

Cenas de leitura: Derrida, Deleuze e a herança da tradição metafísica

Luã Sarcinelli Santos⁶⁵

Resumo

O presente artigo procura traçar proximidades e distâncias entre os pensamentos de Jacques Derrida e Gilles Deleuze a partir de uma declaração feita pelo último no colóquio de Cerisy-la-Salle. Na ocasião, Deleuze diz que admira muito o “método de desconstrução de textos”, mas garante que ele não se parece com a sua maneira própria de trabalhar. Considerando que, de acordo com Derrida, a desconstrução não é um método, nós procuramos ressaltar o modo com que o pensador franco-argelino se dirige aos textos da tradição filosófica para deslocar a sua lógica estruturante. A posição de François Zourabichvili acerca da diferença de estilos entre os dois autores nos foi fundamental para apontar desdobramentos ético-políticos presentes em suas leituras de outros filósofos.

Palavras-chave: Derrida; Deleuze; Desconstrução; Acontecimento; Lei.

Abstract

This paper seeks to trace proximities and distances between the thoughts of Jacques Derrida and Gilles Deleuze based on a statement made by the latter at the Cerisy-la-Salle colloquium. At the time, Deleuze says that he greatly admires the “method of deconstructing texts”, but guarantees that it does not resemble his own way of working. Considering that, according to Derrida, deconstruction is not a method, we seek to highlight the way in which the French-Algerian thinker addresses texts from the philosophical tradition to displace their structuring logic. François Zourabichvili's position regarding the difference in styles between the two authors was fundamental for us in pointing out ethical-political developments present in his readings of other philosophers.

Keywords: Derrida; Deleuze; Deconstruction; Event; Law.

Introdução

O colóquio de Cerisy La-Salle de 1972, que celebrou os cem anos da publicação de *O Nascimento da Tragédia*, de Nietzsche, marcou-se por reunir intérpretes renomados das obras do autor alemão, assim como jovens pensadores da filosofia francesa. Em *Il me Faudra Errer Tout Seul*, texto escrito logo após a notícia da morte de Deleuze, Derrida faz alusão aos dez memoráveis dias do evento (DERRIDA, 2003, p.237). Acontece que “memoráveis” está longe de significar pacíficos e harmoniosos. Na biografia sobre Derrida, Benoît Peeters descreve o clima de tensão e confronto que reinava no ambiente (PEETERS, 2013, p.242). Peeters lembra que entre os variados grupos presentes, estavam “os deleuzianos e os derridianos” (PEETERS, 2013, p. 246). O autor da biografia resgata uma carta de Derrida para Philippe Lacoue-Labarthe em que o primeiro diz que a conferência o deixou com memórias muito dolorosas (PEETERS,

⁶⁵ Doutor em filosofia pela UFRJ (PPGF), com mestrado e graduação na mesma instituição. Professor na SEEDUC. e-mail: luasarcinelli@gmail.com

2013, p.246). Já Scarlett Marton, que organizou a publicação de textos do colóquio no Brasil, resume as diferentes preocupações que deram o tom das apresentações: “Nietzsche permaneceria enredado na metafísica ocidental ou teria rompido com ela? Estaria inserido na tradição filosófica ou seria o criador da não-filosofia? Demandaria um comentário exegético ou exigiria uma leitura intensiva?” (MARTON, 1985, p.11)

A contribuição de Derrida para a ocasião será a conferência de nome *A Questão do Estilo*, que, mais tarde, resultará no livro *Esporas – Os Estilos de Nietzsche*. A apresentação de Deleuze, intitulada *Pensamento Nômade*, versará sobre a novidade trazida à tona pelos textos de Nietzsche, com os quais se exige justamente uma leitura de tipo “intensivo”, favorecida pelo caráter de uma decodificação absoluta, um embaralhamento de todos os códigos, em operação no pensamento do autor alemão. Para o filósofo francês, enquanto o discurso filosófico tradicionalmente subordina-se à codificação da lei, do contrato ou da instituição, os escritos nietzschianos impõem-se por seu movimento escapante, percorrendo a si mesmos desde conexões imediatas com o exterior que põem em xeque a soberania nuclear de uma significação última. Transtornando o sedentarismo de um modelo representativo – da lei, do contrato ou da instituição – algo se passa, se maquina, se aventura na partilha instaurada pela leitura como experimentação ou devir. Já no caso de Derrida, acreditamos que nenhuma das posições oferecidas seria suficiente para pensar a maneira como a desconstrução se dá nos textos da tradição, inclusive nos do filósofo do martelo. No artigo nós não analisaremos as diferenças específicas entre as interpretações da obra de Nietzsche propostas por Deleuze e Derrida em Cerisy, mas nos concentraremos em desdobramentos teóricos pautados pelas interações entre os dois autores nas discussões ocorridas no colóquio, assim como seguiremos uma proposta de confrontação sugerida por François Zourabichvili, atentando sempre para o que os une e separa.

Desconstrução e parasitismo

Deleuze parece demonstrar certa incompreensão da desconstrução quando questionado por um membro do público que assistiu à apresentação de *Pensamento Nômade*. A pergunta que lhe é feita diz respeito ao estatuto do “exterior” aludido na conferência – na medida em que ele seria extremamente suspeito tanto de um ponto de vista heideggeriano quanto por quem pretenderia se dedicar a algo como uma “economia da desconstrução”. Em primeiro lugar, deve-se remarcar que o “Fora” ou o “exterior” de que fala Deleuze em textos diversos é um conceito retomado da obra de Maurice Blanchot, autor fundamental para o pensamento dos dois filósofos estudados neste artigo. Precisemos que, da parte deleuziana, o Fora não é

absolutamente a exterioridade espacial enquanto o oposto de um dentro relativo ao pensamento. O Fora é aquilo que ultrapassa a dicotomia clássica entre interioridade e exterioridade, perturbando as fronteiras dos binarismos metafísicos. Ligado à dinâmica das forças, o conceito de Fora corresponde à dimensão das diferenças internas e da variação intensiva. Ele desfaz de “dentro” toda interioridade (FIGUEIREDO, 2015, p.18). Ele é o que está mais longínquo que todo mundo exterior e ao mesmo tempo mais próximo que todo mundo interior (DELEUZE, 2010, p. 141). Nesse sentido, acreditamos que os pensamentos de Deleuze e Derrida não se situam tão distantes quando este último anuncia que o fora é o dentro. O problema da filosofia deleuziana para Derrida talvez estaria no fato de ela assumir o compromisso filosófico de pensar as condições de um puro Fora, dissociado do pensamento da representação, concedendo a certas filosofias o privilégio nesse quesito, e desconsiderando que, enquanto linguagem filosófico-metafísica, elas não superam ou abandonam as exigências da representação, da reconhecimento etc., mas permanecem pautadas por elas. A extratextualidade que Deleuze propõe em suas leituras, não seria, em termos derridianos, extratextual. Dada a digressão, vamos ao que disse Deleuze (DELEUZE, 1985, p.74):

Quanto ao método de desconstrução dos textos, vejo bem o que ele é, eu o admiro muito, mas ele não tem nada a ver com o meu. Não me apresento absolutamente como um comentador de textos. Um texto, para mim, é apenas uma pequena engrenagem numa prática extratextual. Não se trata de comentar o texto através de um método de desconstrução, ou de um método de prática textual, ou de outros métodos, trata-se de ver para que isto serve na prática extratextual que prolonga o texto.

Entendemos que a utilização da palavra “método” pelo autor de *Diferença e Repetição* seja um tanto livre. Afinal, na mesma obra em que crítica o uso do método por uma imagem do pensamento que quer afastar as forças que induziriam ao erro, desviando do reto caminho da verdade, ele também se refere a um método próprio a Nietzsche. Na resposta acima é também em termos de “método” que ele distingue a sua maneira de ler textos com relação à de Derrida. A filosofia de Deleuze se constrói justamente fazendo uso de termos “clássicos” da tradição procurando esvaziá-los de sua conotação metafísica. Seja por inocência, desconhecimento ou provocação da parte de Deleuze, devemos precisar que, como a pensa Derrida, a desconstrução não se trata de um método de leitura de textos. Também questionamos que ela seja uma forma, entre tantas outras, de “comentar” textos.

