

**ESTUDOS LITERÁRIOS E A DIFERENÇA:  
A PERMANÊNCIA DE UMA QUESTÃO**

Rodrigo do Amaral Ferreira (UERJ)

[rodrigo895@gmail.com](mailto:rodrigo895@gmail.com)

Maria Antonieta Jordão de Oliveira Borba (UERJ)

[majordao@gbl.com.br](mailto:majordao@gbl.com.br)

**RESUMO**

O pensamento de Jacques Derrida, desde os seus primeiros escritos, esteve sempre atrelado ao trabalho que ficou conhecido no campo filosófico por desconstrução. Inicialmente, esta articulação objetivou desestabilizar, a partir da noção de *différance*, os três preconceitos estruturantes da metafísica ocidental: o fonocentrismo, o logocentrismo e o etnocentrismo. Como categoria filosófica, a diferença acompanhou as reverberações da desconstrução nos demais campos do conhecimento, incluindo os estudos literários. Seguindo o rastro da noção derridiana, este trabalho objetiva discutir sua pertinência, atualidade e possíveis interfaces e distanciamentos com o discurso sobre literatura pensado após o período do estruturalismo, cujas configurações primeiras objetivaram romper com a clausura das diversas áreas do conhecimento, propondo realinhamentos orientados pela ideia de intertextualidade.

**Palavras-chave:** Desconstrução. Estudos culturais. *Différance*. Intertextualidade.

Desde os primeiros escritos publicados de Jacques Derrida, *Gramatologia*, *A Escritura e a Diferença* e *A Voz e o Fenômeno* – todos de 1967 –, a desconstrução reverberou em diversas áreas do conhecimento além da filosofia. Como resultado, ela foi e tem sido apresentada de modo variado, ora configurando uma posição filosófica, outras vezes uma estratégia política, ou ainda um modo de leitura. Essa variedade de perspectivas se justifica no próprio projeto de Derrida, que, ativa e propositalmente, recusou-se a manter seu trabalho enclausurado no âmbito já estabelecido pela tradição da história da filosofia. Mais do que isso, pode-se mesmo afirmar que, para atingir seu objetivo de questionar o que considerava os três preconceitos estruturantes da filosofia e, por extensão, de

todo o pensamento do Ocidente, foi necessário formular relações que fossem capazes de descentrá-los de sua posição reguladora. Nesse sentido, Derrida estabelece a estratégia da *différance*, que confere outro movimento à linguagem da metafísica da presença – marca do pensamento ocidental, a qual não se pode superar de todo, como pretenderam algumas formulações, mas é possível ao menos dar-lhe outro movimento. Tendo em vista a estratégia derridiana, este trabalho se pretende apresentar o percurso de Derrida para configurar a noção de *différance* e rasurar o que ele chama de teleologia da presença, estruturada em torno da ideia de uma origem primeira, pois se considera que a diferença como valor será, depois do trabalho derridiano, apropriada por outras áreas do conhecimento, além da produção artística de modo geral. Neste sentido, os efeitos de *différance* produzirão ressonâncias nos estudos literários, sobretudo após o questionamento da atividade estruturalista.

A noção de *différance* encetada por Derrida é fundamental para perceber os desdobramentos do seu projeto gramatológico. Na verdade, além da discussão que o filósofo estabelece no intuito de criticar o papel subalterno da escrita no discurso da metafísica ocidental – o fonocentrismo –, esta noção tem como alcance último objetivado questionar a lógica de uma discursividade geral pautada pelo postulado da presença, cujos predicados de existência e essência perpassam toda a tradição filosófica. Nesse sentido, a discussão empreendida por Derrida no capítulo “A Diferença”, em *Margens da Filosofia*, constitui-se como um exemplo privilegiado de uma discussão que está disseminada por toda a sua obra.

O grafismo operado por Derrida no substantivo francês *différence* comporta, além do evidente desvio ortográfico, uma função irônica. É que no curso derridiano da escrita sobre a escrita a inserção da letra “a” marca uma alteração que é inaudível e somente perceptível no rebaixamento da escrita, pois na pronúncia francesa não se distingue foneticamente a alteração. Ora, se o sentido irreduzível de escrita é sua designação como inscrição, e na sua história ela sempre foi considerada como notação dos signos fônicos, fazendo da escrita fonética o modelo a ser utilizado pela ciência de modo geral, o desvio ortográfico efetuado é menos uma subversão da normatividade gramatical do que a problematização de uma escrita puramente fonética. Desse modo, a *différance* evidencia a impossibilidade de uma prática inteiramente fiel ao seu princípio. Se na língua há somente diferenças, de acordo com o postulado saussuriano, e se são os traços formais que diferenciam os fonemas – unidades mínimas do som linguístico –, possibilitando que se aglutinem para cons-

