

A DESCONSTRUÇÃO COMO DESCONSTRUÇÃO
DOS HUMANISMOS EM DERRIDA:
A ESCRITURA E A DIFERENÇA (1967)

DECONSTRUCTION AS DECONSTRUCTION OF HUMANISMS
IN DERRIDA: *WRITING AND DIFFERENCE* (1967)

MARTHA BERNARDO¹

Abstract: The article proposes to present the movement of deconstruction of humanisms in Derrida in *Writing and difference*. I start from an exegetical work, following the occurrences of the term “humanism” in the aforementioned work, with the aim of determining its different uses and in what senses Derridian deconstruction should be understood as a deconstruction of humanisms. To this end, my analysis was dedicated to two central texts in the previously mentioned book: *Violence et métaphysique: essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas* and *La parole soufflée*.

Keywords: Derrida, deconstruction, humanism, ethics, antihumanism.

Resumo: O artigo propõe apresentar o movimento de desconstrução dos humanismos em Derrida em *A escritura e a diferença*. Parto de um trabalho exegetico, na trilha das ocorrências do termo “humanismo” na mencionada obra, com o intuito de determinar não só seus diferentes usos, mas também os sentidos em que a desconstrução derridiana deve ser compreendida já como uma desconstrução dos humanismos. Para tal, minha análise se dedicou a dois textos centrais no referido livro: *Violence et métaphy-*

Résumé: L’article propose une présentation du mouvement de déconstruction des humanismes chez Derrida dans *L’écriture et la différence*. On part d’un travail exégétique, dans le sentier des apparitions du terme “humanisme” dans l’oeuvre mentionnée, avec l’intention de déterminer des utilisations différentes et dans quels sens la déconstruction derridienne doit être comprise déjà comme une déconstruction des humanismes. Pour cela, mon analyse se base sur deux textes centraux dans le livre signalé:

¹ Universidade Federal do Rio de Janeiro. Email: martha.luiza2017@outlook.com.
ORCID: 0000-0002-9870-2806

sique: essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas e La parole soufflée.

Palavras-chave: Derrida, desconstrução, humanismo, ética, anti-humanismo.

Violence et métaphysique: essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas et La parole soufflée.

Mots-clés: Derrida, déconstruction, humanisme, éthique, anti-humanisme.

1. Introdução

Essa é a primeira parte de um estudo que visa compreender por que a desconstrução é uma desconstrução dos humanismos em Derrida. Viso, através de um trabalho exegético, atingir uma maior precisão e clareza no debate em torno do tema (levando em consideração a crítica de Derrida à suposta transparência do comentário), fundamentando-me diretamente nas passagens em que a questão do humanismo é mobilizada. Não se trata, nesse trabalho exegético, de alcançar um sentido último e irreduzível do humanismo em questão – o que seria provavelmente impossível, uma vez que os discursos sobre o humano dificilmente se deixam reduzir a uma unidade (por isso, preferimos falar de uma “desconstrução dos humanismos”, no plural), embora se possa extrair deles algumas linhas de força, como buscarei sintetizar (por meio de uma síntese parcial) na conclusão. Ao contrário, trata-se de apontar a miríade de significações que se pode extrair da desconstrução dos humanismos, observando a diversidade dos contextos em que é empregada, identificando a rede de conceitos imantados e noções correlatas a ela, bem como os campos do saber que ela mobiliza, no caso de *A escritura e a diferença*, a ética e a literatura. Nosso intuito principal, aqui, é o de mostrar como esse movimento está, desde sempre, inscrito na desconstrução. Apesar de não constituir o objeto central de suas análises no livro *A escritura e a diferença* (1967), a questão do humanismo as atravessa de uma ponta a outra, exigindo um maior esclarecimento sobre sua importância no pensamento de Derrida. Distanciando-se do contexto em que escreve, o da crescente perspectiva do anti-humanismo na França (seja em Foucault, Althusser, Lévi-Strauss ou Lacan), Derrida nos apresenta uma versão singular do problema do humanismo, não só ao repensar suas reformulações contemporâneas, como em Levinas, mas ao enfatizar que não se trata de pensá-lo sob a forma da destruição ou da simples superação (como em Heidegger ou em Artaud).

Diferentemente – e contra a corrente, Derrida buscará trazer as inovações presentes na afirmação de um outro humanismo, cujo expoente é Levinas, que propõe um outro significado para o que tradicionalmente se denomina metafísica, através da substituição da ontologia pela preocupação ética como filosofia primeira. Veremos, no primeiro tópico, que é essa abertura ao outro ou ao absolutamente outro, que move o interesse de Derrida pela filosofia

de Levinas em *Violência e metafísica*. Distanciando-se de *Ser e tempo* de Heidegger (1927), que previa a destruição da metafísica como tarefa da filosofia e do pensamento do ser², Derrida realça a originalidade e o caráter imprescindível do humanismo metafísico de Levinas para o pensamento contemporâneo, passos que se dão a partir de um deslocamento, de uma nova visada em relação ao pensamento de Heidegger.

