

DERRIDA E A OSCILAÇÃO DO REAL¹

DERRIDA AND THE OSCILLATION OF THE REAL

Rafael Haddock-Lobo *

RESUMO

O objetivo desse artigo consiste em apresentar em primeiro lugar uma leitura crítica do conceito de “hiper-realismo” tal como é analisado em seu artigo “Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida”. Em segundo lugar, buscamos interpretar como a questão da realidade é descrita na obra de Derrida. Para tanto, concentraremos nossos esforços em estudar um de seus textos mais significativos: *Éperons: les styles de Nietzsche*, no qual a grande influência do pensamento de Nietzsche é bem mais assumida.

PALAVRAS-CHAVE: Realismo; ficcionalismo; hiperrealismo; desconstrução

ABSTRACT

The aim of this paper is firstly focused on presenting a critical reading of John Caputo’s concept of “hyper-realism” as it is analyzed in his article “For Love of the Things Themselves: Derrida's Hyper-Realism”. Secondly, we intend to interpretate how the question concerning reality is described in Derrida’s work. For this, we will concentrate our efforts on studying one of Derrida’s most significant texts: *Éperons: les styles de Nietzsche*, in which the huge influence of Nietzsche’s though is mostly assumed.

KEYWORDS: Realism; fictionalism; hyperrealism; deconstruction

¹ Esse tem como sua primeira versão a conferência “Jacques Derrida e a desconstrução do real: para-além de um hiper-realismo”, proferida no Departamento de Filosofia da Universidade de Buenos Aires a convite da professora Mónica Cragnolini.

* Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro e coordenador do KHORA – Laboratório de Filosofias da Alteridade. Pós-Doutorando do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas e bolsista do CNPq. rafael@ifcs.ufri.br

1. Introdução

Em *Esporas: os estilos de Nietzsche*, ao citar o aforismo 60 do livro II de *A gaia ciência*, Derrida nos traz, ao sublinhar a distância que Nietzsche encena e ensina em sua escrita, uma das mais interessantes figuras da relação com o que pretendemos aqui, de modo ainda bem incipiente, chamar de “real”. E pensar sobre essa relação é algo que Derrida parece herdar, sobretudo, de Nietzsche, descrevendo-a como uma espécie de “experiência da distância”. Nesse sentido, gostaria de tomar como uma longa epígrafe a esse texto o fragmento citado, intitulado “As mulheres e o seu efeito à distância”, na tradução de Paulo César de Souza. Deixemos, então, Nietzsche falar:

Ainda tenho ouvidos? Sou todo ouvidos e nada mais? Aqui estou, em pleno fogo das ondas que rebentam, cujas brancas flamas me vêm lamber os pés: - de todos os lados chegam gritos, ameaças, uivos, gemidos, enquanto nas profundezas o velho abalador da terra canta sua ária, no tom surdo de um touro que muge: ele bate os pés num compasso tão abalador que, mesmo esses derruídos monstro de rocha sentem tremer o coração. De repente, como que vindo do nada, ante o porão desse labirinto infernal, distante apenas algumas braças – surge um grande veleiro, deslizando silente como um fantasma. Oh, que beleza espectral! Com que magia me toca? Como? Todo o silêncio e a calma do mundo nele embarcaram? Minha própria felicidade se encontra nesse lugar calmo, meu Eu mais feliz, meu segundo Eu eternizado? Não estando morto, e também não mais vivendo? Um ser intermediário, fantástico e tranquilo, que olha, desliza e flutua? Semelhante ao navio de velas brancas que corre sobre o mar escuro, qual imensa borboleta! Sim, correr *sobre* a existência! É isto! Seria isto! – Então o ruído me terá levado a fantasias? Todo grande ruído nos leva a pôr a felicidade na quietude e na distância. Quando um homem se acha no meio de *seu* ruído, em plena rebentação dos seus planos e projetos, pode ver passar, deslizando à sua frente, calmos seres encantados, cuja felicidade e reclusão ele anseia para si – *são as mulheres*. Ele chega a pensar que junto às mulheres habita o seu Eu melhor: nesses tranquilos locais, até a mais violenta rebentação se tornaria silêncio de morte, e a própria vida seria sonho da vida. Porém, meu nobre sonhador, porém! Mesmo no mais belo veleiro há muito ruído e alarido, e, infelizmente, muito alarido pequeno e lamentável! O encanto e poderoso efeito das mulheres é, para usar a linguagem dos filósofos, um efeito à distância, uma *actio in distans*: o que requer, antes e acima de tudo – *distância!* (NIETZSCHE, 2001a, frag. 60)

E é essa distância que pretendemos aqui tangenciar – como alegoria à relação mesma com o real – e que configura o primeiro momento da questão à qual me dedico em minha atual pesquisa².

Minha preocupação nesse momento concentra-se em compreender a relação entre “realidade” e “ficção” no pensamento de Jacques Derrida, por acreditar que tal relação torna-se central no pensamento do filósofo por se tratar de uma das mais importantes dualidades conceituais presentes na História da Metafísica Ocidental. A (aparente) oposição realidade/ficção pode ser entendida, nos termos do filósofo franco-magrebino, sob a luz da Metafísica da Presença, o que concederia sempre um papel primordial à realidade, configurando a postura que poderíamos aqui, de modo grosseiro e precipitado, chamar de "realista", e que seria traço quase distintivo da filosofia e da ciência. Essa posição “realista” seria, em uma primeira análise, responsável pela concessão de um lugar sempre secundário e hierarquicamente inferior ao ficcional e, por essa razão, se faria necessária uma desconstrução dessa posição no intuito da necessária afirmação do elemento ficcional, o que promoveria a inversão necessária ao deslocamento dessa oposição³.

² “Por amos às coisas mesmas: real e ficção no pensamento de Jacques Derrida”, pesquisa de Pós-Doutorado desenvolvida no IEL/UNICAMP sob a supervisão do Professor Fábio Akcelrud Durão, a quem eu agradeço imensamente o infinito acolhimento.