Em *Lettre a un Ami Japonais*, o pensador magrebino deixa bem claro que a desconstrução não é um método e não pode ser transformada em tal coisa. Ela não se reduz a um conjunto de procedimentos e regras transponíveis para que alguém possa aplicar em um texto que deseja ler. Aliás, a desconstrução tal qual pensada por Derrida não é nem mesmo um ato que remeteria a um sujeito. Ela não depende da deliberação, da consciência ou da iniciativa

70

de um autor (DERRIDA, 1987, p.379. Tradução nossa). Haveria nela uma certa passividade, mas uma passividade para além do par opositivo ativo/passivo. A desconstrução não é propriamente coisa alguma. Ela *acontece*, tem lugar. “Isso se desconstrói”, está em desconstrução (DERRIDA, 1987, p.379. Tradução nossa). Enquanto acontecimento a cada vez singular, ela só pode ser múltipla. Não há “a desconstrução”, há desconstruções (DERRIDA, 1988, p.141. Tradução nossa). A desconstrução acontece em todo lugar onde há alguma coisa (DERRIDA, 1987, p.379. Tradução nossa). Derrida, portanto, nunca foi o dono ou o criador do que se chama modernamente de desconstrução. Ele afirma que escolheu essa palavra na tentativa de, entre outras coisas, traduzir e adaptar aos seus propósitos as palavras heideggerianas *destruktion* e *abbau* (DERRIDA, 1987, p.376. Tradução nossa). Devemos ter em mente que nenhuma dessas duas palavras é utilizada por Heidegger para indicar uma destruição total ou uma aniquilação da estrutura ou arquitetura dos conceitos fundadores da ontologia e da metafísica ocidental. Algo acontece, abala essa estrutura sem que a destrua por completo (DERRIDA, 1987, p.376. Tradução nossa). Derrida encontra nos dicionários da língua francesa definições que lhe despertam o interesse. Entre elas estão: 1. o desordenamento da construção das palavras em uma frase; 2. a desassociação das partes de um todo – desconstruir um edifício, desconstruir uma máquina para levá-la alhures; 3. a autodesconstrução de uma língua, a alteração de si mesma (DERRIDA, 1987, p. 376. Tradução nossa).

Decerto, essas significações não exaurem as pretensões derridianas do que seria a desconstrução em sua mais radical ambição (DERRIDA, 1987, p.377. Tradução nossa). Não devemos limitá-la a um modelo gramatical, semântico ou maquínico (DERRIDA, 1987, p. 377. Tradução nossa). Na realidade, não há como prendermo-nos a uma definição exclusiva e suficiente de “desconstrução”. Pois, “todos os predicados, todos os conceitos definidores, todas as significações lexicais e mesmo as articulações sintáticas que parecem por um momento se prestar a certa definição e a certa tradução são também desconstruídas ou desconstrutíveis” (DERRIDA, 1987, p.380. Tradução nossa). Não se pode submeter a desconstrução ao modelo lógico pautado pela identidade e pela não contradição. Ela excede a estrutura proposicional “S é P”.

Toda frase do tipo “a desconstrução é X” ou “a desconstrução não é X” não tem pertinência *a priori*[...]. Você sabe que um dos objetivos principais do que se chama nos textos de ‘desconstrução’ é precisamente a delimitação da onto-lógica e em primeiro lugar desse indicativo presente da terceira pessoa: S é P. (DERRIDA, 1987, p.380. Tradução nossa)

Não classificando-se como método de leitura, a desconstrução tampouco se explica em termos de uma análise ou uma crítica (DERRIDA, 1987, p.378. Tradução nossa). Não se trata

de, através da desconstrução, identificar um elemento originário, simples, indecomponível. Ao contrário, a noção de origem simples juntamente com a expectativa de descrever uma presença idêntica a si mesma é alvo do pensamento da desconstrução. Com isso, o valor do que se considera uma *análise* é colocado em questão. Já no caso do uso do termo “crítica”, há de se pensar as pressuposições que respondem pelo funcionamento desse conceito dentro da história da filosofia. Mais especificamente no caso de Kant e Husserl, Derrida questiona a possibilidade de se reivindicar a noção de “crítica” sem que se acabe por reinstaurar, mesmo a contragosto, a exigência da validade de noções que determinam as bases de uma filosofia transcendental, como a oposição transcendental/empírico e as noções de consciência e sujeito. É necessário remarcar sempre os contornos metafísicos na utilização que se faz dos filosofemas. O aparelho da crítica transcendental é um dos “temas” ou “objetos” essenciais da desconstrução (DERRIDA, 1987, p.378. Tradução nossa).

É justamente no sentido de guiar-se por uma cautela e atenção incansáveis que Derrida considera os percalços na utilização da palavra “desconstrução”. A escolha dela ao invés do termo “destruição” já se deu na intenção de evitar que fosse considerada uma operação negativa. Desconstruir não é demolir. O autor de *A Escritura e a Diferença*, procura pensar uma certa atenção às estruturas que fosse de par com um movimento que desfaz, decompõe as sedimentações que conformam o edifício metafísico. Mostra-se a não totalização do que se acreditava total, as “falhas” constitutivas de toda sistematização, desmonta-se as peças, reconstrói-se, acompanha-se os sobressaltos que alteram a ordem da língua para aprender certo desarranjo “fundamental” em todo projeto de fundamentação. Afirma-se em *Lettre a un ami Japonais*: “Mais que destruir era preciso compreender também como um conjunto tinha se construído, reconstruí-lo para isso.” (DERRIDA, 1987, p.378. Tradução nossa). O posfácio de *Limited Inc.* nos oferece uma complementação indispensável à frase citada: “E o ‘des-’ de desconstrução não significa a demolição do que está se construindo, mas sim o que resta a ser pensado para além do esquema construtivismo ou desconstrucionismo” (DERRIDA, 1988, p.147. Tradução nossa).

No texto de *Lettre a un Ami Japonais*, tenta-se primeiramente esboçar uma série de conotações e significações a evitar, se possível, no uso da palavra “desconstrução”. O pensador franco-argelino não quer, com isso, estabelecer uma forma de discurso de todo exterior e oposta à filosofia. Se a desconstrução é inclassificável segundo os parâmetros da metafísica é porque não se pode submetê-la ao regime de alternativas excludentes como o par dentro/fora. Com ela, tenta-se permanecer no limite do discurso filosófico, procurando pensar o jogo interior e regrado que, fazendo-o funcionar, dá a ver processos de recalque e limitações que apontam para

72

a sua clausura assim como para certo excesso que a bordeia. Na primeira entrevista de *Posições*, encontramos o seguinte comentário (DERRIDA, 2001, p.13):

“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 e inominável, determinar aquilo de que essa história foi capaz – ao se fazer história por meio dessa repressão, de algum modo, interessada – de dissimular e interditar.

A investigação derridiana busca entender as condições de emergência e estabilização disso que chamamos de filosofia, compreendendo junto a ela a própria forma como determinam-se metafisicamente os conceitos. Ser fiel à filosofia, seguir o desenvolvimento de seu discurso e o encadeamento de seus conceitos segundo uma necessidade constante de fundamentação que não parece suprir a si mesma, permite observar como que em negativo as marcas daquilo que quis-se sufocar, marginalizar ou mesmo remediar. É como se a leitura mais cuidadosa e fiel fosse sensível a acontecimentos não adaptáveis, domesticáveis, incorporáveis à totalização sistemática que se pretende realizar. Acenam-se nos filosofemas algo como “sintomas [...] de alguma coisa que não pôde estar presente na história da filosofia, e que, de resto, não está *presente em lugar algum*” (DERRIDA, 2001, p.13). Esta maneira de debruçar-se sobre os textos e práticas discursivas da tradição entrevê as rupturas, cortes e mutações que, indicam, a cada vez, os limites do esforço filosófico-metafísico de conhecer o real. E, no entanto, a delimitação que se insinua não afasta simetricamente dentro e fora. A clausura que demarca a metafísica (DERRIDA, 2001, p.64):

[...]não pode ter a forma de uma linha, isto é, a forma que a filosofia lhe reconhece, na qual ela se reconhece. A clausura da metafísica não é sobretudo um círculo que cerca um campo homogêneo – homogêneo a si – em seu interior e cujo exterior, pois, também o seria. O limite tem a forma de falhas sempre diferentes, de fissuras, cuja a marca ou cicatriz todos os textos filosóficos sempre carregam.

