

## METAFÍSICA DA SUBJETIVIDADE E DESCONSTRUÇÃO: NOTAS A PARTIR DE JACQUES DERRIDA<sup>1</sup>

*Denise Dardeau\**

### Resumo

O tema do sujeito se atualiza no universo filosófico contemporâneo e permanece como uma das questões centrais à filosofia – quer seja no âmbito da ética ou da política, cujos desdobramentos estendem-se às discussões a cerca do humanismo, da animalidade, da bioética, da hospitalidade, da democracia etc. O presente trabalho objetiva tratar do tema do sujeito na perspectiva da desconstrução derridiana em diálogo com o pensamento metafísico da subjetividade, fomentando a discussão sobre a importância de se debater o tema do sujeito nos dias atuais.

**Palavras-chave:** Sujeito. Desconstrução. Jacques Derrida.

### Abstract

The subject theme updates itself in contemporary philosophical universe and remains one of the central questions of philosophy – whether in the context of ethics or politics, whose ramifications extend to discussions about humanism, animality, bioethics, hospitality, democracy etc. This article aims to approach the subject theme from Derrida's deconstruction perspective in connection with the metaphysical thinking of subjectivity, fostering discussion on the importance of canvassing the subject topic nowadays.

**Keywords:** Subject. Deconstruction. Jacques Derrida.

---

\* Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Doutoranda em Filosofia pela UFRJ com bolsa de pesquisa na modalidade Doutorado Sanduíche na Universidade de Coimbra. *E-mail:* d.dardeau@hotmail.com

<sup>1</sup> A segunda parte deste trabalho foi apresentado na ANPOF 2014 (Campos do Jordão, 27 a 31 de outubro) no GT *Desconstrução, Linguagem e Alteridade* sob o título “A desconstrução e a (im)possibilidade ética: a tarefa de (re)pensar a questão do sujeito com Jacques Derrida”.

Determinar um X como sujeito não é jamais uma operação de pura convenção, não é jamais quanto à escritura um gesto indiferente (DERRIDA, *Gramatologia*, 2008, p. 84).

Nunca houve para quem quer que seja O sujeito, isto é o que eu gostaria de começar a dizer. O sujeito é uma fábula<sup>2</sup> (DERRIDA, *Points de suspension*, 1992, p. 272).

O tema do sujeito se (re)atualiza no universo filosófico contemporâneo e permanece como uma das questões centrais à filosofia desde a Modernidade. A retomada de pensamento(s) que se comprometa(m) a (re)pensar o tema do sujeito e as suas modulações (sujeito humano, racional, universal etc.) – sobretudo após o universo de problematizações aberto pela época dita “pós-moderna”, quando da crise da representação do modelo sujeito-objeto, quando da “descoberta” do inconsciente e das questões referentes à linguagem – mostra-se bastante atual e relevante, quer se trate do âmbito ético ou do político, cujos desdobramentos estendem-se às discussões a cerca do humanismo, da animalidade, da bioética, da responsabilidade, da hospitalidade, da democracia e etc. Ainda que esta retomada não seja em termos de se (re)fundamentar o sujeito e, sim, repensá-lo, questioná-lo, deslocá-lo, descentrá-lo e ainda que ela se apresente sob a sombra da sua morte ou da sua liquidação, o tema do sujeito se encontra atualmente e, talvez, inesgotavelmente, em debate.

\*\*\*

Para que entendamos a questão do sujeito a partir da perspectiva da filosofia de Derrida – assunto demasiado denso e de urgentes e importantíssimos desdobramentos no âmbito ético-político-jurídico – é preciso que recuemos, impulsionados pela desconstrução derridiana, à trajetória do conceito de estrutura na metafísica ocidental pensada em sua relação com a *episteme*, isto é, a filosofia e seu vínculo com a ciência, com o conheci-

---

<sup>2</sup> A tradução deste trecho é de minha parte, assim como a de todos os outros trechos referentes à entrevista intitulada *Il faut bien manger ou le calcul du sujet* (que compõe o livro *Points de suspension*) que aparecerão ao longo deste trabalho. No original: “Il n’y a jamais eu pour personne Le Sujet, voilà ce que je voudrais commencer par dire. Le sujet est une fable”.

mento. Na conferência intitulada *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas*<sup>3</sup>, pronunciada na Universidade Johns Hopkins, nos Estados Unidos em 1966, que, posteriormente, integrou o livro, *A escritura e a diferença*, publicado no ano seguinte. Derrida interroga o conceito clássico de estrutura da metafísica ocidental, observando a função fundamental que o centro desempenha na estrutura como um todo – aquele que comanda a disposição das partes e fixa a estrutura, submetendo-a ora ao princípio de *arché*, origem, ora ao de *telos*, fim. Mais do que isso, o centro – único por definição – fora pensado, desde um pensamento clássico da estrutura, como aquilo que, comandando a estrutura, escapa à estruturalidade da estrutura (DERRIDA, 2009, p. 408), e, por isso mesmo, pode situar-se interna ou externamente à estrutura, constituindo-se enquanto ponto fixo, imóvel e de *presença* privilegiada cuja função é impedir o jogo da estrutura<sup>4</sup>. Sobre isso, Derrida:

Seria fácil mostrar que o conceito de estrutura e mesmo a palavra estrutura têm a idade da *episteme*, isto é, ao mesmo tempo da ciência e da filosofia ocidentais e que mergulham suas raízes no solo da linguagem comum, no fundo do qual a *episteme* vai recolhê-los para os trazer a si num deslocamento metafórico. Contudo, até ao

<sup>3</sup> Este texto é composto, *grosso modo*, de dois momentos: num primeiro momento, Derrida problematiza, desde uma perspectiva desconstrucionista, o conceito de estrutura centrada e a sua filiação à história do pensamento ocidental como *episteme*; e, num segundo momento, pensa esse esquema formal metafísico nas ciências humanas, tendo a etnologia como exemplo, onde o trabalho de Lévy-Strauss é tomado para análise “porque nele se elaborou certa doutrina de maneira, precisamente, *mais ou menos explícita*, quanto a essa crítica da linguagem e quanto a essa linguagem crítica nas ciências humanas”. Nesta análise, destaca-se, por um lado, a problematização acerca da oposição entre natureza e cultura, em que “Lévy-Strauss sentiu ao mesmo tempo a necessidade de utilizar esta oposição e a impossibilidade de lhe dar crédito” (DERRIDA, 2009, p. 413); e, por outro lado, a problematização acerca da origem absoluta do mito. Sobre isso, interessa a Derrida perceber a estrutura a-cêntrica do mito para Lévy-Strauss, que admite serem os mitos assentados em códigos de segunda ordem, sendo a linguagem os códigos de primeira ordem, enquanto que o livro que ele escrevia, por se destinar a assegurar a traduzibilidade de vários mitos, consistiria em um código de terceira ordem (DERRIDA, 2009, p. 418-419).