tituir um significante, como distinguir em nível fônico a diferença marcada no substantivo *différence*? Não há como, pois se trata de uma alteração silenciosa, gráfica, que “[...] escapa à ordem do sensível [a do som], fixando apenas uma relação invisível entre termos, traço de uma relação inaparente.” (SANTIAGO, 1976, p. 22). A escrita fonética contradiz o sistema de diferenças postulado por Saussure, porque não permite uma simetria perfeita entre significado e significante, uma vez que se utiliza de símbolos que não são puramente fonéticos – os sinais diacríticos e a pontuação em geral, por exemplo. A partir do conceito saussuriano de signo, Derrida percebe que as diferenças entre fonemas – estes que só podem ser o que são no sistema de diferenças, pois um fonema para ser o que é depende dos outros fonemas, ou seja, do que não é – são inaudíveis, o que justifica a necessidade de utilização de símbolos não fonéticos. É o que permite ao filósofo estender sua crítica e afirmar que não há *phoné* puramente fonética, que não seja influenciada por características próprias à escrita (DERRIDA, 1991, p. 36). O inverso, contudo, também não é verdadeiro, a escrita não é a plenitude sensível dos signos, pois o objetivo, mais uma vez, não é simplesmente realocar a escrita em um posto do qual foi retirada. Assim, o propósito da noção de *différance* vai além de uma simples inversão, pois pretende mesmo deslocar a oposição entre sensível e inteligível, constitutiva da história da filosofia, ao conservar uma indecidibilidade que põe em causa essa oposição, mas ao mesmo tempo lhe oferece resistência: não pertence à ordem da voz, porque a diferença marcada em relação ao substantivo com “e” é inaudível, tampouco pertence integralmente à escrita – como presença – no sentido comum, por carregar um desvio ortográfico, interferindo na objetividade da razão. Em última instância, a indecidibilidade visa ir além da linguagem ontológica do ser como presença e suas categorias. Por este motivo, Derrida inicialmente a designa de modo negativo:

Foi necessário acentuar que a diferença<sup>38</sup> não é, não existe, não é um ente-presente (on), qualquer que ele seja; e seremos levados a acentuar o que ela não é, isto é, tudo; e que, portanto, ela não tem nem existência nem essência. Não depende de nenhuma categoria do ente, seja ele presente ou ausente. E, todavia, o que assim se acentua da diferença não é teológico, nem mesmo da ordem mais negativa da teologia negativa, uma vez que esta sempre se empenhou, como se sabe, em desvendar uma supra-essencialidade para além das

---

<sup>38</sup> Os tradutores da versão consultada de *Margens da filosofia* (1991) também optaram por traduzir o grafismo *différance*, neste caso pelo neologismo *diferança*. Nesta primeira citação mantivemos a tradução, mas de agora em diante, nas citações diretas, em lugar do neologismo utilizaremos o verbete em francês, de modo a conservar o efeito único que possui na língua em que foi formulado, pois em português, ainda que sutil, é perceptível a distinção fônica entre *diferença* e *diferança*.

categorias finitas da essência e da existência, ou seja, da presença, apressando-se sempre a recordar que se o predicado da existência é negado a Deus, é para lhe reconhecer um modo de ser superior, inconcebível, inefável. [...] A diferença é não apenas irredutível a toda reapropriação ontológica ou teológica – onto-teologia –, como abrindo inclusivamente o espaço no qual a onto-teologia – a filosofia – produz seu sistema e a sua história, a compreende, a inscreve e a excede sem retorno (DERRIDA, 1991, p. 37).

A *différance* não é tampouco um conceito no sentido usual, uma vez que não visa ao domínio que uma definição precisa possa oferecer em sua economia. Derrida efetua uma análise semântica do verbo “diferir”, com o intuito de demonstrar o alcance pretendido pela noção em questão. Afirma que o verbo possui dois significados diferentes, formados a partir da entrada pelo latim – o verbo *differre* – e também do verbo grego *diapherein*. Aquele comporta um significado que este não apresenta, aspecto que Derrida (1991, p. 38) considera como relevante, por se tratar de uma “[...] língua que passa por ser menos filosófica, menos originalmente filosófica do que a outra.” Dado revelador, portanto, do estabelecimento de certo etnocentrismo, no que concerne à contribuição da etimologia para os estudos filosóficos. A acepção referida pelo filósofo do verbo *differre* é a correspondente ao sentido de atraso, remetimento para mais tarde, um desvio, uma reserva, que ele sintetiza em uma palavra: temporização. Noção que está ligada a de espaçamento. Determina que qualquer relação com o presente seja sempre uma relação já diferida, “[...] que faz com que um elemento só signifique e funcione remetido a um outro elemento, passado ou futuro [...]” (SANTIAGO, 1976, p. 92). O outro sentido comportado pelo verbo *differre* é o usual: não ser o mesmo, não ser idêntico, ser outro. A palavra *différence* não herdou, afirma Derrida, o primeiro sentido de temporização que tinha em latim, daí a importância da operação efetuada, que visa a compensar essa perda semântica mediante a violação ortográfica, fazendo com que a *différance* possa remeter a quaisquer desses sentidos ao mesmo tempo. Em francês essa alteração tem um impacto específico,

[...] uma vez que o a provém imediatamente do particípio presente [...] diferindo (*différant*) [...] e nos reenvia para o decurso da ação do diferir antes mesmo que esta tenha produzido um efeito constituído como diferente ou como diferença (com um e) [*différence*, portanto]. Numa conceitualidade clássica e respondendo a exigências clássicas, diríamos que “*différance*” designa a causalidade constituinte, produtora e originária, o processo de cisão e de divisão do qual os diferentes ou as diferenças seriam os produtos ou os efeitos constituídos (DERRIDA, 1991, p. 39).