Derrida considera, no seio do discurso filosófico, movimentos que perturbam a consolidação das oposições metafísicas. Tais movimentos, ainda que estrangeiros à filosofia, não têm a sua fonte em algum lugar localizável, como se existisse um território firmado do não-metafísico. A margem da metafísica é aquilo que justamente não se enquadra nos domínios regidos pelo princípio de identidade. Por isso, o excesso que se dá a pensar não pode ser descrito simplesmente nos termos de um domínio oposto à metafísica ou mesmo à filosofia. A transgressão entrevista foge do padrão de elaboração de um discurso contrário, pretendido como “mais verdadeiro” ou originário. Diferentemente, essa espécie de vigilância discursiva com a qual Derrida trabalha extrai da conceptualidade metafísica aquilo que a transborda e, ao mesmo tempo, a possibilita. Esse exercício de leitura aponta como, no interior do(s) texto(s) ou da

73

língua da tradição filosófica ocidental coabitam motivos críticos ou subversores e pressuposições metafísicas (DERRIDA, 2001, p.43).

Um pensamento comprometido com a desconstrução das oposições binárias da metafísica deve cuidar para que não se contente apenas com a valorização dos polos vilanizados em toda hierarquia dicotômica por ela estabelecida. Toda inversão acaba, em algum momento, por referendar ou reconstituir a violência dualista que procurava combater. A partir do que Derrida chama de “gesto duplo” ou “escrita desdobrada, ressalta-se a importância de não apenas insistir em inverter os termos de uma relação hierárquica e denunciar a violência que comanda esse processo de submissão de um polo a outro na estrutura de todo dualismo, mas também deslocar ou exceder a própria lei das oposições metafísicas.

As leituras derridianas dos textos da tradição procuram apontar os movimentos de desestabilização presentes em toda estabilização. Parte-se do pressuposto de que toda estabilidade, por não ser um dado último, mas, sim, depender de uma ação estabilizante, é, por definição, desestabilizável. De acordo com o posfácio de *Limited Inc* (DERRIDA, 1988, p.151. Tradução nossa):

[...]contar com uma certa estabilidade (por essência sempre provisória e finita) é precisamente não falar em eternidade ou solidez absoluta; é ter em conta a historicidade, a não-naturalidade, da ética, da política, da institucionalidade etc. Se lembrar disso é colocar radicalmente em questão a estabilidade dos contextos, então, sim, eu faço isso. Eu digo que não há estabilidade que seja absoluta, eterna, intangível, natural etc. Mas isso está implicado no conceito mesmo de estabilidade. A estabilidade não é uma imutabilidade; ela é por definição sempre desestabilizável.

Podemos pensar a desconstrução como essa desestabilização das “coisas mesmas”, entendendo-as não por identidades dadas à apreensão racional, mas como texto, ou edificação de sentidos construídos por uma cadeia de remetimentos significantes. Essa cadeia não é fechada, mas indica sempre uma inserção contextual que, ao mesmo tempo em que delimita a nossa interpretação dos “objetos”, aponta para a existência de um movimento incessante de recontextualização. “Não há nada fora do texto”, por que não há nada fora de um contexto. Assim, o conceito de texto “abraça e não exclui o mundo, a realidade, a história” (DERRIDA, 1988, p.137. Tradução nossa). Tal conceito não se confina na ideia que fazemos daquilo que há em um livro (DERRIDA, 1988, p.137). Derrida afirma que aquilo que propõe chamar de “texto” implica as estruturas entendidas em termos socioinstitucionais e pensadas através de todos os referentes possíveis. “Mas isso significa que todo referente, toda realidade tem a estrutura de um rastro diferencial e que não é possível referir-se a esse ‘real’ a não ser em uma experiência interpretativa” (DERRIDA, 1988, p.148. Tradução nossa). A desconstrução, enquanto desmontagem dos sistemas de significações que pretendem dizer o que verdadeiramente é o

real, não pode ser considerada apenas como um levantamento teórico, ou como o quer Deleuze, um comentário de textos e um “método de prática textual”. Ela é, de fato, uma *prática* que se atém aos textos, mas a noção de texto, aqui, não permite a aposta em um fora extratextual.

Quando um pensamento voltado para a desconstrução se ocupa com a indicação de parasitismos que o discurso metafísico quer eliminar, excluir ou silenciar, e mostra a sua necessidade essencial para a existência desse próprio discurso, acusando-lhe de operar violenta ou opressivamente, isto não se realiza apenas no nível teórico. Derrida avisa-nos que as tentativas de exclusão do que a língua metafísica entende como parasitário não são gestos puramente teóricos, mas revelam ao mesmo tempo uma natureza altamente política (DERRIDA, 1988, p.135. Tradução nossa):

[...] a exclusão do parasita (de divergências, contaminações, impurezas etc.) não pode justificar-se por razões puramente teórico-metodológicas⁶⁶, é preciso que, ao lermos os escritos derridianos, reconheçamos a necessidade de não “ignorar que essa prática de exclusão, ou esse desejo de purificar [...] traduz-se necessariamente em uma política.

Certamente a leitura da obra de Deleuze também nos leva a concluir que a violência perpetrada pelos dualismos metafísicos em prol de subordinar a diferença ao poder da identidade também é um gesto político. O que nos questionamos é se, na medida em que se procura construir uma filosofia, ou mesmo uma ontologia, não metafísica, o autor francês não dá brecha para a expectativa de um pensamento não contaminado; se –ainda que pensando o domínio transcendental a partir da consideração de sua impossibilidade representacional – ele não acaba apostando em uma dimensão de pureza da diferença, tomada como “espaço” da experiência real. No caso de Derrida, o fato de a contaminação habitar e formar todo tipo de discurso não faz apenas com que vislumbremos a perturbação dos dualismos metafísicos e a possibilidade de um “para além” de sua clausura, mas também chama-nos a atenção para a tarefa incessante de vigiar e cobrir constantemente de ressalvas o uso que damos aos conceitos.

Todo uso conceitual guarda consigo uma rede de referências, um sistema de predicados que não são de todo anuláveis ou abandonáveis quando extraímos um conceito de um texto para mergulhá-lo em um novo meio, de acordo com o sentido que visamos. É preciso realmente dar novos usos aos conceitos, trabalhá-los praticamente, encadeá-los a referências outras. Derrida, com frequência, toma de empréstimo uma palavra antiga à filosofia e concede-lhe novos propósitos, circunscrevendo-a por uma trama que a projete para além dos sistemas de oposições. Porém, é preciso também assumir os riscos de esse novo emprego mostrar não somente um caráter diferencial irreduzível ao uso metafísico, mas também trazer consigo antigos e novos

⁶⁶ Ibid., p.135.

pontos de recalque de singularidades não previstos. Decerto, as operações textuais em jogo nos escritos de Deleuze e Derrida revelam estratégias distintas de se pensar diferenças que excedem o registro opositivo dos binarismos metafísicos. Podemos constatar certo desacordo entre os dois nos modos como cada um dedica-se a ler os textos da tradição filosófica, utilizando-os em favor da sua própria escrita.

Dar um fim ao juízo?

Deleuze parece considerar a desconstrução como um modo de comentar textos. Por um tempo, ele mesmo dedicou-se a escrever livros que podem ser considerados como de história da filosofia. Apesar de destinados ao pensamento de outros autores, os seus “comentários” carregavam já indícios autorais e interpretações bem singulares. Acontece que ele procedia por torções dos conceitos e argumentos dos autores que se propunha a homenagear. Dando à luz “filhos” monstruosos, mas que viessem do exercício que lê o não dito no dito dos autores em questão, era preciso que fosse como se esses autores estivessem falando por si, quando falavam por ou com Deleuze. Mesmo assim, talvez, no pensamento deleuziano, fidelidade não seja uma palavra a se utilizar quando se trata de escrever a partir do encontro com o que nos dá a pensar no pensamento do outro. Já Derrida escreve como quem quer afirmar uma herança, sempre seguindo o rastro do outro. Ele empreende um esforço de escrever nas entrelinhas e margens dos escritos que procura decifrar, produzindo por sua vez, um texto ao mesmo tempo muito semelhante e completamente outro com relação aos autores que lê (DERRIDA, 2001, p.10). O seu texto, como tecido, entrelaça-se ao do outro, trama-se na sua transformação. A própria forma como Derrida considera a relação com a tradição metafísica entendida como texto faz-nos imaginar um alinhavo sem fim de referências e composições móveis. A leitura sendo sempre uma releitura, que apela a uma nova leitura – não se conclui jamais. Derrida assume precisar reler Platão, Hegel, Deleuze. Há sempre algo mais, o que se dá sem se deixar apropriar pela escrita que reafirma a(s) singularidade(s) em jogo naquilo que se herda.

