paris, 1973
- *Les Temps Modernes*, «Derrida. L'événement déconstruction», n° 669/670, Gallimard, Paris, Julho/Outubro de 2012
- *Rue Descartes*, «Salut à Jacques Derrida», n° 48, 2005/2 (disponível em: [http://www.ruedescartes.org/numero\\_revue/2005-2-salut-a-jacques-derrida/](http://www.ruedescartes.org/numero_revue/2005-2-salut-a-jacques-derrida/)) e «Penser

- avec Jacques Derrida», n° 52, 2006/2 (disponible em: [http://www.ruedescartes.org/numero\\_revue/2006-2-penser-avec-jacques-derrida/](http://www.ruedescartes.org/numero_revue/2006-2-penser-avec-jacques-derrida/))
- *The Oxford Literary Review*, vol. 3 (n° 2, 1978, disponible em: <https://www.jstor.org/stable/i40164343>) e vol. 18 (n° 1, 1996, disponible em: <https://www.eupublishing.com/toc/olr/18/1>)

## Obras de Hélène Cixous

- *Abstracts et brèves chroniques du temps. I. Chapitre Los*, Galilée, Paris, 2013
- *Ayâ! Le cri de la littérature*, Galilée, Paris, 2013
- «Ce corps étranjuif» in Joseph Cohen e Raphael Zagury-Orly (dir.), *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, Galilée, Paris, 2003, p. 59-83
- «Ce qui a l'air de quoi» in Marta Segarra (dir.), *L'événement comme écriture. Cixous et Derrida se lisant*, CampagnePremière, Paris, 2007, p. 11-71
- «Contos da diferença sexual», trad. Fernanda Bernardo in *Idiomas da diferença sexual*, Palimage, Coimbra, 2018, p. 9-47 [«Contes de la différence sexuelle» in Mara Negron (ed.), *Lectures de la différence sexuelle*, Des Femmes, 1990, p. 31-68]
- *Correspondance avec le Mur*, Galilée, Paris, 2017
- «De la démocratie en littérature ou Le Diable sans Confession» in Marie-Louise Mallet (dir.), *La Démocratie à venir*, Galilée, Paris, 2004, p. 189-224
- «Décendre 1981», *Rue Descartes*, n° 82, 2004, p. 162-168, disponible em: <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2014-3-page-162.htm>
- *Déluge*, Des femmes, Paris, 1992
- «Du mot à la vie : un dialogue entre Jacques Derrida et Hélène Cixous», com Jacques Derrida, *Le Nouveau Magazine Littéraire*, n°430, 2004/4, p. 22-29. Disponible em: <https://www.cairn.info/magazine-le-magazine-litteraire-2004-4-page-22.htm>
- *Entre l'écriture*, Des Femmes, Paris, 1986
- *Ève s'évade. La Ruine et la Vie*, Galilée, Paris, 2009
- «Fichus et caleçons» in Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud (dir.), *L'Herne Derrida*, Éditions de l'Herne, Paris, 2004, p. 56-61
- *Gare d'Osnabrück à Jérusalem*, Galilée, Paris, 2016
- «Genèses», com Antoinette Fouque in M. Calle-Gruber (dir.), *Hélène Cixous, croisées d'une œuvre*, Galilée, Paris, 2000
- «Hélène Cixous : hymne à ma mère», entrevista data de 2008 ao *Le Point*, disponible em: <http://www.lepoint.fr/actualites-chroniques/2008-10-30/helene-cixous-hymne-a-ma-mere/989/0/287343>
- *Homère est morte...*, Galilée, Paris, 2014
- *Illa*, Des Femmes, Paris, 1980
- *Insister – À Jacques Derrida*, Galilée, Paris, 2006
- *Jours de l'an*, Des Femmes, Paris, 1990
- *La fiancée juive: de la tentation*, Des Femmes, Paris, 1995
- *La Jeune née*, com Catherine B. Clément, Union Générale d'Éditions, Paris, 1975