<sup>4</sup> Por essa razão, vê-se a cumplicidade que o movimento de toda a arqueologia ou de toda escatologia tece com o movimento de redução da estruturalidade da estrutura, onde se vislumbra o porquê a desconstrução tanto não se fixa numa *arquê*, quanto não se direciona a um *telos*.

acontecimento que eu gostaria de apreender, a estrutura, ou melhor, a estruturalidade da estrutura, embora tenha sempre estado em ação, sempre se viu neutralizada, reduzida: por um gesto que consistia em dar-lhe um centro, em relacioná-la a um ponto de presença, a uma origem fixa. Esse centro tinha como função não apenas orientar e equilibrar, organizar a estrutura [...], mas sobretudo levar o princípio de organização da estrutura a limitar o que poderíamos denominar jogo da estrutura (DERRIDA, 2009, p. 407-408).

Para Derrida, a história da metafísica e da ocidentalidade filosófica constitui-se como a história da defesa de centros, origens ou princípios metafísicos – *arché, telos*, essência, existência, substância, sujeito, verdade, transcendentalidade, consciência, Deus, homem etc. – os quais garantem algum fundamento para a inteligibilidade do real e amenizam, por sua vez, a indeterminação do sentido. Portanto, toda a história metafísica concebida como estrutura centrada, movida, nas palavras de Derrida, “por um desejo do centro na constituição da estrutura” e submetida à “lei da presença central”, opera de forma mais ou menos contínua por meio de substituições e deslocamentos de um centro pelo outro, um “encadeamento de determinações do centro”, sem abalar, ao cabo, o “edifício” metafísico (DERRIDA, 2009, p. 409).

O que Derrida vem denunciar é o caráter *originário* ou *fundante* do conceito de estrutura centrada, “constituído a partir de uma imobilidade fundadora e de uma certeza tranquilizadora, ela própria subtraída ao jogo” (DERRIDA, 2009, p. 408). E é justamente a subtração ao jogo que supõe uma presença plena, isto é, “um significado central, originário ou transcendental” (DERRIDA, 2009, p. 409). Vale ressaltar que Derrida não nega a imprescindibilidade do centro para o entendimento e coerência do sistema – [ele diz:] “É certo que o centro de uma estrutura, orientando e organizando a coerência do sistema, permite o jogo dos elementos no interior da forma total. E ainda hoje uma estrutura privada de centro representa o próprio impensável” (DERRIDA, 2009, p. 408) – contudo, frisa-se que, ao nosso entender, Derrida problematiza, antes, a *lei que comanda de algum modo o desejo do centro na constituição da estrutura*, uma vez que os centros, ou mais precisamente, os nomes que designam ou designaram o centro, seguem sendo substituídos uns pelos outros ao longo da história do pensamento ocidental. O que permanece, portanto, é a *lei da presença central* que sub-

mete o processo de significação a um sistema transcendental, organizado pela lógica da oposição binária metafísica, em que os conceitos só se fazem entender pelos seus contrários e a verdade emana da relação intrínseca ou da unidade entre *logos* (razão, cálculo, discurso) e *phoné* (expressão). Se, conforme escreve Derrida, “uma presença central nunca foi ela própria”, “sempre já foi deportada para fora de si no seu substituto”, e se “o substituto não se substitui a nada que lhe tenha de certo modo preexistido”, começa-se a pensar que “o centro não podia ser pensado na forma de um sendo-presente, que o centro não tinha lugar natural, que não era um lugar fixo, mas uma função, uma espécie de não-lugar no qual se faziam indefinidamente substituições de signos” – momento em que a linguagem invade o campo problemático universal e abala o conceito de estrutura centrada. O jogo, para Derrida, é o jogo da linguagem, *na* linguagem; isto é, é o estar imerso, já e desde sempre, no discurso:

na ausência de centro ou de origem, tudo se torna discurso [...], isto é, sistema no qual o significado central, originário ou transcendental nunca está absolutamente presente fora de um sistema de diferenças. A ausência de significado transcendental amplia indefinidamente o campo e o jogo da significação (DERRIDA, 2009, p. 410).

Eis que, quando da contestação de toda pretensão de origem da metafísica, o tema da linguagem entra em cena.

Em *Gramatologia*, Derrida esforça-se por demonstrar que a concepção da linguística estruturalista a cerca do signo vincula-se, estreitamente, a “uma época histórico-metafísica” que “*deve* determinar, enfim, como linguagem a totalidade de seu horizonte problemático” (DERRIDA, 2008, p. 7) e que há de se ultrapassar. Na verdade, ressalta-se que, neste vínculo, importa a Derrida perceber “a limitação do sentido do ser no campo da presença” (DERRIDA, 2008, p. 28), o que o faz denominar a metafísica como *metafísica da presença*. Isto porque, se pudermos resumir as relações implicadas no interior desse vínculo, diríamos que a linguagem, pensada tradicionalmente, isto é, como comunicação, relação, expressão, constituição de sentido ou pensamento, reduz-se à dimensão do signo na medida em que o signo tem por função trazer à presença algo ou um referente durante a sua ausência. E é assim que, enquanto signo *de* algo, ele se vincula, por excelência, ao

pensamento metafísico, pois se trata de evocar algo “presentificando”- o através do significante falado. Isto tem desdobramentos importantíssimos a Derrida que, aqui, apenas pontuar-se-á: (1) por um lado, o reconhecimento de que se o signo pretende suprir uma falta, isto é, uma ausência, a ausência, talvez mais que a presença, seja o elemento fundamental sobre o qual o edifício do saber se sustenta – do que resulta o questionamento do ideal metafísico de origem ou de origem centrada; (2) e, por outro lado, o recalçamento da escrita em relação à fala na oposição binário-hierárquica do pensamento metafísico e a relação quase sinonímia da fala com o *logos* – do que resulta uma estrutura de pensamento fonocêntrica e constitui a origem da filosofia como *episteme*, da verdade como a unidade entre *logos* e *phoné*, filiada ao pensamento do ser como *presença*.

