

Entre véus e velas: feminino e indecidibilidade

O inédito surge, quer se queira, quer não, na multiplicidade de repetições. Eis o que suspende a oposição ingênua entre tradição e renovação, memória e porvir, reforma e revolução.

J. Derrida

A filosofia não pode tomar partido, diz Derrida aos seus interlocutores, Jean-Louis Houdebine e Guy Scarpetta, ao final da entrevista a que ele propõe dar o título de *Posições* (DERRIDA, 2001b). Derrida não foi um filósofo de tomar partido, mas um pensador que assumiu posições, indicação de movimento, multiplicidade, atitudes – gestos mais coerentes com o pensamento da desconstrução. “A desconstrução só é possível através de tomadas de posições, de um posicionamento frente aos fatos, aos textos, momentânea e singularmente”, argumenta Haddock-Lobo (2007, p. 70), expressando uma das *posições* que seguirei aqui.

Como apontado no capítulo anterior, Derrida toma posições em relação a Heidegger, mantendo-se sempre na tensão de um duplo movimento: ora de aproximação, ora de afastamento. Derrida reconhece que seu pensamento é devedor das aberturas proporcionadas pelo pensamento de Nietzsche e por tudo que ele significou na ruptura da filosofia com modelos de pensamento em sistemas fechados e totalizadores. Nietzsche se insurgiu contra o pensamento ordenado em sistemas, submetido a princípios ordenadores ou a um único sentido que viesse a funcionar como significado transcendental e orientador.

E quais são as posições que Derrida assume *diante de* Nietzsche?

Como observa Richard Beardsworth em *Nietzsche and the Machine*, desde os primeiros escritos de Derrida é possível identificar várias vozes de Nietzsche, ora explícitas, ora implícitas. Já em *Gramatologia* é possível localizar essas ligações quando Derrida afirma que Nietzsche,

longe de permanecer *simplesmente* na metafísica (junto com Hegel e como desejaria Heidegger), teria contribuído poderosamente 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, 2004a, p. 23).

Scarlett Marton também observa que Derrida se refere a Nietzsche direta ou indiretamente em quase todos os seus trabalhos e lembra uma das alusões explícitas de Derrida ao pensador alemão num texto dedicado à poesia de Paul Valéry, quando Nietzsche é evocado como pano de fundo para o trabalho do poeta e suas ligações com a desconfiança em relação à metafísica, o questionamento do estatuto do discurso filosófico, a suspeita sobre os valores de verdade e a atenção aos fenômenos de força e diferença de forças (DERRIDA, 1991e, p. 346, citado em MARTON, 2009, p. 41).

Richard Beardsworth começa a segunda pergunta da entrevista *Nietzsche and the Machine* afirmando que o pensamento de Derrida é frequentemente criticado por ser muito “nietzscheano”. A crítica, segundo ele, estaria baseada no argumento de que, seguindo Nietzsche muito de perto, Derrida cairia num “irracionalismo irresponsável”, substituindo as normas do pensamento filosófico pela criatividade e pela arte, ou seja, por um estilo que também se recusa à configuração em sistemas. Derrida responde afirmando que não se pode dizer que Nietzsche é irracional, e lembra que seu pensamento é influenciado por Nietzsche, mas não apenas (DERRIDA, 2002a, p. 216).

Sobre essa influência, poderiam ser citadas algumas aproximações pelas quais o martelo nietzscheano legaria heranças ao pensamento da desconstrução¹: o reconhecimento de que o sentido se dá sempre por um ato de força (o que no vocabulário de Derrida chamaríamos de “violência apropriadora”); o esvaziamento dos conceitos filosóficos, que em Nietzsche são substituídos pela

¹ Como já observado no primeiro capítulo, é da palavra alemã *Destruktion* que Derrida propõe a sua desconstrução, na esteira do projeto de Heidegger, qual seja, a destruição da metafísica, que busca liberar a filosofia dos conceitos herdados da tradição e, nas palavras de Duque-Estrada, “retorná-los à experiência de pensamento original”. Ao apontar a proximidade com o filosofar com o martelo, não pretendo fazer de Derrida um seguidor de Nietzsche, mas contextualizar a crítica à metafísica nesses três pensadores. Ainda sobre o martelo, remeto a Kofman: “Filosofando, com Nietzsche, a golpes de martelo, ele [Derrida] timpanisa a filosofia logocêntrica que gostaria de entender a voz da verdade, estar o mais próximo dela, na sua intimidade” (KOFMAN, 1984, p. 25).

metáfora² e em Derrida são rebatizados de *quase-conceitos*; e a interrogação sobre as exigências morais do cristianismo, como se verá no capítulo 4.

Mesmo com todas essas vizinhanças, poucos textos de Derrida são dedicados explicitamente a Nietzsche. Haveria uma razão para esse suposto silêncio?

Derrida começa sua resposta a Beardsworth reconhecendo que há uma impossibilidade de reunir ou estabilizar Nietzsche dentro de uma configuração particular, de uma coerência sistemática, de uma organização, de uma obra que forme um conjunto, um *corpus* ou um projeto. Sobre essa impossibilidade, destaco as observações de Alexander Nehamas (1999, p. 14) sobre o recurso nietzscheano aos aforismos, tipo de texto não-sistemático, não-discursivo e não-argumentativo. A essas características dos aforismos, Derrida acrescenta uma: o princípio da indecibilidade, que vai marcar sua leitura dos textos de Nietzsche.

“A obra de Nietzsche sempre me pareceu desafiar, desde o início até o ponto de o olhar torná-la um pouco ridícula, todas as sondagens e contabilidades de Nietzsche (filosóficas, psicanalíticas ou políticas)”, pondera Derrida (2002a, p. 216), alegando, assim, que a pergunta de Beardsworth não poderia ser respondida. Nas palavras dele,

Qual é o privilégio de Nietzsche em relação a isso? [ao suposto silêncio de Derrida] Eu não sei: ele é talvez, de todos eles, o mais louco! Isso pode levar a duas consequências: primeiro, através dessa loucura talvez o seu pensamento seja liberado muito mais violentamente e com muita mais liberdade; segundo, esse pensamento é liberado com muito mais sofrimento. O resultado é que se deve proibir a si mesmo – com Nietzsche acima de tudo – impor o nome dele à camisa de força de uma interpretação que é forte demais para conseguir explicá-lo, na qual se está afirmando reconhecer a identidade de um significado, de uma mensagem, da unidade de uma palavra ou de um trabalho específico (DERRIDA, 2002a, p. 217).

Já que não há como reduzir o pensamento de Nietzsche a uma unidade, identidade ou sistema que possa ser classificado por esse nome, não é possível, também, como ressalta Derrida, ser *nietzscheano*. Se, para Nietzsche, tudo é

² A questão da metáfora em Nietzsche não está dentro do recorte escolhido para este capítulo. Para um aprofundamento do tema, remeto a Sara Kofman, para quem, em Nietzsche, “o conceito, produto ele mesmo da atividade metafórica, joga um papel privilegiado no esquecimento da metáfora considerando que ele oculta o caráter metafórico do processo de generalização, fundamentando aqui sobre uma generalidade essencial: o conceito se comporta como garantidor da ‘mentira’ e da ‘deslealdade’, assegurando a estabilidade, e ao mesmo tempo mantendo o esquecimento da gênese do processo, como também de toda gênese” (KOFMAN, 1972, p. 55).

interpretação, e se esse é um pensamento aberto ao abismo e ao caos – marcas às quais Derrida atribui uma positividade, recusando, a Nietzsche e ao pensamento da desconstrução, em tudo que esses dois pensamentos possam ser próximos, qualquer rótulo de destrutivo, aniquilador, irracional ou niilista (DERRIDA, 2002a, p. 218) – como tomar posições *diante de* interpretações?

É a partir dessa dificuldade de perceber quais são as posições de Derrida *diante de* Nietzsche que vou trabalhar sobre um dos poucos textos de Derrida direta e explicitamente dedicados a Nietzsche: *Éperons – Les Styles de Nietzsche*³. Embora só tenha sido publicado na França em 1978⁴, o texto foi apresentado pela primeira vez sob o título *La Question du Style* no colóquio sobre Nietzsche ocorrido em junho 1972 no Centro Cultural Internacional Cerisy-la-Salle⁵, por ocasião do centenário de publicação de *O Nascimento da Tragédia*. Para muitos autores, o encontro marcou o apogeu do reconhecimento de Nietzsche na França (SMITH, 1996, citado em MARTON, 2009, p. 16). Para um filósofo que desejava tanto ser lido na França e que anunciava ter nascido póstumo, aquele era o momento em que Nietzsche enfim parecia conquistar seu almejado lugar no pensamento francês.

No relato de Maria Cristina Ferraz (1994, p. 23-29), a busca de Nietzsche por uma aceitação nos círculos franceses estaria diretamente ligada à sua crítica à supremacia cultural da Alemanha sobre a França. Enfrentando obstáculos para ser editado na Alemanha, ele se empenha em encontrar alternativas para ser traduzido na França, e promove uma busca por um tradutor. Na troca de correspondências com o escritor Jean Bourdeau, que já havia traduzido Schopenhauer para o francês, Nietzsche escreve: “Desejo ser lido na França; mais ainda: preciso disso” (NIETZSCHE citado em FERRAZ, 1994, p. 27).

Essa é só uma das muitas manifestações do filósofo sobre seu desejo de “voltar a nascer como francês”. Nietzsche também passa a se vangloriar do fato de pensar ou escrever como um francês e invoca uma afinidade do seu estilo com a

³ Derrida dedicou três textos ao diálogo com a obra de Nietzsche: além e anterior a *Éperons*, *A Mitologia Branca* (DERRIDA, 1991d) e *Otobiografies* (DERRIDA, 2005b).

⁴ A primeira edição do texto é de 1976, quando foi publicado na Itália em edição quadrilíngue (inglês, francês, alemão e italiano) e tradução para o italiano de Stefano Agosti.

⁵ O encontro, coordenado por Bernard Pautrat e Maurice de Gandillac, foi realizado em duas partes. Além dos nomes mencionados por Derrida, também estavam presentes, entre outros, Jean-Luc Nancy, Jean-François Lyotard, Pierre Klossowski e Gilles Deleuze. Para a programação completa do colóquio, consultar: <http://www.ccic-cerisy.asso.fr/nietzsche1TM73.html> e <http://www.ccic-cerisy.asso.fr/nietzsche2TM73.html>. Acesso em 10 de abril de 2010.

França, que teria a supremacia cultural sobre os demais países da Europa. Ao longo da vida, Nietzsche privilegia sua relação com os franceses, dialogando com autores contemporâneos a ele, como aponta Marton. No século XX, haveria na França um meio intelectual pronto a receber Nietzsche porque ele “se fizera francês” (MARTON, 2009, p. 20).

No Colóquio de Cerisy-la-Salle, Derrida está ao lado de leitores de Nietzsche como Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard e Pierre Klossowski, autores que concedem a Nietzsche um lugar privilegiado na busca de outro modo de pensar (MARTON, 2009, p. 44)⁶. Na leitura de Marton, esses três autores são influenciados por Michel Foucault e pelas aproximações que este havia feito entre Nietzsche, Marx e Freud, pensadores que ele reputa como pontos de referência para a reflexão filosófica contemporânea.

Depois da publicação de *Nietzsche e a Filosofia*, livro de Deleuze editado na França em 1962, e da participação de Foucault no Colóquio de Royaumont, em 1964, havia um ambiente voltado a resgatar Nietzsche das acusações de nazista que o tinham estigmatizado. Faz parte dessa ambiência favorável ao pensamento de Nietzsche a realização, no inverno de 1969/1970, de um seminário dirigido por Derrida na Escola Normal Superior de Paris. O tema em questão era o estatuto da metáfora no discurso filosófico, e o encontro abre um ângulo de visão sobre Nietzsche que seria adotado por diversos outros autores, muitos deles presentes a Cerisy-la-Salle, que era franqueado a jovens estudiosos (ao contrário dos encontros em Royaumont).

O colóquio sobre Nietzsche se deu numa ambiência marcada pelos valores do Maio de 68. Os pensadores dessa nova geração estavam lançados num “ativismo que proclama a necessidade de subverter as instituições encarregadas de manter a ordem social” (MARTON, 2009, p. 43). Comparecem, em seus diversos representantes, diferentes leituras de Nietzsche: heideggerianas, hermenêuticas, retóricas, históricas, materialistas, psicanalíticas e desconstrutivas.

Derrida começa sua participação no Colóquio de Cerisy-la-Salle reconhecendo ser devedor de quatro leitores de Nietzsche, citando-os nominalmente: Bernard Pautrat, Jean-Michel Rey, Sarah Kofman e Philippe Lacoue-Labarthe. Os dois últimos haviam escrito sobre Nietzsche no número 5 da

⁶ Marton (2005) relata ainda que a chegada dos estudos de Nietzsche ao Brasil, na década de 1970, se deu sob influência dessas leituras francesas.

Révue Poétique, onde também fora editado *A Mitologia Branca – A Metáfora no Texto Filosófico*. Esse primeiro trabalho de Derrida dedicado a um diálogo com Nietzsche⁷ havia sido apresentado no seminário promovido por ele dois anos antes, do qual participaram Pautrat, Jean-Michel Rey e Sarah Kofman. O número 5 da *Révue Poétique* foi publicado na França em 1971, mesmo ano da tradução francesa, assinada por Pierre Klossowski, dos dois volumes de *Nietzsche*, publicação dos cursos de Heidegger na Universidade de Freiburg entre os anos 1936 e 1940 que estavam sendo editados pela primeira vez em francês.

É nesse contexto que Derrida está imerso quando apresenta *La Question du Style*, texto que ele diz pertencer ao “espaço aberto ao longo destes dois últimos anos pelas leituras que abrem uma fase nova em um processo de interpretação desconstrutiva, ou seja, afirmativa” (DERRIDA, 1979, p. 36). Destaco um dos trabalhos dos quais ele se diz tributário: *Versions du Soleil – Figures et Système de Nietzsche*, de Bernard Pautrat⁸, dedicado, entre outras coisas, aos temas que Derrida explora na sua leitura de Nietzsche: 1) a questão do estilo, sua articulação com o questionamento da verdade, ou, em termos nietzscheanos, a suspensão da verdade entre aspas e sua ligação com a mulher; 2) os véus que encobrem a “verdade”, suas dobras e movimentos; 3) o embaralhamento promovido por Nietzsche no que diz respeito às diferenças sexuais; 4) a leitura heideggeriana de Nietzsche.