³ Sobre isso, remeto a meu livro *Derrida e o labirinto de inscrições*: Esses momentos aqui citados, inversão e deslocamento, “nada mais são que formas de se pensar uma ‘economia geral’ da desconstrução, que se constituiria por um *gesto duplo*: isto que ele chama em *La double séance* de “dupla ciência” [*double science*], que, como se viu, trata de se passar por um primeiro momento de *inversão* e um de *deslocamento*. Sobre a inversão metafísica, poder-se-ia desconfiar do fato de Derrida apostar na importância e, mais ainda, na *necessidade* desta inversão (...) Mas, ao contrário de Heidegger, Derrida vê nesse ato de se “fazer justiça” a esta necessidade de inversão a única maneira de se “reconhecer que, em uma oposição filosófica clássica, nós não estamos lidando com uma coexistência pacífica de um *face a face*, mas com uma hierarquia violenta” (DERRIDA, 2001c, p. 48), na qual um dos termos “comanda” ou “ocupa o lugar mais alto” da oposição. É por isso que, em um primeiro momento do duplo gesto, *para se desconstruir a oposição metafísica deve-se inverter a hierarquia*. Passar por cima disso, com o medo de se recair na metafísica, é não se ter em mente o aspecto necessariamente “político” desta atitude, deste “salto” para-além da metafísica; é acreditar em uma *neutralidade* do saber, completamente obsoleta e injusta, que nada mais faz que insistir na manutenção, querendo ou não, desta hierarquia. Ao falar de um primeiro momento não quero dizer que haja uma anterioridade cronológica da inversão, que prepararia o terreno para um posterior deslocamento. Existe uma necessidade *estrutural* neste duplo gesto de que haja sempre e ao mesmo tempo este duplo movimento, que é um *duplo vínculo*. É por esta razão que não se pode de modo algum exercer *apenas* esta operação. Assim, permanecer-se-ia sempre *no interior* do sistema desconstruído, sem que haja a também necessária *mudança de terreno*” (HADDOCK-LOBO, 2008, pp. 35-36). Sobre isso, também indico a leitura das primeiras páginas do artigo “Derrida e a escritura”, de Paulo Cesar Duque-estrada, sobretudo o item intitulado “A estratégia desconstrucionista” (DUQUE-ESTRADA, 2002, pp. 11-15) e lembro as próprias palavras do filósofo franco-argelino em *Posições*: “É preciso também, por essa escrita dupla, justamente estratificada, deslocada e deslocante, marcar o afastamento entre, de um lado, a inversão que coloca na posição inferior aquilo que estava na posição superior, que desconstrói a genealogia sublimante ou idealizante da oposição em questão e,

E Derrida é certamente um dos filósofos que mais se debruça sobre essa oposição, não no sentido de assumir uma posição "realista" ou "ficcionalista", mas sim para desconstruir tal oposição, no sentido de apontar como há elementos ficcionais na construção dos discursos que se pretendem realistas, por um lado, e mostrar, por outro lado, a radicalidade filosófica de discursos que não pretendem reproduzir essa postura e, por isso, são chamados de ficcionais. E é nesse duplo movimento, ou seja, da desconstrução do real, de um lado, e da afirmação da potência do ficcional, de outro, que se foca meu atual interesse.

Dessa maneira, eu gostaria de aproveitar essa oportunidade de estar entre amigos para colocar à prova o resultado ainda precário desse primeiro momento de minha pesquisa⁴, tratando aqui dessa “experiência do real” tal como vejo no *corpus* do pensamento derridiano. Para tanto, meu texto se construiu em dois momentos: um primeiro dedicado ao debate com o intérprete estadunidense John Caputo, um dos maiores nomes a tratar dessa questão através de sua noção de “hiper-realismo”, e um segundo momento em que traço algumas considerações sobre como vejo a relação com o “real” em Derrida, sobretudo acerca de sua herança nietzschiana em *Esporas: os estilos de Nietzsche* e inspirado em suas considerações em torno da literatura. Parto, então, ao primeiro passo.

2. Desconstrução e Hermenêutica Radical: sobre o “hiper-realismo” de John Caputo⁵

Como antecipei, o assunto que mais me tem motivado recentemente no âmbito filosófico é a questão do “real”, tema tradicionalmente pertencente à teoria do

de outro, a emergência repentina de um novo “conceito”, um conceito que não se deixa mais – que nunca se deixou – compreender no regime anterior (DERRIDA, 2001c, pp. 48-49).

⁴ Uma espécie de pré-texto para empreender tal pesquisa foi desenvolvida no artigo “Aporía de la experiencia – experiencia de la aporía” (em “Instantes y azares – escrituras nietzscheanas”. Año XII, Nro. 10, otoño de 2012. Buenos Aires, pp. 79-94).

⁵ Esse confronto com o belo texto de John Caputo foi apresentado anteriormente no XV Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia, que aconteceu em outubro de 2012 na cidade de Curitiba, o título “O ‘hiper-realismo’ de John Caputo e a desconstrução do real de Jacques Derrida”.

conhecimento (como posso ter acesso às coisas? Ou seja, como posso conhecê-las?), mas que também se desdobra em uma possível análise filosófica da linguagem (como posso ter acesso às coisas? Ou seja, como posso expressá-las). E apesar de não se encontrar de modo direto na obra de Jacques Derrida uma precisa especulação sobre o estatuto filosófico da realidade, parece-me que a desconstrução, em última análise, pode ser considerada, por extensão, como uma *desconstrução do real*.

Nesse sentido, vejo-me tentado a rascunhar certas considerações sobre a leitura que John D. Caputo, professor da Universidade de Siracusa, empreende da desconstrução de Derrida, a qual, em um de seus textos, ele nomeia "hiper-realismo". O filósofo norte-americano, por um lado, no desenlace de sua "hermenêutica radical" (como o próprio Caputo define sua obra), pode nos prover um interessante caminho para pensarmos a relação entre real e ficção na obra do filósofo franco-magrebino, sobretudo a partir de seu texto "Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida". Entretanto, por outro lado, parece-me que a leitura de Caputo, muito possivelmente por ainda se posicionar sob um ponto de vista hermenêutico, dá um passo para aquém do próprio movimento de Derrida em sua "desconstrução do real", como prefiro aqui nomear.

Um primeiro parêntese se refere ao termo "hiper-realismo", que surge pela primeira vez como título de uma exposição organizada em 1973 por Isy Brachot, neto do homônimo galerista belga, fundador da tradicional *Galerie des Artistes Français* de Bruxelas (THOMPSON, 2007, pp. 77-79). Entretanto, o termo só se populariza no campo das artes plásticas em torno de 2000, como uma espécie de movimento derivado do fotorrealismo, designando, assim, um gênero de pintura ou escultura que busca reproduzir o efeito visual de uma fotografia (BREDELKAMP, 2006, p.1.). Tanto o fotorrealismo como o hiper-realismo são movimentos derivados da Pop Art, que buscavam se distanciar do expressionismo abstrato e do minimalismo, e diferenciam-se apenas, segundo a historiadora da arte Linda Chase, pelo fato de o hiper-realismo ser mais minucioso com relação aos detalhes e buscar uma maior definição da imagem, o que confere aos objetos representados uma aparência de realidade ainda maior do que a da própria fotografia (CHASE, 2002, pp.14-15).

E é nesse contexto de "olhos não tão inocentes" (o termo é de Linda Chase), olhos esses que se apresentam muito mais realistas do que os olhos do realismo fotográfico, que

John Caputo publica em 2001 seu texto, numa edição especial sobre o realismo da revista *Social Semiotics*. É preciso ressaltar, antes de quaisquer palavras, a beleza da escrita de Caputo, não apenas nesse texto como também na grande obra que é *As preces e lágrimas de Jacques Derrida*. Aliás, a beleza do artigo torna sua leitura rápida e aparentemente fácil, ao passo que há diversos aspectos que mereceriam certa reflexão mais cautelosa, sobretudo por acreditar que as diferenças entre como eu vejo a desconstrução do real em Derrida e noção de hiperrealismo de Caputo consistem em apenas diferenças de acentos ou de léxico – e eu arriscaria aqui antecipar que tais diferenças de idioma podem também se dever a posições diferentes: onde Caputo é ainda devedor de um forte posicionamento hermenêutico, o qual eu vejo bem distante do lugar de enunciação da desconstrução, que *não é* uma hermenêutica radical.