- *L'Ange au secret*, Des Femmes, Paris, 1991
- «Le Bouc lié», *Rue Descartes*, n° 48, 2005, disponível em: <http://www.ruedescartes.org/articles/2005-2-le-bouc-lie/>
- *Le Prénom de Dieu*, Éditions Grasset, Paris, 1967
- «Le Rire de la Méduse» [1975] in *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, Galilée, Paris, 2010 [«The Laugh of the Medusa», tr. ig. Keith Cohen e Paula Cohen, *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. 1, n° 4, Summer, 1976, p. 875-893]
- «Le sexe ou la tête?», *Les Cahiers du GRIF*, n° 13, 1976, p. 11. Disponível em: [http://www.persee.fr/doc/grif\\_0770-6081\\_1976\\_num\\_13\\_1\\_1089](http://www.persee.fr/doc/grif_0770-6081_1976_num_13_1_1089)
- *Le Troisième Corps*, Éditions Grasset, Paris, 1970
- «Lettre élue», *Horizons philosophiques*, vol. 6, n° 1, 1995, p. 49-57, disponível em: <http://id.erudit.org/iderudit/800993ar>
- «L'Enregistrement de maman», *Rue Descartes*, n° 32, 2001/2, p. 11-21. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2001-2-page-11.htm>
- «L'Essor de Plusje», *L'Arc*, «Jacques Derrida», n° 54, Paris, 1973, p. 46-52
- *L'Exil de James Joyce ou l'Art du remplacement*, Publications de la Faculté des lettres et sciences de Paris-Sorbonne, Éditions Grasset, Paris, 1968
- *Les Commencements*, Éditions Grasset, Paris, 1970
- *Manhattan: lettres de la préhistoire*, Galilée, Paris, 2002
- *Messie*, Des Femmes, Paris, 1996
- *Neutre* [1972], Des Femmes, Paris, 1998
- «Nous en somme», *Littérature*, n° 142, 2006/2, p. 102-112, disponível em: <http://www.cairn.info/revue-litterature-2006-2-page-102.htm>
- *OR, les lettres de mon père*, Des Femmes, Paris, 1997
- *Partie*, Des Femmes, Paris, 1976
- *Photos de Racines*, com Mireille Calle-Gruber, Des Femmes, Paris, 1994
- *Portrait de Jacques Derrida en Jeune Saint Juif*, Galilée, Paris, 2001
- «Quelle heure est-il ou La porte (celle qu'on ne passe pas)» in Marie-Louise Mallet (coord.), *Le Passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*, Galilée, Paris, 1994
- «Quelques questions à Hélène Cixous», diálogo com Françoise Collin, *Les Cahiers du GRIF*, n° 13, 1976, p. 16-20
- *Rêve je te dis*, Galilée, Paris, 2003
- «Saber ver», trad. Fernanda Bernardo in *Véus... à vela*, com Jacques Derrida, Quarteto, Coimbra, 2001, p. 7-17 [«Savoir» in *Voiles*, com Jacques Derrida, Galilée, Paris, 1998]
- «Sorties» in *La Jeune née*, Union Générale d'Éditions, Paris, 1975, p. 114-246
- «Thoth et l'écriture: De Dedalus à Finnegans Wake», *L'Arc*, n° 36, 1968, p. 73-79
- «Vols d'aveugle autour d'une librairie», *Études françaises*, vol. 38, n° 1-2, 2002, p. 263-275, disponível em: <https://www.erudit.org/fr/revues/etudfr/2002-v38-n1-2-etudfr686/008404ar/>.
- «Vues sur ma terre» in Mireille Calle-Gruber (dir.), *Hélène Cixous, croisées d'une œuvre*, Galilée, Paris, 2000, p. 235-254