Derrida, leitor de Heidegger, fará uma leitura de Nietzsche influenciada pela questão levantada por Heidegger, cujo pensamento atribuía a Nietzsche a inversão do platonismo. Nietzsche teria sido, tal qual Heidegger propõe, o último dos metafísicos? E seu pensamento seria uma mera inversão do platonismo? Mas como se pode falar em metafísica em Nietzsche, se ele seria “o mais louco deles todos”, o que negou sistemas filosóficos, o que escreveu com sangue? São

⁷ O texto, que discute o tema da metáfora em Nietzsche, foi republicado na França em 1972, na coletânea *Marges de la Philosophie*, de onde vem a tradução brasileira (DERRIDA, 1991).

⁸ Derrida faz referência especial a Pautrat quando diz: “Se eu não cito estes trabalhos, aos quais devo muito, nem sequer *Versions du Soleil*, que me deu este título, abrindo o campo problemático, e até a margem na qual, próximo da deriva, eu me manterei, isto não será nem por omissão nem por presunção de independência. Sobretudo, para não fragmentar a dívida e pressupô-la, a cada instante, em sua totalidade” (DERRIDA, 1979, p. 36). Pautrat também faz uma referência especial a Derrida, ao afirmar que “nosso trabalho deve ser lido como uma contribuição de um ao outro, na qual se cruzam mais de uma vez, e como uma continuação dada aos inúmeros textos de Derrida que o tornaram possível” (PAUTRAT, 1971, p. 10). Tomo a afinidade entre os dois como ponto de partida para as minhas leituras de ambos os textos.

perguntas comuns aos leitores franceses de enfoque heideggeriano com os quais Derrida está dialogando.

Se Nietzsche refutou o platonismo ou, como na interpretação heideggeriana, apenas inverteu o platonismo, esta será a questão que Derrida manterá como um *indecidível*, num percurso que vai interrogar a necessidade de responder à questão posta pela leitura de Heidegger. Pautrat também tomará posições a respeito do tema da inversão, indicando como ora Nietzsche inverteria o platonismo, ora Nietzsche iria se deslocar do registro da metafísica.

Derrida dialoga com essa leitura de Pautrat para apontar a impossibilidade de se ter uma única resposta sobre o problema da inversão tal qual posta por Heidegger. Ele argumentará que, mesmo nas passagens nas quais se pode afirmar que Nietzsche inverteu a metafísica, é preciso reconhecer que o fez abrindo um abismo sobre a verdade que nem Heidegger pôde ignorar. Nesse movimento, Derrida estaria, ele também, invertendo o debate sobre a inversão do platonismo, para deslocá-lo da proposição inversão/não-inversão e fazer ecoar o que haveria de mais potente no texto de Nietzsche.

Em diferentes ocasiões, Derrida critica a leitura que Heidegger fez de Nietzsche como um pensador que apenas inverteu o platonismo. É como se pode ler, por exemplo, sua referência a Heidegger já em *Gramatologia*, cinco anos antes da apresentação de *Éperons*:

Para salvar Nietzsche de uma leitura do tipo heideggeriano, parece, portanto, que acima de tudo não se deve tentar restaurar ou explicitar uma ‘ontologia’ menos ingênua, intuições ontológicas profundas acedendo a alguma verdade originária, toda uma fundamentalidade oculta sob a aparência de um texto empirista ou metafísico. É impossível desconhecer mais a virulência do pensamento nietzscheano (DERRIDA, 2004a, p. 23).

Já aí Derrida reconhece que a “demolição nietzscheana permanece dogmática e, como todas as inversões, cativa do edifício metafísico que pretende derrubar” (2004a, p. 23).

Ainda que reconheça que há em Heidegger um argumento irrefutável sobre a inversão, Derrida aponta como, para sustentar esse argumento, Heidegger teria ignorado (propositalmente) a maneira como Nietzsche repensou a questão da diferença (sexual), já não mais de forma opositiva. O deslocamento derridiano seria a possibilidade de, a partir da maneira como Nietzsche articulou “verdade” e

mulher, suspender entre aspas não apenas a verdade, como o filósofo alemão já havia feito, mas todos os conceitos filosóficos (DERRIDA, 1979, p. 56). Esta suspensão seria a operação feminina em Nietzsche:

Desde o momento em que a questão da mulher suspende a oposição decidível do verdadeiro e do não-verdadeiro, ela instaura o regime epocal das aspas para todos os conceitos pertencentes ao sistema desta decidibilidade filosófica, ela desqualifica o projeto hermenêutico postulante do sentido verdadeiro de um texto, ela libera a leitura do horizonte do sentido do ser ou da verdade do ser, dos valores de produção do produto ou de presença do presente – e disto, o que se desencadeia é a questão do estilo como questão da escrita, a questão de uma operação esporeante mais poderosa que todo conteúdo, toda tese e todo sentido (DERRIDA, 1979, p. 106).

Manter Nietzsche como *indecidível* – e portanto para além das definições que o debate sobre o pensador alemão propunha – parece ser o principal caminho percorrido por Derrida em *Éperons*. Observo que, como epígrafe, o livro começa com uma citação de uma carta de Nietzsche a Malvida Von Meysenburg, datada de 1872, ano de *O Nascimento da Tragédia*, a quem o filósofo escrevia desde que começou sua vida universitária, ainda na Basileia:

Desde a Basileia, em setenta e dois (*O Nascimento da Tragédia*), Nietzsche escrevia a Malvida von Meysenburg. Recorto, em sua carta, as formas de um exergo – errático. [...] “Com efeito, eu cheguei a me tornar, com meu ‘Nascimento da Tragédia’, hoje, o filólogo mais indecente e a fazer da tarefa daqueles que gostariam de aliar-se a mim um verdadeiro prodígio de temeridade, e tanta unanimidade é o que me faz conhecer minha sentença de morte” (DERRIDA, 1979, p. 34).

O trecho abre-se a pelo menos duas indicações.

A primeira corrobora o que Derrida diz na entrevista a Beardsworth e reafirma um dos grandes temores de Nietzsche: ser “compreendido”, e portanto catalogado, uniformizado, identificado, estabilizado. Remeto o leitor à Introdução e ao tema da impossibilidade de “compreender” Derrida, o que seria mais uma indicação da semelhança entre os dois pensadores. Para Nietzsche, ser “compreendido” seria a maior violência a ser cometida contra ele. Na leitura de Ferraz, nas passagens de *Ecce Homo* em que Nietzsche rejeita qualquer

identificação do seu pensamento com o idealismo alemão⁹, haveria referências a Malvida, amiga 28 anos mais velha, com quem ele mantinha relação quase maternal, mas também a figura que encarnaria essa indesejável “compreensão” do seu pensamento.

A segunda indicação que pode-se recolher da epígrafe é reforçada por uma nova referência a Basileia, que reaparece em *Éperons* ao final do capítulo *Posições*, quando Derrida está apresentando três possibilidades de leitura – *ou três posições possíveis de se tomar diante de Nietzsche* – às quais voltarei ao final do capítulo.

Depois de relacioná-las, Derrida afirma que as três hipóteses podem ser encontradas “ao mesmo tempo, simultaneamente, sucessivamente” no texto de Nietzsche, que teve sempre que se haver com tantas mulheres¹⁰: “Como na Basileia, durante o concílio”, escreve Derrida (1979, p. 100). Na menção a Basileia poderia estar a indicação de um retorno às preocupações expressas por Nietzsche desde o início, qual seja, a impossibilidade de unanimidade sobre seu pensamento, unanimidade rejeitada por Nietzsche e novamente recusada por Derrida como estratégia de escapar de uma única resposta para o tema da inversão do platonismo e manter a marca da indecidibilidade no texto nietzscheano.

A circularidade do sol

O título do livro de Pautrat, *Versions du Soleil*, é uma referência ao sistema solar que, nas palavras do autor,

comanda o curso de Platão como de Nietzsche, que ordena todo o pensamento do nascimento e do declínio, que programa a aparição do Zarathustra no céu da cultura ocidental. De uma tal *héliologia*, Platão e Hegel, independentemente mesmo da interpretação que se proponha de Nietzsche, são momentos essenciais. E, porque um sol sempre descreve revoluções e órbitas em movimentos de inversão, porque um sol sempre escurece o outro, porque a claridade do meio-dia, como diz Hegel, equivale à noite mais pura, é uma dupla questão filosófica da inversão de Platão e da relação a Hegel que nós queremos colocar ao declinar essas versões do sol (PAUTRAT, 1971, p. 10).

⁹ No exemplo de Ferraz: “Quem pensou ter compreendido alguma coisa a meu respeito, havia-me feito como algo à sua imagem; não raro um oposto de mim, um idealista, por exemplo” (NIETZSCHE citado em FERRAZ, 1994, p. 37).

¹⁰ Para um aprofundamento das difíceis relações de Nietzsche com as mulheres, aí incluídas mãe, irmã, a amiga Malvida e Lou-Rée Salomé, ver Ferraz (1994, p. 148-166).

Ele está se reportando às referências solares na obra de Nietzsche e às inúmeras vezes em que o filósofo recorre ao sol como metáfora. Pautrat vai lançar mão de exemplos tanto no *Zarathustra* como em *Como o mundo verdadeiro se tornou uma fábula: história de um erro*, passagem sobre a qual Heidegger e Derrida também vão trabalhar.

Pautrat observa que há em Nietzsche uma espécie de círculo solar, um movimento de relógio que roda entre meia-noite e meio-dia, momentos extremos do curso do sol. Ele toma a fábula como um exemplo de equilíbrio desse círculo, no qual há uma “configuração astronômica, ligando o circular e o solar” onde se passa toda a história da filosofia, da dialética e do *logos* (PAUTRAT, 1971, p. 21).

Para indicar essa circularidade, Pautrat privilegia uma imagem com a qual vai trabalhar sobre o pensamento de Nietzsche: a roda. Circular, ela anula, e aqui ele se serve do duplo sentido da palavra francesa *annuler*, que fala ao mesmo tempo daquilo que anula, reduz a nada, mas também remete a colocar em anéis, em círculos, em espirais. A “roda do mundo” faz uma rotação necessária e o esquecimento sobre essa rotação inevitável faz parte do movimento de rotação a que Nietzsche com frequência se refere¹¹.

O sol, além de fazer movimentos circulares, é ele mesmo um círculo, uma roda, figura da qual Pautrat vai se valer para questionar a ideia de mera inversão do platonismo. Para ele, Nietzsche não poderia mais ser mais pensado em termos heideggerianos – platônico ou não-platônico – mas em termos circulares, suposição de movimento, processo. Pautrat argumenta que se trata de entender a inversão, em Nietzsche, como um movimento que aconteceria dentro e contra a metafísica, e não mais no sentido de inversão atribuído por Heidegger, para quem a inversão do platonismo seria a mera substituição do mundo verdadeiro pelo

¹¹ Como exemplo dessa “rotação” em Nietzsche, Pautrat cita *Humano Demasiado Humano*, 106: “À vista de uma cachoeira, acreditamos ver nas inúmeras curvas, serpenteios, quebras de ondas, o arbítrio da vontade e do gosto; mas tudo é necessário, cada movimento é matematicamente calculável. Assim também com as ações humanas; deveríamos poder calcular previamente cada ação isolada, se fôssemos oniscientes, e do mesmo modo cada avanço do conhecimento, cada erro, cada maldade. É certo que mesmo aquele que age se prende à ilusão do livre-arbítrio; se num instante a roda do mundo parasse, e existisse uma inteligência onisciente, calculadora, a fim de aproveitar essa pausa, ela poderia relatar o futuro de cada ser até as mais remotas eras vindouras, indicando cada trilha por onde essa roda passará. A ilusão acerca de si mesmo daquele que age, a suposição do livre-arbítrio, é parte desse mecanismo que seria calculado” (NIETZSCHE, 2005b, p. 76, citado em PAUTRAT, 1971, p. 37).

ilusório¹², conceito de inversão que Pautrat considera ter sido pouco interrogado.

Diz o autor:

A inversão, em Nietzsche, não é um transporte topológico simples (colocar o que está no alto embaixo), ela é antes um jogo regulado por uma estratégia – inseparável da sua estratégia –, e esse jogo da diferença dos diferentes (já que é disso que se trata) se liga, nos termos de Nietzsche, como relação de controle e servidão: controle do texto dionisíaco sobre o texto metafísico, aqui, que não se obtém por inversão topológica, mas por “inversão de perspectiva”, interpretação mais ampla (a vontade de potência sendo a interpretação das interpretações), restituição da metafísica à roda que empurra seu eixo e a compreende: por aí, a metafísica se encontra ao mesmo tempo compreendida e invertida pelo pensamento da roda, empurrando a roda, fazendo-a terminar seu círculo (PAUTRAT, 1971, p. 34).

Sobre esse “colocar de cabeça para baixo”, Heidegger também se precavê, apontando para o risco de pensar a inversão nietzscheana como um “procedimento que apenas colocasse as sentenças platônicas de cabeça para baixo”. Assim, a leitura heideggeriana de Nietzsche se abre à observação de que, muitas vezes, Nietzsche “pensa desse modo, apesar de buscar algo diverso” (HEIDEGGER, 2007, p. 178).