Sobre a ausência, cabe-nos um parêntese: não se trata de uma ausência que se faz frente e em oposição à presença plena; trata-se, antes do mais, desde uma perspectiva desconstrucionista, de não operar no registro metafísico do “ou, ou” (ou isso, ou aquilo – em que “isso” e “aquilo” são semântica e conceitualmente construídos a partir da relação de oposição entre eles), mas sim de operar em um registro em que *nem* presença, *nem* ausência são pensadas *enquanto tais*; trata-se de pensar em um registro em que falar em *efeito* de presença e ausência – e é assim que devemos entender a noção derridiana de *rastro*, como aquilo que *nem* convoca à plenitude da presença, *nem* à solidão da ausência – permite-nos forçar os limites metafísicos até às *margens da filosofia*. Forçar os limites metafísicos até às margens da filosofia significa encontrar brechas no interior do próprio edifício metafísico que permita, *a partir e de dentro* dele, questionar as bases sobre as quais se erguera e se sustenta, deixando entrever a fragilidade de todo pensamento, de qualquer discurso, que pretenda enunciar origens e fundamentos, sem admitir, de início, a sua *força mística fundadora*, conforme escreve Derrida, em outro contexto, em *Força de lei*<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Em *Força de lei*, livro no qual Derrida problematiza a relação entre direito e justiça, aproximando a ideia de justiça à de desconstrução, o filósofo vale-se da expressão de Montaigne – “fundamento místico da autoridade” – para pensar a relação de força necessariamente implicada em toda aplicabilidade da lei. Derrida quer fazer notar que esta força não está baseada em nada que a garanta, em nenhum fundamento ontológico ou racional, senão nela mesma; isto é, ela fundamenta-se em si própria e se mantém devido ao crédito que lhe concedemos. Derrida: “A autoridade das leis repousa apenas no crédito que lhes

Neste sentido, o ânimo do pensamento da desconstrução consiste em uma revisão atenta e reiterada da linguagem *pela* linguagem, assumindo de saída, e paradoxalmente, a impossibilidade de “abandonar os conceitos da metafísica para abalar a metafísica”, pois “não dispomos de nenhuma linguagem – de nenhuma sintaxe e de nenhum léxico – que seja estranho a essa história” (DERRIDA, 2009, p. 410). Ao contrário, Derrida insiste em afirmar que a desconstrução, enquanto *movimento* inerente a todo e qualquer discurso, acontece no interior mesmo dos discursos ou dos chamados sistemas conceituais os quais, justamente, por serem sistemas construídos podem, igualmente, desconstruir-se.

Portanto, a desconstrução não pretende criticar o pensamento metafísico a partir de um lugar privilegiado, de um *topos*, que passaria a ditar as novas regras do jogo, pois, ao contrário, ela é justamente um trabalho contínuo de desconstrução de toda topografia e de toda topologia. A tarefa desconstrucionista é questionar a suposição de que a verdade pode ser encontrada na essência das coisas. Por essa razão, o resultado da linguagem não pode ser pensado como produto da relação de nomeação que ela mantém com aquilo que ela nomeia. O significado não é mais pensado na correlação entre o signo e o objeto que ele representa, mas sim, e antes de tudo, é decorrência de um sistema de diferenças entre os elementos que compõem o jogo da linguagem. Mas se a significação é decorrência de um jogo de diferenças – isto é, da própria diferencialidade (*différance*) – esse jogo só pode dar-se no interior mesmo da linguagem, não estando, portanto, determinado por algo externo que o sobrevenha.

Disso, temos que as questões-alvo do pensamento da desconstrução pretendem apontar para a ilusão de um ideal de presença, de algo como *a* ideia, *o* espírito, *a* razão etc.; intentam denunciar a falácia da pretensão de origem e fundamentação do pensamento baseado em *significados transcen-*

---

concedemos. Nelas acreditamos, eis seu único fundamento. Esse ato de fé não é um fundamento ontológico ou racional” (DERRIDA, 2010, p. 21). Portanto, é o golpe de força que produz o fundamento, que legitima a instituição de uma ficção autofundada – daí o caráter místico da autoridade. No que tange a questão do sujeito como autofundado (o que também se estende para tudo que pretende colocar-se na posição de origem e fundamento) Derrida igualmente o tratará como ficção, como fábula; ou, mais precisamente, como “produto” ou “construto” de uma(s) época(s), e não como algo originário e preexistente aos discursos.

*dentais*; planeiam desfazer o vínculo pretensioso entre a linguagem falada e a verdade (dos conceitos, do sentido), corrompendo a idealidade do significado ao “rebaixá-lo” ao grau de significante<sup>6</sup>; por fim, objetivam questionar com as nossas certezas estruturadas em verdades bem fundamentadas na representação autoconsciente do mundo. Isso constitui a abrangência do pensamento derridiano e, de certa forma, a questão perseguida aqui neste texto, a saber, o questionamento do sujeito na perspectiva da filosofia de Derrida – a desconstrução, o pensamento da *écriture*, se preocupa em repensar e desconstruir essa topologia, hierárquica e bem definida, do pensamento metafísico em favor de se pensar a “topologia de um certo não-lugar localizável, ao mesmo tempo necessário e oculto”; não exatamente um lugar, como diz Derrida, “mas uma instância sem estância, de um “sem” sem negatividade” (DERRIDA, 1992, p. 275).