Encontramos na questão da leitura um ponto de distanciamento entre nossos dois autores. Acreditamos que ambos se dedicam a um exercício de leitura que se faz com o outro. Não se tematiza a leitura ou a escrita como ação de um sujeito do conhecimento que apreende e descreve as qualidades de um objeto a ele apresentável. Contudo, a posição de Derrida diante do texto (do outro) é a de celebrar ou reafirmar a inesgotabilidade do que se lê através da enunciação de uma tarefa interminável. Deleuze atua privilegiando a positividade da ação de um corte preciso do processo de interpretação. As suas incursões críticas à história da filosofia servem para a composição do que o autor está em vias de preparar textualmente, dando espaço

a um produto que se pretende que funcione ligado a uma série de relações tomadas pela natureza de uma problemática específica desenvolvida – seja a sua ou à de seu leitor, com a qual esta pode estabelecer conexão – e não se refira ao texto do outro como reserva perante a qual os esforços de interpretação, de alguma maneira, fracassam. No livro *O Vocabulário de Deleuze*, Zourabichvili indica o espaço para uma possível comparação entre os pensamentos de Deleuze e Derrida. Segundo o autor (ZOURABICHVILI, 2009, 59-60):

Teríamos aqui a base de uma confrontação possível com Derrida[relacionada à forma como Deleuze faz “fugir” a filosofia] : ali onde este último define a situação pelo “fechamento da metafísica” e, longe de sonhar com outro *logos* distinto do *logos*, todo fala e presença, propõe-se a desconstruí-lo a partir do excluído que o minava desde sempre (a escritura e seus efeitos de “différance”), Deleuze procede por um método que poderia ser considerado de perversão, que consiste ora em discernir e cultivar uma linha de pensadores “que pareciam fazer parte da história da filosofia, mas que escapavam dela a partir de um lado ou de todas as partes: Lucrecio, Espinosa, Hume, Nietzsche, Bergson”[...], ora por desviar restos de teorias de toda natureza para utilizá-los para outros fins [...], ora ainda por relacionar um conceito às suas verdadeiras condições, isto é, às forças e aos dinamismos intuitivos que o subtendem [...], ora enfim, mais que criticar de frente um tema ou uma noção, por abordá-la pelo viés de uma “concepção completamente distorcida”[...].

Zourabichvili enfatiza o fato de Deleuze buscar uma subversão da filosofia que se realiza pela filosofia. Deve-se fazê-la fugir sem que se fuja dela. “Se fugir é fazer fugir, é porque a fuga não consiste em sair da situação para ir embora, mudar de vida, evadir-se pelo sonho” (ZOURABICHVILI, 2009, p.59). Ao contrário, “tudo se passa como se a filosofia englobasse seu próprio lado de fora, como se seu verdadeiro fora não estivesse fora de si mesma” (ZOURABICHVILI, 2009, p.59). O pensamento de certos autores selecionados por Deleuze na história da filosofia nos mostraria não só a possibilidade, mas a potência da realização de certas contra-filosofias enquanto produção de gestos do pensamento que colocariam em questão a hegemonia da razão no discurso filosófico. Nietzsche, certamente, seria, para o autor, aquele que levou mais longe a tarefa de se fazer filosofia para além da imagem dogmática, aquela aposta na espontaneidade da razão para buscar a verdade. Para Deleuze, normalmente, quando se fala em história da filosofia “se afirma uma certa imagem do pensamento que ele denomina *dogmática*. [...] Essa imagem impregna, pelo menos formalmente, todas as filosofias até a grande crise nietzschiana, mesmo quando contestada aqui e ali no interior de um sistema” (ZOURABICHVILI, 2016, pp.38-39). Deleuze constitui, à sua maneira, uma história da filosofia “a contrapelo” que encontra no pensamento de Nietzsche a grande referência para se falar em termos de uma diferença que não se subordine ao pensamento da identidade.

No caso de Derrida, somos capazes de reconhecer a importância de Nietzsche em seu pensamento. Mesmo que tenha escrito poucos textos diretamente a seu respeito, são notáveis as inúmeras referências, explícitas ou não, à obra do autor alemão em grande parte dos escritos

77

derridianos. Para o pensador magrebino, Nietzsche talvez seja “o mais louco” dentre os pensadores reportados à história da filosofia (DERRIDA, 2016, p.96). Contudo, conduzir uma espécie de história paralela da filosofia decidida pela medida de um pensamento efetivo da diferença em cada autor não é a forma como Derrida procede. De fato, ele herda muito de Nietzsche. Só que isto não permite que ele possa apontar dois direcionamentos com os quais se possa classificar a história da filosofia. Dada a contaminação que mostra que um termo, para obter sentido, não pode se destacar absolutamente daquilo que se considera como sendo o seu oposto; observando a função paradoxal que determinados “elementos” cumprem no seio da linguagem que determina o discurso filosófico, não se trata de dissociar dois modos de se fazer filosofia, denunciando um deles como dependente das expectativas da *doxa*. Derrida remarca que a oportunidade de se localizar pontos de deslocamento e “transgressão” dos dualismos metafísicos habita o discurso filosófico desde o início, e encontra-se já na construção dos argumentos e filosofemas mais clássicos ou operantes em termos metafísicos. Por isso, a reverência derridiana, que se expressa em termos de dívida infinita, para com autores como Platão, Aristóteles, Rousseau, Hegel, Husserl etc.

A falta de interesse em se pensar um outro *logos* distinto do *logos* decorre dessa ideia de contaminação originária. Não é o caso de se dizer que algo como “o” *logos* metafísico seja “todo fala e presença”. Pelo contrário, é precisamente porque a clausura da metafísica não é um fechamento qualquer, mas um limite “falhado” ou cheio de fissuras, que o *logos* não pode ser pensado como pura presença. Ele não pode, ainda que exija isso, reapropriar-se de si, tornar-se completo e idêntico a si mesmo. Ele se constitui por um movimento de evasões irreduzíveis ao modo espaço-temporal da presença. Nesse sentido, essa alteração de si que impossibilita a totalização e a presentificação do si “está” no *logos* – não forma uma outra imagem (ainda que sem imagem) sua, como um “grau” ou uma dimensão do pensamento mais vibrante desde a qual o *logos* seria interpretado como uma perda de potência. Talvez possamos arriscar que a maneira com a qual Deleuze propõe lógicas irracionais é muito próxima, na medida em que toma por princípio que não há nada “anterior” à diferença, mas bem distinta estilisticamente – e isso, em termos derridianos, não é pouca coisa – da abordagem de Derrida.

Portanto, não é que Derrida celebre o relativismo e o irracionalismo. Ele não se opõe à utilização direcionada da lógica conceitual. A questão é que essa outra forma discursiva que lhe interessa não depende inteiramente das condições determinadas pela pulsão dicotomizante que comanda a metafísica. Ao contrário, as novas exigências do discurso vislumbrado por Derrida levam à contestação do ideal de pureza metafísico. Chegar a tal nível de contestação exige “transformar conceitos, construir uma ‘lógica’ diferente, uma ‘teoria geral’ diferente, talvez

mesmo um discurso que, mais poderoso que essa lógica, se mostrará apto para com ela contar e reinscrever a sua possibilidade” (DERRIDA, 1988, p.117. Considerar que o pensamento de Derrida deva responder a uma alternativa simplista entre a pura realização da auto-presença e um relativismo fruto da completa indecidibilidade na qual nos jogaria a desconstrução é, assim, não compreender os termos de sua crítica à metafísica da presença. Um pensamento da desconstrução da exigência metafísica de plenitude do sentido não pode fornecer-nos a opção de uma oposição absoluta a ela porque justamente propõe-se pensar para além do registro que nos obriga a escolher entre tudo ou nada. Se não há presença, sentido plenos, também não se trata de sugerir algo como a completa indecidibilidade, o irracionalismo ou o puro relativismo.