## Bibliografia secundária em torno de Hélène Cixous

- **Berger, Anne**, «L'invention de l'écriture féminine», *Le Magazine Littéraire*, n° 566, 2016/4, p. 83 [disponibilizado pela autora em: [https://www.researchgate.net/publication/299604241\\_L%27invention\\_de\\_l%27écriture\\_feminine](https://www.researchgate.net/publication/299604241_L%27invention_de_l%27écriture_feminine)]
- **Blanc, Paulette**, «Hélène Cixous ou «L'essor de Plusje»» in *Les Cahiers du GRIF*, N. 5, 1974, p. 76-79, disponível em: [http://www.persee.fr/doc/grif\\_0770-6081\\_1974\\_num\\_5\\_1\\_1977](http://www.persee.fr/doc/grif_0770-6081_1974_num_5_1_1977)
- **Bray, Abigail**, *Hélène Cixous: Writing and Sexual Difference*, Palgrave Macmillan, New York, 2004
- **Calle-Gruber, Mirelle e Germain, Marie-Odile** (dir.), *Hélène Cixous: Genèses Généalogies Genres*, Galilée/BNF, Paris, 2006
- **Calle-Gruber, Mireille**
- (dir.) *Hélène Cixous, croisées d'une œuvre*, Galilée, Paris, 2000
- «La langue des alliances. *Mon Algérie*», disponível em: <https://www.erudit.org/fr/revues/etudlitt/2001-v33-n3-etudlitt2270/501309ar.pdf>.
- «La vision prise de vitesse par l'écriture», *Littérature*, n°103, 1996. p. 79-93, disponível em: [http://www.persee.fr/doc/litt\\_0047-4800\\_1996\\_num\\_103\\_3\\_2414](http://www.persee.fr/doc/litt_0047-4800_1996_num_103_3_2414)
- *Photos de Racines*, com Hélène Cixous, Des Femmes, Paris, 1994
- «Saber ver ou da relação de incerteza» in F. Bernardo (ed., trad. e prefácio), *Travessias da Escrita - Leituras de Hélène Cixous e Jacques Derrida*, Palimage, Coimbra, 2003
- **Deleuze, Gilles**, «Hélène Cixous ou l'écriture stroboscopique», *Le Monde*, n° 8576, 11 de Agosto de 1971 [reeditado em: G. Deleuze, *L'Île Désert. Textes et entretiens 1953-1974*, edição preparada por David Lapoujade, Minuit, Paris, 2002, p. 320-323]
- **Jacobus, Lee A. e Barreca, Regina** (ed.), *Hélène Cixous: Critical Impressions* [1999], Routledge, London, 2005
- **Regard, Frédéric**, «Préface» in Hélène Cixous, *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, Galilée, Paris, 2010
- **Segarra, Marta** (ed.), *The Portable Cixous*, Columbia University Press, New York, 2010
- **Sellers, Susan** (ed.), *The Hélène Cixous Reader*, Routledge, London/New York, 1994
- **Snodgrass, Mary Ellen** (ed.), «Cixous, Hélène», *Encyclopedia of Feminist Literature*, USA, 2006, p. 112-113

## Bibliografia secundária em torno de Derrida e Cixous

- **Berger, Anne**, «Appels», in Marta Segarra (dir.), *L'événement comme écriture*, CampagnePremière, Paris, 2007, p. 85-108
- **Bernardo, Fernanda**
- «*Dar à língua & Feminizar. Cixous – Derrida: da différance sexual às diferenças sexuais*», posfácio a *Idiomas da diferença sexual*, Palimage, Coimbra, 2018.