A essa apresentação semântica segue a relação entre a diferença semiológica e a *différance*, com o intuito de mostrar como temporização

e espaçamento se articulam, pois a resposta clássica não é suficiente para dar conta dos efeitos da noção proposta. Para isso, Derrida julga necessário passar pela questão do signo e da escrita. Afirma que o signo é apresentado como algo que se põe em lugar da “coisa mesma”, ou seja, torna presente, mediante representação, o ausente. Funciona como mediação, no sentido de que liga um termo inicial a um termo final: “Quando não podemos tomar ou mostrar a coisa, digamos o presente, o ente-presente, quando o presente não se apresenta, então significamos, servimo-nos do subterfúgio de um signo.” (DERRIDA, 1991, p. 40). Seja de que tipo for o signo, ele seria então uma presença diferida que nos afasta da “coisa mesma”, inclusive no momento em que supostamente teríamos a posse dela. Designado dessa forma, o processo de significação – que estrutura o conceito de signo nos moldes clássicos – estaria inicialmente consoante à noção de *différance*. No entanto, Derrida argumenta que o jogo do signo colocado dessa maneira é regulado pela presença diferida que o signo visa sempre a retomar, fazendo com que a substituição por representação seja “[...] *secundária e provisória*: secundária em relação a uma presença original e perdida de que o signo derivaria; provisória perante essa presença original e ausente em vista da qual o signo encontrar-se-ia num movimento de mediação.” (DERRIDA, 1991, p. 40). A problemática semiológica coloca então a diferença como temporização (adiamento)-temporalização (efeito de tornar transitório), em que o signo sucede o representado para retornar-lhe, para restaurar a presença original. O pensador questiona o aspecto secundário do representante, do signo que substitui, ao propor que a *différance* é mais originária do que diferimento pelo signo, objetivando com isso certo afastamento da linguagem da presença. Ressalta, contudo, que valores como o de *arkhé* ou origem devem ser bem marcados ou mesmo aspeados, de modo a colocar em suspenso o alcance de seus sentidos clássicos, pois são eles também regulados pelo valor de presença. Procedendo dessa forma, o filósofo percebe duas consequências para a oposição entre *différance* “originária” e a diferença semiológica. A primeira, e talvez mais evidente, é que a partir desse ponto não se poderia mais considerar o modelo da diferença semiológica como subsidiário para a *différance*; a segunda diz respeito às consequências de se questionar a autoridade da presença e de seu oposto, a ausência; questionar a simetria linear que há entre esses termos, em que o segundo termo é supostamente exterior ao primeiro mais originário, para que assim se possa circunscrever o limite que força através da língua, “[...] – nós, os habitantes de uma língua e de um sistema de pensamento – a formar o sentido do ser em geral como presença e ausência, nas categorias do ente

[...]” (DERRIDA, 1991, p. 41). Em outras palavras, sentido que nos força a responder sempre a pergunta filosófica fundamental “o que é?” com uma resposta que já é desde sempre determinada para “o que é” ou para “o que não é”, em sua desejada plenitude e unidade. Derrida aponta na passagem citada para o que ele chama de questão heideggeriana sobre a diferença entre o ser o ente, ou seja, diferença ôntico-ontológica. Questão que para ele é incontornável no trato da diferença, pois Heidegger alertara sobre a necessidade de dissociar o pensamento sobre a temporalização da metafísica da presença, do domínio do aqui e agora. Todavia, antes de avançar com sua leitura de Heidegger, o filósofo faz um desvio para mostrar como a *différance* conflui como temporização e espaçamento. Para isso, julga necessário retomar o modelo saussuriano do arbitrário do signo, que considera como o princípio geral da semiologia: “Só pode haver arbitrário na medida em que o sistema é constituído por diferenças, não por termos plenos.” (DERRIDA, 1991, p. 41). Fossem plenos, os termos teriam valor em si mesmos, mas o fato de estarem implicados uns aos outros – os signos separados dos referentes que faz com que as diferenças sejam formais – é que permite a arbitrariedade, a instituição de hierarquias no interior da inter-relação, quando do processo de significação. Assim, os elementos que concorrem para a significação só têm valor se relacionados à rede de que fazem parte, se relacionados aos elementos aos quais se opõem. Entra em causa mais uma vez o princípio de que na língua não há termos positivos, que signifiquem por eles mesmos, mas somente diferenças: “O que num signo é idéia [significado] ou matéria fônica [significante] importa menos do que aquilo que há a seu redor nos outros signos.” (DERRIDA, 1991, p. 42). A diferença posta nos termos de Saussure permite a Derrida afirmar que a significação só pode ser construída a partir do jogo relacional que mantém os termos sempre interligados. Como consequência, o conceito de significado já sofre um deslocamento, pois a definição “do que é” ou “do que não é” não será nunca totalmente presente, auto-suficiente, pois ela deve ser sempre reenviada à rede de signos da qual foi recortada. Permite também afirmar a radicalização dessa diferença, que retroage sobre os sistemas de todo tipo, já que o filósofo demonstra que a produção de conceitos dependerá do jogo:

Todo conceito está por direito, inscrito numa cadeia ou num sistema no interior do qual remete para o outro, para os outros conceitos, pelo jogo sistemático das diferenças. Em semelhante jogo, a diferença não é mais, portanto, um conceito, mas a possibilidade da conceitualidade, do processo e dos sistemas conceituais em geral. Por esta mesma razão, a *différance*, que não é um conceito, não é uma simples palavra, ou seja, aquilo que representamos como

sendo a unidade calma e presente, auto-referente, de um conceito e de uma fonia (DERRIDA, 1991, p. 42).