Estas palavras acima destacadas entre aspas, e que foram usadas para referir-se à proposta desconstrucionista de maneira geral – isto é, a preocupação fundamental em desconstruir toda pretensão topológica ou topográfica de qualquer pensamento ou discurso – concernem precisamente ao tema do sujeito e foram retiradas da entrevista concedida por Derrida a Nancy intitulada *Il faut bien manger ou le calcul du sujet*, publicada inicialmente em outubro de 1988 em um volume especial da revista *Topoi*, em língua inglesa (*Who comes after the Subject?*) e, no ano seguinte, na edição francesa do *Cahiers confrontation*. Em 1992, esta entrevista fez parte de *Points de suspension*, uma coletânea de entrevistas selecionadas por Elisabeth Weber. Tais palavras – continuamos – foram utilizadas em referência à proposta

<sup>6</sup> Em *Gramatologia*, Derrida, em debate com a linguística estruturalista saussureana, recusa tomar o significado em separado do seu significante, como se fosse uma unidade ou entidade existente em si mesmo, e, com isso, faz de todo significado um significante necessariamente inserido em uma cadeia de remetimentos de significante a significante, isto é, na cadeia de rastros. Derrida: “O rastro é verdadeiramente a origem absoluta do sentido em geral. O que vem afirmar mais uma vez, que não há origem absoluta do sentido em geral. O rastro é diferença [différance] que abre o aparecer e a significação. Articulando o vivo sobre o não-vivo em geral, origem de toda repetição, origem da idealidade, ele não é mais ideal que real, não é mais inteligível que sensível, não mais uma significação transparente que uma energia opaca e nenhum conceito da metafísica pode descrevê-lo. E como ele é a *fortiori* anterior à distinção entre as regiões da sensibilidade, ao som tanto quanto à luz, há um sentido em estabelecer uma hierarquia “natural” entre a impressão acústica, por exemplo, e a impressão visual (gráfica)? (DERRIDA, 2008, p. 80).

desconstrucionista em geral, pois, logo em seguida no referido texto, Derrida, ao problematizar o “quem” da pergunta “Quem vem após o sujeito?”, abre uma via para se repensar o sujeito assediado pela problemática do traço e da *différance*; enfim, assediado pela *écriture* – isto é, por um pensamento “sem lugar”, não plenamente localizável<sup>7</sup>. Em outros termos, o que se quer dizer é que o questionamento do sujeito a partir do assombramento pela *écriture* significa que a ideia de sujeitona interpretação derridiana [se é que há] só se dá por sua relação de expropriação para com a anterioridade e espectralidade da língua; na estrutura referencial, na *écriture*. Isto é, não pode ser entendido de modo independente e anterior ao sistema conceitual e linguístico a que pertence, como parece sugerir a concepção moderna de sujeito, ao tomá-lo como um *significado transcendental*.

Ora, se a desconstrução preocupa-se com a revisão de uma postura filosófica baseada no ideal de presença, de relação a si como tal e de reapropriação de si (ponto de partida de toda filosofia do sujeito) e propõe que (re) pensemos a “verdade” – ou a não-verdade da verdade<sup>8</sup> – como o próprio imbricamento da estrutura referencial, e não como a verdade em si, única e absoluta; se a diferencialidade (*différance*) é aquilo mesmo que está em jogo no pensamento da desconstrução; se a *écriture* é a própria denúncia da impossibilidade de presentificação, é o reconhecimento de que toda palavra, todo conceito é secundário, pois não pode jamais se unir a algo em si, se a estrutura do suplemento é o “originário” e o suplemento não se enraíza em nenhuma estrutura central ou em nenhum fundamento, ao contrário, ele está lançado na *différance*, nos rastros, isso significa que coisa alguma, dentro o universo de tudo o que nos chega através da linguagem, inclusive nós mesmos diante de nós mesmos, assume a sua presença originária, própria, autoidêntica, autônoma; isso significa, então, que, não só a linguagem, mas tudo o mais que se encontra sob a rubrica da *écriture* assume outra forma de ser pensado. E nisto inclui-se a questão da subjetividade. Cito Derrida, com tradução de minha parte:

No texto ou na *écriture*, da maneira pelo menos como tentei analisá-los, há, eu não diria um lugar (e isso constitui toda uma questão,

<sup>7</sup> Sobre isso, recomenda-se a leitura de *Khora*, de Jacques Derrida.

<sup>8</sup> Sobre o tema da verdade, cf. DERRIDA, 2013.

esta topologia de um certo não-lugar localizável, ao mesmo tempo necessário e oculto), mas uma instância (sem estância, de um “sem” sem negatividade) para o “quem”, um “quem” assediado pela problemática do traço e da *différance*, da afirmação, da assinatura e do nome dito próprio, do *je(c)t* (antes de todo *subje(c)tu, obje(c)tu, proje(c)tu*) como *destinerrância* de envios (DERRIDA, 1992, p. 275).

“Um quem assediado pela problemática do traço e da *différance*...” significa dizer que a subjetividade será pensada, nesse contexto, como um efeito da *différance*. Dizer que a subjetividade será pensada como um efeito da *différance* significa, antes do mais, reconhecer que nunca houve identidade una, própria, presente a si e autorreferente que não estivesse já, e desde sempre, atravessada pela alteridade, isto é, hetero-afectada e, portanto, no limite, significa reconhecer que toda suposta autonomia é antes heteronômica. Dizer, portanto, que a subjetividade será pensada como um efeito da *différance* significa que não podemos falar nem em identidade nem em não-identidade, mas sim em um processo constante e interminável de *ex-propriação*, mediado pela língua, onde nunca há apropriação ou reapropriação absolutas<sup>9</sup>. Se assim o for, a resposta à pergunta “Quem virá após o sujeito?” é interdita, fazendo-se necessário, antes, perguntar sobre este “quem” da pergunta de Nancy que inaugura o debate (sobre o “quem” da pergunta “Quem virá após o sujeito?”, pergunta-se: quem é quem? quem é? quem diz quem?) – sobre isso, Derrida pondera: “talvez não seja suficiente substituir um “quem” tão indeterminado por um sujeito demasiadamente carregado de determinações metafísicas para operar um deslocamento decisivo” (DERRIDA, 1992, p. 275). O “quem” poderia ainda, diz Derrida, ser pensando como o poder de formular perguntas ou, talvez, como o quis Heidegger na sua analítica do *Dasein*, ele poderia ser o que se torna possível pela capacidade de formular perguntas sobre si mesmo. Mas, sobre isso, Derrida diz haver outra possibilidade ainda mais interessante: ela transborda a questão mesma, reinscreve-se na experiência de uma afirmação, de um “sim” ou de um engajamento originário na linguagem, de uma aquiescência ou receptividade primeira de um duplo sim – “sim,