De certa forma, as imagens de roda e círculo tomadas por Pautrat já estão no texto de Heidegger, que vai falar em “giro para fora do platonismo” (HEIDEGGER, 2007, p. 179) e associar esse “giro para fora do platonismo” com a loucura que se abateu sobre Nietzsche. “No tempo em que a inversão do platonismo tinha se tornado, para Nietzsche, um giro para fora desse platonismo, a loucura se abateu sobre ele”, diz Heidegger (2007, p. 179), mantendo, ainda talvez de forma mais tímida do que Derrida fará em *Éperons*, uma certa indecibilidade sobre o texto de Nietzsche. Heidegger diz que *nem* quer reconhecer essa inversão do platonismo como “o derradeiro passo de Nietzsche” *nem* pretende afirmar que a inversão só aconteceu no seu último ano de trabalho (1888), quando escreveu *Como o mundo verdadeiro se tornou uma fábula: história de um erro*, que Heidegger tomará como um exemplo de um momento em que o pensamento de Nietzsche ultrapassou o mero gesto de inversão do platonismo, como ainda se

¹² A título de exemplo, cito algumas passagens de Heidegger (2007): “O procedimento de Nietzsche, seu modo de pensar em meio à realização da nova instauração de valores, é uma constante inversão” (p. 28); “Não é preciso ter penetrado por demais amplamente no pensar nietzscheano para facilmente constatar por toda parte a presença do seu procedimento de inversão” (p. 29); “Segundo seu próprio testemunho, a filosofia de Nietzsche é um platonismo invertido” (p. 178).

verá neste capítulo. Será a partir desse nem/nem heideggeriano que Derrida trabalha sua leitura de Nietzsche e a leitura de Heidegger para Nietzsche.

Pautrat quer ir além de Heidegger e, com a figura da roda, propor a imagem de processo, de movimento no qual não há altos e baixos em oposição. Ele vai explorar a ideia de circularidade, afirmando que, em Nietzsche, a circularidade permite ao mesmo tempo pensar a inversão, o ultrapassamento e o deslocamento, movimentos que estão ligados entre si e podem se dar em qualquer ponto do círculo (PAUTRAT, 1971, p. 27). Nesse movimento circular, como diz Pautrat,

o sol nietzscheano não é simplesmente o contrário do sol platônico, não é em geral o *contrário de nada*: ele é aquilo que volta e não se opõe simplesmente ao obscuro, mas o envolve dentro do seu circuito astral (PAUTRAT, 1971, p. 121).

Essa circularidade identificada por Pautrat o leva a afirmar que *Zaratustra* se inscreve na cena solar, “determinando a novidade absoluta como a reiteiração do mesmo em outro lugar”. Ele vai citar as muitas passagens do *Zaratustra* nas quais Nietzsche faz referência ao sol, desde a sua primeira fala, quando Zaratustra está se dirigindo ao “grande astro”, até o final, quando, em uma alusão a Platão, Zaratustra abandona sua caverna “como um sol matinal”¹³. Pautrat também vai se valer do final da fábula – início do *Zaratustra* – para tomá-la como referência privilegiada ao paradigma platônico. A história do processo de iluminação (Pautrat se refere a *Aufklärung*) começa com a saída de Platão da caverna, e portanto no momento platônico de encontro com o “sol da verdade”, passa pela história da filosofia (como um erro) e alcança novamente o ponto mais claro, quando o sol atinge seu auge e quando Zaratustra se iguala a Platão, reencontrando o sol, anunciando a novidade como repetição. Desloca-se, assim, do movimento de mera inversão para uma circularidade da qual o sol faz duplo signo.

¹³ Esta é a minha manhã, o meu dia raiou; sobe, agora, sobe no céu, ó grande meio-dia! – Assim falou Zaratustra, e abandonou sua caverna, ardoroso e forte, como um sol matinal surgindo detrás de escuros montes (NIETZSCHE, 2006b, p. 381).

Sobretudo não me confundam: os estilos de Nietzsche

“Ouçam-me! Pois eu sou o tal e tal. Sobretudo não me confundam!”, diz Nietzsche (1995) no prólogo de *Ecce Homo*, numa evocação do seu desejo de ser único, do seu “estilo”, palavra que estaria associada tanto à “estilística”, no sentido do uso estético do texto, que ele manejava tão bem, como também aos estilos de arte sobre os quais ele escreveu, como a música e as artes plásticas, e ainda a um determinado estilo de fazer filosofia, não-sistemática, não-apropriativa.

O estilo aparece em Nietzsche como uma espécie de proteção contra “a presença e, por conseguinte, o conteúdo, a coisa mesma, o sentido, a verdade” (DERRIDA, 1979, p. 36). Derrida lança mão da aproximação entre as palavras estilo (*style*) e estilete (*styilet*), punhal de lâmina muito fina, instrumento de corte. Estilete, esporão (de um barco a vela, “saliência que se prolonga”) e espora (peça de metal usada na equitação) se prestam às metáforas das quais Derrida se vale para aproximar o estilo de Nietzsche de uma operação cortante, em que estilo, estilete e esporas perfuraram a tradição filosófica, funcionando como instrumentos de corte de toda oposição. Estilo, estilete, espora são os objetos aos quais Derrida recorre para mostrar como Nietzsche desencadeia, com a questão do estilo, “uma operação esporeante mais poderosa que todo conteúdo, toda tese e todo sentido”.

Derrida mostra que as esporas também podem representar os momentos que ele percebe como falocêntricos no texto de Nietzsche. O estilo era o homem e essa operação cortante – esporeante – contra o platonismo pode se voltar contra si mesmo, como na imagem de Lucrecia, uma das mulheres dos quadros de Cranach citada por Derrida. Figura de mulher cuja nudez está encoberta por um véu (nietzscheano), Lucrecia aponta um punhal contra si mesma¹⁴.

Aqui, cabe um parêntese sobre o que diz Derrida a respeito de textos falocêntricos:

Textos como os de Nietzsche, Joyce, Ponge, Bataille, Artaud, que de muitas formas são violentamente falocêntricos, produzem efeitos deconstrutivos, e precisamente contra o falocentrismo, cuja lógica está sempre pronta a se inverter

¹⁴ Cranach foi o principal pintor alemão na época da Renascença. Entusiasta da reforma luterana, sua obra é marcada por temas bíblicos, religiosos, históricos e mitológicos. Em sua obra se destaca o nu feminino. *Lucrecia* é um quadro de 1533 e retrata a deusa romana que se matou para defender sua honra (FAURE, 1990).

ou subverter-se. [...] Deve haver refinamentos, tanto no conceito ou na lei do “falocentrismo”, como na pluralidade de leituras possíveis de obras que permanecem singulares (DERRIDA, 1992d, p. 59).

Se trago essa observação é apenas para pontuar que, ao identificar elementos falocêntricos no texto de Nietzsche, Derrida também está identificando seus “efeitos desconstrutivos”, que são o que me interessa na leitura de *Éperons*.

Feito o parêntese, retomo Derrida, que mais uma vez pontua o paradoxo no texto nietzscheano, indicando como a mulher é louvada e condenada ao mesmo tempo, encarnando ao mesmo tempo o mau e o bom modelo: a mulher, em Nietzsche, representaria tanto o desbaratar da maneira como a tradição pensou a verdade, como também a figura de dissimulação, potência de afirmação de outra maneira de pensar a verdade, mas ainda guardando certa ligação com o ideal de modelo e de verdade.

Se, por um lado, Nietzsche usa a figura alegórica da mulher como verdade, o que poderia ser lido como uma inversão, por outro lado também afirma que quem crê nesta verdade que é mulher, “quem crê tanto na verdade quanto na mulher, não entendeu nada”. Em *Éperons*, são muitas as vezes em que Derrida segue o gesto nietzscheano de suspender a “verdade” entre aspas, colocando também entre aspas a palavra “mulher”, se salvaguardando dessa possibilidade de inversão. Em Nietzsche, as aspas fazem parte de um estilo de escrita que coloca sistematicamente entre aspas termos-chave do que ele identifica como sendo o discurso moral da tradição. As aspas seriam usadas não apenas para se diferenciar, para se precaver de mal-entendidos, mas sobretudo para “denunciar, semanticamente, sua vacuidade [a do discurso moral] ou seu caráter postiço” (BLONDEL, 1985, p. 122).

O itinerário de Nietzsche em direção ao estilo não é nem acidental nem pouco importante, lembra Pautrat, na medida em que é a afirmação do estilo que permitirá a compreensão dos ataques de Nietzsche à tradição filosófica, cujas considerações retóricas e estilísticas seriam decisivas na “desconstrução”¹⁵ da metafísica, aí incluído o recurso às aspas. Nietzsche afirma seu estilo, ou melhor,

¹⁵ Pautrat usa o termo desconstrução entre aspas, lembrando que só depois de Derrida se pode atribuir a Nietzsche uma desconstrução da tradição metafísica.

sua multiplicidade de estilos, quando afirma, no capítulo *Por que escrevo tão bons livros*, de *Ecce Homo*:

Comunicar um estado, uma tensão interna de *pathos* por meio de signos, incluído o *tempo* desses signos – eis o sentido de todo estilo; e considerando que a multiplicidade de estados interiores é em mim extraordinária, há em mim muitas possibilidades de estilo – a mais multifária arte do estilo de que um homem já dispôs (NIETZSCHE, 1995, p. 54, grifos do autor).

São os golpes de estilo que vão embaralhar as oposições. Por isso, Pautrat pontuará que frequentemente Nietzsche faz observações sobre estilo, que ele trata como a diferença e o jogo que “neutraliza” os conteúdos (PAUTRAT, 1971, p. 37), de tal forma que desaparece a presença de um significado presente a si e ficam os “estilos” da escrita nietzscheana:

Constantemente, nos seus escritos, Nietzsche faz considerações sobre o estilo, o conceito de estilo, as diferentes maneiras de artes plásticas, poéticas, musicais, mas também do discurso filosófico [...]. Trata-se, muito frequentemente, de determinar o estilo como diferença diante de todos os outros estilos, de reconhecer que essa diferença é a ferramenta da escrita, qualquer que seja ela. Ferramenta manejada por Nietzsche com precaução, perspicácia e esperteza: o jogo interno dos estilos se opondo uns aos outros é uma das melhores manobras para ‘neutralizar’ os conteúdos (PAUTRAT, 1971, p. 36).

Os estilos de Nietzsche seriam também, seguindo a leitura de Nehamas, parte do seu esforço de se distinguir da tradição filosófica, de criticá-la e de oferecer alternativas. Nehamas identifica em Nietzsche um estilo estridente, exagerado, hiperbólico. As hipérboles estariam particularmente presentes nos aforismos porque ajudariam a torná-los mais atraentes, mas também por serem mais um mecanismo de questionamento da tradição. Ainda no caminho trilhado por Nehamas, as hipérboles seriam uma forma de se contrapor a Sócrates, cujo principal estilo seria a lítotes, figura de linguagem associada à simplicidade, ao rebaixamento, à afirmação pela negação¹⁶.

Localiza-se, aqui, mais uma indicação de inversão: a hipótese de Nehamas é de que o estilo de Nietzsche é não-socrático. Enquanto Sócrates lançaria mão de

¹⁶ Os dicionários registram que “lítotes” vem do grego *litos*, que quer dizer simples. Como figura de linguagem de afirmação pela negação, a lítotes aponta para um rebaixamento, como no exemplo: “Ele não está em seu juízo perfeito”, figura de linguagem que rebaixaria a ênfase da afirmação “Ele é louco”.

recursos de afirmação pela negação, como “humildade irônica e arrogante autoanulação”, Nietzsche quer chamar a atenção pelo seu estilo “grosseiro, insultante e de mau gosto”, para ficar com as palavras de Nehamas (1999, p. 27). Essa oposição entre estilos – Nietzsche/Sócrates, hipérbole/ lítotes – me parece coerente com o debate sobre inversão do platonismo empreendido pelos leitores franceses do Nietzsche de Heidegger. E, assim como na questão da inversão há muitas ambiguidades, Nehamas também vai explorar ambiguidades na relação que Nietzsche estabelece com Sócrates. O que haveria de ambivalente na reação de Nietzsche a Sócrates é o risco de que, mesmo com tantas diferenças, ao fim e ao cabo Nietzsche esteja apenas “se vendo no espelho” (NEHAMAS, 1999, p. 30). E, seguindo a metáfora do espelho, Nehamas acrescenta:

Nós podemos pensar na filosofia como um espelho no qual aqueles que pertencem a ela estão refletidos, enquanto aqueles que não estão refletidos são totalmente irrelevantes. [...] Nietzsche pôde manter a relação ambígua com a filosofia que claramente ele quer ter? Ou sua única escolha é não ser parte da filosofia ou ser totalmente parte? (NEHAMAS, 1999, p. 34).

As perguntas de Nehamas se articulam com as proposições de Pautrat, que valoriza a pluralidade do texto de Nietzsche se valendo da roda nietzscheana, a qual faz circular a metafísica já não mais entre pontos opostos, mas como um círculo cujo movimento a impede de se fixar no par opositivo dentro/fora (da tradição filosófica). Com a ideia da roda, Pautrat quer escapar da exigência de responder à questão da inversão, recolocada por Nehamas ainda que em outros termos.

Derrida lançará mão do estilo circular percebido por Pautrat para discutir a oposição masculino/feminino. Fará esse percurso a partir de outra contribuição de Pautrat sobre a consideração do uso que Nietzsche faz da metáfora do véu. Nas palavras de Pautrat,

A figura mais insistente da verdade, nos textos de Nietzsche, é uma figura de mulher, inseparável de todos os véus e vestimentas que a fazem pudica ou impudica, para reconhecer no emblema do véu o lugar em que se cruzam uma “ginecologia” e uma teoria da verdade (PAUTRAT, 1971, p. 53).

O autor lembra a influência de Schopenhauer nos primeiros escritos de Nietzsche, sobretudo em *O Nascimento da Tragédia* (NIETZSCHE, 1992), e faz

ligação entre as metáforas do véu e a imagem do “véu de Maia” – que designaria o caráter ilusório e flutuante da representação, o cintilamento específico da aparência. Pautrat fará a ligação que Derrida percorrerá: o véu servirá a Derrida como a imagem com que Nietzsche pensou a questão da “verdade” e da veracidade de todo discurso.

Véus e velas

Femina Vita é o título do aforismo 339 de *A Gaia Ciência* (NIETZSCHE, 2001)¹⁷ e também o título de um dos capítulos de *Éperons* em que Derrida, retomando as proposições de Pautrat, vai citar o aforismo para discutir como, em Nietzsche, a verdade aparece como mulher ou como o movimento do véu do pudor feminino, o véu que, se não é suficientemente sólido para esconder, também não é suficientemente transparente para revelar. Com os véus nietzscheanos, Derrida mostra como Nietzsche desconstruiu as oposições entre masculino e feminino sobre as quais a tradição sempre se apoiou para pensar as diferenças sexuais.