Parto, então, para a ideia central do artigo, que é retirada de *A voz e o fenômeno* de Derrida e de sua discussão com a fenomenologia de Husserl, pois isso parece ser um dos motes mais interessantes para se pensar a relação de Derrida com o real. Para Caputo, o projeto derridiano de uma desconstrução da metafísica da presença, que se afirma desde *Da gramatologia*, pode ser lido como uma desconstrução de toda forma de realismo, posto que, segundo Caputo "se o real significa o que se encontra presente, o que está realmente aí, plenamente desvelado", a desconstrução mostraria que todo real consiste em apenas "um efeito constituído" (DUQUE-ESTRADA, 2002, p.19). Isso, em *Da gramatologia*, parece nos direcionar aos próprios quase-conceitos rastro, *différance* e escritura, para a rede de entre-remetimentos de significantes, significantes de significantes, que Derrida aponta e que poderia, sim, servir de mote para se pensar o que, para o filósofo, poderia ser chamado de "realidade".

No entanto, é mesmo em *A voz e o fenômeno* que a desconstrução do real parece se delinear de modo mais preciso (e não esqueçamos que tanto *Da gramatologia* como *A voz e o fenômeno* são publicados em 1967 e que, portanto, são obras claramente pertencentes a um mesmo "projeto filosófico"⁶). Contrapondo-se ao desejo husserliano de retornar às coisas mesmas, ou seja, de ver garantido o acesso à realidade como tal, Derrida objeta que "a coisa mesma sempre escapa".

⁶ Sobre isso, remeto às primeiras páginas de *Posições* e ao meu *Derrida e o labirinto de inscrições*, sobretudo o capítulo intitulado "A an-arquitetura da desconstrução".

E, ao contrário do que a fenomenologia – que é sempre fenomenologia da percepção – tentou nos fazer acreditar, ao contrário do que o nosso próprio desejo não pode deixar de ser tentado a crer, a própria coisa se esquivava sempre [*la chose même se dérobe toujours*]. (DERRIDA, 1994, p.117)

Ou seja, de acordo com a explicação de Caputo, "se, por realismo, entende-se que o alcance do conhecimento se estende até à 'coisa mesma', a desconstrução replicaria que a coisa mesma, *la chose même*, sempre escapa (*se dérobe toujours*), sempre se furta ao jogo de significantes pelo qual a assim chamada coisa real é significada em primeiro lugar" (DUQUE-ESTRADA, 2002, p. 29) – e eu grifo aqui a ideia de Caputo de que *a coisa mesma sempre se furta ao jogo do real*, como se estivesse escondida por detrás dos véus, em fufa, sem querer ser encontrada, não por ser *fugidia*, mas, sim, por ser *fugitiva*⁷.

Creio que aqui seja o momento de outra pausa, pois me parece que esse é o ponto crucial de um quiasma ao qual quero sublinhar, por acreditar se tratar de uma bifurcação de leituras possíveis que envolvem, por detrás, a assinatura de Nietzsche. No texto de Caputo, ele convoca a história nietzschiana, que, segundo ele, a desconstrução jamais se cansaria de contar aos realistas, a de como o mundo real se tornou, enfim, uma fábula (NIETZSCHE, 2006, pp. 31-32.). De minha parte, queria eu também aqui trazer uma outra fábula nietzschiana, que parte de um pequeno mas complicado texto de Nietzsche de 1873: "Introdução teórica sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral"⁸. O texto de Nietzsche pode parecer, em uma primeira e rápida visada, comportar a intenção de Caputo de mostrar que o real *sempre se furta ao jogo de significantes*, como quando, por exemplo, Nietzsche diz que "acreditamos saber algo das coisas em si mesmas quando falamos de árvore, de cores, de neve e de flores e entretanto não possuímos nada mais que metáfora das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades originais" (NIETZSCHE, 2001b, p.68). Ou ainda, como quando se lê que "a omissão do individual e do real nos proporciona

⁷ Eu lembraria aqui as indicações de Hegel já nas primeiras páginas da introdução da *Fenomenologia do Espírito*: como se o absoluto não quisesse se mostrar ao filósofo, que se torna aquele que busca, a todo custo, encontrar as formas para revelar esse segredo escondido que ele próprio criou – que ele próprio supôs estar escondido. Como se o real não estivesse à nossa frente "em si e para si". É óbvio que, no que concerne a esse diagnóstico, Derrida concordaria com Hegel, não se levando aqui em consideração a diferença abismal entre a desconstrução e as dialéticas de molde hegeliano, que buscam justamente a afirmação da totalidade.

⁸ Sobre a questão da metáfora em Nietzsche, à qual não me deterei aqui, remeto ao artigo de Derrida "Mitologia branca" (em *Margens da filosofia*) e também ao capítulo "o sentido 'próprio' da escritura como a metaforicidade mesma" de meu livro *Para um pensamento úmido: a filosofia a partir de Jacques Derrida*, onde analiso o tema da metáfora em Nietzsche e em Derrida.

o conceito como nos proporciona também a forma, onde a natureza, ao contrário, não conhece formas nem conceitos, e muito menos gêneros, mas somente um X, inacessível e indefinível para nós” ((NIETZSCHE, 2001b, p.69).

Recorro ao texto de Nietzsche por acreditar que um possível afastamento do que Caputo entende por hiper-realismo se daria justamente em um pano de fundo, ou melhor, talvez em um véu (já que os panos derridianos não têm fundo) de herança nietzschiana. É sabida a imensidão de vezes nas quais Derrida convoca Nietzsche como um aliado para diversas de suas “desconstruções” (e isso desde a década de sessenta, sobretudo em seu confronto com o estruturalismo e a fenomenologia), pois, para ele (e eu quero aqui sublinhar isso) Nietzsche “teria contribuído fortemente para libertar o significante de sua dependência ou de sua derivação com referência ao *logos* e ao conceito conexo de verdade ou de significado primeiro, em qualquer sentido em que seja entendido” (DERRIDA, 1999, pp.22-23). Ou seja, é de Nietzsche que Derrida retira, em *Da gramatologia*, o sentido de escritura como “metaforicidade mesma” (DERRIDA, 1999, p.18) e que, mais tarde, em *Esporas: os estilos de Nietzsche*, se traduzirá na concepção do real como um jogo de véus que se sucedem infinitamente, sem que haja de fato o velado⁹. Desse modo, parece-me que a ideia de Caputo de que o real se furta ao jogo de significantes parece colidir frontalmente com a concepção derridiana de metaforicidade, em que não há uma realidade que se esconda por detrás dos véus, mas, sim, que “de fato”, o real é ele próprio esse jogo de véus, a rede de entre-remetimentos de rastros e que, por isso, a coisa mesma sempre escaparia – não porque ela se furte ao jogo, estando fora dele, mas, o que é muito diferente, porque a estrutura do real é o próprio escapar, ou, mais ainda, porque o real é ele mesmo *jogo de escapamento*.