---

<sup>9</sup> Para o aprofundamento dessa questão, cf. DERRIDA, 1996.

sim”<sup>10</sup> – que responde antes mesmo de poder formular alguma questão, um “quem” que é responsável sem autonomia, antes e diante de toda possível autonomia do quem-sujeito. Assim, conclui Derrida: “a relação a si não pode ser outra, nesta situação, que a da *différance*, isto é, da alteridade ou do rastro” (DERRIDA, 1992, p. 275).

Por isso mesmo, o filósofo, logo no princípio da entrevista, é cauteloso quanto à pergunta “quem vem após o sujeito?” e diz ser necessário tomar precaução em relação à *doxa* que determina a própria formulação da pergunta e não confundi-la com o discurso filosófico. Para Derrida, o cerne dessa confusão está, justamente, em tomar o sujeito como algo, o sujeito – autônomo e presente a si. Assim, ele pontua as possíveis formulações provenientes da questão feita por Nancy: por um lado, esse “quem” da pergunta “Quem vem após o sujeito?” talvez esteja já assinalando para uma gramática que não estaria mais assujeitada a um “sujeito”; e, por outro lado, um discurso, difundido em uma época recente, conclui a simples liquidação do sujeito. Sobre isso, diz-nos Derrida logo no começo da entrevista:

Ora, não deveríamos tomar uma precaução inicial quanto à *doxa* que comanda, de alguma forma, a formulação mesma da questão? Esta precaução não seria uma crítica. Ela é sem dúvida necessária para nos referirmos a uma tal *doxa*; mesmo que seja somente para analisá-la e eventualmente desqualificá-la. A pergunta “Quem vem após o sujeito?” (e desta vez eu enfatizo o termo “depois”) supõe que, para uma certa opinião filosófica, atualmente, em sua configuração mais visível, qualquer coisa nomeada “sujeito” pode ser identificado, como poderia

---

<sup>10</sup> Muito sucintamente, o “sim, sim” de Derrida diz respeito à postura crítica à concepção moderna de sujeito, pautada pela identidade, autonomia e razão. O que está implicado no “duplo sim” caminha em sentido contrário ao sujeito autônomo idêntico a si. Trata-se de uma receptividade, de uma acolhida, de uma inelutável aquiescência ao outro, à exterioridade. Trata-se de uma resposta (inevitável) à alteridade, ao singular, àquilo que explode a ordem do cálculo, da tematização, da regra. O primeiro sim (e isto não significa, necessariamente, colocar em ordem cronológica) diz respeito à existência de algo que é radicalmente independente do eu ou do sujeito pensado autonomamente; diz respeito a uma receptividade primeira, ou em outros termos, a uma responsabilidade “original”, que antecede e organiza o próprio sujeito; é um “eis-me aqui” (em referência a Kierkegaard e a Lévinas) pronto para responder. O segundo sim seria a resposta a algo que me interroga e do qual eu não posso me negar a responder, pois mesmo a não-resposta é já uma resposta.

ser identificado sua pretensa passagem pelos pensamentos ou discursos identificáveis. Esta opinião é confusa. A confusão consiste ao menos em misturar grosseiramente um grande número de estratégias discursivas. Se ao curso dos últimos vinte e cinco anos, na França, as mais notáveis dessas estratégias discursivas têm, com efeito, procedido a uma espécie de explicação em torno da “questão do sujeito”, nenhuma delas buscou “liquidar” o que quer que seja (não sei ainda a que conceito filosófico pode corresponder essa palavra [liquidação], que eu compreendo melhor em outros códigos: finanças, banditismo, terrorismo, criminalidade civil ou política; e não se fala, portanto de “liquidação” se não em se colocando na posição da lei ou mesmo da polícia). O diagnóstico da “liquidação” denuncia em geral uma ilusão e uma falta, ele acusa: quer-se “liquidar”, crê-se poder fazê-lo, nós não permitiremos que o façam. O diagnóstico implica assim uma promessa: nós faremos justiça, nós salvaremos ou reabilitaremos o sujeito. Palavra de ordem, portanto: retornar ao sujeito, retorno do sujeito (DERRIDA, 1992, p. 270).

Em defesa do seu pensamento e de certa configuração do pensamento francês<sup>11</sup> contra aqueles discursos que, em se colocando na “posição da lei ou mesmo da polícia”, pretendem assegurar ou reabilitar o sujeito, sob pena de se malograr na perda de critérios e rigor filosófico, na impossibilidade da crítica, no relativismo, na confusão e na desorientação, Derrida diz, contudo, que “o sujeito é talvez reinterpretado, resituado, reinscrito; ele certamente não é liquidado” (DERRIDA, 1992, p. 271). Este é o ponto para o qual Derrida quer chamar a atenção: pôr o sujeito em questão não significa liquidá-lo, mas, antes, reinscrevê-lo em outro(s) discurso(s).