- «Limiar. Travessias...», prefácio a *Travessias da Escrita - Leituras de Hélène Cixous e Jacques Derrida*, Palimage, Coimbra, 2003, p. 7-19
- «Nota de Tradução: a tradução à vela» in *Véus... à vela*, trad. F. Bernardo, Quarteto, Coimbra, 2001
- **Hughes, Laura**, «Points d'attache: Derrida, Cixous», *Continents manuscrits*, 5, 2015, disponível em: <http://coma.revues.org/585>.
- **Kamuf, Peggy**, «Aller à la ligne» in Marta Segarra (dir.), *L'événement comme écriture. Cixous et Derrida se lisant*, CampagnePremière, Paris, 2007, p. 73-84
- **Major, René**, «Faire la vérité», *Psychanalyse et traduction : voies de traverse*, vol. 11, n° 2, 1998, p. 240, disponível em: <https://id.erudit.org/iderudit/037342ar>.
- **Michaud, Ginette**
- *Battements du secret littéraire. Lire Jacques Derrida e Hélène Cixous Vol 1*, Hermann, Paris, 2010
- *Comme en rêve. Lire Jacques Derrida et Hélène Cixous. Vol 2*, Hermann, Paris, 2010
- «Infinilire Derrida et Cixous / Insister. À Jacques Derrida d'Hélène Cixous. Accompagné de trois dessins originaux d'Ernest Pignon-Ernest, Galilée», *Spirale*, n° 209, 2006, p. 39-41, disponível em: <https://www.erudit.org/fr/revues/spirale/2006-n209-spirale1059831/17623ac.pdf>
- **Segarra, Marta**
- (coord.), *Expressions Maghrébines*, vol. 2, n° 2, Winthrop-King Institute for Contemporary French and Francophone Studies, Tallahassee, 2003.
- (dir.) *Lengua por venir/Langue à venir*. Seminário de Barcelona de Hélène Cixous e Jacques Derrida, Icaria, Barcelona, 2004
- (dir.) *L'événement comme écriture. Cixous et Derrida se lisant*, CampagnePremière, Paris, 2007
- « Une politique et une poétique de la mémoire : Jacques Derrida e Hélène Cixous » in Danielle Cohen-Levinas e Ginette Michaud (ed.), *Appels de Jacques Derrida*, Hermann, Paris, 2014, p. 303-317
- **Weltman-Aron, Brigitte**, «The Pedagogy of Colonial Algeria: Djébar, Cixous, Derrida», *Yale French Studies*, n° 113, New Haven, 2008, p. 132-145

## Bibliografia geral

- **Aristóteles**, «II. Periérmeneias/*De Interpretatione*» (16a) in *Organon*, trad. Pinharanda Gomes, vol. I, Guimarães Editores, Lisboa, 1985, p. 99-142.
- **Austin, John Langshaw**, *How to do Things With Words*, Clarendon Press, Oxford, 1962
- **Bensussan, G. e Bernardo, F.**, *Os Equívocos da Ética: a propósito dos Carnets de Captivité de Levinas/Les equivoques de l'éthique: A propos des Carnets de Captivité de Levinas*, trad. Andreia Carvalho e Bruno Padilha, Fundação Eng. António de Almeida, Porto, 2013
- **Berger, Anne**

- «Petite histoire paradoxale des études dites de «genre» en France», *Le français aujourd'hui*, n° 163, 2008/4, p. 83-91. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-le-francais-aujourd-hui-2008-4-page-83.htm>.
- *The Queer Turn in Feminism: Identities, Sexualities, and the Theater of Gender* [*Le Grand Théâtre du Genre: Identités, Sexualités et féminisme en Amérique*, Éditions Belin, Paris, 2013], tr. Catherine Porter, Fordham University Press, New York, 2004
- **Blanchot, Maurice**, *Après coup*, precedido por *Le Ressassement éternel*, Minuit, Paris, 1983
- **Butler, Judith**, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "sex"*, Routledge, Nova Iorque/Londres, 1993
- **Chalier, Catherine**, *Du Féminin. Lecture d'Emmanuel Levinas* [1982], Des Femmes, Paris, 2006
- **Cusset, François**, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Éditions La Découverte, Paris, 2003
- **Descartes, René**, *Discours de la Méthode* [6ª edição], Vrin, Paris, 1987
- **Filloux, Janine**, «La peur du féminin: de «La tête de Méduse» (1922) à «La féminité» (1932)», *Topique*, vol. no 78, n° 1, 2002, p. 103-117, disponível em: <https://www.cairn.info/revue-topique-2002-1-page-103.htm>.
- **Fouque, Antoinette**, «Il y a deux sexes», *Lectures de la différence sexuelle*, Des Femmes, Paris, 1994
- **Frank, Manfred**, «Lecture 27» in *What Is Neostucturalism?* [1984], University of Minnesota Press, USA, 1989, p. 425-449
- **Freud, Sigmund**
- *Cinq Psychanalyses*, PUF, Paris, 1967
- *De la sexualité féminine*, tr. fr. Hélène Francoual, Éditions in Presse, Paris, 2014
- «Deuil et mélancolie. Extrait de *Métopsychole*», *Sociétés*, n° 86, 2004/4, p. 7-19, disponível em: <http://www.cairn.info/revue-societes-2004-4-page-7.html>
- «La Féminité», Jean Laplanche (ed.), *Œuvres complètes*, vol. 19, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, p. 195-219
- «La Tête de la Méduse», tr. fr. Marthe Robert, *Revue Française de Psychanalyse*, Tome XLV, PUF, Paris, Maio-Junho 1981, p. 452, disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5446246m/f7.item.r=M%C3%A9duse>
- «Note sur le bloc magique», trad. Ilse Barande e Jean Gillibert, *Revue française de psychanalyse*, n° 5, 1981, p. 1107-1110. Disponível em: [gallica.bnf.fr](http://gallica.bnf.fr) / Bibliothèque Sigmund Freud
- **Habermas, Jürgen**, «VII. Exacerbação da filosofia temporalizada da origem: a crítica de Derrida ao fonocentrismo» in *O Discurso Filosófico da Modernidade*, trad. Ana Maria Bernardo, Dom Quixote, Lisboa, 1990, p. 157-199
- **Hasan, Abla**, «Plato's antifeminism: a new dualistic approach», *E-LOGOS*, n° 22, Praga, 2012, disponível em: <http://nb.vse.cz/kfil/elogos/ethics/hasan12.pdf>.
- **Heidegger, Martin**
- *Acheminement vers la parole*, trad. François Fédier, Gallimard, Paris, 1986
- *Carta sobre o Humanismo*, trad. Arnaldo Stein, Guimarães Editores, Lisboa, 1998