Percebe-se, desse modo, a autodesconstrução do projeto saussuriano, que afirma a língua sem termos positivos, mas que ao mesmo tempo busca verticalizar o jogo em que há trocas entre língua e fala, entre fala e escrita; jogo que é justamente potencializado pelas diferenças, estas que o linguista procurou reduzir ao instituir a regulação da escrita pela fala, subscrevendo o fonocentrismo da tradição metafísica.

A passagem também mostra que Derrida remarca a ambivalência da *différance*, ao designá-la ao mesmo tempo como efeito do jogo de diferenças, estando, contudo, além da possibilidade de uma apreensão totalizante na economia de um conceito, pois é a própria *différance* que possibilita a conceitualidade em geral: “O que se escreve *différance* será, portanto, o movimento de jogo que ‘produz’, por meio do que não é simplesmente uma atividade, estas diferenças, estes efeitos de diferença.” Em complemento a essa passagem, Derrida ressalta que a *différance* radical, como a que possibilita a produção de conceitos, não é simplesmente anterior, numa temporalidade cronológica, às diferenças que produz (os efeitos), por isso o filósofo julga necessário lembrar que esta noção “[...] é a origem não-plena, não-simples, a origem estruturada e diferante [a ambivalência: “origem” e efeito] das diferenças. O nome de ‘origem’, portanto, já não lhe convém.” (DERRIDA, 1991, p. 43). Insiste que os efeitos da *différance* não têm por causa um sujeito ou qualquer ente que pudesse regular de fora, que não fosse ele mesmo diferido e, portanto, parte do jogo. A quebra da oposição causa/efeito, a produção de efeitos da *différance* sem causa, é possível a partir da noção de rastro mencionada anteriormente: rastro que “[...] é tanto menos um efeito quanto não tem uma causa, mas não pode bastar por si mesmo, extra-texto, para operar a transgressão necessária.” (DERRIDA, 1991, p. 43) – transgressão de uma filosofia não relacionada ao discurso metafísico –, estando ele também implicado na rede do texto-tecido, cujos fios se podem descoser, mas que ao fim e ao cabo não revelam nenhum significado transcendental uno e alheio a qualquer diferimento. A relação que Derrida estabelece entre a *différance* e a diferença linguística saussuriana, formulando o campo de ação daquela em parte como um desdobramento do trabalho de Saussure, ou seja, a partir dos limites de seu texto, põe em questão o uso que o filósofo faz da linguagem da metafísica para deslocá-la. Trata-se de um procedimento necessário, próprio à desconstrução, uma vez que o filósofo reconhece a impossibilidade de uma linguagem que esteja completamente fora de toda determinação metafísica, que poderia então superar

seus princípios como uma alternativa absolutamente oposta. É por esse motivo que em seus textos, nas suas cenas de leitura, Derrida sempre convoca diversos pensadores, nem sempre filósofos, e os faz dizer o que têm para dizer, forçando os limites de seus textos, evidenciando suas contradições, procurando aberturas no momento mesmo em que desejam o fechamento. A *différance*, nesse sentido, se torna o operador textual fundamental no movimento desconstrutor derridiano, permeável a todas as noções que o filósofo desenvolve.

O movimento de sua argumentação assim posto desloca o processo de construção da significação tal como apresentado pela semiologia geral e especificamente na linguística de Saussure, e nesse deslocamento é que se vão articular temporização – como adiamento para mais tarde – e espaçamento, no lugar de temporização-temporalização. Em um texto, por exemplo, cada elemento que compõe a cadeia textual presentificada deve se relacionar com outros que não ele mesmo, “[...] guardando em si a marca do elemento passado e deixando-se já moldar pela marca de sua relação com o elemento futuro [...]” (DERRIDA, 1991, p. 45), produzindo o rastro, que se identifica mais com o passado do que com o presente, formando então um presente que não é ele próprio, que não está plenamente presente em virtude das relações entre os elementos, num encadramento que excede o próprio texto. Desse modo, a significação se constitui como um intervalo, nunca estando totalmente presente em razão do movimento do rastro. A partir da *différance*, Derrida desconstrói o pensamento do presente e da presença e a relação com passado e futuro:

É necessário que um intervalo o separe [o presente] do que não é ele para que ele seja ele mesmo, mas esse intervalo que o constitui em presente deve, no mesmo lance, dividir o presente em si mesmo, cindindo assim, como o presente, tudo o que a partir dele se pode pensar, ou seja, todo o ente, na nossa língua metafísica, particularmente a substância e o sujeito. Esse intervalo constituindo-se, dividindo-se dinamicamente, é aquilo a que podemos chamar espaçamento, devir-espaço do tempo ou devir-tempo do espaço (temporização). E é a esta constituição do presente, como síntese “originária” e irredutivelmente não-simples, e portanto, *stricto sensu*, não-originária, de marcas, de rastros de retenções e pretensões [...] que eu proponho que se chame arqui-escrita, arqui-rastro ou *différance*. Esta (é) (simultaneamente) espaçamento (e) temporização (DERRIDA, 1991, p. 45).