Portanto, Derrida tanto não responde *quem*, então, finalmente, virá após a liquidação do sujeito, como não concorda com a ideia de que o sujeito teria sido, em algum momento, liquidado – momento este que pesa na conta da chamada “filosofia pós-moderna”. E isso por uma razão simples, embora a sua defesa não seja simples (e não é simples justamente porque implica todo o esforço da desconstrução da linguagem *fonologocentricamente* concebida): acreditar na

---

<sup>11</sup> Pensamento marcado pela recepção de Marx, Freud, Nietzsche e Heidegger na França, tomando como exemplo desta configuração Lacan, Althusser e Foucault (DERRIDA, 1992, p. 273).

liquidação do sujeito levar-nos-ia a pressupor, segundo o filósofo, que, em algum momento, tenha havido então o sujeito. O sujeito assim pensado é, nas palavras de Derrida, uma fábula<sup>12</sup> e este é o motivo pelo qual Derrida problematiza tanto o “quem” quanto o “vir depois” da pergunta feita por Nancy:

Sua questão faz eco, por razões estratégicas legítimas, de um discurso de “opinião” que é preciso, parece-me, começar a criticar e a desconstruir. Eu não aceitarei entrar em uma discussão no curso da qual se supõe saber o que é o sujeito, essa “personagem” que parece ser a mesma em Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger, Lacan, Foucault, Althusser e quaisquer outros que concordariam, todos, em liquidá-lo. A discussão começaria a me interessar no momento em que, para além da confusão interessada desta *doxa*, começar-se-ia a discutir uma questão mais séria, mais necessária. Por exemplo: se, ao longo de todas essas estratégias diferenciadas, o “sujeito”, sem ter sido “liquidado”, fora reinterpretado, deslocado, descentrado, reinscrito, então, primeiro: o que advém das problemáticas que pareciam pressupor uma determinação clássica do sujeito (objetividade científica ou outra, ética, direito, política, etc.,) e segundo: quem ou o que “responde” a questão “quem”? (DERRIDA, 1992, p. 273).

Para o descentramento do conceito de sujeito, na interpretação derridiana, é preciso, portanto, conforme já dito, que o pensemos no registro da sua relação de ex-propriação para com a anterioridade e spectralidade da língua; na estrutura referencial, na *écriture*. Em outros termos, e rapidamente, trata-se da impossibilidade de o sujeito, como conceito, situar-se fora do campo da linguagem, entendida, nos termos derridianos, como referencialidade de rastros a rastros, do que se pode inferir que se o “em si” do *significado transcendental* se esvazia no jogo de remetimentos de rastros a rastros – e se há algo que se poderia dizer *a priori* no pensamento derridiano, ele é justamente esse jogo de remetimentos entre rastros, o que torna, portanto, impossível identificar sua origem – o que quer que pensemos já se

---

<sup>12</sup> “Il n’y a jamais eu pour personne Le Sujet, voilà ce que je voulais commencer à dire. Le sujet est une fable, [...] et ce n’est pas ce qui est sérieux (il est sérieux même) que de s’intéresser à ce qu’une telle fable suppose de parole et de fiction convenue...” (DERRIDA, 1992, p. 279).

vê, desde sempre, desapropriado de sua qualidade de próprio pelo assombramento ou pela espectralidade, e, por isso, anterioridade, da linguagem. Assim, o sujeito não pode ser entendido de modo independente e anterior ao sistema conceitual e linguístico a que pertence, como parece sugerir a concepção metafísica da subjetividade. Derrida, ao pensar o fenômeno da linguagem, não o pensa nos termos da tradição filosófica ocidental, mas, sim, como efeito de um movimento “originário”<sup>13</sup> e ainda mais potente – a *écriture*. Trata-se de um esforço do pensamento derridiano de, simultaneamente, *inverter* e *deslocar*<sup>14</sup> a questão da relação de forças existente entre significado e significante no interior da linguagem, em que o significado é pensado, a partir de então, como significante em um sistema de referências. Esta referencialidade constitutiva da linguagem (ou, mais precisamente, constitutiva da *écriture*) vem minar o significado entendido na terminologia de Derrida como *significado transcendental*, isto é, como algo que exista em si mesmo, que preexista à condição de ser referido no discurso, em um sistema conceitual ou linguístico<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> “Originário” não significa, contudo, que a escrita (ou escritura) passe a ocupar o lugar privilegiado dado ao significado em sua junção *logos-phoné*; ao contrário, ela continua a operar como significante do significante e é nisto, precisamente, que reside a radicalidade do pensamento derridiano quanto à linguagem – o significante do significante passa a descrever “originalmente”, isto é, desde sempre, o movimento da linguagem.

<sup>14</sup> Derrida, em *Posições*, na tentativa de caracterizar, de modo geral, a “tarefa” do pensamento desconstrucionista, fala de uma “estratégia geral da desconstrução” que consiste, por um lado, em apontar para a hierarquia intrínseca a toda dicotomia conceitual e, conseqüentemente, para o caráter impositivo e conflitivo da universalidade dos conceitos, propondo, em contrapartida, que se inverta a hierarquia conceitual metafísica, conferindo um olhar especial a tudo aquilo que se encontra na posição de subordinado; e, por outro lado, e simultaneamente, propõe que se desloque os termos de uma dada oposição conceitual para outro lugar, para outro registro discursivo, para além da metafísica dualista. Sobre a “tarefa” da desconstrução, Derrida diz: “‘Desconstruir’ a filosofia seria, assim, pensar a genealogia estrutural de seus conceitos da maneira mais fiel, mais interior, mas, ao mesmo tempo, a partir de um certo exterior, por ela inqualificável, inominável, determinar aquilo de que essa história foi capaz [...] de dissimular ou interditar” (DERRIDA, 2001, p. 13).