Pautrat vai demonstrar que, quando Nietzsche escrever “verdade” entre aspas, a fim de se diferenciar da verdade platônica, usa outro recurso que exerce a mesma função: a verdade-mulher, uma espécie de sinônimo para verdade-aparência que, nas palavras de Pautrat, “faz uma dobra sobre o outro” (PAUTRAT, 1971, p. 81). Diz o autor:

¹⁷ GC 339: “Vita femina [A vida é uma mulher]. – Para ver a beleza última de uma obra não bastam todo o saber e toda a disposição; os mais raros e felizes acasos são necessários, para que o véu de nuvens se afaste uma vez desses cumes e nós os vejamos refulgir ao sol. Não apenas devemos estar no lugar certo para presenciar isso: nossa alma teve de arrancar ela própria o véu de suas alturas e necessitar de uma expressão e símbolo exterior, como que para ter um ponto de apoio e continuar senhora de si. Mas é tão raro que tudo isto suceda ao mesmo tempo, que me inclino a crer que as maiores alturas de tudo o que é bom, seja de uma obra, um ato, a humanidade, a natureza, permaneceram algo oculto e velado para a maioria e mesmo para os melhores dos seres humanos até hoje: – o que se revela para nós, no entanto, revela-se-nos apenas uma vez! – Os gregos bem que rezavam: ‘Duas e três vezes tudo o que é belo!’ . Ah, eles tinham aí uma boa razão para evocar os deuses, pois a profana realidade não nos dá o belo, ou o doa somente uma só vez! Quero dizer que o mundo é pleno de coisas belas, e contudo pobre, muito pobre de belos instantes e revelações (*Enthüllungen*) de tais coisas. Mas talvez esteja nisso o mais forte encanto (*Zauber*) da vida: há sobre ela, entretecido de ouro, um véu (*golddurchwirkter Schleier*) de belas possibilidades, cheio de promessa, resistência, pudor, desdém, compaixão, sedução. Sim, a vida é uma mulher!”.

A verdade-mulher (a “verdade” de Platão) não é nada, Nietzsche o diz e o demonstra, sem a alternância da luz e da sombra, sem o jogo do véu e das dobras que o escandem, sem o desejo de ver que uma proteção tem a função de produzir. A história da verdade, no sentido da ginecologia à qual nos fizemos alusão na abertura de nosso duplo percurso, se faz entre pudor e desejo, entre a pura e simples aparência (quer dizer também todas as máscaras que elas podem ter, como imagem, língua, escritura, razão, etc.) e a falta marcada pela sombra que deixa adivinhar, entrever e desejar o que excede e vem de mais longe. Abertura na qual se entre-vê o corpo desejável da mulher-verdade. Assim, invisível, inabordável, com a mesma aparência (a “verdade”) se assinala como uma dobra que indica, sobre seu lado ofertado, mais além de toda aparência e de toda imagem, a origem, o querer, a contradição. A relação nova que se instaura aqui entre a mulher e seu outro, entre a aparência e seu outro, entre a “verdade” e a verdade, pode agora se metaforizar, pode voltar-se para si mesma nessa parte do véu que é como uma negatividade interna: sua dobra, fazendo sinal em direção ao outro (PAUTRAT, 1971, p. 82).

Pautrat busca ainda demonstrar como, em Nietzsche, a “verdade”, esta que substitui a verdade metafísica, não está jamais nua, mas sempre encoberta por um véu cujas dobras apontam para uma ausência sempre marcada: “A feminilidade (da ‘verdade’) é a dissimulação da coisa em si”, diz Pautrat (1971, p. 82), articulando a questão da dobra com a das diferenças sexuais que, segundo o autor, serão reinterpretadas ou subvertidas por Nietzsche. Nas sombras e nas dobras dos véus nietzscheanos estaria outra ideia de diferença, não mais opositiva, mas uma diferença marcada pela interferência.

Se há véus, diz Pautrat, há dobra, e nessas dobras estão Apolo e Dionísio, metáforas, em Nietzsche, para masculino e feminino, e figuras de um novo pensamento sobre diferença e identidade. Pautrat lembra que *O Nascimento da Tragédia* começa com uma referência à dualidade dos sexos – comparada à duplicidade do apolíneo e do dionisíaco, que serão descritos como “impulsos tão diversos, [que] caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas” (NIETZSCHE, 1992, p. 27). Apolo e Dionísio serão apresentados como irmão e irmã, ou seja,

diferentes, sem dúvida, mas parentes. Diferença de qualidade, aparentemente, mas que se decompõe na análise da diferença de quantidade, no interior de uma estrutura sexual comum: um sem dúvida *mais* másculo, o outro *mais* feminino, mas seguramente uma diferença que não se separa “com um machado” pelo simples recurso ao “ou isso ou aquilo”. Dito de outro modo, a distinção do mais ao menos, sem mínimo nem máximo absoluto, como diferença quantitativa, supõe em *cada* sexo a mistura dos dois, sua dosagem, seu conluio: quer dizer, mais exatamente, a *bissexualidade* compartilhada pelos dois sexos (PAUTRAT, 1971, p. 119, grifos do autor).

Derrida toma a ideia de dobra e fala em “dobra sobre si mesmo” para pensar a mulher que, como no véu mencionado por Pautrat, está “velada em transparência”. Com a imagem do véu poderiam ser retomados e ampliados os indecíveis de Derrida: mulher, visível e invisível; verdade, encoberta e revelada; Nietzsche, platônico e anti-platônico, tudo ao mesmo tempo, fora da lógica do “ou isso ou aquilo”.

Kofman observa que, quando Nietzsche associa a vida a uma mulher – por sua vez associada à verdade –, o filósofo está colocando a vida num status que não é decível, afirmando que a vida não é “nem aparência nem realidade, nem superfície nem profundidade, nem castração nem não-castração” (KOFMAN, 1979, p. 291). Observo, aqui, como a autora está reforçando a ideia da indecidibilidade, recurso de Derrida para tomar *posições* em relação a Nietzsche.

Derrida afirma ter tomado a palavra indecível do matemático Kurt Gödel para ampliar seu uso na filosofia. Nos seus teoremas da incompletude¹⁸, Gödel constata a possibilidade de construir uma afirmação que ao mesmo tempo não pode *nem* ser comprovada *nem* refutada. Derrida trabalha a partir dessa ideia para mostrar que a indecidibilidade¹⁹ pode ser encontrada numa série de signos de duplo valor, em palavras que admitem um jogo de contradição e não-contradição, algumas das quais já apareceram nesse trabalho, como *pharmakon* e *khôra*. Mônica Cragolini propõe chamar o pensamento da desconstrução de “pensamento do nem/nem”, quando diz:

Diante da metafísica opositiva, caracterizada pelo binarismo, o pensamento da desconstrução se colocou no ‘entre’ das oposições: nem verdade nem falsidade, nem presença nem ausência, senão ‘entre’. O ‘entre’ está apontando para um âmbito de oscilação do pensamento, e Derrida previne para a comodidade metodológica de convertê-lo num novo lugar do pensamento, ou num recurso que assente bases para o pensamento (CRAGNOLINI, 2007).

¹⁸ Considerado um dos três grandes nomes das ciências exatas do século XX, os teoremas da incompletude foram apresentados pelo austríaco Kurt Gödel, em 1930. Resumidamente, seus dois teoremas demonstram a existência de sentenças matemáticas indecíveis, cujo paradoxo está em não poder ser nem provadas nem refutadas, ainda que, a partir de uma interpretação razoável, possam ser atestadas como verdadeiras. Sua descoberta no campo da lógica matemática é comparável à teoria da relatividade, de Albert Einstein, e ao princípio da incerteza, de Werner Heisenberg. Juntos, os três abalaram o mito da objetividade científica. Os teoremas de Gödel tiveram consequências para o pensamento sobre a natureza da verdade, do conhecimento e da certeza (GOLDSTEIN, 2008).

¹⁹ Dedico um capítulo da dissertação (RODRIGUES, 2008a) ao tema dos indecíveis. A respeito dos indecíveis, remeto, também, ao trabalho de Rafael Haddock-Lobo (2007) sobre o pensamento úmido, imagem que tão bem ilustra esse jogo do nem/nem: nem seco, nem molhado; úmido.

Em Derrida, este jogo do nem/nem contestaria a lógica do “ou isto ou aquilo”, que se exemplificaria na leitura que ele propõe para o lugar do véu. Derrida recorre a uma característica ambígua da palavra *voile*: no masculino, *le voile* é o véu, essa peça do vestuário feminino que aparece nas metáforas de Nietzsche como aquilo que esconde, que oculta. No feminino, *la voile* é a vela de um veleiro, palavra que Derrida associa à força que move a embarcação mar adentro. Essa ambiguidade da palavra *voile* – intraduzível²⁰ – serve aos propósitos de Derrida, que são os de questionar as diferenças sexuais como mera dualidade, oposição binária e metafísica²¹. A partir desse embaralhamento dos véus – a palavra masculina que esconde a mulher – e das velas – a palavra feminina associada à força e virilidade – se dá o questionamento da oposição binária masculino/feminino com a qual Derrida interroga a dualidade dos sexos.

Uma imagem que aparece em Derrida também com o objetivo de apontar para esse embaralhamento é o hímen, tomado por ele como uma dobra, uma espécie de véu, muito fino e invisível. Ou, nas suas palavras,

confusão entre presença e não-presença, com todas as indiferenças que a palavra comanda entre todas as séries de contrários (percepção/não-percepção, lembrança/imagem, lembrança/desejo etc), produzindo um efeito de meio (meio como elemento que encerra os dois termos ao mesmo tempo: meio se mantendo entre os dois termos). Operação que, “ao mesmo tempo”, faz a confusão entre os contrários e se mantém *entre* os contrários. O que conta, aqui, é o *entre*, o entre-dois do hímen. O hímen “tem lugar” no *entre*, no espaçamento entre o desejo e a realização, entre a perpetração e sua lembrança. Mas esse meio *entre* não tem nada a ver com um centro (DERRIDA, 1972a, p. 261, grifos do autor).

O que ele vai chamar de “lógica do hímen” é aquilo que está dentro e fora, o que está “dentro e fora” da mulher, uma tela protetora, uma espécie de tecido, gaze, embaçando as marcas de oposição. *Pharmakon* e *khora*, em Platão, como já explorado no primeiro capítulo. *Suplemento*, em Rousseau, como lembra Kofman, “nem mais nem menos, nem fora nem complemento de dentro, nem acidente nem essência” (ROUSSEAU citado em KOFMAN, 1984, p. 38). *Hímen*, termo que

²⁰ Barbara Harlow, tradutora para o inglês, foi quem nos chamou a atenção para o problema. Ver nota 3 em Derrida (1979, p. 147).

²¹ No próximo capítulo retomo as proposições de Derrida sobre diferenças sexuais a partir do seu diálogo com Emmanuel Lévinas.

Derrida toma de Mallarmé²² para indicar “o intervalo do entre”, tecido sobre o qual se escrevem muitas das metáforas do corpo, em muitas partes recoberto dessas “finas membranas”, como as que envolvem também o coração e o intestino (DERRIDA, 1972a, p. 262). Desses termos Derrida se vale para localizar, na tradição, indicações e brechas que muitas vezes foram ignoradas, propositalmente ou não, mas já apontariam para a impossibilidade de oposições. Com esses termos, como diz Kofman, Derrida “rasura” as oposições entre dentro e fora.

Nesse cenário de embaçamentos, Derrida pensa as diferenças sexuais que não estejam subordinadas à marca da dualidade, apontando para a possibilidade de pensar para além da estrutura binária do par opositivo feminino/masculino, essencialista, metafísico. Nessa reflexão sobre a abertura a múltiplas coreografias, encontra-se pressuposta uma discussão sobre a abertura dos limites da metafísica, tema que vai aparecer em Derrida quando ele encerra *Coreografias* defendendo a mulher pensada como *indecidível*, como fora da lógica da oposição binária, como aquela que vai abrir espaço para os incalculáveis sexos. “Não é impossível que o desejo de uma sexualidade incalculável venha ainda nos proteger, como um sonho, contra um implacável destino que em tudo perpetua o número dois” (DERRIDA, 1992a, p. 115).

Caputo explora o sonho de Derrida com uma dança, com o improviso, com a criação de novos passos e movimentos, novos estilos. Nessas coreografias estaria a possibilidade do improviso, de novos estilos, numa invenção de novas e inéditas combinações (CAPUTO, 1997a, p. 156). Em relação às diferenças sexuais, o sonho de Derrida seria o de uma “sexualidade sem número”, não marcada por sexos opostos ou oposições identificáveis, não selada com duas classificações opostas, homem e mulher, não submetida à lei do gênero (CAPUTO, 1997a, p. 156).

Caputo afirma que não é nem o homem nem a mulher que está vindo nesse “sonho” – *nem isto, nem aquilo*, mas uma bem-vinda indecidibilidade. Embora reconheça que pode soar “impossível” pensar para além de dois gêneros, ele faz eco a um *porvir*, que no pensamento da desconstrução não tem a conotação de

²² Derrida está se referindo à seguinte passagem de *Pierrot Assassin de sa Femme*, em *Mimique*, que eu optei por manter no original: “La scène n’illustre que l’idée, pas une action effective, dans un hymen (d’où procède le Revê), vicieux mais sacré, entre le désir et l’accomplissement, la perpétration et son souvenir: ici devançant, là remémorant, au futur, au passe, sous une apparence fausse de présence” (MALLARMÉ, 1945, citado por DERRIDA, 1972a, p. 217).

algo ainda a ser alcançado, resultado de um processo histórico ou de um aprimoramento da experiência, mas a conotação de uma espécie de *porvir* infinito, sempre por alcançar. Nas palavras de Caputo, essa indecidibilidade *porvir* talvez

não seja tão simples e não-ambígua como um hermafrodita ou um andrógino, mas alguma coisa indecidível e miscigenada, que não aconteceu ainda, alguma coisa singular, algo possível, algo impossível, alguma coisa inimaginável e incalculável (CAPUTO, 1997a, p. 157).

Para Caputo, é nessa ideia que está a “pequena chance” para que surja algo diferente ou novo, ainda não programado ou coreografado, algo que atenda ao chamado pelo outro, algo que nos liberte de velhos papéis e estereótipos sexuais. Gêneros inumeráveis em *Coreografias* incalculáveis seriam a chegada da indecidibilidade no arraigado campo das identidades, o que terá desdobramentos políticos, como ainda se discutirá no último capítulo.