Deleuze também se demonstra um crítico dos dualismos metafísicos e da lógica do tudo ou nada. Em *Lógica do Sentido*, contra a submissão da dimensão transcendental à figura da consciência e sua condição de ainda herdeira do modelo das essências metafísicas, ele proclama (DELEUZE, 2009, pp.108-109):

O que é comum à metafísica e à filosofia transcendental é primeiramente esta alternativa que elas nos impõem *ou* um fundo indiferenciado, sem-fundo, não-ser informe, abismo sem diferenças e sem propriedades – ou então um Ser soberanamente individuado, uma forma fortemente personalizada. Fora deste Ser ou desta Forma, não tereis senão o caos...

. Interessa-nos ressaltar como aquilo que os nossos dois autores procuram pensar extrapola o regime discursivo metafísico. Deleuze, para não só pensar, mas fazer a diferença, preocupa-se com as condições da criação conceitual, sustentada por novas relações lógicas. Em Derrida, foi dito que não se trata exatamente de uma criação de conceitos e nem da elaboração de um novo *logos*. Ora, mas não acabamos de ver como torna-se necessária para argumentação derridiana a transformação dos conceitos e a construção de uma “lógica” diferente? O que se pode apontar aqui de distante com relação à perspectiva filosófica deleuziana? Em diversos textos Derrida se refere a uma “lógica” outra que não fosse a da metafísica. Seria o caso de apontarmos a imprecisão da passagem de Zourabichvili neste ponto também? Acreditamos que não. Apostamos que tudo se joga na maneira como cada um dos autores mobiliza estrategicamente não só a palavra “lógica”, mas uma série de noções. Podemos dizer que Derrida procede por rasuras e Deleuze por torções. O estilo com que cada um lê os escritos de outros e deles se apropria em seus próprios textos definiria uma divergência que, talvez, permaneça inconciliável para além da dimensão dos gestos, recaindo no que diz respeito às “teses” que se defende, ao contrário do que o próprio Derrida sugere em *Il me Faudra Errer Tout Seul* (DERRIDA, 2003, p.236).

Na citação de Zourabichvili que destacamos mais acima o comentador afirma que Deleuze procede por um método de perversão que: 1. determina uma espécie de contra-história da filosofia; 2. recolhe traços de teorias de natureza diversa para submetê-las a fins próprios; 3. relaciona conceitos às condições de sua produção, aquilo que o autor chama de dramatização; 4. aborda um tema e uma noção através de uma concepção completamente distorcida. Vejamos como Zourabichvili sugere um caminho para tratar da diferença entre os pensamentos de Derrida e Deleuze. Em *O Vocabulário de Deleuze*, no verbete “linha de fuga”, logo após a passagem citada, afirma-se (ZOURABICHVILI, 2009, p.60):

Poder-se-ia quase decifrar a oposição dos dois procedimentos [de leitura em Deleuze e Derrida] no texto ‘*Pour en finir avec le Jugement*’ [Para Dar um Fim ao Juízo] [...]: um, levado por um sentido de análise interminável como única Justiça possível; o outro, operando por uma série de ‘processos finitos’.

O texto a que se refere Zourabichvili foi publicado na coletânea *Crítica e Clínica*. Nele, Deleuze avalia as obras de quatro autores (Nietzsche, Lawrence, Kafka e Artaud) que se colocam contra uma doutrina do julgamento que se elabora e desenvolve na história político-cultural do Ocidente (DELEUZE, 2013, p.162). O culto à instância do tribunal provém da necessidade de a tradição metafísica condenar a diferença que não se subordina à identidade. A análise realizada por Nietzsche, em *Genealogia da Moral*, das relações credor/devedor e do seu desdobramento na figura da má consciência, servem a Deleuze de ponto de partida para uma crítica do juízo como doutrina que se fortalece da narrativa que supõe uma dívida infinita dos indivíduos para com a lei. No desenvolvimento das relações credor/devedor, a dívida passou a ser representada como fruto de contratos com os deuses. Tudo muda com isso. Perde-se de vista a dimensão corporal de uma relação de forças que induz variações afetivas sem medida válida exteriormente à conexão instaurada. O juízo passa a ser o ato de uma instância em si mesma e de antemão superior ao julgado. A lei separa-se da dinâmica das forças. Ela se constitui como um princípio que as sobrevoa, instaurando o dever para além de uma situação singular. Inesgotável, a ela deve-se sempre retornar. A lei é sempre “uma tarefa a ser recomeçada, uma fidelidade a ser retomada numa vida cotidiana que se confunde com a reafirmação do Dever” (DELEUZE, 2018, p.20).

Associando-se à figura metafísica do Bem, a lei serve de princípio autenticador que mede a “verdade” nas pretensões dos casos particulares. O princípio legislador dá a cada coisa a sua parte de direito reservada e estima a sua validade estabelecendo um grau hierárquico de acordo com a sua adequação com relação à norma estabelecida como referência para a sua identidade. As coisas parecem ter o seu sentido vinculado à fidelidade com que representam o princípio ideal. “Eis o essencial do juízo: a existência recortada em lotes, os afectos distribuídos

em lotes são referidos a formas superiores” (DELEUZE, 2013, p.165). Há um modo específico de distribuição dos seres atuante naquilo que Deleuze entende como pensamento da representação (DELEUZE, 2018, p.62):

Esse tipo de distribuição procede por determinações fixas e proporcionais, assimiláveis a “propriedades” ou territórios limitados na representação. [...] Mesmo entre os deuses, cada um tem o seu domínio, sua categoria, seus atributos, e todos distribuem aos mortais limites e lotes em conformidade com o destino.

Com a religião cristã, a dívida se torna, enfim, culpabilização de si. Deus se estabelece como único credor e forma infinita, a partir da qual não se distribuem mais lotes. Pode-se dizer que nenhum juízo humano garante seu lote, todo juízo é equívoco. Em filosofia, o kantismo desponta como sistema que intensifica a operação cristã na doutrina do juízo. Em *Sacher Masoch: O Frio e o Cruel*, Deleuze afirma que, mais importante que o movimento da chamada revolução copernicana operada na primeira *Crítica*, seria aquilo que é realizado na *Crítica da Razão Prática*, quando Kant faz girar o Bem em volta da Lei. Com a filosofia kantiana, a Lei não só se destaca do Bem, mas coloca-o a seu serviço. Com isso, A Lei torna-se indeterminada, pura forma que induz à obediência. Diz Deleuze que a imagem clássica da lei só conhecia leis especificadas, justificadas pelo valor do Bem e das circunstâncias do Melhor. “Quando Kant [...]fala de ‘a’ lei moral, designa somente a determinação daquilo que permanece indeterminado: a lei moral é a representação de uma pura forma, independente de um conteúdo e de um objeto” (DELEUZE, 2018 p.183). O conteúdo próprio da Lei, o seu objeto não nos é dado plenamente. A obediência dá-se, então, a um objeto ausente, que se furta, escapando à intuição. Podemos dele esperar uma universalidade confirmada pela lógica, mas não conseguimos determinar o seu conteúdo próprio. Assim, diante da Lei, todo esforço de apreensão resta insuficiente, e com isso, a noção de culpa não se restringe mais a um espaço delimitado de ações fora da Lei, pois esse próprio “fora” perde a sua medida. “Ela [a Lei] define uma área de errância em que todos somos culpados, isto é, em que já transgredimos os limites antes de sabermos o que ela exatamente é”(DELEUZE, 2018, p.184).

Do ponto de vista da transcendência da lei pensa-se a sua relação necessária com a culpa e com o incognoscível. Esta não é a posição de Deleuze quando ele procura pensar para além do modelo da reconhecimento. Na verdade, o filósofo francês estima realizações do pensamento, filosóficas ou não, que destituam esse sistema do juízo, onde a lei é visada como transcendente às mobilizações dos corpos em campos de forças. Associar, por exemplo as obras de Nietzsche ou Kafka a um pensamento da lei enquanto transcendência é, para ele, perder a sua potência, pautando-os por uma concepção do negativo e da falta.