Mas, porque, se o quiasma parece tão simples, convocar a assinatura nietzschiana por detrás dos véus e dos significantes deslizantes de Derrida e de Caputo? Muito provavelmente, e talvez isso seja uma hipótese, o próprio texto nietzschiano ao qual me refiro (e que foi redescoberto no final da década de sessenta pelo entorno de Derrida, sendo lido junto aos cursos de Nietzsche sobre a retórica por Sarah Kofman, Phillipe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy e Bernard Pautrat), talvez o próprio texto sobre a verdade e a mentira – o que não seria de se estranhar – já comporte ele mesmo uma possibilidade

⁹ Sobre isso, remeto novamente ao capítulo “o sentido ‘próprio’ da escritura como a metaforicidade mesma” de *Para um pensamento úmido: a filosofia a partir de Jacques Derrida*.

ambígua e paradoxal de leitura. Há um trecho em específico que pode servir perfeitamente para exemplificar essa indecidibilidade:

Nisto é preciso admirar o homem, por seu poderoso gênio de arquitetura, que consegue erigir, sobre fundamentos móveis e de algum modo sobre a água corrente, uma cúpula conceitual infinitamente complicada – na verdade, para encontrar um ponto de apoio a tais fundamentos, é preciso uma construção que seja feita como teias de aranha, bastante finas para se deslocar flutuando, bastante sólida para não dispersar-se ao sopro do menor vento (NIETZSCHE, 2001c, p.71).

Nietzsche desenvolve esse trecho expondo sua tese sobre o caráter antropomórfico de pensamento, como quando diz não ver nenhum valor quando o homem define o que seria "mamífero" e depois, ao se deparar com o ente "camelo", diz: “isso é um mamífero”; pois isso não difere em nada de se esconder algo atrás de uma moita e, ao procurar, o encontrar ali atrás. Nossa relação com o real seria como *o tecer da teia da aranha*. E é essa metáfora (como não poderia deixar de ser) que me parece abrir um duplo caminho, no que diz respeito à relação entre a teia, a aranha e o real.

Uma leitura de matriz kantiana de Nietzsche poderia dizer: há o mundo, em sua realidade incognoscível, que sempre escapa – o X indizível, a coisa em si. E que, por mais que a aranha teça sua teia, de modo mais claro e distinto, ela estará sempre caminhando sobre a teia que construiu, sem nunca conseguir tocar a realidade absoluta e sedutora que se esconde por debaixo da teia. Para exemplificar essa postura que chamo aqui de kantiana¹⁰, mas que poderia também ser a de Caputo, veio-me recentemente à memória um pequeno poema do *Livro do Desassossego*, do ajudante de guarda-livros Bernardo Soares (heterônimo de Fernando Pessoa). O poema diz que “entre mim e a vida há um vidro tênue.

¹⁰ Agradeço aqui imensamente as críticas de Rômulo Martins Pereira, e a indicação de que, mesmo em Kant, isso se referiria a uma certa leitura de sua filosofia, sobretudo a que se legou à tradição a partir de Schopenhauer. Uma outra possibilidade de leitura da obra de Kant, que parece se iniciar com Hans Vaihinger e que chega à língua inglesa a partir de Norman Kemp Smith, não se diferiria tanto da proposta que aqui classifico como “não kantiana” ou desconstrutiva, por justamente se contrapor à leitura schopenhaueriana que destacaria por demais os aspectos idealistas de sua filosofia, afastando a própria “novidade” kantiana e delegando a um segundo plano o “realismo empírico” também inerente à sua filosofia – lembrando-nos que é tal “realismo” em Kant que faz com que o filósofo seja o primeiro a suspeitar da possibilidade de acesso total à coisa em si (em termos especulativos) e que possibilitaria, com isso, certo pensamento do real nos moldes de uma, como chama Vaihinger, “filosofia do como se”. Sobre isso, remeto à dissertação de mestrado de Rômulo Martins Pereira (sobretudo a introdução e os capítulos introdutório e conclusório), intitulada “A reconstrução da ‘Dedução Transcendental’ de Immanuel Kant: uma leitura da edição (A) a partir de Kemp Smith.

Por mais nitidamente que eu veja e compreenda a vida, eu não lhe posso tocar” (PESSOA, 1999, poema 80).

Outra possibilidade de leitura da relação entre a aranha e a sua teia, e com a qual mais me sinto confortável e que creio ter aprendido justamente com Derrida, é a de que se há o real, se posso chamar algo de real, isso não está nada além da teia, sendo a realidade o próprio tecer. E se conseguimos conceber o fora da teia ou alguma realidade para além do tecer, é porque a tecelagem se estende infinitamente, para cima e para baixo, para dentro e para fora da própria teia. Uma ilustração para esse posicionamento, que seria de modo pejorativo chamado de “ficcionalista” (sobretudo pelos supostos “realistas”) eu creio encontrar no próprio Derrida: é a tão mal interpretada frase de Derrida que diz que “*il n’y a pas de hors-texte*”, que não há nada fora do texto. Alguns críticos obtusos tenderam a ler a frase como um textualismo, um intelectualismo potencializado, conquanto que a frase nada mais quer dizer (como confusamente parece afirmar o próprio Caputo) que não há nada fora de uma certa contextualidade. Como se lê em *A farmácia de Platão*:

O pano envolvendo o pano. Séculos para desfazer o pano. Reconstituindo-o, também, como um organismo. Regenerando indefinidamente seu tecido por detrás do rastro cortante (...) É preciso empenhar-se para pensar isso: que não se trata de bordar, a não ser que se considere que saber bordar é ainda se achar seguindo o fio dado (DERRIDA, 1997, p.7).

E, mais adiante, conclui: “nossas questões nomeiam apenas a textura do texto (...) nós nos manteremos no limite desse tecido” (DERRIDA, 1997, p.9).

Nesse sentido, desconstruir o real seria mostrar que a realidade é texto, é têxtil, é tecida. Isso seria a postura de se manter *no limite* do texto. E será que isso poderia ser considerado um hiper-realismo? Caputo diz:

Toda a ideia envolvida na desconstrução não é a de nos trancafiar na prisão da linguagem (...) ou de nos encerrar no jogo de significantes, com o nariz comprimido contra a parede de vidro de nossa célula linguística, tentando ver, para além dela, o mundo lá fora. A ideia é, antes, a de se curvar, como um budista pós-estruturalista, com respeito infinito à alteridade do que é *tout autre*, do que é outro do que o eu e o meu, pois o *autre* “escapa” (*dérobe*), furtando-se às nossas tentativas de torná-lo disponível. O arqueiro desconstrucionista não é, portanto, o arqueiro da intencionalidade, inteiramente dependente do cuidado em assumir uma visada intencional. Ele é mais parecido com um arqueiro Zen, dependente das operações de um “lançar” anônimo. Melhor ainda, ele simplesmente se rende *ao que se oculta* (DUQUE-ESTRADA, 2002, pp.42-43, o último grifo é meu).

A leitura de Caputo chega a descrever a postura de Derrida como a de um “advogado do segredo”, concluindo o texto com a ideia de que o hiper-real, o real para além do real, seria a alteridade absoluta do outro, “o que se encontra mais fora de nosso alcance, o mais além de tudo” (DUQUE-ESTRADA, 2002, p,47).