A determinação da simultaneidade do espaçamento e temporização na *différance* conduz Derrida a responder a objeções formuladas no campo semântico do ser. Nesse ponto, o filósofo ressalta que a forma da questão também é importante, pois ela pode circunscrever já em sua formulação o alcance da resposta. Assim, as perguntas “o que difere?”,

“quem difere?” e “o que é a *différance*?” já limitam a proposição de uma resposta, fazendo da noção questionada algo derivado ou, como Derrida prefere, comandado por um comandante (em seus diversos nomes) já inscrito no âmbito do ente-presente. Por isso, o filósofo inicia seu texto afirmando que a *différance* “não é”. A confluência entre espaçamento e temporização, que situa a impossibilidade de apreensão total do rastro, permite que Derrida afirme, uma vez mais baseado no princípio saussuriano da língua sem termos positivos e no sujeito como função da língua, que, no caso de um sujeito-comandante, este não escapa à articulação da *différance*, uma vez que mesmo no interior da identidade de si, sua fala só é possível se relacionada às prescrições do sistema linguístico que é, por sua vez, constituído por diferenças. O jogo das diferenças na língua, que é forma, e a relação desta com a fala estão, portanto, atrelados à *différance*, que faz da língua um desvio absolutamente necessário: o sujeito, para colocar-se no mundo, deve ceder aos princípios da língua. Se, de acordo com o postulado de Saussure, a língua não depende do sujeito, mas este é uma função daquela, e a língua é uma forma de escrita – no sentido irreduzível dessa palavra: inscrição –, então o jogo e os efeitos da *différance* fazem da remissão incessante de rastros uma arqui-escrita, em que não há uma origem presente, mas sim uma proteção das diferenças. A questão da identidade de si, como possível objeção antecipada pelo filósofo, está relacionada à consciência de si, no sentido de que mesmo tendo de aderir ao jogo da *différance* no momento de sua fala, que deve ceder às prescrições da língua, portanto diferindo-se, o sujeito ainda seria presente a si em sua “consciência intuitiva”. Derrida (1991, p. 48) argumenta que a questão posta dessa forma “[...] pressupõe, portanto, que antes do signo e fora dele, excluindo todo o rastro e toda a *différance*, qualquer coisa semelhante à consciência é possível.” Nesse sentido, ele completa, “[...] antes mesmo de distribuir os seus signos pelo mundo, ela pode reunir-se a si mesma na sua presença.” A consciência como presença é o *topos noetos* da linguagem metafísica, lugar de síntese no qual supostamente se pode represar o movimento dos rastros. Nesse ponto, o filósofo considera necessário demonstrar brevemente como outras forças do pensamento filosófico, a saber, Nietzsche e Heidegger, além de Freud na psicanálise, discutiram a questão da consciência como suposta presença plena a si, como síntese-origem de onde tudo relacionado ao sujeito parte e a que se pode sempre retornar, regulando sua relação com o presente.

Não é todo o pensamento de Nietzsche uma crítica da filosofia como indiferença ativa à diferença? O que não exclui, segundo a mesma lógica, segundo a própria lógica, que a filosofia viva *na e da différence*, virando assim as costas para o *mesmo* que não é o idêntico. O mesmo é, precisamente, a *différance*

[...] como passagem desviada e equívoca de um diferente para outro, de um termo da oposição para o outro. Poder-se-ia assim retomar todos os pares de oposição sobre os quais está construída a filosofia e dos quais vive o nosso discurso para aí vermos, não apenas a oposição, mas anunciar-se uma necessidade tal que um dos termos apareça aí como *différance* do outro, como o outro diferido na economia do mesmo (inteligível como diferante do sensível, como sensível diferido; o conceito como intuição diferida – diferante; a cultura como natureza diferida – diferante; todos os outros da *physis – tekhnê, nomos, thesis*, sociedade, liberdade, história, espírito etc. – como *physis* diferante. *Physis* em *différance*. [...]) É a partir do desdobramento desse mesmo como *différance* que se anuncia a mesmidade da diferença e da repetição no eterno retorno. Outros tantos temas que é possível relacionar, em Nietzsche, com a sintomatologia que diagnostica sempre o desvio ou o ardil de uma instância dissimulada da *différance*; ou ainda com toda a temática da interpretação ativa que substitui pela decifração incessante o desvelamento da verdade como apresentação da coisa mesma na sua presença etc. Cifra sem verdade ou, pelo menos, sistema de cifras não-dominado pelo valor de verdade, o qual se torna desse sistema uma função simplesmente compreendida, inscrita, circunscrita (DERRIDA, 1991, p. 50).