Em *Para Dar um Fim ao Juízo*, Deleuze também opõe justiça e juízo. Sobre a obra de Nietzsche, é dito que ela pensa uma justiça, segundo a qual os corpos marcam-se uns aos outros, imanentemente, “conforme *blocos finitos* que circulam num território” (DELEUZE, 2013, p.164). O sistema da crueldade, este que Deleuze reivindica lembrando a obra de Artaud, “enuncia as relações finitas do corpo existente com forças que o afetam” (DELEUZE, 2013, p.165). O que o filósofo francês propõe é toda uma nova forma de pensar as relações interpretativas ou de avaliação que não passe por uma doutrina do juízo e da dívida infinita. A distribuição não é mais fixa, mas errante ou nômade, é como se não tratasse mais de medir o espaço a fim de ocupá-lo, mas sim de partilhar-se nele. “Aí já não há partilha de um distribuído, mas antes repartição daqueles que *se* distribuem num espaço aberto ilimitado, ou, pelo menos, sem limites precisos” (DELEUZE, 2018, p.63).

A colocação de Zourabichvili sobre se conseguir contrapor os procedimentos de leitura/escrita de Deleuze e Derrida a partir do texto *Para Dar um Fim ao Juízo* é, de fato, relevante. Deleuze estabelece uma crítica de noções não só determinantes para a nossa interpretação do pensamento de Derrida, mas utilizadas com frequência pelo autor franco-argelino. A interpretação derridiana de textos leva-nos à consideração da insuficiência de toda leitura, entendida como tradução. Todo texto é inesgotável, pois promete o seu sentido ao porvir, diferindo-o a cada investida visando a sua compreensão exclusiva. Noções como “sobrevida”, “dom” e “dívida” indicam aquilo que haveria de estrutural em toda leitura/escrita. Herdamos o texto como aquilo que nos antecede e ultrapassa, a lei vinda do outro, inacessível, mas que buscamos reafirmar. Para além do estabelecimento de um círculo econômico de troca, a herança é da ordem do dom, ou seja, daquilo que por nós não pode ser estimado ou apreendido, mas *acontece*. Para Derrida, a dívida que realmente interessa, a dívida enquanto tal, é dívida infinita. Por escapar a toda economia moral, ela suscita um “dever nada dever”.

Testemunhamos aqui certa incompatibilidade entre os pensamentos de Deleuze e Derrida. É impossível para a filosofia do primeiro recorrer às noções de dívida infinita, de uma Lei que nos submete ao outro intangível, tornando sempre insuficientes os nossos esforços finitos por bem herdá-la. A transcendência dessa Lei, a impressão de uma realidade eminente, perante a qual devemos obediência, mas que se furta sem fim a toda apropriação pela configuração de um regime de forças, soa muito próxima a um discurso de teologia negativa. Não é estranho, em termos deleuzianos, associar esse pensamento aos esforços metafísicos que se pretende denunciar. Contudo, para bem marcar os pontos de desacordo entre Derrida e Deleuze, precisamos contextualizar o emprego da noção de Lei – a Lei para além de toda lei – no pensamento derridiano. Em *Préjugés – Devant la Loi*, o autor se serve do conto *Diante da*

Lei, de Kafka para abordar a questão do juízo e, conseqüentemente, a tarefa de fazer justiça ao (texto do) outro (como julgá-lo?). No texto derridiano diz-se que diante da Lei, ao nível de uma lei para além de todos os critérios determinados, uma lei de todas as leis, nós já somos sempre instados a responder. Ao invés de sermos dispensados, pois não conseguimos apreender a lei que nos submete, nós, ao contrário, devemos prestar nossas contas, e isto significa, também, julgar. A estrutura inapresentável da lei das leis nos ordena a nos colocarmos diante da Lei e a responder *a priori* por nós diante dela – que não está lá (DERRIDA, 1985, p.95). Há sempre e já uma Lei que nos apela, há sempre um pré-juízo, antes mesmo de determinarmos nossas posições declaradas. E isto já guarda em si todos os riscos.

No escrito sobre Kafka, Derrida faz um balanço sobre a época, também sua, em que o juízo é posto em questão pela filosofia e pela psicanálise. Lyotard, sobre cujo pensamento o texto de Derrida se debruça, seria alguém que habitou essa época e dela se afastou. E Derrida pensará, no seu rastro, que não se pode simplesmente dar fim à época clássica do juízo. Não se pode dizer que o juízo “não é um tema filosófico decisivo”, que se deva recorrer a uma outra instância (DERRIDA, 1985, p.97). Na verdade, a dívida só é infinita porque a Lei (do texto e do outro) é inapresentável. Isto faz com que não haja uma moral a se seguir, mas se permaneça sobre a abertura que nos tem sempre diante do outro, apelando-nos a responder. “É porque ele não repousa sobre nada, não se apresenta, sobretudo com os seus títulos filosóficos, os seus critérios e sua razão, quer dizer, sua carteira de identidade, que o juízo é paradoxalmente inelutável.” (DERRIDA, 1985, p.97. Tradução nossa)

Como no conto de Kafka, permanecemos diante da Lei, sem adentrar em suas portas, sem podermos conhecê-la. Apenas há lei, nós somos mesmo destinados ao seu mando. Mas a Lei não nos remete a um código específico, a uma presença legisladora, ao seu criador. Derrida recorre a uma passagem de *Au Juste*, de Lyotard, para referir-se à relação com a Lei (LYOTARD; THÉBAUT, *Au Juste*, pp.101-102. Apud. DERRIDA, 1985, p.107. Tradução nossa):

Deus ordena. Não se sabe bem *o que* ele ordena. Ele ordena *obedecer*. Isto significa colocar-se na posição desse jogo pragmático que é o da obrigação. [...]. Chama-se isso Deus, mas não se sabe finalmente o que se diz quando dizemos *Deus*. Não se sabe nada disso. Diz-se simplesmente: “Há uma lei”. E quando se diz uma “lei”, isto não quer dizer que essa lei está definida e que é suficiente a ela conformar-se, pois justamente há uma lei, mas não se sabe o que diz essa lei. Há uma espécie de lei das leis, há uma meta-lei que é: “Sejais justos”. Mas justamente nós não *sabemos* o que é ser justo. Isto quer dizer que nós *devemos* “ser justos”. Isso não é: “Sejais conforme a isso”, definitivamente. “Amiais-vos uns aos outros”, etc., tudo isso é piada. “Sejais justos”: caso a caso, será necessário a cada vez decidir, se pronunciar, julgar, e depois meditar se era isso, ser justo.

Há uma lei. Não importa de qual lei estejamos falando, desde que há lei, existe algo para além dela que apela a obedecer ou respeitar. Esse algo não é propriamente um algo ou uma coisa, mas certa dimensão inapresentável, aquilo que não se sabe o que é. E isto é a Lei, que a nós se dirige, na abertura encetada por todo outro, desde a qual o outro já nos invadiu, convocando-nos à justiça. O invisível da lei é o silêncio do outro, seu segredo não desvendável. Relação sem relação, a lei é a da submissão a coisa, sujeito ou objeto nenhuns, se se espera destes uma identidade apresentável, cognoscível. A lei se dá se negando, sem dizer a sua proveniência. “O que resta invisível e escondido em cada lei, pode-se suspeitar que é a lei ela-mesma, o que faz com que essas leis sejam leis, o ser-lei dessas leis.” (DERRIDA, 1985, p.110. Tradução nossa). É preciso que pensemos aqui a lei como texto ou a lei do texto. A evasão do sentido próprio do texto é algo que não só revela a nossa impotência essencial, mas exige a nossa resposta, compromete-nos com uma promessa de sentido. O texto ilegível dá também a ler. “A leitura pode revelar de fato que um texto é intocável, propriamente intangível, *por que legível*, e ao mesmo tempo ilegível na medida em que a presença nele de um sentido perceptível, apreensível resta tão evadida quanto a sua própria origem.”(DERRIDA, 1985, p.115. Tradução nossa)