A ideia do segredo, do que estruturalmente escapa, é de fato crucial na desconstrução do real. Mas, de modo algum, o segredo derridiano pode ser compreendido como “o que se oculta”. O secreto não é o escondido, o que está por debaixo do véu, debaixo dos panos ou por detrás da teia, da tela ou do vidro fino de Pessoa (e de Caputo); secreto é justamente o que se secreta, a secreção, o que jorra, transborda e que é, em sua abundância, enigmático em seu apresentar-se. É aquilo que Derrida chama de “críptico” em *Donner la mort*: não algo a ser desvelado, mas uma inscrição indecifrável, marcada no tecido, na língua, na pele, como a tatuagem descrita em *O monolinguismo do outro*, na qual sangue e tinta se mesclam e marcam, tornando-se escritura¹¹. E, diferente de como pensa Caputo, a desconstrução se dá por amor às coisas mesmas não porque o que amamos “esse outro inacessível, que esperamos, oramos e vertemos lágrimas para que venha, com o coração inquieto de um Agostinho judeu” (DUQUE-ESTRADA, 2002, p, 47). O lema do hiper-realismo de Caputo, “*inquietum est cor nostrum*”, figura o amor agostiniano, que é também levinasiano, por isso que escapa, pela transcendência do outro absoluto, do porvir. E talvez eu não apresentasse nenhuma objeção ao amor de Caputo, se não fosse seu léxico absurdamente cunhado em um tom hermenêutico. Lembremos que a atitude hermenêutica, por mais que se pretenda desveladora, tem como mestre um grande fazedor de véus (*Schleiermacher*), e, apesar disso, ainda que em sua radicalidade, toda hermenêutica, assim como toda fenomenologia, acaba insistindo em algum privilégio do sentido (e, logo, da presença), ainda que esse sentido seja absolutamente oculto, totalmente outro, escapando a todo e qualquer custo. Com isso, os pares véus/desvelamento, dentro/fora, presença/ausência acabam persistindo em Caputo, e certamente provocam uma compreensão no mínimo estranha da obra derridiana, profundamente avessa a tais pares, bem a como a toda e qualquer tentativa de se apontar o que seria o real “enquanto tal”.

¹¹ “Uma tatuagem, uma forma esplêndida escondida debaixo da roupa, em que o sangue se mistura com a tinta para a fazer ver de todas as cores” (DERRIDA, 2001b, p.70).

O amor de Derrida é o amor pela partição no interior da coisa mesma, é o amor pela tensão, pelo quiasma, pela indecidibilidade mesma do real. E é esse amor que nos faz desconstruir, inclusive e sobretudo, o real, não para mostrar que existe um real mais real do que o real, mais real do que o rei, mas sim para mostrar que o real é multifacetado, diverso. Nesse sentido, se Caputo compreendeu a realidade da desconstrução como uma pintura hiper-realista, que se mostra fictivamente muito mais real do que a realidade fotográfica, com muito mais filigranas e texturas, parece-me que, para Derrida, a realidade mais se aproximaria de certo cubismo ou mais ainda de um dadaísmo *à la* Duchamp. A questão não me parece ser a de mostrar que algo está para além do real, mais real do que o real, mas sim de que o real se apresenta como um jogo de significantes que não possuem um lugar próprio ou privilegiado numa cadeia de remetimentos. Talvez, então, esse “realismo desconstrucionista”, um *realismo-entre-aspas*, estaria muito mais próximo de um conto de Borges ou do realismo fantástico de Cortázar.

Assim, não parece nada estranho que, em seu empreendimento de se manter no limite do real, isto é, de desconstruir *às margens* o real, Derrida tenha uma relação privilegiada com o texto ficcional, sendo talvez um dos filósofos que mais dá a pensar sobre a oposição real/ficção, com o intuito de problematizar essa distinção característica de uma posição metafísica dualista e hierarquizante – e, com isso, afirmando, num golpe de gênio, num mesmo golpe, a realidade e a ficção, em sua mais radical imbricação.

Nem realista *nem* ficcionalista, Derrida perverte a lógica opositiva e, com isso, lança-se no *entre* indecidível, na *double bind* que o possibilita, enfim, afirmar duas posições aparentemente contraditórias ao mesmo tempo, fazendo a própria lógica *tremmer*¹².

¹² O artigo “Tremblores del pensar: Nietzsche, Blanchot, Derrida” de Mónica Cragolini (em *Derrida, um pensador del resto*), mostra de modo exemplar essa oscilação, caracterizando o movimento assustador do pensamento derridiano como um “pensamento del *“ni/ni*”.

3. Sobre a afirmação do ficcional – o “realismo” de Nietzsche e(m) Derrida

Na entrevista a Derek Attridge intitulada “Essa estranha instituição chamada literatura”, compilada no livro *Atos de literatura*, Derrida, em diversos momentos, recorre a elementos que poderíamos aqui, ainda que sob suspeita, chamar de “fatos biográficos” a fim de retratar a “interessância” que a literatura sempre lhe despertara¹³. Tais “fatos” narram desde os anos 1942-43, quando Derrida publica poemas seus em revistas de pequena circulação nos EUA, até os anos 1947-48, quando ele parece ter de fato “descoberto” sua vocação para escritor. Nessa conversa, o que parece ficar patente é que, desde o início de sua trajetória vocacional, já havia, em Derrida, uma espécie de transição, de confusão (ou melhor, como ele próprio definirá mais tarde em *Esporas*, uma certa oscilação) *entre* o literário e o filosófico. “Eu não ousaria dizer que meu interesse primário dirigiu-se à literatura mais do que à filosofia”, diz Derrida, e explica que “para isso, ter-se-ia que determinar o que se chamou ‘literatura’ e ‘filosofia’ durante minha adolescência” (DERRIDA, 1992, pp. 33-34). E, para o nosso propósito aqui, o que fica interessante a ser sublinhado, é a referência constante a Nietzsche nesse momento de oscilação. Foi uma filosofia como essa, dos martelos e dos tímpanos, dos véus, das velas e dos veleiros, que sempre pareceu seduzi-lo. Vejamos o que diz Derrida:

Esse desejo por *tudo + n* – naturalmente eu posso analisá-lo, “desconstruí-lo”, criticá-lo – mas é uma experiência que eu amo, que eu conheço e reconheço. No momento da adolescência narcísica e do sonho “autobiográfico” ao qual me refiro agora (Quem sou eu? Quem é eu? O que acontece?, etc.), os primeiros textos pelos quais me interessei tinham isso neles: Rousseau, Gide, ou Nietzsche – textos que não eram nem simplesmente literários, nem filosóficos, mas confessionais (...) e Nietzsche, o filósofo que fala na primeira pessoa enquanto o tempo todo multiplica os nomes próprios¹⁴, as máscaras e as assinaturas” (DERRIDA, 1992, p.35).

¹³ Sobre isso remeto ao artigo de Elizabeth Muylaert Duque-Estrada “a literatura é a coisa mais interessante do mundo, talvez mais interessante que o mundo”, onde a autora trabalha de modo cuidadoso a questão da “interessância” da literatura à obra de Derrida (disponível em: <http://www.confriadovento.com/revista/numero11/ensaio04.htm>). Esse tema, bem como esse artigo, eu analiso no capítulo “a escritura já é, portanto, encenação” de meu *Para um pensamento úmido*.