<sup>15</sup> Assim, o que deve estar sob vigília permanente não é a referência ao sentido, mas, antes, a ideia de que o sentido já se encontra dado antes mesmo de qualquer referência. É importante ressaltar que, para o filósofo, a ideia de um sentido preexistente não é apenas mais uma ideia entre outras, mas, sim, como ele escreve em *Gramatologia*, é a condição mesma da ideia de verdade: “A ‘racionalidade’ [...], que comanda a escritura assim ampliada e radicalizada, não é mais nascida de um *logos* e inaugura a destruição, não a demolição

Entretanto, toda a filosofia do sujeito tem como ponto de partida uma estrutura de presença a si e de reapropriação de si, de (auto)conservação. E o que o pensamento da desconstrução vem questionar é justamente a validade dessa estrutura. Tomando como exemplo as investigações husserlianas – em que a fenomenologia, como descrição, é, tal como toda teoria do conhecimento, fundamentada no ideal de presença – Derrida dirá que elas comportam um conflito interno ou mesmo uma autocontestação implícita no que tange este ideal de presença<sup>16</sup>. Isto pode ser observado quando da *V Meditação cartesiana*, na qual Husserl deixa claro que o *alter ego* resiste ao princípio da fenomenologia, a saber, “o dado intuitivo da presença originária” (DERRIDA, 1992, p. 278)<sup>17</sup>. Ou, em outras palavras, a impossibilidade de o outro ser circunscrito por um horizonte fenomenológico. Derrida enfatiza que esta não-presença a si do sujeito não é produto de um argumento ou discurso filosófico outro que venha, de fora, questionar a fenomenologia. Ela ocorre no interior mesmo – na própria engrenagem – do pensamento fenomenológico. E isto, para Derrida, ocorre não só com sujeito husserliano, mas a todas as outras formas de sujeito. Mas perguntamos: por que?

---

mas a de-sedimentação, a desconstrução de todas as significações que brotam de logos. Em especial a significação de *verdade*. Todas as determinações metafísicas da verdade, e até mesmo a que nos recorda Heidegger para além da onto-teologia metafísica, são mais ou menos imediatamente inseparáveis da instância do *logos* ou de uma razão pensada na descendência do *logos* [...]. Ora, dentro deste *logos*, nunca foi rompido o liame originário e essencial com a *phoné*. [...] a essência da *phoné* estaria imediatamente próxima daquilo que, no ‘pensamento’ como *logos*, tem relação com o ‘sentido’; aquilo que o produz, que o recebe, que o diz, que o ‘reúne’” (DERRIDA, 2008, p. 13).

<sup>16</sup> Em *A voz e o fenômeno*, uma leitura dedicada ao pensamento husserliano, e que traz o debate acerca da subjetividade, Derrida se propõe a explicitar as várias formas de não presença a si constitutivas da suposta presença a si do sujeito husserliano.

<sup>17</sup> “C’est à l’intérieur, si on peut dire [...] du présent vivant, cette ur-forme de l’expérience transcendante, que le sujet compose avec du non-sujet ou que l’ego se trouve marqué, par du non-ego et surtout de l’alter ego. L’alter ego ne peut pas se présenter, devenir une présence originnaire-pour l’ego. Il y a seulement une apparence analogique de l’alter ego. Celui-ci ne peut jamais être donné “em personne”, il résiste au principe des principes de la phénoménologie, à savoir la donnée intuitive de la présence originnaire. Cette dislocation du sujet absolu depuis l’autre et depuis le temps ne se produit pas, ne conduit pas au-delà de la phénoménologie, mais, sinon en elle, d’un insur-surdépassement, sur la ligne même de sa possibilité. [...] Mais si certaines prémisses se trouvent “dans” Husserl, je suis sûr qu’on pourrait en faire une démonstration analogue chez Descartes, Kant, Hegel. (DERRIDA, 1992, p. 278-279).

Porque, para Derrida, é a não presença a si que constitui a verdade ou, o que significa dizer o mesmo, a não verdade da relação a si em todo e qualquer sujeito. Disso decorre uma enorme problemática para o âmbito ético-político que encaminha a questão para outro debate, que será possível aqui apenas tangenciar: se a subjetividade é pensada como relação a si sem presença a si, ela não pode mais ser pensada como atributo exclusivo do ser humano (DUQUE-ESTRADA, 2010). O que decorre então em termos da *práxis* ético-político-jurídica quando o vínculo entre subjetividade e racionalidade e, por consequência, humanismo é posto em questão? Eis o momento em que temas como o humanismo, a animalidade, a ética, a bioética, o direito, a responsabilidade, a hospitalidade se atualizam e dão-nos a pensar – configurando, assim, a urgência e a ubiquidade do tema do sujeito hoje.

Nos dias atuais, em meio aos impasses ético-políticos do modelo de racionalidade e civilização vigentes – onde se testemunha o agravamento das guerras étnico-religiosas, do terrorismo, da violência urbana, da exclusão social, do racismo, da xenofobia, da homofobia e toda sorte de preconceitos, da crise de legitimidade dos organismos internacionais de representação (e das instâncias jurídico-políticas nacionais, como vem ocorrendo no Brasil), do acirramento das disputas capitalistas em um mundo crescentemente globalizado – e, sobretudo, diante da urgente necessidade (especialmente pós-Auschwitz) de se pensar de forma não-neutra, não-totalizante o humano, o que está em pauta, à luz (ou à sombra) da abordagem desconstrucionista, é menos (ou tão pouco) a fundamentação filosófico-ética para a questão do sujeito e do (inter) humano e mais o repensar desse tema e, por consequência, da base empírica que, reunida sob o conceito de sujeito, se refere ao “nós” – seres humanos.

A tarefa do pensamento da desconstrução ao repensar o sujeito não é, portanto, de modo algum, a de destruí-lo. Trata-se, antes, de um esforço do pensamento derridiano em requerer o reconhecimento dos discursos filosóficos quanto à sua *força mística fundadora*, conforme escreve no já citado *Força de lei*, sem a pretensão de enunciar certezas instauradoras do mundo. Se isto parece, por um lado, lançar-nos em um relativismo tal que nos abandona ao perigo da perda total de critérios para se efetuar uma crítica embasada, como querem os críticos da desconstrução, por outro lado, pode significar a possibilidade de se pensar constantemente a violência ou o golpe de força implicado em todo discurso que pretende enunciar origens e fundamentos encapsulados em sua propriedade de ser-próprio, isto é, sem serem perpassados pelos modos de hetero-afecção. Quanto a isso, Derrida adverte:

Constituindo-o e deslocando-o ao mesmo tempo, a escritura é outra que o sujeito, em qualquer sentido em que seja entendida. Ela não poderá jamais ser pensada sob sua categoria(...). Determinar um X como sujeito não é jamais uma operação de pura convenção, não é jamais quanto à escritura um gesto indiferente (DERRIDA, 2008, p. 84).