Estar diante da lei é não a penetrar, ainda que o desejemos. Na verdade, fazer-se comparecer diante da lei, respeitá-la, é assumir essa distância intransponível. É necessário não saber quem ou o que ela é, onde ela está e de onde fala (DERRIDA, 1985, p.117). E isto é o mesmo que dizer que ela vem do outro enquanto totalmente outro. Ela nos destina à responsabilidade singularmente, pois não apela senão a quem, desde então, sabendo ou não, contra-assina. O pensamento da lei, assim como o do texto, inscreve-se no tempo da promessa. Derrida atrela a questão do juízo, da submissão à lei, à da justiça enquanto tarefa e ocasião da desconstrução. Assumir dever infinitamente, ou dever nada dever, é procurar fazer justiça ao outro que nos convoca sempre e a cada vez. É querer abrir-se incondicionalmente à vinda desse outro que não conhecemos. Nesse tempo da vinda do outro, tempo sem chegada propriamente dita, pois lida-se aqui com o incognoscível, incalculável, inantecipável, a justiça é sonhada. A justiça, aqui, não significa a salvação ou o juízo final. Como todo acontecimento para Derrida, ela é impossível. Não se trata de projetar um estado ideal que um dia se realizará, se fará presente. Se, através do apelo que marca a nossa submissão à Lei que nos ordena ser justos (a Lei do outro), nós atentamos para a existência de singularidades irreduzíveis à norma até então pré-fixada, podemos admitir uma possibilidade de aperfeiçoamento das leis finitas em nome da Lei. Esta noção de aperfeiçoamento só é possível porque a justiça enquanto tal não se dá plenamente. Há sempre insuficiência quando se trata de pensar a singularidade do outro. Há

sempre a necessidade incondicional de se fazer justiça para além das condições dadas. As leis, então, dependem da promessa que é a justiça para se fazerem e renovarem, e a justiça, a cada vez que se promete, implica a necessidade de transformação das leis.

Derrida assume a desconstrução como tarefa tal qual o faz com a justiça. Na verdade, justiça e desconstrução são nomes intercambiáveis no vocabulário derridiano. Dizer que as duas *acontecem*, é pensá-las excessivas com relação a todo regime temporal centrado na noção de presente. Essas noções obrigam-nos a pensar o que é da ordem do por vir. Esse porvir não é o de um futuro que poderíamos esperar, projetando a sua chegada, mas o intempestivo advento do outro. Isto nos faz considerar o porvir não somente como o que não é um futuro previsível, mas como algo que, ao mesmo tempo que não se presentifica, pois não o “vemos” chegar, é urgente e exige a nossa responsabilidade aqui e agora. Afinal, de certa forma ele já “chegou”, pois nós estamos já e sempre diante do outro imprevisível.

A perspectiva de um futuro aberto, sem projetar-se como a chegada de um novo presente, dá a pensar a perfectibilidade das leis, mas é também traumática, pois nada nos garante de que o pior não virá. Sobretudo, não se está apostando em um *telos* redentor. Em *Philosophy in a Time of Terror*, Derrida diz saber que o horizonte de melhoramento das instituições que propõe – através do questionamento dos seus axiomas no intuito de refiná-los, levando-os a um processo de universalização sem fim – pode parecer o utópico (BORRADORI; DERRIDA; HABERMAS, 2003, p.115). Instigado pela entrevistadora Giovanna Borradori, ele busca responder por que definir a sua ideia de “democracia por vir”, que se alia à realização impossível da justiça como acontecimento, nos termos kantianos de uma “ideia reguladora” não lhe é satisfatório. Para ele, a democracia enquanto tal nunca existirá no presente, ela é também impossível e inapresentável. Já a concepção de “ideia reguladora” em Kant está em estreita ligação com a ordem do possível. Trata-se de um ideal que no fim de história uma história infinita permaneceria como uma possibilidade ligada ao poder de uma figura atrelada à noção de sujeito, um certo “eu posso” a ser alcançado por uma forma não totalmente destacada de todos os fins teleológicos (BORRADORI; DERRIDA; HABERMAS, 2003, p.134). A ideia de acontecimento se contrapõe à expectativa de realização de um “eu” cheio de poder, o impossível deve permanecer estrangeiro às possibilidades remetidas à identidade do sujeito. O pensador completa (BORRADORI; DERRIDA; HABERMAS, 2003, p.134. Grifo do autor. Tradução nossa):

Isso é o que eu quis dizer anteriormente por heteronomia, por uma lei que vem do outro, por uma decisão e responsabilidade do outro – do outro em mim, um outro maior e mais velho que eu sou. Esse impossível não é privativo. Ele não é inacessível, e não é o que eu posso adiar indefinidamente: ele se anuncia

para mim, desce sobre mim, me precede, e toma-me *aqui e agora*, de uma maneira não virtualizável, na atualidade e não potencialmente. Ele vem sobre mim de cima, na forma de uma injunção que não simplesmente espera no horizonte, que nunca me deixa em paz e não vai me deixar afastá-lo até mais tarde. Tal urgência não pode ser *idealizada*, não mais que o outro o pode. Esse im-possível não é, assim, uma *ideia* reguladora ou um *ideal* regulador. Ele é o que é mais inegavelmente *real*. Como o outro. Como a irredutível e não apropriável diferença do outro.

Nós não devemos associar a ideia de responsabilidade, de assumir-se diante do outro, afetado por sua vinda singular, à de aplicação de uma norma pré-existente. O porvir a que se refere Derrida não se dá pela obediência a uma tábua de preceitos morais. Assumir-se responsável é ter que decidir diante do indecidível. A recusa do pensador magrebino a considerar as noções de “justiça”, “hospitalidade” ou “democracia por vir” sob a sigla kantiana de ideia reguladora implica na impossibilidade de se assumir esse termo sem ter que desconstruir a arquitetônica que sustenta o projeto crítico kantiano. Caso o termo kantiano fosse utilizado em algum momento, seria preciso permanecer vigilante para não acabar subscrevendo as exigências do sistema no qual essa ideia funciona. Mesmo assim, como mencionado, não é o caso de se jogar toda contribuição da filosofia prática de Kant fora. A ideia de obediência a uma lei sem conteúdo prévio e a fé na perfectibilidade das instituições ético-políticas em nome de um porvir devem ser mantidas.

Vê-se o quão distante se está de Deleuze. Ainda que em Derrida as noções de dívida, de justiça e de Lei (para além de toda lei determinada) não se deem em função de uma presença originária justificadora, mesmo se, com elas, se destitua a expectativa metafísica de um sujeito fundamentalmente idêntico a si e autônomo, o im-possível que dá o tom da desconstrução derridiana parece por demais ligado à uma noção de transcendência do outro. Para o autor de *Diferença e Repetição*, haveria um perigo de com esta ideia, repetir-se o caráter negador da diferença no empreendimento metafísico da tradição filosófica. Ainda que de maneira cautelosa, passando por cima de uma série de imprecisões, poderíamos associar também ao pensamento de Derrida a crítica dirigida aos franceses em *Dialogues*. Segundo Deleuze e Parnet, os franceses seriam históricos demais, humanos demais, eles se preocupariam muito com o porvir e o passado. “Eles passam o seu tempo avaliando os prós e contras. Eles não sabem devir. Eles pensam em termos de passado e porvir históricos. Mesmo quanto à revolução, eles pensam em um porvir da revolução mais do que em um devir revolucionário.”(DELEUZE; PARNET, 1996, p.48. Tradução nossa). Talvez a perspectiva filosófico-política deleuziana não se preocupe fundamentalmente com uma análise incansável dos prós e contras, em pensar as insuficiências pontuais de uma circunstância conceitual ou política, detendo-se na necessidade

de continuar questionando-a indefinidamente, propondo o seu melhoramento. Diferentemente, ela estaria mais interessada na experiência que positivamente se faz, no devir revolucionário enquanto acontecimento que leva as forças a um limite diferenciador, à elevação de si a uma enésima potência. Lembremos que, para além da lei que separa as forças do que elas podem, uma força chega ao limite de sua potência, transforma-se, devém ativa, não importando a sua medida relativa, ou seja, se ela é mais forte ou mais fraca em comparação com outra. Encontramos o seguinte em *Diferença e Repetição* (DELEUZE, 2018, p.64):

Mas o limite, *péras*, já não designa aqui o que mantém a coisa sob uma lei, nem o que a termina ou a separa, mas, ao contrário, aquilo a partir do que ela se desenvolve e desenvolve toda a sua potência; a *hybris* deixa de ser simplesmente condenável e o menor torna-se igual ao maior, desde que não seja separado daquilo que pode.