- *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, trad. Arnaldo Stein, Guimarães Editores, Lisboa, 1973
- «*Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht*» in *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, 1959, p. 35-82 [trad. fr. J. Beaufret e W. Brokmeier, «Georg Trakl. Une situation de son Dict», *La Nouvelle Revue française*, 1958, p. 52-75 e p. 213-236 / reedição sob o título «La parole dans l'élément du poème. Situation du Dict de Georg Trakl» in *Acheminement vers la parole*, Gallimard, Paris, 1976, p. 41-83]
- *Já só um Deus nos pode ainda salvar*, trad. Irene Borges Duarte, Universidade da Beira Interior, Covilhã, 2009, disponível em: [http://www.lusosofia.net/textos/heidegger\\_ja\\_so\\_um\\_deus\\_nos\\_pode\\_ainda\\_salvar\\_der\\_spiegel.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/heidegger_ja_so_um_deus_nos_pode_ainda_salvar_der_spiegel.pdf)
- «Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz» [1928], in Klaus Held (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 26, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1978 [trad. ing. de Michael Heim, *The metaphysical foundations of logic*, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis, 1984].
- *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo – Finitude – Solidão*, trad. Marco António Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2003
- *Qu'appelle-t-on penser?*, trad. A. Becker e G. Granel, PUF, Paris, 1959
- «Temporalidade e intratemporalidade como origem do conceito vulgar de tempo» in *Ser e Tempo*, Parte II, trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback, Editora Vozes, Petrópolis, 2005, p. 213-252.
- «Vom Wesen des Grundes» in E. Husserl (ed.), *Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. 10 (suplemento), Halle, 1929, p. 71-100
- **Henriques, Fernanda**, *Filosofia e Género. Outras narrativas sobre a tradição ocidental*, Edições Colibri, Lisboa, 2016
- **Husserl, Edmund**
- *Idées directrices pour une phénoménologie* [1913], trad. Paul Ricoeur, Gallimard, Paris, 1950
- *Lições para uma fenomenologia interna do tempo*, trad. Pedro Alves, INCM, Lisboa, 1994
- *Meditações Cartesianas* [1931], trad. Pedro Alves, Phainomenon Clássicos de Fenomenologia: Centro de Filosofia da Universidade, Lisboa, 2010
- **Joaquim, Teresa**, (org. com) Amâncio, Lúcia, Tavares, Manuela e Sousa de Almeida, Teresa, *O longo caminho das mulheres: feminismos: 80 anos depois*, Dom Quixote, Lisboa, 2007.
- **Joyce, James**, *Ulysses*, Penguin Books, Londres, 1992
- **Kristeva, Julia**, *La Révolution du langage poétique*, Seuil, Paris, 1974,
- **Lacan, Jacques**, «Le séminaire sur «la Lettre volée»» e «La signification du phallus» in *Écrits*, Seuil, Paris, 1966, p. 11-64 e p. 285-295
- **Lévinas, Emmanuel**
- *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Kluwer Academic, Paris, 1990
- *Deus a Morte e o Tempo*, trad. Fernanda Bernardo, Almedina, Coimbra, 2003