Importante pontuar que Derrida substitui o conceito de *identidade* pela noção de *identificação*, termo que estaria mais próximo da ideia de processo, de movimento, desse *porvir* infinito, sempre por alcançar. A indecidibilidade traria, assim, para o campo da identidade sexual o embaralhamento dos termos opositivos masculino/feminino ou homem/mulher, embaralhando o ideal de identidade fixa sobre a qual se apoiar ou fundamentar. Não pensar mais em termos de identidade é não responder à questão do “quem”, já discutida no primeiro capítulo, e não pensar mais em termos de “nós”, que ele percebe como uma “compulsão identitária” em diversos movimentos de reivindicação de direitos de minorias, inclusive no movimento feminista (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p, 34).

Nesse aspecto pode-se aproximar Derrida de Judith Butler, autora que problematiza a questão da identidade na política ao apontar para a possibilidade de haver política sem que seja necessária a constituição de uma identidade fixa, de um sujeito a ser representado para que essa política se legitime²³. Para ela, é um problema político que tanto a teoria quanto a militância feministas tenham se baseado no termo “mulheres” como algo que designe uma identidade comum. A autora propõe uma crítica radical à necessidade de a política feminista se

²³ Resgato brevemente o tema da dissertação de mestrado (RODRIGUES, 2008a), na qual discuto as aproximações entre Derrida e Butler.

fundamentar numa base única e permanente, que só funcionaria dentro da ideia de identidade²⁴.

“A desconstrução da identidade não é a desconstrução da política; ao invés disso, ela estabelece como políticos os próprios termos pelos quais a identidade é articulada”, diz Butler (2003, p. 213), apontando para um problema a ser enfrentado pelo movimento feminista: se a reivindicação da emancipação não é feita pelo sujeito feminino, a quem emancipar? (BUTLER, 1992a, p. 79). A autora chama a atenção para o que seria um paradoxo: consequência do movimento de emancipação e de reivindicação de direitos, as mulheres começaram a assumir o lugar de sujeitos. E, justamente nesse momento, as posições pós-modernas anunciaram que o sujeito está morto.

Segundo a filósofa, embora muitos vejam a suposta “liquidação do sujeito” como uma conspiração contra as mulheres, Butler prefere buscar aí uma oportunidade. Penso que é possível enxergar essa “liquidação” como oportunidade de aproximar o pensamento de Butler do de Derrida, na medida em que, assim como o filósofo, Butler também defende a hipótese de que o sujeito do feminismo não desaparece, mas passa a ser entendido como imprevisível e indeterminado (BUTLER, 1998, p. 23). Segundo ela, na luta pela emancipação e democratização “podemos adotar modelos de dominação pelos quais fomos oprimidas, não percebendo que um modo da dominação funcionar é mediante a regulação e produção de sujeitos” (BUTLER, 1998, p. 23). Ou seja, ela estaria sustentando aquilo que Derrida também afirma: a mera inversão em nada modifica as estruturas do edifício da metafísica. Parafraseando a pergunta “mas quem, nós?”, Butler questiona o “nós, feministas” e interroga sobre qual seria o “objetivo das mulheres”. Quando pergunta sobre o “nós, mulheres” Butler estaria fazendo eco às indagações derridianas sobre quem ou o que responde à questão “quem?” e indicando que, sempre que houve *O Sujeito*, este sujeito foi masculino. Constituir-se em sujeito de direitos reproduzindo esse modelo não deveria ser, portanto, um objetivo das feministas (BUTLER, 1992b, p. 9).

Pode-se pensar na ampliação dessa discussão da identidade das mulheres na política para as reivindicações identitárias de uma maneira geral. A política feminista exemplificaria o paradoxo apontado por Butler: a reivindicação

²⁴ Para um aprofundamento do tema da identidade na política, ver Rodrigues (2009; 2008a; 2008b).

identitária exige a fixação de sujeitos em categorias das quais pretendia libertá-los. A autora reconhece que a identidade política é necessária na estrutura política de representação parlamentar. Ela está se referindo aos EUA quando diz que é “virtualmente impossível fazer lobby sem o recurso da identidade política” (BUTLER, 1998, p. 15), mas o argumento vale para a grande maioria das democracias ocidentais. O que me interessa é que, como pontua ela, aceitar divergências, fragmentações e rupturas, ao invés de apostar numa unidade totalizante, também é parte de um processo político. Unidade, lembra Butler, supõe uma negociação dialógica que esconde o quanto cada um dos atores ocupa posições de poder.

Apostar no diálogo como instrumento de construção da igualdade – seguindo uma linha habermasiana, por exemplo – é ignorar, como diz Butler, que a própria noção de diálogo é “culturalmente específica e historicamente delimitada” (BUTLER, 2003, p. 35). Sua aposta é a de que, sem a exigência da camisa-de-força da “unidade”, outras ações concretas, ou o que ela chama de unidades provisórias – portanto mais fragmentárias, menos coerentes –, podem surgir a partir da constituição de identidades que “podem ganhar vida e se dissolver”²⁵. Algo que se aproxima do pensamento da desconstrução na medida em que propõe, ao invés de identidades fixas, processos políticos em que a identificação se dá, provoca ações e engajamentos, produz *posições*, para insistir na palavra que marca esse capítulo, mas não se institui, não se constitui nem fundamenta a política.

Para enfatizar a questão da pluralidade, se há estilo, diz Derrida, deve haver mais de um. Ele chega a essa proposição, ao final de *Éperons*, tomando a articulação feita por Nietzsche entre “verdade” e mulher para relacionar estilos e diferenças sexuais, pensando os estilos como uma proteção contra “a” diferença sexual. Nietzsche desloca o feminino – oculto em véus, rindo da castração, como se verá a seguir – para além da oposição ao masculino. Derrida fará dobras sobre Nietzsche para se valer deste deslocamento e rir, ecoando uma gargalhada

²⁵ As proposições de Butler também podem ser aproximadas das de Chantal Mouffe, quando ela diz: “A política visa à criação de unidade num contexto de conflito e diversidade; está sempre preocupada com a criação de um “nós” pela determinação de um “eles”. A inovação da política democrática não é a superação da distinção nós/eles, mas a maneira diferente de estabelecer essa distinção. O problema fundamental é como operar a discriminação nós/eles numa forma compatível com a democracia pluralista (MOUFFE, 2003, p. 16).

nietzscheana, do falo-fono- logo-centrismo que pretende chegar à palavra final sobre se Nietzsche inverteu o platonismo.

Verdade e aparência

Como o mundo verdadeiro se tornou uma fábula: história de um erro (NIETZSCHE, 2006a, p. 31-32) é lido por Heidegger como um texto de Nietzsche cujo estilo e construção apontam para “um grandioso instante de visão, [no qual] todo o âmbito do pensamento nietzscheano é permeado conjuntamente por uma claridade nova e única” (HEIDEGGER, 2007, p. 180). Heidegger vai se debruçar sobre os seis tópicos desse texto para tratá-lo como uma história que termina com um “giro para fora do platonismo”. Apresento a seguir um breve resumo das proposições heideggerianas (HEIDEGGER, 2007, 178-187):

1 – *O mundo verdadeiro, alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso – ele vive nele, ele é ele. (A mais velha forma da idéia, relativamente sagaz, simples, convincente. Paráfrase da tese: “eu, Platão, sou a verdade”).*

Para Heidegger, no início dessa história de um erro, o mundo verdadeiro ainda não é objeto de nenhuma teoria, mas o “puro aparecer sem encobrimento. O mundo verdadeiro ainda não é platônico, ainda é alcançável, embora só seja alcançável pelo homem virtuoso. E, acrescenta Heidegger, o homem virtuoso é o suprasensível.

2 – *O verdadeiro mundo, inalcançável no momento, mas prometido para o sábio, o devoto, o virtuoso (“para o pecador que faz penitência”). (Progresso da idéia: ela se torna mais sutil, mais insidiosa, mais inapreensível – ela torna-se mulher, torna-se cristã...)*

O mundo verdadeiro torna-se inatingível para a existência terrena, e o suprasensível é interpretado como o além, o acima, o que está fora da existência humana “aqui embaixo”, diz Heidegger.

3 – *O mundo verdadeiro inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo. (O velho sol, no fundo, mas através de neblina e ceticismo; a idéia tornada sublime, pálida, nórdica, königsberguiana.)*

O suprassensível se torna um postulado da razão prática kantiana, e o que está fora do conhecimento científico é, nas palavras de Heidegger, “remetido ao indeterminado do incognoscível”.

4 – O mundo verdadeiro – alcançável? De todo modo, inalcançado. E, enquanto não alcançado, também desconhecido. Logo, tampouco salvador, consolador, obrigatório: a que poderia nos obrigar algo desconhecido?... (Manhã cinzenta. Primeiro bocejo da razão. Canto de galo do positivismo.)

Heidegger identifica nessa etapa da história de um erro o momento do idealismo alemão, no qual o sistema kantiano estaria sendo desmascarado. A recusa do suprassensível como algo que, segundo Kant, nenhum conhecimento conseguiria alcançar é uma primeira aurora, é o que Nietzsche enxerga como um irromper de um novo dia.

5 – O ‘mundo verdadeiro’ – uma idéia que para nada mais serve, não obriga mais nada – idéia tornada inútil, logo refutada: vamos eliminá-la! (Dia claro; café da manhã; retorno do bon sens [bom senso] e da jovialidade; rubor de Platão; algararra infernal de todos os espíritos livres.)

O mundo verdadeiro está suspenso entre aspas, está suprimido porque se tornou inútil, supérfluo. “O platonismo é superado na medida em que o mundo suprassensível é suprimido como mundo verdadeiro”, alega Heidegger. Trata-se, aqui, na leitura heideggeriana, de uma confrontação entre Nietzsche e o positivismo, e ainda resta o traço estrutural das oposições, como acima/abaixo.

6 – Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O mundo aparente, talvez?... Mas não! Com o mundo verdadeiro suprimimos também o mundo aparente! (Meio-dia; momento da sombra mais breve; fim do longo erro; apogeu da humanidade; INCIPIT ZARATUSTRA [começa Zaratustra].)

Aqui, para Heidegger, Nietzsche estaria apontando para ele mesmo, como a Lucrécia de Cranach, para mostrar como ele ultrapassa a mera supressão do suprassensível e como o giro para fora do platonismo desembocaria numa transformação do homem. A expressão “apogeu da humanidade” indicaria o auge da decisão de se chegar ao fim não apenas do platonismo, mas também de um tipo de homem cuja existência foi determinada pelo platonismo.

Com essa leitura, Heidegger dirá que o mais importante, para Nietzsche, não era nem suprimir o suprassensível nem o sensível, mas afastar-se tanto da visão superestimada do suprassensível quanto do rebaixamento do sensível. Nessa

nova ordem hierárquica, destaca Heidegger, não se trata de colocar lá em cima o que antes estava embaixo, mas alterar o antigo esquema ordenador. “A inversão precisa se tornar um giro para fora do platonismo”, argumenta Heidegger. No entanto, questiona ele, até que ponto Nietzsche alcançaria, com esse movimento, uma superação do platonismo, ou até que ponto ele ainda se manteria dentro dessa “roda” platônica? As respostas que se encontram no texto nietzscheano, diz Heidegger, são sempre ambíguas e parciais. Na sua leitura de Nietzsche, Derrida destaca essas marcas de ambiguidade do texto nietzscheano.

Na análise que Derrida fará da leitura heideggeriana do texto de Nietzsche, ele observa que todos os elementos do texto são analisados, menos o devir-mulher da ideia, e anuncia assim seu propósito de fazer não o movimento contrário ao de Heidegger – “o que retornaria, mais uma vez, ao mesmo” –, mas de decifrar a inscrição da mulher na fábula nietzscheana. Diz Derrida:

O contexto indica claramente que isto que se torna mulher é a ideia. O devir-mulher é um “progresso da ideia” (*Fortschritt der Idee*). A ideia é uma forma da apresentação de si da verdade. A verdade, então, não foi sempre mulher. A mulher não é sempre verdade. Uma e outra têm uma história, formam uma história – a própria história, talvez, se o valor estrito de história é sempre apresentado como tal no movimento da verdade – que a filosofia não pode apenas decifrar, estando nela mesma incluída (DERRIDA, 1979, p. 86).

Derrida pontua que, em Nietzsche, antes de a ideia se tornar mulher, a ideia era platônica. No texto nietzscheano, quando a ideia se torna mulher é o momento em que Platão já não pode mais afirmar “eu sou a verdade”. É aí, então, diz Derrida, que a mulher separa o filósofo (que é homem) da verdade – que se torna inacessível e sedutora (DERRIDA, 1979, p. 88). A história da verdade seria, para Derrida, a história de um desejo – pela mulher, que se finge castrada, e pela verdade, que é para sempre inalcançável.

Kofman discute o que representa, em Nietzsche, a figura da mulher como figura de verdade, a verdade que, como a mulher, é inacessível. A associação da verdade com o movimento do pudor feminino obedeceria à necessidade de proteção. “A verdade não poderia ser desvelada sem provocar o horror: se ela se mostrasse nua, os metafísicos fariam um escândalo e fugiriam rapidamente” (KOFMAN, 1979, p. 290).

Derrida defende que a leitura que Heidegger fez de Nietzsche manteve propositalmente a questão da mulher à margem, questão que não podia ser

submetida à questão da verdade do ser. Derrida argumenta, assim, que a questão da mulher tem a ver com o “processo de propriação (apropriação, expropriação, tomada, tomada de posse, dom e troca, dominação, servidão etc.)” (DERRIDA, 1979, p. 110). Derrida está afirmando, assim, que a questão da verdade do ser, tal qual ela é pensada por Heidegger, não é capaz de interrogar a questão do próprio, da propriedade. Não é capaz porque está inscrita nessa mesma lógica. Nas palavras de Derrida,

A história [da] verdade [é] um processo de propriação. O próprio não está nos domínios, desta forma, de uma interrogação onto-fenomenológica ou semântico-hermenêutica. A questão do sentido ou da verdade do ser não é *capaz* de dar conta da questão do próprio, da troca indecível do mais no menos, do dar-tomar, do dar-guardar, do dar-danar, do *golpe de dom*. E ela não é capaz porque é aí que ela está inscrita (DERRIDA, 1979, p. 110).