Dito de outro modo, se Derrida, em dado momento, afirma que o sujeito é uma fábula, que o que há são diferentes discursos ao longo da história do pensamento sobre o tema do sujeito, isto não significa, contudo, que ele não deva ser tomado seriamente. Ao contrário, e justamente por permanecer atual e aparentemente inesgotável, a questão do sujeito se (re)atualiza no universo contemporâneo como uma das questões ético-políticas mais prementes. E esse é o ponto para o qual Derrida quer chamar a atenção acerca do sujeito: “não esquecê-lo, [diz Derrida,] ele é inesquecível, mas rearranjá-lo, submetê-lo às leis de um contexto no qual ele não domina mais a partir do centro” (DERRIDA, 1992, p. 282).

Assim, mesmo nos discursos sobre o sujeito os quais reconhecem a sua constitutiva não adequação consigo mesmo, tais discursos continuam a tratar da subjetividade no seu vínculo com o humano. E é isto que os mantêm ainda apoiados em uma distinção dogmático-metafísica na qual o conceito e o valor de homem se opõe a todo o resto, de modo que o centralismo do sujeito antropológico se perpetua na história do pensamento; quando não sob a forma do sujeito autônomo, autoidêntico e presente a si, sob a forma, então, de uma totalidade que diz “nós” seres humanos. Sobre isso, sirvo-me de um exemplo: em *O animal que logo sou*, Derrida, ao considerar a estranheza do olhar do seu gato, que o olha *face-a-face*, denuncia já os limites da ética antropocêntrica levinasiana, que, ainda que privilegie a alteridade, trata-se de uma alteridade pensada nos limites do humano. A questão que se coloca é: se a ética em Lévinas é pensada como relação de retidão ao outro e se este outro é o outro humano, tem-se aí ainda uma ética feita para o sujeito humano. Derrida, por sua vez, defende a relação não só do face-a-face<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Sobre a expressão levinasiana “face-a-face” recorro, para melhor entendimento, ao que Lévinas escreve, em *Totalidade e infinito*, na seção intitulada “Rosto e Sensibilidade”, sobre o rosto, no que podemos substituir, sem perversão de sentido, a expressão “face-a-face” pela “rosto-a-rosto”. Lévinas: “O rosto recusa-se à posse, aos meus poderes. Na sua epifania, na expressão, o sensível ainda captável transmuda-se em resistência total à apreensão. [...] O

humano, mas do cara-a-cara animal, do face-a-cara humano-animal, por fim, do outro-a-outro ou do outro-a-*todo-outro* sempre e desde sempre. O que subjaz à desconstrução do vínculo único e necessário entre subjetividade e racionalidade e, portanto, entre subjetividade e humanidade, é a expansão ou hipérbole da ética levinasiana que passa a concernir a *todo e qualquer outro* – humanos e não-humanos, viventes e não-viventes. A contraposta do pensamento derridiano é, pois, uma incondicional defesa da singularidade que abrange todo-outro e que jamais se mostrou ou se mostrará enquanto tal. O fenômeno da relação a si marcado pela expropriação – isto é, marcado pela dinâmica do traço e da *différance* – a saber, aquilo mesmo que Derrida parece sugerir por “subjetividade”, não é exclusividade do homem; portanto, um pensamento que assuma a instância do sujeito (humano) como centro, sujeito este *autônomo, egológico, egocrático*, não poderá jamais estar à altura da responsabilidade – abrem-se os caminhos para se pensar uma nova “ética”.

## Referências

DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. Tradução de Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

\_\_\_\_\_. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: \_\_\_\_\_. *A escritura e a diferença*. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009. p. 407-426.

\_\_\_\_\_. *Enlouquecer o subjétil*. Tradução de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

\_\_\_\_\_. *Esporas – Os estilos de Nietzsche*. Tradução de Carla Rodrigues e Rafael Haddock Lobo. Rio de Janeiro: NAU, 2013.

---

rosto, ainda coisa entre as coisas, atravessa a forma que, entretanto, o delimita. O que quer dizer concretamente: o rosto fala-me e convida-me assim a uma relação sem paralelo com um poder que se exerce, quer seja fruição quer seja conhecimento” (LÉVINAS, 1988, p. 176). Portanto, o rosto do homem, ou do outro homem, guarda tal dimensão de alteridade que excede toda a descrição. Não se trata de descrevê-lo a partir da percepção dos seus detalhes físicos; interpretá-lo desta maneira é ignorar o seu significado – ele, o rosto, convida-me, vulneravelmente, de pronto, a pôr-me em relação com aquilo que o conhecimento conceitual não sabe ou não pode transmitir: a imensurável distância da alteridade.

\_\_\_\_\_. *Força de lei*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. *Gramatologia*. Tradução de Míriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2008.

\_\_\_\_\_. Il faut bien manger ou Le calcul du sujet. In: \_\_\_\_\_. *Points de suspension*. Paris: Galilée, 1992.

\_\_\_\_\_. *O animal que logo sou*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: UNESP, 2002.

\_\_\_\_\_. *O Monolingüismo do outro – ou a prótese de origem*. Tradução de Fernanda Bernardo. Lisboa: Campo das Letras, 1996; Paris: Galilée, 1996.

\_\_\_\_\_. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

HUSSERL, Edmund. Quinta meditação – desvendamento da esfera de ser transcendental como intersubjetividade monadológica. In: \_\_\_\_\_. *Meditações cartesianas e conferências de Paris*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. p. 127-196.

LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Tradução de P. S. Pivatto; A. Meinerz; J. da Silva; L. P. Wagner; M. M. de Menezes; M. L. Pelizzoli. Petrópolis: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. *Totalidade e infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

Data de registro: 14/04/2015

Data de aceite: 22/04/2015