- *De l'existence à l'existant*, Fontaine, Paris, 1947
- *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme* [3ª edição], Ed. Albin Michel, Paris, 1976
- *Du Sacré au saint*, Minuit, Paris, 1977
- *Entre Nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Bernard Grasset, Paris, 1999
- *Éthique et Infini*, Fayard, Paris, 1982
- *Le Temps et l'Autre*, P.U.F., Paris, 1994
- *L'humanisme de l'autre homme*, Librairie générale française, Paris, 1987
- «Martin Buber et la théorie de la connaissance» e «Dialogue avec Martin Buber» in *Noms Propres*, Fata Morgana, Paris, 1976, p. 23-48
- *Totalidade e Infinito*, trad. José Pinto Ribeiro, Edições 70, Lisboa, 2008
- **Lorraine, Tamsin**, «Feminism and Poststructuralism. A Deleuzian Approach» in Linda Martín Alcoff e Eva Feder Kittay (ed.), *The Blackwell Guide to Feminist Philosophy*, Blackwell Publishing, p. 266-282
- **Lotringer, Sylvère e Cohen, Sande**, *French Theory in America* (dir.), Routledge, New York, 2001
- **Man, Paul de**, *Allegories of Reading*, Yale University Press, New Haven/London, 1979
- **Marks, Elaine e Courtivron, Isabelle de** (ed.), *New French Feminisms*, University of Massachusetts Press, USA, 1980
- **Mathieu, D.**, «Féminin et phénoménalité selon Emmanuel Lévinas», *Les Études philosophiques*, n° 78, 2006/3, p. 317-334, disponível em: <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2006-3-page-317.htm>
- **Merquior, José Guilherme**, *Foucault*, Fontana, London, 1985
- **Monteiro, Hugo**
- *A Literatura nos limites da Filosofia*, Palimage, Coimbra, 2015
- «Le Neutre dans les limites de la philosophie» in Éric Hoppenot e Alain Milon (dir.), *Maurice Blanchot et la Philosophie*, Presses universitaires de Paris Nanterre, Nanterre, 2010, p. 229-242, disponível em: <https://books.openedition.org/pupo/1118>.
- **Norris, Christopher**, *The Contest of Faculties: Philosophy and Theory After Deconstruction*, Routledge, London, 1985.
- **Platão**
- *A República*, trad. Maria Helena da Rocha Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2010
- «Carta II» e «Carta VII» in *Cartas*, trad. Conceição G. da Silva e Maria A. Melo, Editorial Estampa, Lisboa, 1971, p. 15-24 e p. 47-94, respectivamente.
- *Fédon*, introd. e coment. de Maria Arminda Alves de Sousa, trad. P.º Eusébio Dias Palmeira, Porto Editora, Porto, 2003
- *Fedro*, trad. José Ribeiro Ferreira, Editorial Verbo, Lisboa, 1973
- *O Sofista*, trad. Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade dos Santos, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2011.
- *Teeteto* [4ª edição], trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2015.
- *Timaeus and Critias*, trad. Robin Waterfield, Oxford University Press, New York, 2008