¹⁴ Mónica Cragolini também se dedica a pensar este estranho “eu” em *Moradas nietzscheanas. Del mismo, del otro y del “entre”*. Assim, remeto às indicações da professora Mónica Cragolini sobre o “entre” – a

A literatura (definida por Derrida tão-somente como “uma certa promessa de *ser capaz de dizer tudo*”), ou melhor, o “elemento” literário, foi, então, o que, desde o início (supondo-se que haja um início, *como se* houvesse um início) desviou o interesse do filósofo para a ficcionalidade, para a “possibilidade de ficção”. Ele diz: “Eu gosto de uma certa prática da ficção, a intrusão de um simulacro efetivo ou de desordem na escrita filosófica” (DERRIDA, 1992, p.40). E, nesse sentido, ele teria descoberto desde muito cedo a relevância do pensamento de Nietzsche.

Há cerca de dez anos atrás, quando defendi meu projeto final de doutorado, a professora Mónica Cragolini escreveu em seu parecer que pensamentos como os de Nietzsche e Lévinas estão de tal modo presentes na obra derridiana que qualquer especificação pareceria sempre insuficiente. De fato, tal consideração me acompanhou ao longo de toda a escrita de minha tese, e ainda hoje parece me servir de lembrete em todo momento no qual emerge a vontade de eleger o momento privilegiado em que Nietzsche apareceria na escritura de Derrida. E certamente não seria este o lugar em que faria isso. São poucas, muito poucas, as obras em que Derrida tematiza diretamente o pensamento nietzschiano, mas Nietzsche está presente, como um companheiro de viagem, ao longo das mais de cinco décadas nas quais Derrida escreveu. Nesse sentido, não ousaria dizer que *Esporas* seja uma obra privilegiada para caracterizar a relação Nietzsche/Derrida, mas diria que se trata de uma obra exemplar, que assinala certa singularidade desse percurso em que Nietzsche fantasmagoricamente se impõe a Derrida como seu acompanhante.

Mas em que essa singularidade das *Esporas* nos serviria aqui? Em que sentido a correlação da questão do estilo com a questão da mulher diria respeito à problemática do real e da ficção? Uma citação quase-crítica parece nos favorecer aqui: “Deixemos o élitro flutuar entre o masculino e o feminino” (DERRIDA, 2013, p.24), diz Derrida. Élitro, denominação para a asa de determinados insetos, metáforiza a própria oscilação, onde a asa

“morada provisória no estranho e do estranho” (CRAGNOLINI, 2006, p.7.). A figura do “entre”, assim, redefiniria uma espécie de subjetividade, não mais a do tradicional sujeito autista, fechado em si mesmo em sua clausura, mas em uma espécie de “entrecruzamento” de um eu que é também outro de si mesmo e de seus outros, como o “eu” que pode contar-se a si sua própria vida, estando de tal modo distante de si e de qualquer possível outro. Sobre isso, cf. “Nombre e identidad. Del filosofar em nombre próprio”, na referida obra. A posição de Cragolini também me serviu de inspiração no capítulo “como se tornar o que se é”, e me ajudou a reunir certos elementos dispersos em minha pesquisa e direcionar à conclusão de meu *Para um pensamento úmido*.

de uma libélula, por exemplo, como o cair de uma pluma, fosse plainando no ar, sem lugar determinado, sem direção, na absoluta *destinerrância* do *entre-dois*. Essa oscilação *entre* masculino e feminino que a figura da mulher vai “representar” em *Esporas*, pode ser pensada como o não-lugar do estilo nietzschiano que sempre seduziu Derrida, entre o filosófico e o literário, ou entre o “realismo” e o “ficcionalismo”, para nós.

Mas, para isso, para a força esporante do estilo, do estilete, é necessária a *distância* que anunciamos desde a longa epígrafe desse texto, tomada do fragmento 60 de *A gaia ciência*. E “o estilo avançaria, então, como a *espora*, por exemplo, como o esporão de um barco a vela” (DERRIDA, 2013, p.24). Esse estilo de Nietzsche, ou melhor, esses estilos de Nietzsche¹⁵ já “representam” a própria distância: sua escrita oscilante *performatiza* a *actio in distans* à qual o filósofo se refere em seu fragmento.

Sobre qual passo se abre essa *Dis-tanz*? A escritura de Nietzsche já a mimetiza, graças a um efeito de estilo desviado *entre* a citação latina (*actio in distans*), parodiando a linguagem dos filósofos, e o ponto de exclamação, o hífen que deixa em suspenso a palavra *Distanz*: que nos convida, por uma pirueta ou um jogo de silhueta, a nos mantermos longe desses múltiplos véus que nos produzem um sonho mortal (DERRIDA, 2013, p.31).

Para Derrida, a sedução da mulher opera à distância porque a distância é “o elemento de seu poder”. Mas adverte que “este canto, este charme, deve ser mantido à distância”, deve-se “manter a distância à distância, não apenas, como se poderia supor, para se proteger contra essa fascinação, mas também para experimentá-la” (DERRIDA, 2013, p. 31). Em outras palavras: a distância é necessária; deve-se esforçar para manter-se à distância isto que falta. E se se deve manter à distância a operação feminina (da *actio in distans*), isto que não se resolve simplesmente com uma aproximação, é porque “a ‘mulher’ não é, talvez, alguma coisa, a identidade determinável de uma figura que se anuncia à distancia”, mas sim uma espécie de “não-identidade, não-figura, simulacro, o *abismo* da distância, o distanciamento da distância, o corte do espaçamento, (...) e se pudéssemos ainda dizer, o que é impossível, a distância *mesma*” (DERRIDA, 2013, p.32).

¹⁵ Lembremos que, não apenas o subtítulo de *Esporas* nos sublinha o plural no que concerne aos estilos de Nietzsche, como antes, em “Os fins do homem”, quando Derrida indica a mudança de terreno que se mostra necessária aos caminhos da filosofia, pois, segundo Nietzsche, o que urge ao pensamento é uma mudança de estilo, o filósofo já teria dito: “Porque é de uma mudança de ‘estilo’, dizia-o Nietzsche, que nós talvez necessitemos; e se há estilo, Nietzsche no-lo recordou, ele só pode ser plural” (DERRIDA, 1991, p.177).

Dessa maneira, de acordo com tal quase-lógica do feminino, que aqui tomo como símbolo do *real*, “a distância se distancia, o longe se afasta” e “a abertura afastada deste distanciamento dá lugar à verdade e a mulher aí se afasta de si mesma” (DERRIDA, 2013, p.32). E tal é o ponto fundamental para o que nesse momento me toca: o afastamento de si da verdade, que é o que pode se assemelhar a alguma espécie de verdade, e, dessa maneira, como uma espécie de relação “justa” com a realidade – e que seria totalmente oposta à posição fenomenológico-hermenêutica já criticada por Derrida desde *A voz e o fenômeno*. Para Derrida, não há essência do real – porque a realidade mesma já afasta qualquer verdade de si e, assim, afasta-se de si mesmo.

Ela [a mulher, a verdade, a distância – a realidade] engole, vela pelo fundo, sem fim, sem fundo, toda essencialidade, toda identidade, toda propriedade. Aqui, cego, o discurso filosófico [inclusive, e sobretudo, o fenomenológico e o hermenêutico] soçobra – deixa-se precipitar à sua perda. (...) Não há verdade da mulher, mas é porque este afastamento abissal da verdade, esta não-verdade é a ‘verdade’. Mulher é um nome desta não-verdade da verdade (DERRIDA, 2013, p.32).