Indiferença à diferença que não reconhece o mesmo que já é outro, cujo rastro já o relaciona àquilo que se lhe opõe. A impossibilidade de apreensão do movimento total do rastro, mesmo na instância da consciência, é o que faz com que sua primazia possa ser questionada, pois o diferimento do mesmo se dá em parte ao nível do inconsciente, em virtude do movimento interpretativo incessante que temporiza o desvelamento da verdade. Articulação que Derrida reconhece em Nietzsche, mas que também se pode perceber no trabalho de Freud, ainda que em ambos por motivos distintos: “Os dois valores aparentemente diferentes da *différance* enlaçam-se na teoria freudiana: o diferir como discernibilidade, [...] *espaçamento*, e o diferir como desvio, demora, [...] *temporização*.” (DERRIDA, 1991, p. 50). É no ensaio “Freud e a cena da Escritura”, integrado à obra *A escritura e a diferença* (2011), que Derrida aprofunda a articulação da *différance* com os postulados do médico austríaco sobre a memória. Ali, o filósofo demonstra o desenvolvimento do trabalho freudiano sobre a explicação do funcionamento do aparelho psíquico entre suas obras *Projeto de psicologia*, de 1895, e *Nota sobre o “Bloco Mágico”*, de 1925. Se na primeira Freud busca desenvolver um modelo baseado nas ciências naturais e fracassa, na segunda, a partir da descoberta do *Wunderblock*, constitui um modelo que, de acordo com a leitura derridiana, muito se aproxima de sua proposição sobre a escritura. No entanto, já no *Projeto* Freud postula a identificação do psíquico ao inconsciente, pondo em causa a questão da memória a partir da relação entre consciente e inconsciente.

O *Projeto* enfoca uma nova configuração da noção de memória, que não se confunde com a ideia de cópia de um objeto e que [...] comporta a melhor via para o entendimento da organização dos traços mnêmicos. [...] Freud pretende explicar, nessa obra, a efetivação do traço mnêmico sem utilizar, para esse fim, uma relação de semelhança entre a inscrição da percepção no psiquismo e a imagem do objeto na realidade. Nesse texto, Freud, ainda preso a uma linguagem própria às ciências naturais, diferencia os neurônios da percepção ( $\phi$ ) daqueles da memória ( $\psi$ ). Não atribui, no entanto, uma essência distintiva a ambos como fazia a literatura médica corrente na época, mas uma diferença fundamentada nas quantidades (Q) com que precisam lidar. Por conseguinte, os neurônios não são qualitativamente diferentes entre si, contudo, divergem quanto à finalidade a que estão reservados (PEIXOTO; OLIVEIRA, 2012, p. 260).

A explicação da memória que Freud apresenta na *Nota* já não possui a pretensão de formular teorias psicológicas embasadas nas ciências naturais. Esse desprendimento lhe permitiu desenvolver um modelo metafórico – e interessa a Derrida como tal, e não como descrição neurológica – a partir da ideia de “grades de contato” e “facilitação” – o termo em alemão é *Bahnung* –, que sulcam a percepção. “O que supõe uma certa violência e uma certa resistência perante a efração. A via está aberta, quebrada, *fracta*, facilitada.” (DERRIDA, 2011, p. 295). As grades de contato são formadas pelos neurônios da memória, únicos a possuir “qualidade psíquica”, orientando desse modo a conclusão de Derrida: “A memória não é, portanto, uma propriedade do psiquismo entre outras, é a própria essência do psiquismo. Resistência e por isso mesmo abertura à efração do traço.” (DERRIDA, 2011, p. 296). Resistência e abertura porque a impermeabilidade dos neurônios da memória ( $\psi$ ) não é total, pois parte da quantidade (Q) de excitação atravessa as grades de contato – *Bahnung* –, modificando-as, deixando-as marcadas. Essas alterações provocam uma diminuição da resistência, fazendo com que da segunda vez em diante, ou seja, a partir da repetição, a quantidade de excitação percorra o mesmo caminho. A maior ou menor quantidade é que vai caracterizar a memória e estabelecer a diferença entre os neurônios da percepção ( $\phi$ ) e da memória ( $\psi$ ). Não há, portanto, uma diferença pura entre eles: “A diferença [quantitativa] entre as explorações, tal é a verdadeira origem da memória e portanto do psiquismo. Unicamente esta diferença libera a ‘preferência da via’ [...]” (DERRIDA, 2011, p. 296). O que Freud chama de traço mnêmico não pode ser recuperado como presença plena através da rememoração, pois a “[...] vida psíquica não é nem a transparência do sentido, nem a opacidade da força, mas a diferença no trabalho de forças. Nietzsche já dizia-o bem.” (DERRIDA, 2011, p. 296). A possibilidade de uma relação entre o trabalho de Nietzsche e Freud é justamente a percepção desse jogo de forças, articulação da *différance* a

qual nem mesmo a oposição mais irreduzível está imune. Jogo que o filósofo argelino também percebe em *Para além do princípio do prazer*, obra na qual Freud demonstra que o “eu”, para conservar-se, cede ao princípio do prazer, que se difere em princípio da realidade, percorrendo um desvio – temporização –, ainda que desprazeroso, para alcançar o prazer desejado. Esse é o caráter econômico da *différance*, ativo e passivo, em que o mesmo já traz em si o outro diferido, difere e é diferido pelo outro, o que não significa dizer que uma presença anterior ao diferimento possa ser plenamente “recuperada”, mesmo na instância do inconsciente. Não há supraessência, como origem ou finalidade, além da inter-relação, embora Derrida ressalve que a *différance* nos liga a algo que está além da alternativa posta entre presença e ausência. Esse “algo” para Freud é o inconsciente, nome ainda regulado por princípios metafísicos, em virtude da dialética com o consciente, em que aquele é mais originário. Para Derrida, no inconsciente como escritura, que viola, mas que também é violado através das grades de contato, a inscrição da memória se dá não por traços, mas por rastros, o inconsciente é rastro, temporização e espaçamento como interrupção e retorno na cadência – *Bahnung* –, impossibilitando um fechamento: a efratura causada pelo processo mnêmico.