- *Timée-Critias, Œuvres Complètes, Tome X*, trad. Albert Rivaud, Les Belles Lettres, Paris, 1985
- *Timeu-Critias*, trad. Rodolfo Lopes, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Coimbra, 2011
- **Ricœur, Paul**, *Do Texto à Acção*, trad. Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando, Rés-Editora, Porto, s/d
- **Rousseau, Jean-Jacques**
- *Ensaio sobre a Origem das Línguas*, trad. Fernando Guerreiro, Editorial Estampa, Lisboa, 2001
- *Œuvres et Correspondance Inédites de J. J. Rousseau*, M. G. Streckeinsen-Moultou (ed.), Michel Levi Frères Libraires-Éditeurs, Paris, 1861
- **Rosenzweig, Franz**, *L'étoile de la Rédemption*, trad. A. Dercanski e J.-L. Schlegel, Seuil, Paris, 1982
- **Sandford, Stella**, «The Origin of Sex: Aristophanes, Freud and Lacan (*Symposium*)» in *Plato and Sex*, Polity Press, UK, 2010, p. 41-70
- **Saussure, Ferdinand de**, *Curso de Linguística Geral*, trad. José Victor Adragão, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1999
- **Schrift, Alan**, *Twentieth-Century French Philosophy: Key Themes and Thinkers*, Blackwell, Oxford, 2006
- **Searle, John**
- «Reiterating the Differences: A Reply to Derrida», *Glyph*, vol. 2, 1977
- *The Construction of Social Reality*, Simon & Schuster, New York, 1995
- **Shakespeare, William**, *Romeo and Juliet*, John Dover Wilson (ed.), vol. 30, Cambridge University Press, 2009
- **Still, Judith**, «French feminist criticism and writing the body» in Gill Plain e Susan Seller (ed.), *A History of Feminist Literary Criticism*, Cambridge University Press, 2007, p. 263-281
- **Wellek, René**, «Destroying Literary Studies» [1983] in Daphne Patai e Will H. Corral (ed.), *Theory's Empire: An Anthology of Dissent*, Columbia University Press, New York, 2005, p. 41-51

## Errata

Página	Linha	Onde se lê	Deve ler-se
2	6	transgredindo-o e heterogeneizando-o	transgredindo-os e heterogeneizando-os
6	7	questão <i>tempo</i>	questão do <i>tempo</i>
7	21	uni(den)tidade	uni(denti)dade
49	22	dialéctizável	dialectizável
53	19	dialéctizável	dialectizável
58	12	leitura	leitora
61	17	<i>a esta</i>	<i>nesta</i>
66	5 (NR)	torna	testemunha
66	14 (NR)	na Parte II ( <i>cf.</i>	em
72	20	rememoração	recordação
72	21	- exterior	- exterior -
82	19	impurto	impuro
83	19 (NR)	p. 7	p. 91
87	4	essecial	essencial
89	8 (NR)	reportar-se	reporta-se
112	13	uma	numa
113	5	transgride-a	transgredindo-a
157	5 (NR)	<i>Points de Suspension</i>	<i>Psyché II</i>
162	19	ou a um	ou um
176	18	endereçado	endereçada
178	5	ou ao	ou o
189	9	em na	na
198	6	apensar	pensar
202	17	aparecendo-se	aparecendo
203	16	deste	desta
206	10	lado	lato
206	22	entendo-se	entendendo-se
210	10 (NR)	p. 544-563	p. 502-521
219	4	ao	o
224	13	poder	pode
225	5	ouble	double
231	24	que <i>incondicionalidade</i>	que a <i>incondicionalidade</i>
231	26	referimos	referirmos
239	5 (NR)	do	du
247	17	todo é <i>texto</i>	todo <i>texto</i>
250	22	que pode	que não pode
253	10	<i>língua</i> que se dá a escutar como	<i>língua</i> como
256	13 (NR)	e de	e no
264	17	inteior	interior
294	5	a a	a
317	8	dissimetre	dissimetria
336	26	<i>escrita</i> e como	<i>escrita</i> como
349	14	pode	podem

360	27	o	a
374	17	homem	humano
379	12	uni(den)tidade	uni(denti)dade
379	24	“dobra” que a	“dobra” a
389	16	imitável	inimitável
393	5	masculino que	masculino
410	5	que nos	que se nos
417	3 (NR)	refere confessa	confessa
445	19	assumi	assume
450	9 (NR)	referidos	referidas
469	28	(nova trad.)	-
471	26	testemunham	testemunham
473	24	cert	certo
480	9	todo o tempo	o tempo todo
482	29	do por	do que por
502	14	ser outro	outro
515	6 (NR)	da	de
519	1	de «da	«da