Um certo jogo entre o que chamamos de “realidade” e o que Derrida chama de “mulher” em *Esporas* pode ficar mais claro (*antecipando*, se é que aqui ainda tratamos de clareza ou de distinção, de ver de modo claro, de presentificar, de *precipitar*¹⁶) quando, mais à frente, o filósofo tematizará a atitude nietzschiana de colocação entre aspas da verdade. Nesse momento, quando Derrida descreve a atitude de “não se deixar conquistar” da mulher-verdade, quando sublinha uma vez mais o distanciamento dessa verdade que se retira de si própria, “que se suspende entre aspas” (DERRIDA, 2013, p.37), ele (nos) dá a entender que a atitude nietzschiana pode e deve estender-se a tudo o mais, pois o que se chama aqui de “realidade” só pode ser tratado “entre aspas”, sem nenhuma certeza,

¹⁶ Sobre isso, lembro a hipótese *ab-ocular* de Derrida e a diferenciação entre o precipitar – “entrar de cabeça”, cair no precipício – e o antecipar – o não-ver, o tatear no escuro com as mãos à nossa frente, como quando caminhamos à noite com a luz apagada: “(Não) mais saber, (não) mais poder: a escrita entrega-se antes à *antecipação*. Antecipar é tomar a dianteira, tomar (*capere*) antecipadamente (*ante*). Diferentemente da *precipitação*, que expõe a cabeça (*praeciput*), que se atira de cabeça, de cabeça no ar, a *antecipação* seria antes coisa da mão. Esta aventura-se, *precipita-se*, é certo, mas desta vez *nas vezes* da cabeça, como que para a preceder, prevenir e proteger. Parapeito. A *antecipação* protege da *precipitação*, adianta-se ao espaço para ser a primeira a agarrar, para se lançar para diante no movimento da *preensão*, do contato ou da *apreensão*: de pé, um cego explora às *apalpadelas* a extensão que deve reconhecer sem ainda a conhecer – e o que na verdade ele apreende é o precipício, a queda – e ter já franqueado alguma linha fatal, com a mão desprotegida ou armada (a unha, a bengala ou o lápis)” (DERRIDA, 2010, p.12).

nenhuma segurança, nenhum dogmatismo – tal é o ceticismo de Nietzsche e de Derrida que, em outro lugar, chamei de “hiperceticismo” (HADDOCK-LOBO, 2011, pp.172-175).

Essa “Skepsis da mulher” (DERRIDA, 2013, p.43) faz corar de vergonha aqueles que pretendem ter suas certezas comprovadas, garantidas. “A ‘mulher’ se interessa, deste modo, tão pouco pela verdade”, diz Derrida, “ela acredita tão pouco nela, que a verdade sobre si mesma não lhe diz mais respeito” (DERRIDA, 2013, p.43). Um ceticismo, portanto, alegre e debochado, *gaiato*, fresco, como nos faz lembrar *A gaia ciência (Die fröhliche Wissenschaft)*, que afirma tão somente que o próprio da mulher, da verdade, do real, é a própria *dissimulação* – portanto, nada de “próprio” se afirma, e sim a absoluta desapropriação. Se Derrida diz que é o “homem” que acredita que seu discurso sobre a mulher ou sobre a verdade diz verdadeiramente respeito à verdade, sem se perceber que ele mesmo, como “homem” está também entre aspas, podemos aqui parafrasear dizendo que é apenas o realista (sem aspas), o hermeneuta, o filósofo, que acredita que seu discurso sobre a realidade realmente diz respeito ao real.

Pois, se a mulher *é* verdade, *ela* sabe que não há verdade, que a verdade não tem lugar e que não se tem a verdade. Ela é mulher na medida em que não crê na verdade, portanto, nisso que ela é, nisso que se crê que ela seja, e que, portanto, ela não é (DERRIDA, 2013, p.34).

5. Últimas considerações (sobre guarda-chuvas)

Em *Donner la mort*, onde poderíamos pensar o que aí se chama de “alteridade” como um outro nome para o “real”, ao retomar uma citação que Kierkegaard faz do Evangelho de Mateus (“Teu pai que vê em segredo”), tangenciamos também a mesma relação que, antes, em *Esporas*, Derrida diferenciou entre “masculino” e “feminino”, entre “homem” e “mulher”, só que aqui tal diferenciação se dá, como já antecipamos, sob o epíteto do *segredo*. A questão do segredo apresenta-se como um tema infundável, e que de modo algum teríamos tempo aqui para tratar, mas, ainda assim, a fim de nos

encaminharmos a uma conclusão, nos interessaria aqui sublinhar a distinção entre os termos em grego e em latim para designar tal segredo daquele que observa. Para Derrida, todo outro é uma cripta, é da ordem do indecifrável e, nesse sentido ele sempre se mantém em segredo. Um segredo, portanto, da ordem do críptico, da inscrição enigmática, hieroglífica que, em sua indecidibilidade, não deixa nunca de se deixar ver. Por outro lado, ao contrário do *krypto*, o termo *abscondito* nos faz pensar, como quis Caputo, que o real se dá por detrás dos véus da enganação, como gostaria também de acreditar uma leitura schopenhaueriana de Nietzsche.

O outro, absolutamente outro, absolutamente secreto e insoldável, não se revela nem se desvela. Ele “verdadeiramente” dissimula, ele “realmente” se mascara, ele “naturalmente” artificializa. E é tal movimento do real que a atitude hermenêutica não consegue admitir, pois trata de algo que não pode agarrar, já que *sempre escapa e sempre vai escapar*. Nesse sentido, como uma espécie de conclusão precipitada, ou infinitamente adiável, poderíamos aqui pensar na relação entre desconstrução e hermenêutica. Nossas divergências com relação à interpretação que John Caputo faz do pensamento de Derrida podem ser pensadas à luz da relação de Derrida com Heidegger, constante em toda a obra do filósofo franco-argelino, ou mesmo em sua polêmica com Gadamer, no ano de 1981.

Sobre isso, gostaria de finalizar com a análise que a professora Mónica Cragolini faz da questão do resto em Nietzsche e Derrida, em seu livro *Derrida, um pensador do resto*, onde a filósofa, ao tratar desse quiasma entre hermenêutica e desconstrução, aponta justamente à leitura de *Esporas* e à tão célebre análise de Derrida sobre o “não-fragmento” nietzschiano “eu esqueci meu guarda-chuva”¹⁷. Em uma (in)fiel relação com o real, não podemos nos apoiar em álibis¹⁸, não podemos bater o martelo em um gesto autoritário e pretensamente seguro do que seja esta “realidade”. E, sob esse aspecto, a leitura de Caputo seria como a de Gadamer e a de Heidegger. Nas palavras de Cragolini: “a leitura do prevenido, do que sai sempre com guarda-chuva, do que não se aproxima do texto sem as armas asseguradoras – e assassinas – do mesmo” (CRAGNOLINI, 2007, pp.139-140), lembrando-nos, logo em seguida, do formato fálico do guarda-chuva, que também pode ser

¹⁷ Fragmento 12 (175) da tradução francesa da edição crítica (fragmento 12 (62) da edição de Colli e Montinari).