Derrida repete, assim, o duplo gesto em relação a Heidegger. Primeiro, afasta-se da perspectiva de leitura que vê em Nietzsche apenas uma inversão para mostrar como Heidegger ainda está, ele também, inscrito na lógica da propriedade, da força apropriadora do sentido, a qual Nietzsche interrogou.

Porém, mantendo-se num duplo movimento em relação a Heidegger, Derrida também aponta para um desabrochar heideggeriano – o termo original que ele usa é “deiscência”, “fenômeno em que um órgão vegetal abre-se naturalmente ao alcançar a maturação” – que apareceria a cada vez em que Heidegger submete a questão do ser à questão do próprio²⁶. Derrida observa que, embora certa valorização do próprio nunca se interrompa no texto heideggeriano, o que poderia levar a pensar numa nova metafísica da propriedade, há também um “movimento oblíquo [que] desarranja regularmente esta ordem e inscreve a verdade do ser no processo de propriação” (DERRIDA, 1979, p. 116). O “desabrochar” heideggeriano seria a nomeação da propriedade como “isto que não é próprio de nada”, como o que

reenvia ao sem fundo do abismo da verdade como não-verdade, o desvelamento como velamento, o esclarecimento como dissimulação, a história do ser como história na qual nada, nenhum ente advém, senão apenas no processo sem fundo do *ereignis* [acontecimento], a propriedade do abismo (*das Eigentum des Ab-*

²⁶ Derrida está se referindo à oposição entre propriedade e impropriedade que Heidegger propõe em ST.

grundes) que é necessariamente o abismo da propriedade, e também a violência de um acontecimento que advém sem ser (DERRIDA, 1979, p. 118).

Há, em Derrida, uma valorização desse abismo, esse fundo sem fundo da mulher, aquela que “vela pelo fundo, sem fim, sem fundo, toda essencialidade, toda identidade, toda propriedade” (1979, p. 50). E, num diálogo com Nietzsche e com Heidegger, dirá: “Não há verdade da mulher, mas é porque esse afastamento abissal da verdade, esta não-verdade é a ‘verdade’. Mulher é o nome desta não-verdade da verdade” (DERRIDA, 1979, p. 50).

Ao articular a concepção de “verdade” nietzscheana com o afastamento abissal da verdade em Heidegger, Derrida estaria buscando demonstrar a proximidade do pensamento dos dois filósofos em relação à verdade, que é pensada como impossibilidade de apropriação e como ausência de fundamento. Também como impossibilidade de afirmar que, ao dizer que a “verdade” é uma mulher, Nietzsche estaria meramente invertendo a metafísica – porque as consequências dessa afirmação nietzscheana seriam esse afastamento abissal da verdade que Heidegger não pôde ignorar.

Derrida marca no pensamento de Nietzsche a postura de “total esquivada ante a falaciosa pretensão de se alcançar qualquer fundamento, solicitando a entrada em cena de um pensamento que, em vez de pretender impudicamente chegar ao ‘fundo’, convoca o procedimento da *mise en abîme*” (FERRAZ, 2002, p. 125). Dessa expressão – *mise en abîme* – Derrida se vale para indicar um “movimento de cratera sem fundo, de sorvedouro abissal, de um abismo dentro de outro que regularia o discurso sobre *khôra*” (DERRIDA, 1995a, p. 32). *Khôra* – amorfa, abismo do abismo, nem sensível nem inteligível, e de preferência uma mulher (DERRIDA, 1995a, p. 22).

Há khôra, mas a khôra não existe

Para falar de khôra, é preciso voltar a Platão, autor com quem Derrida não cessa de dialogar. No *Timeu*, Platão (2010) está tratando da criação do universo e da passagem do caos à ordem. Demiurgo, na clássica descrição do mundo, faz uma longa narrativa sobre como essa passagem se dá. Em certo momento, quando tudo parece estar devidamente ordenado, entra em cena o que Platão chamará de

terceiro elemento. *Khôra* – dar lugar sem ser lugar –, condição de possibilidade para que os elementos existam.

Ao dar lugar sem ser lugar, *khôra* proporciona o vir a ser das coisas, fundo sem fundo daquilo que há, fundo sem fundamento daquilo que vem a ser. *Khôra* se liga, assim, a duas questões importantes para Derrida: 1) à impossibilidade de distinção/separação entre dois pólos, entre dois pontos que se pretendem opostos; 2) 1) à experiência do abismo, *o mise en abyme*, o fundo sem fundo que discuto ainda nesse capítulo.

Na leitura do *Timeu*, Derrida discute o que chama de “o embaraço” de *Timeu* diante do fato de que “algumas vezes a *khôra* não parece ser isso nem aquilo, outras simultaneamente isso e aquilo” (DERRIDA, 1995a, p. 10). O embaraço viria do fato de que, dentro do texto de Platão, mesmo na mais canônica tradição, as possibilidades de ruptura com a tradição, como diz Derrida, já se apresentam:

Isso pode ser sempre demonstrado (eu tentei fazê-lo, por exemplo, em relação à *khôra*, de *Timeu*), que os motivos mais radicalmente desconstrutivos estão dentro do que se chama de platonismo, cartesianismo e kantismo (DERRIDA, 1992b, p. 53).

A leitura derridiana de *khôra* serviria, assim, a dois propósitos: 1) mostrar que a desconstrução é algo que acontece no interior dos textos; 2) discutir como, mesmo na tradição, aparece essa oscilação que não se dá entre dois polos, mas entre dois tipos de oscilação – a dupla exclusão, que seria esse jogo do nem/nem, e a participação, ou seja, a possibilidade de ser isto e aquilo *ao mesmo tempo*, como o *pharmakón* (DERRIDA, 1995a, p. 13).

Khôra desajusta as polaridades, na medida em que ela mesma não se encaixa em nenhuma inversão. “*Khôra* não é sensível nem inteligível”, sublinha ele. Isso que o filósofo chamará de *mise en abyme* seria um “movimento de cratera sem fundo, de sorvedouro abissal, de um abismo dentro de outro que regularia o discurso sobre *khôra*” (DERRIDA, 1995a, p. 32). Derrida explora a associação platônica entre *khôra* e receptáculo para afirmar que

ela [*khôra*] não ‘é’ nada além da soma ou do processo daquilo que vem se inscrever ‘sobre’ ela, a seu respeito, diretamente a seu respeito, mas ela não é o assunto ou o suporte presente de todas essas interpretações, se bem que, todavia, não se reduza a elas (DERRIDA, 1995a, p. 25).

Khôra seria a constatação do abismo entre todos os pares de oposição. Derrida busca no texto platônico as indicações para mostrar *khôra* como o que nunca se apresenta *enquanto tal*, espaçamento abstrato, indicação de exterioridade absoluta, limítrofe, lugar de resistência infinita, lugar de uma bifurcação, um lugar de espaçamento, “absolutamente impassível e heterogênea a todos os processos de revelação histórica ou de experiência antropológica que, no entanto, pressupõem sua abstração” (DERRIDA, 2000, p. 33).

Na leitura de John Caputo, *khôra* funcionaria como uma espécie de alegoria para demonstrar a *différance* (CAPUTO, 1997a, p. 75). “*Khôra* seria um grande receptáculo sobre o qual todo rastro constituído ou marca é impressa pré-originariamente”, argumenta Caputo (1997a, p. 97). Ambas, *khôra* e *différance*, não teriam nenhum significado em si. Na associação que Caputo faz entre *khôra* e *différance*, ele vai apontar em ambas essa característica de “receptáculo capaz de receber o incontável, o inumerável, o incalculável, ‘a invenção do outro’” (CAPUTO, 1997a, p. 105). Para ele, a *différance* seria o nome dessa abertura, desse jogo de rastros, e *khôra* seria o sobrenome (CAPUTO, 1997a, p. 105). Derrida associa *khôra* ao receptáculo de narrativas e diz:

Cada narrativa é, então, o *receptáculo* de uma outra. Somente há receptáculos de receptáculos narrativos. Não esqueçamos que receptáculo, lugar de acolhimento ou de hospedagem (*hypodokhè*), é a determinação mais persistente (não digamos essencial, por razões já evidentes) de *khôra* (DERRIDA, 1995a, p. 55).

Primeiro, Derrida associou *khôra* a um “pôr em abismo”, a uma cratera abissal e sem fundo. Depois, coloca nesse abismo o que chama de “receptáculo narrativo”, relacionando *khôra* a um receptáculo que “dá lugar a todas as histórias” (DERRIDA, 1995a, p. 55). Essa ideia de *khôra* como o que recebe, como aquilo que dá lugar sem ser um lugar, está ligada ao uso que o texto de Platão faz de *khôra*. No entanto, Derrida chama a atenção para o problema de pensar *khôra* como receptáculo. Não se trata de pensá-la como um lugar físico. Nas palavras de Derrida,

Ela [*khôra*] não é e esse não-ser só pode se anunciar, isto é, igualmente não se deixar tomar ou conceber, através dos esquemas antropomórficos do *receber* ou do *dar*. *Khôra* não é, sobretudo não é, um suporte ou um sujeito que daria lugar, recebendo ou concebendo, ou até mesmo se deixando conceber (DERRIDA, 1995a, p. 21).

Esse jogo entre ser e não-ser de que fala o filósofo estaria diretamente ligado à concepção de que “há *khôra*, mas *a khôra* não existe” (DERRIDA, 1995a, p. 22). Há – *es gibt, il y a* – *khôra*, mas *a khôra* não existe. Há khora, mas a khora não existe porque não pode ser substância. A esta formulação recorri muitas vezes na dissertação de mestrado, tentando mostrar como essa operação de não substancialização poderia ser reproduzida e ampliada para outros termos do pensamento da desconstrução: há gêneros, mas *o* gênero não existe, há rastros, mas *o* rastro não existe. Se tomarmos essa estrutura, poderíamos repeti-la em diferentes momentos do pensamento da desconstrução: há estilos, mas *o* estilo não existe; há verdade, mas *a* verdade não existe; há mulher, mas *a* mulher não existe²⁷.

Caputo lembra que é difícil dizer o que é *khôra*: uma aporia, um enigma? Ele afirma que *khôra* é uma “terceira coisa” que chamou a atenção de Derrida (CAPUTO, 1997a, p. 84). Essa “terceira coisa”, nem certo nem provável, nem inteligível nem sensível, nem logos nem mito, participaria de ambos os predicados do sensível e do inteligível: “*Khôra* não é universal (lugar abstrato em geral), nem particular (um determinado lugar), mas alguma coisa radicalmente singular: que se coloca entre cada múltiplo lugar que foi descrito. Como cada singularidade”, diz Caputo (1997a, p. 95).

Por baixo das saias de uma mulher

“Talvez a verdade seja uma mulher que tem razões para não deixar ver suas razões? Talvez o seu nome, para falar grego, seja Baubo?”, pergunta Nietzsche no prefácio da segunda edição de *A Gaia Ciência*. Baubo (βαυβο) é a mulher que faz Demetér, a deusa da fecundidade, sorrir.

Vale aqui abrir um parêntese para convocar o trabalho de Rosana Suarez e pontuar o valor do riso no pensamento de Nietzsche. Ela mostra como Nietzsche usa o riso na sua crítica à filosofia, que para ele não passaria de uma comédia de erros. Rir é embaralhar as cartas do jogo filosófico de busca da verdade, e rir de si mesmo seria reconhecer a ausência de fundamento de pensamentos que são construções e, como tais, incompletas, instáveis, risíveis. No seu elogio ao riso,

²⁷ Agradeço ao professor Rafael Haddock-Lobo a sugestão de retomar esse aspecto de *khôra* na tese.

Nietzsche associa o dogmatismo àquele que se leva a sério, e faz do seu Zarathustra um personagem que liga a verdade a uma risada: “E digamos falsa toda verdade que não teve, a acompanhá-la, nem *uma* risada!” (NIETZSCHE, 2006b, p. 251). As risadas nietzscheanas ecoam em Baubo, personagem grega que Kofman recupera da citação de Nietzsche para mostrar como o filósofo recusa a lógica da oposição.

O gesto nietzscheano de chamar a mulher de Baubo (βαυβο) é lido por Kofman como uma forma de ligar a mulher a um movimento permanente de desvelamento que nunca se completa: “a vida não é superficial nem profunda, e atrás de um véu há sempre outro véu, por baixo de uma camada de tinta, há mais camadas de tinta, e o fato de que tudo é aparência não deve levar nem ao ceticismo nem ao pessimismo, mas ‘ao riso afirmativo’” (KOFMAN, 1979, p. 295).

Trata-se de rir, como Baubo fez Demetér rir.

Depois do desaparecimento de sua filha, Perséfone, Demetér se comporta como uma mulher estéril: durante nove dias e nove noites, Demetér não se alimenta, não toma banho nem se penteia ou se embeleza. Será ao levantar suas saias e mostrar seu ventre, sobre o qual estava desenhada uma figura – Iacos, também identificável como Dionísio –, que Demetér vai rir²⁸. Kofman vai explorar essa possibilidade de aproximação entre Baubo e Dionísio para localizar nessas figuras nietzscheanas – mulher, vida e Dionísio – o mais além das distinções metafísicas, o embaralhamento entre o feminino e o masculino, a evocação do deus grego como o personagem que antecede os sistemas de oposições.

Ela explora as ligações entre Dionísio e o feminino mostrando que Baubo, além de um nome de mulher, é também uma designação para os órgãos de reprodução femininos. Baubôn (βαυβόν), símbolo do sexo masculino, deriva de

²⁸ A descrição de Baubo em Kofman está relacionada à sua leitura de Salomon Reinach (1996), autor que interpreta essa passagem como uma “cena mágica destinada a restituir à terra sua fecundidade perdida desde o luto de Demetér” (KOFMAN, 1979, p. 294). É de Reinach que Kofman toma a relação entre o nome Baubo e a designação para o sexo feminino (REINACH, 1996, p. 969). Registro que há outros relatos do mito de Baubo, como o que Blondel menciona, recorrendo ao *Dictionnaire Myologique*: “Numa tarde, em busca de sua filha, e acompanhada por Iacchos – futuro iniciado nos mistérios de Elêusis – Deméter vai parar na morada de Baubo. Esta, por sua vez, oferece-lhe uma sopa, mas Deméter, para a sua total infelicidade, não queria aceitá-la. Humilhada, Baubo levantou, pois, sua vestimenta e lhe mostrou as nádegas; ao vê-la, o pequeno Iacchos aplaudiu. Deméter acabou rindo e terminou, apesar de tudo, por aceitar a sopa (BLONDEL, 1985, p. 72).