Não seria insensato pensar como a diferente avaliação de cada um com relação ao que aconteceu no maio de 1968 francês está ligada ao modo como os dois filósofos leem e pensam a filosofia. Derrida “leu” 68 com mais desconfiança e menos empolgação que Deleuze, que nele vislumbrou um devir revolucionário. As maneiras como cada um desses pensadores recolhem conceitos nos textos da tradição filosófica e os utiliza em função de seus interesses indica-nos também suas diferentes posturas frente aos acontecimentos políticos. Para Derrida, frente aos textos da tradição, e para desconstruí-los, nós devemos tomar emprestado os seus recursos e léxicos. É preciso que nos sirvamos de seus conceitos para demarcá-los. Denuncia-se a violência das oposições hierárquicas da metafísica, transforma-se o valor e o uso de certos conceitos para evidenciá-la. Procura-se pensar o que não tem lugar, o que excede a forma dicotômica que estabelece os regimes conceituais. Ao recorrer aos conceitos da metafísica, busca-se levá-los ao limite de seu sentido dentro daquela estrutura, acenando já para uma nova e paradoxal possibilidade que a ela excede. Contudo, essa operação em vista de um “para além” da metafísica, não elimina a função e o sentido que os conceitos utilizados encontravam no interior do discurso tradicional. Pode-se sempre voltar ao uso antigo. Há sempre o perigo de uma reapropriação metafísica dos conceitos usados. É preciso não deixar de remarcar a insuficiência do gesto que os elege. Os conceitos utilizados para transgredir podem sempre reintroduzir aquilo que se queria criticar. Em nome da singularidade que se procura dar a pensar é preciso sempre multiplicar as cautelas, desconfiar da reapropriação dos conceitos, pontuar os usos, atentar para o fato de que a chance e o risco não se dissociam. Pensar a contaminação. Quando Derrida rasura conceitos, o seu antigo valor deve permanecer à vista, vigiado.

Considerações

No debate que se abre após a apresentação da conferência de Pierre Klossowski em Cerisy, ocorre uma discussão sobre a função da paródia em Nietzsche onde, por um breve momento Derrida e Deleuze dirigem-se um ao outro. Derrida percebe no discurso de Klossowski a necessidade de se distinguir dois tipos de paródia. Uma delas ainda faria o jogo da ordem política estabelecida, mesmo que atue sob pretexto de desconcertá-la. Já a outra efetivamente desconstruiria tal ordem. O pensador pergunta ao conferencista se pode-se considerar que exista “uma paródia que marca, de fato o corpo político, por oposição a uma paródia que seria uma paródia de paródia, que operaria na superfície da ordem política, que consistiria em tumultuá-la ao invés de destruí-la” (KLOSSOWSKI, 1985, p.24). Deleuze aprecia a questão colocada por seu colega e a exemplifica através do caso das discussões em torno da justiça popular na França. Ele refere-se então a duas correntes distintas que se bateram sobre o tema. Para alguns, a justiça popular consistiria em fazer de maneira bem aplicada o que a justiça burguesa não consegue fazer. Ela recorreria a um tribunal paralelo para julgar os casos tramitados na justiça burguesa. O filósofo afirma, então, que se trata de “um tipo de paródia que se pode definir como a cópia de uma instituição existente, com jurados, acusadores, advogados, testemunhas, mas que se pretende melhor e mais justa, mais rigorosa que o modelo.” (KLOSSOWSKI, 1985, p.25). A outra forma de justiça popular não se propunha a proceder de maneira alguma pela instauração de um tribunal. Ela não se pretenderia uma cópia melhor que o modelo. Ela faz-se “uma parodia de outro tipo, que pretenderá, num mesmo momento, derrubar a cópia e o modelo, portanto uma justiça que não passa mais pela forma do tribunal.”(KLOSSOWSKI, 1985, p.26) Esta última nos dá a ideia da paródia de tipo eficaz no discurso de Klossowski, uma paródia nietzschiana que derruba, em um mesmo movimento, modelo e cópia. Com ela, Klossowski reabilita o tema do simulacro, que, por sua vez será reapropriado pela filosofia de Deleuze.

Ao ter a sua questão comentada por Deleuze, Derrida pede que este precise se o valor do termo “justiça”, conservado nos dois exemplos utilizados, não pertenceria ele mesmo ao modelo contestado. Deleuze responde que certamente não se trata do mesmo valor. A mudança de valor é o que faria da paródia mais que uma mera cópia. Derrida insiste que mesmo com a mudança anunciada seguiu-se falando em justiça. Esta situação é ao mesmo tempo irônica e paradigmática para nosso intuito de demarcar as diferenças entre esses dois pensadores. Por um lado, ela nos apresenta uma contestação feita por Derrida do uso incauto do conceito de justiça. O problema é que nós acabamos de nos referir ao clamor da desconstrução por justiça. Pareceu-nos que o próprio Derrida fazia da justiça uma noção maior em seu trabalho. Acreditamos que

não estamos diante de uma contradição do discurso derridiano. Primeiramente, a noção de justiça passa a ter mais importância nos escritos de Derrida em um período posterior ao colóquio de Cerisy de 1972. Na interação com Deleuze, ele está chamando a atenção precisamente para a impossibilidade de nos desligarmos totalmente do valor metafísico das noções que passam ser empregadas por nós sob um interesse não metafísico. Assim, tanto no caso de “justiça”, como no de “tempo”, “liberdade” etc. não se pode perder de vista certa manutenção indesejada do sentido que se procura deslocar ou subverter. Dada essa ressalva, a nosso ver, a maneira como Derrida descreve a justiça como um desejo constante de quem pensa a desconstrução demonstra o hiperbolismo do autor com relação a tudo que pretende afirmar. O anseio por justiça faz com que dediquemos uma atenção extrema aos textos, que deve ser incansável às limitações que a cada momento nos parecem impedir a valorização de singularidades depreciadas. É em nome da justiça, portanto, que não se pode utilizar o conceito de justiça de modo pleno. Nunca.

Referências bibliográficas

- BORRADORI, Giovanna; DERRIDA, Jacques, HABERMAS, Jürgen. **Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas e Jacques Derrida**. Chicago e Londres: University of Chicago Press, 2003.
- DELEUZE, Gilles. **Crítica e Clínica**. Tradução: Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2013.
- _____. **Conversações**. Tradução: Peter Pal Pébart. São Paulo: Editora 34, 2010.
- _____. **Diferença e Repetição**. Tradução: Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- _____. **Lógica do Sentido**. Tradução: Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009.
- _____. Pensamento Nômade. In: MARTON, Scarlet (org). **Nietzsche Hoje?: Colóquio de Cerisy**. Tradução: Milton Nascimento e Sonia Salzstein Goldberg. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Dialogues**. Paris: Flammarion, 1996.
- DERRIDA, Jacques. Il me Faudra Errer Tout Seul. In: **Chaque Fois Unique La Fin du Monde**. Paris: Galilée, 2003.
- _____. Lettre à un ami Japonais. In: **Psyché: Inventions de l'Autre**. Paris: Éditions Galilée, 1987.

_____. *Limited Inc.* Tradução para o inglês: Samuel Weber. Evanston: Northwestern University Press, 1988.

_____. Nietzsche e a Máquina. Tradução: Guilherme Cadaval e Rafael Haddock-Lobo. **Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência**, Rio de Janeiro, v.9 n° 2, p. 94-134, 2016.

_____. **Posições**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

_____. *Préjugés: Devant la Loi. In: La Faculté de Juger*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1985.

MARTON, Scarlet (org). Introdução. In: **Nietzsche Hoje?: Colóquio de Cerisy**. Tradução: Milton Nascimento e Sonia Salzstein Goldberg. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

FIGUEIREDO, Fernando Padrão de. **A Superfície e a Dobra: As Condições do Acontecimento em Gilles Deleuze**. 2015. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação de Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

KLOSSOWSKI, Pierre. Circulus Vitiosus (Discussão). In: MARTON, Scarlet (org). **Nietzsche Hoje?: Colóquio de Cerisy**. Tradução: Milton Nascimento e Sonia Salzstein Goldberg. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

PEETERS, Benoît. **Derrida: a Biography**. Tradução: Andrew Brown. Cambridge; Malden: Polity Press, 2013.

ZOURABICHVILI, François. **Deleuze: Uma Filosofia do Acontecimento**. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2016.

_____. **O Vocabulário de Deleuze**. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Ediouro, 2009.