Nesse contexto e com esse nome, o inconsciente não é, como se sabe, uma presença a si escondida, virtual, potencial. O inconsciente difere-se, o que significa sem dúvida que ele se tece de diferenças e também que envia, que delega representantes, mandatários; mas não há nenhuma hipótese de que o delegante “exista”, esteja presente, seja “ele-mesmo” em qualquer parte e menos ainda de que ele se torne consciente. Nesse sentido, [...] o “inconsciente” é tão pouco uma coisa quanto outra coisa, tão pouco uma coisa quanto uma consciência virtual camuflada (DERRIDA, 1991, p. 54).

Com efeito, Derrida está propondo uma alteridade radical em relação às formas de presença que reduzem as diferenças. Para isso, considera o discurso metafísico e o fenomenológico inadequados para descrever o movimento do rastro e a articulação da *différance*, que ele demarca como irreduzíveis ao conceito de tempo como continuidade linear. Nesse sentido, o deslocamento que o filósofo propõe ao conceito de inconsciente visa a mostrar que essa instância do psiquismo não é constituída de presentes que se modificam mediante a rememoração, porque o passado nunca foi presente pleno e o porvir também não pode ser desenvolvido nos termos de uma oposição entre presença e ausência, porque a noção de rastro não se conforma ao conceito de retenção. Não obstante Derrida identifique extratos nos textos de Saussure, Freud e Nietzsche que encenam uma abertura para a possibilidade de uma alteridade radical, mesmo

quando subscrevem em algum ponto a linguagem da tradição metafísica, resta ainda a questão ontológica, a determinação do ser em presença que Derrida considera como a delimitação de uma época. Questão do ser e do ente, da diferença entre ser e ente. Nesse ponto, o filósofo considera como inescapável abrir uma interlocução com a discussão heideggeriana, ainda que sem pretender esgotá-la, sobre a natureza do ser enquanto ser, ou seja, objeto da ontologia. O pensamento sobre a *différance* proposto vai então de encontro à determinação do ser como presença ou como entidade, o que implica uma necessidade de distinguir ser e ente, de modo a fazer aparecer seus efeitos para a articulação da *différance*:

Primeira consequência: a diferença não é. Ela não é um ente-presente, por mais excelente, único, principal ou transcendente que o desejemos. Não comanda nada, não reina sobre nada e não exerce em parte alguma qualquer autoridade. Não se anuncia por nenhuma maiúscula. Não somente não há qualquer reino da *différance* como esta fomenta a subversão de todo e qualquer reino. O que a torna evidentemente ameaçadora e infalivelmente receada por tudo aquilo que em nós deseja o reino, a presença passada ou por vir de um reino. É sempre em nome de um reino que se pode, acreditando vê-la engrandecer-se com uma maiúscula, acusá-la de querer reinar (DERRIDA, 1991, p. 55).

Ao colocar em causa essa consequência, Derrida questiona como a *différance* se interpõe na diferença entre ôntico – o ser determinado, ou seja, a existência concreta e múltipla do ente capaz de conhecer e apreender em sua imediatez – e ontológico – a natureza do ser em geral, essência comum a cada ser vivente –, uma vez que ambos são inseparáveis na ordem do ser, não obstante sejam distinguidos na visualização filosófica. Em certa medida, o filósofo reconhece, a noção que propõe constitui-se com um desdobramento da diferença ontológica. No entanto, essa hipótese pensada em relação à verdade do ser, “[...] pensada no horizonte da questão do *ser* [...]” (DERRIDA, 1991, p. 56), sugere que a diferença ôntico-ontológica é uma diferença já determinada – entre ser e ente – e, portanto, não essencial, o que implica no que Derrida aponta como efeito intrametafísico da *différance*. O objetivo é pensar os efeitos dessa noção como crítica da verdade do ser e de sua relação com o presente, isso porque o filósofo identifica a história do pensamento sobre o ser – não só na história da filosofia – como já determinada, ou seja, já diferida como história do ente, regulada por essa oposição. “Uma vez que o ser jamais teve ‘sentido’, jamais foi pensado ou dito senão dissimulando-se no ente, a *différance*, de uma certa e muito estranha maneira, (é) mais ‘velha’ do que a diferença ontológica ou do que a verdade do ser.” (DERRIDA, 1991, p. 56). Longe de ser uma questão fácil, ainda assim Derrida postula