Baubo. Para Kofman, é por essa ligação que se dá a interseção entre a história de Baubo e a de Dionísio. Uma das narrativas sobre a origem de Dionísio dá conta de que ele nasceu em Nysa, no mesmo local onde Proserpine (deusa romana equivalente à grega Perséfone, filha de Demetér) foi raptada por Hades. Procurando por Hades, Dionísio encontra Proshymnos, com quem tem “relações inconfessáveis”. Depois da morte de Proshymnos, Dionísio o substitui por um pênis, construído a partir de um tronco de figueira. O substituto do pênis, o suplemento, será chamado de Baubon (KOFMAN, 1979, p. 295-297). Baubo e Dionísio seriam, na leitura de Kofman, múltiplas denominações para o que em Nietzsche aparece como a vida polimorfa.

Personificação dos dois sexos, embaralhamento das diferenças opostas, Baubo e Baubon podem ser também figuras que esfumam o par oposto fálico/castrado sobre o qual se apoiou (ou em algumas leituras ainda se apoia) a teoria psicanalítica.

Cheguei à leitura de Kofman para o mito de Baubo por indicação de Maria Cristina Ferraz (1994; 2002). Ao discutir o papel desempenhado pela máscara no texto nietzscheano, ela vai explorar a articulação de Nietzsche entre a falta de fundos da mulher com a ausência de fundamento da verdade, quando diz que, “no texto de Nietzsche, o que importa é que, por não ter ‘fundo’ [*gründe*], a mulher é a própria verdade, superfície de ilusão e de sedução” (FERRAZ, 1994, p. 64). Derrida também se valerá de menções de Nietzsche a este respeito, quando cita: “Considera-se a mulher profunda. – Por quê? Porque nela nunca se chega ao fundo. A mulher não é nem mesmo rasa” (NIETZSCHE, 2006a, p. 13, citado em DERRIDA, 1979, p. 82).

Ferraz se refere ao gesto de Baubo de levantar as saias e revelar o que esconde por baixo delas: “a verdade, ou seja, nada”.

As saias de Baubo apontariam para a abissal da verdade, para o abismo que faz rir (de nervoso?), abismo da ausência de fundamento, abismo que provoca espanto porque interroga se ali deveria haver algo (o que?), abismo que se articula com o caráter de *mise en abyme* de *khôra*.

E porque o abismo estaria sob as saias de uma mulher?

Remeto à pergunta à associação inseparável entre pênis e falo que Derrida identifica também na psicanálise. A discussão será objeto de muitos debates entre

a teoria feminista e a teoria psicanalítica e está ligada ao que as teóricas feministas entendem como um privilégio do masculino, tanto em Freud como em Lacan.

Retomo brevemente a questão do privilégio masculino em Lacan, tal qual já mencionado no primeiro capítulo, recuperando em Derrida o que ele chama de adesão entre falo e pênis²⁹, e recupero de forma sucinta o debate entre psicanálise e teoria feminista³⁰.

A partir do final dos anos 1970, muitas as teóricas feministas passaram a criticar a psicanálise freudiana como mais um agente de opressão das mulheres, entre as quais se destacaram Betty Friedan, Germaine Greer e Kate Millett. Embora tivesse sido importante na libertação das restrições sexuais do início do século XX, a psicanálise de Freud era percebida como mais uma forma de manter as mulheres em lugares “apropriados” ou “determinados”³¹. Juliet Mitchell (1979) deu uma importante contribuição na leitura de Freud do ponto de vista da teoria feminista, a partir da sua leitura de Lacan. A visão lacaniana eximiria Freud de uma teoria prescritiva de uma normalidade sexual. Em Lacan, a sexualidade estaria na linguagem e na cultura e se dá como resultado de conflitos e inquietações de um ser bissexual que precisa tornar-se homem ou mulher para entrar no mundo social.

Ainda assim, há muitas teóricas feministas que resistem a Lacan, acusando seu sistema de ser explicitamente falocêntrico. O uso do termo falo, em Lacan, está ligado ao que Freud chamava de fase fálica na última fase da sexualidade infantil, na qual, segundo Freud, só o órgão sexual masculino é levado em conta. A sexualidade infantil seria organizada pela oposição fálico/castrado, enquanto a sexualidade adulta seria ordenada pela distinção masculino/feminino. O que marcaria a diferença entre a sexualidade infantil e a sexualidade adulta seria a possibilidade de diferenciar falo de pênis. Fazer essa distinção seria “localizar uma certa masculinidade que não necessariamente oblitera o feminino”

²⁹ Recupero do primeiro capítulo a citação: “Os nomes “mulher” ou “homem”, no sentido corrente que suspende sua autoridade entre aspas, continua designando tudo aquilo que comanda o “destino anatômico”. Esse recurso à anatomia domina ainda o “discurso moderno”, quero dizer a psicanálise. Eu tentei demonstrá-lo em outro lugar e não vou fazê-lo novamente aqui. O falocentrismo permanece sendo um androcentrismo, e o falo está aderido ao pênis. Apesar de tantas denegações sutis e sofisticadas, a diferença dita anatômica dos sexos faz a lei, e sua tirania passa ainda por tantos dogmas e ignorâncias!” (DERRIDA, 1992b, p. 178).

³⁰ Relato apoiado em Gallop (2001).

³¹ Sobre a questão ver os comentários de Sara Kofman sobre a conferência “A feminilidade” e a insistência de Freud na ausência do pênis como determinante na formação da feminilidade (KOFMAN, 1980, p. 18).

(GALLOP, 2001, p. 279). A autora argumenta que ainda assim ficaria em aberto a questão sobre uma masculinidade que vá além da fase fálica e que, portanto, não considere a feminilidade como castração.

Em Lacan, o falo não estaria simplesmente ligado aos órgãos genitais. Falo seria um significante da ordem do simbólico e da ordem da linguagem. Falo seria capacidade de gerar significado – atributo da linguagem –, mas que está fora do alcance de qualquer sujeito falante. Lacan considera que esse sujeito falante, qualquer que seja seu órgão genital, é simbolicamente castrado, e que só o Outro tem o falo. O falo lacaniano estaria na linguagem, apontando – por um caminho diferente do percorrido por Derrida – para a característica falocêntrica de todo discurso. Ter um falo significaria estar no centro do discurso, gerar significado, ter o domínio da linguagem e controle do que provém de fora.

A distinção entre falo e pênis é importante para a relação entre teoria psicanalítica e teoria feminista. Em um ponto, ambas concordam: a cultura é falocêntrica. Para os lacanianos, o falocentrismo é um fato estrutural e inevitável da linguagem que não teria ligação com a hierarquização entre homens e mulheres, e falocentrismo e androcentrismo não seriam idênticos porque o falo não é o pênis e nem homens nem mulheres teriam a posse do falo. Lacan vai propor pensar o falo como um significante que teria como função “designar no seu conjunto os efeitos de significado” (LACAN, 2008, p. 267).

A questão que opõe Lacan a Derrida é a mesma que opõe Lacan às feministas e diz respeito à possibilidade de separar falo e pênis.

Obviamente, o significante falo funciona de maneira diferente do significante pênis. Tem um som e aparência diferentes, produz diferentes associações. Mas ele também sempre se refere ao pênis. Os lacanianos podem querer polarizar os dois termos numa clara oposição, mas é difícil polarizar sinônimos. (...) O desejo dos lacanianos de separarem claramente falo de pênis, de controlar o significado do significante falo, é rigorosamente sintomático de seu desejo de terem o falo, isto é, seu desejo de estarem no centro da linguagem, em sua origem. E sua incapacidade de controlar o significado da palavra falo é evidência do que Lacan chama de castração simbólica (GALLOP, 2001, p. 280).

Para Gallop, enquanto o atributo de poder for um falo, cujo significado é dado por referência ao pênis, ou mesmo muitas vezes confundindo ou tratado como sinônimo, “parece razoável que os homens tenham poder e as mulheres não o tenham”. Ela observa ainda que, se o falo fosse distinto do pênis, o embate feminista contra o falocentrismo não seria dirigido aos homens. Mas se a distinção

entre falo e pênis for impossível, talvez se compreenda as razões da insistente suposição de que as feministas são inimigas dos homens³². Gallop sublinha ainda o que ela chama de uma impossibilidade, a esta altura da história, de pensar o masculino dissociado da posição fálica.

Em posição bastante semelhante está a leitura de Drucilla Cornell para a teoria lacaniana. A autora observa que, embora a castração se aplique a ambos os sexos, o pênis identifica-se ao falo como significante transcendental. Na terminologia lacaniana, a cultura ofereceria duas posições desejantes, não necessariamente excludentes: a de quem *tem* o falo e a de quem *é* o falo, e nessas posições não haveria nenhuma determinação biológica. Ainda seguindo Cornell, essas duas posições permanecem, em Lacan, como assimétricas e há nelas uma associação entre o masculino e o *que tem o falo* e, conseqüentemente, entre o feminino e o *que é o falo* (CORNELL, 2005, p. 45-46). “Não tendo um pênis, a mulher é determinada por sua exclusão no reino do Simbólico. Ela é o que não pode ser representado, ou mesmo aquilo de que não se pode falar”, argumenta a autora (CORNELL; THURSCHELL, 1987, p. 158).

A partir dessa impossibilidade de distinção entre falo e pênis apontada por Derrida, e também por Gallop e Cornell, mas não apenas, pergunto³³: por baixo das saias de Baubo falta o quê? Haveria, aqui, a associação entre falta e falta de um pênis?

Cornell defende que, ao apontar para a ligação entre o privilégio masculino e a fantasia de que ter um pênis é ter um falo, Derrida toma uma posição ética e política em relação à hierarquia de gênero, indicando que essa hierarquia é ideológica. “Já que a ereção do falo como o significante transcendental baseia-se numa leitura, o significado simbólico do falo pode ser reinterpretado”, argumenta ela (CORNELL, 1992, p.175).

³² Inscreve-se nesse registro a recente adoção, pelo campo conservador norte-americano, do termo “feminazi”, conjunção entre as palavras feminista e nazista, que tem como objetivo designar militantes feministas que seriam contrárias aos homens.

³³ São muitas as teorias feministas que, como Gallop e Cornell, concordam com a crítica de Derrida em relação a Lacan e à adesão entre pênis e falo. Se não faço aqui um levantamento exaustivo é por considerar que as possibilidades de aproximação e distanciamento entre Derrida e Lacan estão fora do escopo dessa tese. Apenas como exemplo de pensadoras que vão discutir o centramento no falo na teoria lacaniana menciono Judith Butler, Nancy Fraser, Julia Kristeva, Joan Scott e Gayle Rubin.

Se por baixo das saias femininas de Baubo não há nada, e se seu par masculino Baubon é um falo suplementar, uma construção em tronco de figueira, então onde está o fundamento “em si”, o falo “em si”?

Baubon e Baubo servem para nos lembrar que, desde a origem, o que há é o suplemento.

Remeto ao primeiro capítulo e à questão da metafísica da presença, que aparece em Derrida como questionamento do fundamento sólido sobre o qual estaria assentado o ideal de presença e o de verdade. O suplemento, seguindo a leitura de Arthur Bradley (2008), “produz a impressão de presença plena ou imediata”, uma espécie de compensação pela ausência. O suplemento seria, nas palavras de Bradley, “outra maneira de teorizar o fato de que aparentemente toda presença autoidentitária depende do que está fora, além ou depois de si para obter o sentido de identidade” (BRADLEY, 2008).

Aqui, cabe mencionar um exemplo citado por Paulo Cesar Duque-Estrada para demonstrar essa ausência de autoidentidade. Ele se vale do seguinte depoimento de Derrida no documentário *D’Ailleurs*:

Existem acontecimentos que consistem em dizer eu, mas isso não quer dizer que o eu existe enquanto tal ou que tenha sido alguma vez percebido como presente. “Quem alguma vez já encontrou um “eu”? Não eu. O fantasma identitário nasce dessa inexistência de um “eu”. [...] Nos movemos pelo desejo e por esse fantasma de encontro com esse eu que finalmente se restituiria (DERRIDA³⁴).

Suplemento, como lembra Duque-Estrada (2010), “não significa qualquer operação de referência que, num segundo momento, venha a se adicionar ou repetir, na sua ausência, o que já existia antes”. Ou seja, a estrutura referencial do suplemento não se dá num segundo momento, mas é, desde sempre, o primeiro momento, sendo a estrutura suplementar a estrutura originária. No pensamento da desconstrução, não haveria a presença de algo que possa ser anterior à sua suplementação pelo conceito. Ou, como diz Duque-Estrada,

É que se a estrutura do suplemento é que é originária, e o suplemento não se enraíza em solo ou fundamento algum; em outras palavras, como a estrutura referencial dos discursos não parte de algum ponto central ou inaugural – sempre houve estrutura referencial, até mesmo em referência a um hipotético ponto central ou inaugural –, isso quer dizer que nada, no universo de todas as coisas que nos chegam graças à linguagem, incluindo nós mesmos diante de nós

³⁴ <<http://www.youtube.com/watch?v=WQ2EgXy0Zjc>>. Acesso em 26 de maio de 2010.

mesmos, nada se mostra “enquanto tal”, malgrado a pretensão da linguagem; isto é, em sua presença nua e crua, anterior, autônoma, autoidêntica, enfim, em sua verdade, naquilo que ela é (DUQUE-ESTRADA, 2010).

Baubon, substituto do falo, é ele também um suplemento, indicativo da falta. Pensar o falo como também parte dessa lógica do suplemento, daquilo que não se enraíza em solo ou fundamento algum, seria uma forma de amplificar a impossibilidade de fundamento ou de apropriação para além do feminino.