¹⁸ Sobre o termo “sem-álibi”, lembro: “A psicanálise, para mim – se me permitem esta outra confidência – seria o outro nome do ‘sem álibi’. A admissão de um ‘sem álibi’.” DERRIDA, 2001a, p.9).

visto como “uma arma que reúne (...) uma multiplicidade de véus que quer se despregar”, a fim de “assegurar e resguardar aquilo que, apesar das prevenções, sempre se dissemina” (CRAGNOLINI, 2007, p.140).

Mas não seria a espora também um “objeto longo, oblongo, arma de parada militar, enquanto que perfura, a ponta oblongifólia, extraindo sua potência apotropaica dos tecidos, telas e véus que se vendam, que se enrolam e desenrolam ao seu redor” (DERRIDA, 2013, p.25)? Derrida, aqui, não nos faz lembrar que o estilo esporante é também aquele do guarda-chuva? Qual a diferença então entre as *posições* desses guarda-chuvas? Ou melhor, qual a diferença de posição entre a postura hermenêutica e a desconstrutora diante do real? Cragnolini nos responde:

Derrida distingue entre hermenêutica e interpretação, assinalando à primeira a atividade de ‘deciframento’ de um sentido, e opondo-a à interpretação como ‘atividade transformadora’ [e, diria, eu, afirmativa]. Heidegger [como metonímia à postura hermenêutica] deseja decifrar o sentido, encontrar a verdade por debaixo da textualidade, enquanto o trabalho derridiano em torno do texto não faz senão mostrar a inanidade desses esforços (CRAGNOLINI, 2007, p.140).

Mostrar, então, a inanidade desses esforços hermenêuticos, do excesso de precaução daquele que não sai de casa sem seu guarda-chuva, na crença de que este o salvará de qualquer intempérie, é justamente a questão do estilo, da tomada do estilo como problema filosófico, pois, lembremos: “a questão do estilo é sempre o exame, a pesagem de um objeto pontiagudo. Por vezes, apenas de uma pluma” (DERRIDA, 2013, p.23). Pluma essa que, ao contrário do guarda-chuva como arma de reunião, de defesa, deve fazer ecoar a distância, na antes mencionada flutuação, como a do élitro por entre-dois.

Desconstrução, por fim, como afirmação de uma relação sem-álibi com o real, nua e desarmada, tal como a indicação sempre lembrada por Derrida das palavras de Lévinas¹⁹. Relação essa que, entre estilos, entre aspas, afirma apenas a indecidibilidade entre real e ficção. E que, por isso, não cansa de *errar*.

*

¹⁹ “Ao meditar sobre o que Emmanuel Lévinas escreveu sobre a palavra francesa ‘adeus’, e que evocarei dentro de um instante, espero encontrar uma forma de encorajamento para poder tomar a palavra aqui. Gostaria de fazê-lo com palavras nuas, tão infantis e inermes quanto minha dor” (DERRIDA, 2004, pp.15-16).

E termino com as sábias palavras de Guimarães Rosa, um dos maiores escritores brasileiros que, em sua torção e reinvenção da língua portuguesa, dá, em seu *Grande sertão: veredas*, vida a um mestre da errância: o jagunço Riobaldo – esse que, por ser de “escuro nascimento”, por não ter origem, é aquele que repete, ao longo de toda sua jornada, que “viver é muito perigoso”. Ele sabe o perigo da vida, e sobretudo a periculosidade da segurança. Diz ele, de modo sem igual, e encerro nessa vereda: “Bebo água de todo rio. (...) Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. (...) Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. Mas é só muito provisório” (ROSA, 2006, pp.15-16).

Enfim, *destinerrância...*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BREDELKAMP, Horst. **Hyperrealism – one step beyond**. Tate Museum Publishers, UK, 2006.

CAPUTO, John D. “On Realism”. **Social Semiotics**, vol. 11, no. 1 (2001).

CAPUTO, John D. “Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida”. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (org.). **As margens: a propósito de Derrida**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2002.

CAPUTO, John D. **The prayers and tears of Jacques Derrida: religion without religion**. Indiana: University Press, 1997.

CHASE, Linda. **The Not-So-Innocent Eye: Photorealism in context**. Harry N. Abrams Inc, New York, 2002.

CRAGNOLINI, Mónica. **Derrida, um pensador del resto**. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2007.

CRAGNOLINI, Mónica. **Moradas nietzscheanas. Del mismo, del otro y del “entre”**. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2006.

DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão**. São Paulo: Editora Iluminuras, 1997.

DERRIDA, Jacques. **A voz e o fenômeno**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994

DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004.

DERRIDA, Jacques. **Da gramatologia**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.

DERRIDA, Jacques. **Esporas: os estilos de Nietzsche**. Rio de Janeiro: Editora NAU, 2013.

DERRIDA, Jacques. **Estados-da-alma da psicanálise: o impossível para além da soberana crueldade**. São Paulo: Editora Escuta, 2001a.

DERRIDA, Jacques. **Margens da filosofia**. Campinas: Papirus, 1991.

DERRIDA, Jacques. **Memórias de cego: o auto-retrato e outras ruínas**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

DERRIDA, Jacques. **Donner la mort**. Paris: Galilée, 1999.

DERRIDA, Jacques. **O monolinguismo do outro ou a prótese de origem**. Porto: Campo das Letras Editores, 2001b.

DERRIDA, Jacques. **Posições**. Belo Horizonte, Editora Autêntica, 2001c.

DERRIDA, Jacques. “This strange institution called literature”. In: **Acts of literature**, edited by Derek Attridge. New York, London: Routledge, 1992.

DUQUE ESTRADA, Elizabeth Muylaert. “A literatura é a coisa mais interessante do mundo, talvez mais interessante que o mundo”, onde a autora trabalha de modo cuidadoso a questão da “interessância” da literatura à obra de Derrida (disponível em: <http://www.confrariadovento.com/revista/numero11/ensaio04.htm>).

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. **Às margens: a propósito de Derrida**. Rio de Janeiro, São Paulo: Ed. PUC-Rio, Edições Loyola, 2002.

HADDOCK-LOBO, Rafael. “Aporía de la experiencia – experiencia de la aporia” (em “**Instantes y azares – escrituras nietzscheanas**”). Año XII, Nro. 10, otoño de 2012. Buenos Aires.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Derrida e o labirinto de inscrições**. Porto Alegre: Editora Zouk, 2008.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Para um pensamento úmido: a filosofia a partir de Jacques Derrida**. Rio de Janeiro: Editora NAU, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das letras, 2001a.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. **O livro do filósofo São Paulo**: Centauro Editora, 2001b.

PEREIRA, Rômulo Martins. “**A reconstrução da ‘Dedução Transcendental’ de Immanuel Kant:** uma leitura da edição (A) a partir de Kemp Smith”, (Rio de Janeiro: PPGF-UFRJ, 2013).

PESSOA, Fernando. **Livro do Desassossego:** composto por Bernardo Soares, ajudante de guarda-livros na cidade de Lisboa. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

THOMPSON, Graham. **American Culture in the 1980's.** Edinburgh University Press, 2007.