a necessidade de passar por ela, de perceber como a ontologia naturaliza o discurso da metafísica ocidental, operando também uma redução das diferenças em nome da verdade do ser: “É necessário deixar em todo o rigor aparecer/desaparecer aí [na releitura minuciosa dos princípios metafísicos] o rastro de que excede a verdade do ser.” (DERRIDA, 1991, p. 56). Clausura ontológica que inevitavelmente remete aos princípios metafísicos, os quais são utilizados por aqueles que pretendem contestá-la, como Nietzsche e sua crítica das categorias de ser e verdade, Freud e a análise da consciência a si, Heidegger e a determinação do ser, e mesmo Emmanuel Lévinas, que pretendeu deslocar as especulações da ontologia heideggeriana e pensar a questão do ser em uma dimensão ética não mais compreendida nos moldes da tradição filosófica, ou seja, como modelo de conduta, posicionando-se além do questionamento heideggeriano do humanismo, para então encetar a questão da alteridade radical, que será, dentro de certos limites, aproveitada por Derrida. Destaque-se a proposição do filósofo lituano de uma nova metafísica, cuja origem não é mais pensada nos termos de uma presença, mas que põe a ética como filosofia primeira, afastando-se da discussão ontológica, o que permitirá definir o mesmo como já-outro, deslocando com isso a oposição identidade/diferença – na história da metafísica, sempre com prevalência do primeiro termo – que sustenta a lógica baseada no princípio de identidade: “Eu sou eu mesmo porque sou igual a”. O uso dos conceitos metafísicos para criticar sua tradição – uma necessidade, já que não dispomos de nenhuma linguagem que lhe seja imune – deve-se à problematização da linguagem, que em certo tempo constituiu-se como objeto que deveria ser investigado por diferentes epistemes, mas que por estar também ela enredada na tradição que busca uma origem como *arkhé* ou *telos*, pode infiltrar-se no próprio pensamento daquele que a critica, subscrevendo a regulação por uma origem centrada. Assim, o pensamento heideggeriano, ao elaborar a questão do sentido do ser, elege o homem por ser este o único ente – ser determinado – que se pergunta sobre seu ser, mas não o homem contingente, e sim o que o filósofo chama de “Ser-aí”, intérprete privilegiado do ser – das propriedades gerais – dos outros entes. Em oposição à estrutura do pensamento tradicional que parte das “coisas do mundo” para determinar o ser de todos os entes, inclusive do “homem”, Heidegger parte deste para determinar o ser de todos os entes, inclusive das coisas. Assim, o sentido do ser não deve basear-se no “ser das coisas”, como simples presença no mundo, mas sim no ser daquele que é capaz de perguntar sobre o ser – o termo em alemão é *Dasein* –, uma vez que apresenta aspectos únicos que o diferenciam dos demais entes: o fato

de nunca estar acabado, no sentido de um conjunto fixo de atributos, estando em constante definição, além de sua facticidade, pois o *Dasein* é um ser-no-mundo e por isso sofre determinações das circunstâncias, fazendo com que projete certas coisas e não outras. Ao defini-lo dessa forma, Heidegger não situa o “homem” que pensa sobre o ser em uma dimensão simplesmente abstrata, mostrando que ser “homem” na Idade Média, por exemplo, por sua facticidade, é bastante diferente de ser “homem” atualmente. Essa apresentação do pensamento heideggeriano, correndo o risco de ser excessivamente simplificadora, põe em causa a questão da interpretação, que Derrida já havia identificado em Nietzsche, pois o Ser-aí atualiza constantemente os sentidos que produz sobre o mundo de modo geral e sobre o sentido de seu próprio ser. Movimento este que realça a importância da linguagem, além de questionar a essência do homem como algo fixo. No entanto, Derrida, em sua leitura de *Ser e tempo*, identifica um momento no qual o filósofo alemão indicia um desejo metafísico. Ao pensar a diferença entre ser e ente, que já é determinada, Heidegger remete a uma presença, quando afirma que a relação com o presente, que se dá a partir dessa presença, é incomparável a qualquer outra e é própria ao *Dasein*. Derrida (1991, p. 63) então cita uma passagem na qual Heidegger assevera que a língua, nessa relação do ser com o presente na presença, cumpre a função de buscar uma palavra única que possa reverberar o que se passa no ser, o que o filósofo alemão considera como algo possível, uma vez que a estrutura da linguagem do ser perpassa toda e qualquer língua. Daí a afirmação de que a *différance* é mais “velha” que a questão do ser, mas que enquanto for apenas um nome – em suas diversas nomações – também permanecerá intrincada à metafísica. Sua infabilidade se dá “[...] porque a nossa língua [de modo geral] não encontrou ainda ou não recebeu este *nome*, ou porque seria necessário procurá-lo numa outra língua, fora do sistema finito da nossa.” (DERRIDA, 1991, p. 62). O horizonte desejado permanece inominável e a utilização do nome *différance* demonstra apenas em parte – no movimento incessante das substituições, até mesmo na escrita de Derrida: “arqui-rastro”, “arqui-escritura” – a alteridade radical que se deseja expressar. Por essa perspectiva, a *différance* figura como uma rasura no discurso da metafísica, não obstante as amarras que este impõe – em última instância, a clausura do sistema finito de toda linguagem. Noção que indica e subscreve uma postura de resistência a toda e qualquer hierarquização, que se pode sempre demonstrar ser um produto discursivo cuja finalidade é estabelecer uma presença como origem ou finalidade que pos-

sa apaziguar o interior do sistema de qualquer oposição, sobrelevando um termo em detrimento do outro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. 4. ed. rev. e atual. São Paulo: Perspectiva, 2011.

\_\_\_\_\_. *Gramatologia*. Trad.: Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2008.

\_\_\_\_\_. *Papel-máquina*. Trad.: Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

\_\_\_\_\_. *Posições*. Trad.: Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

NASCIMENTO, Evando. *Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

\_\_\_\_\_. (Org.). *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

SANTIAGO, Silviano (Sup.). *Glossário de Derrida*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

\_\_\_\_\_. Desconstrução e descentramento. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 76-97, 1973.