A expressão “lógica do suplemento” aparece na leitura que Derrida faz de com Rousseau a respeito das intrincadas distinções entre fala e escrita e das possibilidades de apropriação e reapropriação. “Rousseau condena a escritura como destruição da presença e como doença da fala. Reabilita-a na medida em que ela promete a reapropriação daquilo de que a fala se deixara expropriar”, percebe Derrida (2004a, p. 174), no que considera um movimento de Rousseau “dividido mas coerente”. Escrever, para Rousseau, seria o maior sacrifício, mas um sacrifício feito dentro de uma economia de signos que também propiciaria a maior reapropriação simbólica da presença (DERRIDA, 2004a, p. 175).

Com essa admissão da escrita dentro de uma economia de retomada do próprio da fala, Rousseau pretenderia renunciar ao próprio e à presença da fala para reapropriar ao próprio pela escritura, que se torna assim uma espécie de mal necessário. O suplemento, observa Derrida, é algo que vem do exterior, que é estranho ao que pretende substituir. Enquanto a presença seria natural, o suplemento seria evidência da ausência. Vale lembrar que ausência é um elemento valorizado no pensamento da desconstrução. Por isso, sublinho a distinção que Caputo faz entre indecível e ausência. Ele lembra que mulher é o nome da indecibilidade, mas não da ausência: “mulher é o nome não para o ser e para

identidade (o significado transcendental), mas para dissimulação, estilo e talento artístico” (CAPUTO, 1997a, p. 158)³⁵.

A falta de fundos sob as saias de Baubo pode ser articulada com a questão da castração, também em debate em *Éperons*. Para não ficar na oposição entre feminino/ausência de fundamento e masculino/fundamento, Derrida promove um deslocamento. A fim de indicá-lo cito um pequeno trecho de Derrida no qual ele dirá que a *castração não tem lugar*:

[...] O lugar da castração não é determinável, marca indecível ou não-marca, margem discreta de consequências incalculáveis, e uma dentre elas eu tentei apontar em outro lugar³⁶, retornando à equivalência estrita da afirmação e da negação da castração, da castração e da anti-castração, da assunção e da denegação (DERRIDA, 1979, p. 60).

Por que a castração não tem lugar? No pensamento da desconstrução, uma hipótese de resposta: porque o próprio do falo, a propriedade e a posse que em torno dele se organizam são construções, são ilusão de propriedade.

Remeto ao capítulo anterior, quando trouxe as proposições de Spivak de que a crítica derridiana ao falo-logo-fono-centrismo é uma denúncia da ideologia da propriedade, da posse, do pensamento que pretende alcançar “a coisa mesma” (SPIVAK, 1997b, p. 61), tarefa que o pensamento da desconstrução entende como uma promessa impossível. Reporto-me novamente a Kofman, quando ela afirma que, em Nietzsche, “a ‘mulher’ não é nem castrada nem não castrada, assim como o homem não detém o pênis” (KOFMAN, 1979, p. 287). Na leitura de Derrida, a

³⁵ Caputo está citando a leitura de Gayatri Spivak para *Éperons*, desenvolvida em *Displacement and the Discourse of Woman*. Nesse texto, mesmo se colocando ao lado do pensamento da desconstrução na sua crítica ao falocentrismo, a autora formula diversas críticas a Derrida. Observo que *Éperons* é um dos poucos textos de Derrida dedicados diretamente à questão da mulher e, a partir dele, foram muitos os debates que se abriram entre o pensamento da desconstrução e a teoria feminista. Exploro as possibilidades de aliança entre o pensamento da desconstrução e a teoria feminista na dissertação de mestrado *O sonho dos incalculáveis – coreografias do feminino e do feminismo a partir de Jacques Derrida*, defendida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio em março de 2008. Versão modificada da dissertação está publicada em Rodrigues (2009). No trabalho, discuto as contribuições que o pensamento da desconstrução tem a dar à teoria feminista e ao movimento feminista e a aliança entre desconstrução e feminismo à luz de autoras como Judith Butler, Drucilla Cornell, Diane Elam, Gayatri Spivak, entre outras (RODRIGUES, 2008a; 2009). Por considerar que esse foi um tema exaustivamente tratado na minha dissertação de mestrado, propositalmente minimizei nesta abordagem o diálogo entre Derrida e as teóricas feministas.

³⁶ Derrida remete o leitor à *La Dissémination*, texto no qual ele está dialogando com Hegel sobre o que determina a validade e a veracidade do discurso. “A verdade que se fala no círculo logocêntrico é o discurso que vem do pai” (DERRIDA, 1972a, p. 64). Esta seria mais uma associação entre verdade, logos e a função patriárquica.

mulher em Nietzsche seria aquela que se desloca da mera lógica de inversão para marcar o fim da lógica das oposições – entre as quais, a oposição fálico/castrado sobre a qual se estruturou a teoria psicanalítica. “A mulher não acredita mais no verdadeiro reverso da castração, na anti-castração” (DERRIDA, 1979, p. 60). Mas embora a mulher não acredite na castração, joga segundo suas regras:

A mulher necessita do efeito da castração, sem o qual ela não saberia seduzir nem suscitar o desejo – mas ela evidentemente não acredita nisso. É mulher o que não acredita nisso e que joga. Em jogo: um novo conceito ou uma nova estrutura da crença que visa a rir (DERRIDA, 1979, p. 60).

E de que jogo e de que efeitos de castração Derrida está falando?

Derrida diferencia o jogo e os efeitos da castração do jogo e dos efeitos da disseminação. Para ele, a disseminação se diferencia da castração porque a disseminação não pretende voltar ao pai, como pretenderia o jogo da castração. Derrida argumenta que o conceito de castração é indissociável da maneira como ele pensa a disseminação: “A disseminação figura aquilo que não *retorna* ao pai. Nem na germinação nem na castração” (DERRIDA, 2001b, p. 94, grifo meu).

Retornar é a escolha da tradução brasileira para o verbo *revenir*, que em francês também quer dizer voltar, regressar, pertencer, caber (por herança), e equivaler a. A nota de tradução 43 da edição brasileira da entrevista *Posições* registra que, com esses verbos, Derrida estaria endereçando uma crítica a Lacan³⁷, em quem ele enxergaria um falocentrismo na leitura do conto de Edgar Allan Poe *A carta roubada*. Se a carta sempre volta ao seu destino, argumenta Derrida, o faz ainda dentro de uma lógica metafísica na qual tudo retorna à sua *verdadeira origem*.

A disseminação seria indicação de toda impossibilidade de retornar ao significado original, ao lugar “próprio” da verdade. Na disseminação estaria a afirmação de não-origem, do jogo de substituição infinita no qual não se constituem nem significado nem significante. Enquanto o jogo da castração ainda levaria à verdadeira origem – o pai –, o jogo da disseminação seria o próprio jogo da *différance*. No jogo da disseminação o ponto de origem torna-se inalcançável, e

³⁷ *Le Facteur de la Verité*, traduzido no Brasil como *O Carteiro da Verdade* (DERRIDA, 2007b) e na Argentina com o título de *El Concepto de Verdad en Lacan*, publicado em 1977 em Buenos Aires pela Ediciones Homo Sapiens, dois anos depois da publicação original na edição 21 da *Revue Poétique*.

esse jogo seria aquele no qual “há coisas, águas, e imagens, uma remessa infinita de uns aos outros, mas sem nascentes” (DERRIDA, 2004a, p. 45).

Por fim, proponho pensar que, quando Derrida diz que a castração não tem lugar, estaria apontando para o jogo nietzscheano entre mulher e verdade como o jogo da disseminação. A mulher, em Derrida, seria aquela que sabe que não há retorno ao pai e que, como Baubo, ri e faz rir do ideal de origem. Derrida se vale não apenas do riso provocado pela falta de fundos sob as saias de Baubo. Com Nietzsche, Derrida também ri do falocentrismo que acredita na ilusão do fundamento.

Para isso, vale-se de outra aproximação com Nietzsche, para quem “conhecer não é explicar, é interpretar” (MACHADO, 2002, p. 94). Não se trata de um defeito, de uma falha no conhecimento a sua impossibilidade de alcançar a verdade, mas sim o fato de que o objetivo do conhecimento “não é procurar o sentido das coisas, mas introduzir, impor um sentido” (MACHADO, 2002, p. 94). Se, para Nietzsche, interpretar seria impor e dominar, então seria possível articular a questão do conhecimento como imposição de sentido com o pensamento da desconstrução. Em Derrida, o falo-logo-fono-centrismo é uma operação de dominação, de apropriação, de posse. A crítica de Nietzsche ao acesso ao conhecimento, privilégio masculino do qual ele vai desdenhar, mostraria uma afinidade com a crítica de Derrida ao falo-logo-fono-centrismo. Nas palavras de Nietzsche,

Supondo que a verdade seja uma mulher – não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres? De que a terrível seriedade, a desajeitada insistência com que até agora se aproximaram da verdade, foram meios inábeis e impróprios para conquistar uma dama? É certo que ela não se deixou conquistar – e hoje toda espécie de dogmatismo está de braços cruzados, triste e sem ânimo (NIETZSCHE, 2005a, p. 7).

Recorro aqui à explicação de Rosana Suarez para a expressão “filósofo dogmático” na obra de Nietzsche:

Dogmático, para Nietzsche, é quem impinge aos outros o seu ponto de vista e se proclama juiz da humanidade; quem pensa que o seu desejo é uma ordem; quem defende a sua posição contra “o mal em si”, em prol, evidentemente, do “bem em si”, representado pelo seu saber, a sua verdade. Em suma, o dogmático é um messiânico, um metafísico e um moralista (SUAREZ, 2007, p. 37).

Derrida recorre à expressão “filósofo dogmático” para relacionar a impossibilidade de apropriação com o feminino:

Isto que não se deixa conquistar é – feminino, isto que não se deve se apressar a traduzir por feminilidade, a feminilidade da mulher, a sexualidade feminina e outros fetiche essencializantes que são justamente o que se crê conquistar quando se permanece na tolice do filósofo dogmático, do artista impotente ou do sedutor sem experiência (DERRIDA, 1979, p. 54).

Derrida estaria, assim, mais uma vez apontando para o feminino como impossibilidade de apropriação ao afirmar que “a mulher é por demais ardilosa” para acreditar numa mera inversão que a instalaria na velha máquina do falocentrismo.

Retomando as *posições* de Derrida diante de Nietzsche, cabe explorar um capítulo de *Éperons* que leva esse título, do qual Derrida se serve para apontar a heterogeneidade do texto de Nietzsche como forma de se precaver contra toda leitura que, como ele observa na entrevista a Beardsworth, pretenda reunir ou estabilizar Nietzsche. São os estilos de Nietzsche que o protegem da mera inversão do platonismo, sem os quais a inversão se instalaria como uma “antítese esfuziante”, para usar a expressão de Derrida. A fim de marcar a impossibilidade de se tomar partido em relação a Nietzsche, Derrida localizará no texto nietzscheano pelo menos três tipos de enunciados sobre a mulher. Nas palavras do autor,

1. A mulher está condenada, humilhada, desprezada como figura ou potência de mentira. A categoria da acusação é, assim, produzida em nome da verdade, da metafísica dogmática, do homem crédulo que faz avançar a verdade e o falo como seus atributos próprios. Os textos – falocêntricos – escritos a partir dessa instância reativa são muitos.

2. A mulher está condenada, desprezada como figura ou potência de verdade, como ser filosófico e cristão, seja porque ela se identifica com a verdade, seja porque, à distância da verdade, ela joga com ela, ainda como um fetiche, em seu proveito, sem nela acreditar, mas permanecendo, por astúcia e ingenuidade (a astúcia está sempre contaminada por ingenuidade), dentro do sistema e dentro da economia da verdade, dentro do espaço falocêntrico. O processo é, então, conduzido do ponto de vista do artista mascarado. Mas este acredita ainda na castração da mulher e permanece na inversão da instância reativa e negativa. Até aqui, a mulher é duas vezes a castração: verdade e não-verdade.

3. A mulher é reconhecida, para-além desta dupla negação, afirmada como potência afirmativa, dissimuladora, artista, dionisiaca. Ela não é afirmada pelo homem, mas se afirma ela mesma, nela mesma e no homem. No sentido que dizia agora há pouco, a castração não se realiza. O anti-feminismo é, por sua vez, revertido; ele não condenava a mulher senão aos limites em que ela estava, respondia ao homem de duas posições reativas (DERRIDA, 1979, p. 96).

Derrida fará uma importante advertência: estes enunciados que localiza em Nietzsche não formam um código exaustivo nem podem ser reconstituídos numa unidade sistemática, e essa impossibilidade reside na heterogeneidade dos estilos de Nietzsche, capaz de frustrar qualquer abordagem hermenêutica como a que Derrida identifica na leitura de Heidegger, a quem ele atribui uma “hermenêutica da verdade” em Nietzsche.

Se não se pode ter clareza absoluta das proposições de Nietzsche nos aforismos sobre a mulher – mas também em todo seu texto –, é, argumenta Derrida, porque Nietzsche não via com clareza que há uma “cegueira regular, ritmada, com a qual não se acabará nunca, que acontece em todo texto”. Derrida localizará três *lugares* para Nietzsche, todos ocupados “ao mesmo tempo, simultaneamente ou sucessivamente”: “Ele era, ele temia tal mulher castrada; Ele era, ele temia tal mulher castradora; Ele era, ele amava tal mulher afirmadora” (DERRIDA, 1979, p. 100).

Ao localizar três enunciados – e não dois, como numa oposição binária –, Derrida chama a atenção, ainda, para o fato de que uma leitura de Nietzsche não cabe num esquema hierarquizável em pares de oposição, assim como não se configura numa categoria *decidível*. Ao apontá-lo como *indecidível*, nem inversão do platonismo nem platonismo, Derrida se associa ao filósofo alemão, com seu gesto – “o mais louco deles todos” – de disseminar para todos os conceitos filosóficos as aspas com as quais Nietzsche suspendeu a “verdade”. A partir da hipérbole nietzscheana, Derrida faz do pensamento da desconstrução uma hipérbole da hipérbole, ao mesmo tempo embaralhando a distinção masculino/feminino e esvaziando, em ambos os termos, a possibilidade de afirmação de verdade ou fundamento.