No segundo tópico, analisaremos por que a desconstrução do humanismo não é uma superação do humanismo a partir da abordagem de Derrida dedicada a Artaud em *La parole soufflée*. A dita metafísica anti-humanista de Artaud aparece como um complemento da metafísica humanista tradicional para Derrida, como de resto todos os discursos de negação surgiram não como um absoluto fora daquilo em relação ao qual se propõem desertar, mas fazem sistema com o que negam, defenderá Derrida. Assim, o discurso sobre o fim do humano pertencerá, segundo Derrida, ao *topos* das narrativas que modulam o equívoco desse fim e se inscrevem nessa mesma metafísica humanista e em sua história. Em outras palavras: se não é possível escapar completamente da metafísica humanista – pela própria utilização histórica da linguagem, é possível escalonar uma série de diferenças nas tentativas de ruptura em relação a esta, aproximando-se do seu fechamento. É nesse sentido que a desconstrução é, desde sempre, uma desconstrução dos humanismos, a medida que enceta um outro elo em relação à tradição (marcado pela ex-apropriação³ e a reapropriação), que não se dá sob a forma da destruição ou da superação – mas de uma certa herança crítica – e onde se observa, em *A escritura e a diferença*, a investida de extrair dessa relação desconstrutiva uma afirmação, como é o caso do pensamento de Levinas, ou, como escreve Duque-Estrada, uma “reafirmação desconstrutiva”⁴.

² M. Heidegger, *Ser e tempo* (Rio de Janeiro: Vozes, 2005), 50-56.

³ Diferente da apropriação, enquanto ação ou efeito de se apossar, de apoderar-se de algo e da expropriação, ato ou efeito de ser desapossado de algo, a ex-apropriação encerra, ao mesmo tempo, os dois movimentos. Ora, o movimento de fracasso, na tentativa de apropriar-se de algo, designa uma relação de dominação sem dominação, por exemplo, em relação à escritura e ao sentido. A lógica do sujeito é a da apropriação, do cálculo, da redução da alteridade ao seu próprio horizonte de conhecimentos e percepções, e a ex-apropriação é sentida como um perigo, uma ameaça. Apesar disso, ela constitui uma estrutura paradoxal do vivente e do não-vivente – não é específica do humano, mas o atravessa, embora este tente negá-la – e implica uma instabilidade enquanto abertura ao outro que não pode ser totalizada pelo sujeito.

⁴ P. César Duque-Estrada, *Estudos éticos-políticos sobre Derrida*. (Rio de Janeiro: Editora PUC, 2020), 65.

2. Violência ontológica e ética da alteridade em *Violência e metafísica: o humanismo metafísico de Emmanuel Levinas*

Com esse tópico, visio mostrar que nem todo o humanismo é descartado por Derrida, mas que este está entranhado no tecido mesmo da desconstrução, como o humanismo de Levinas que, certamente, não é o humanismo renascentista, embora compartilhe com ele o pressuposto antropocentrista, dado pela noção de rosto humano – o que será deslocado por Derrida⁵. Esse humanismo de Levinas teria como objetivos principais o reconhecimento da alteridade, o combate à violência ontológica e a proposição de uma ética renovada, que Derrida nomeará em outros textos uma ética hiperbólica. É através das especificidades desses dois idiomas filosóficos – o levinasiano e o derridiano – em relação à filosofia de Heidegger e da especificidade entre si, que abordarei a questão da desconstrução como desconstrução dos humanismos em *Violência e metafísica*.

Qual seria, então, a herança heideggeriana que, nesse texto, Derrida via em Levinas? Essa herança se dá, a meu ver, em dois pontos principais. Primeiro ponto: para Derrida, a questão do ser abre a possibilidade de predicação do ente. Isso quer dizer que só podemos dizer que uma coisa é tal, porque atribuímos a ela um modo de ser, um predicado. Quando Levinas afirma, por exemplo, que o rosto humano se assemelha à face divina, ele atribui um modo de ser ao rosto humano: x “é” y, o que pressupõe a ideia de ser. Toda predicação pressuporia, assim, o pensamento do ser. Segundo ponto: se assim é, mesmo a ética dependeria, para afirmar-se, da ontologia, de onde decorre que a ética da alteridade em Levinas seria devedora do pensamento do ser heideggeriano.

A herança heideggeriana será, no entanto, subvertida por Levinas, isso porque Levinas busca pensar *para-além do ser*. Haveria, para ele, uma diferença mais profunda que aquela que existe em Heidegger entre o ser e o ente (dita diferença ontológica ou diferença ôntico-ontológica), que seria dada pela experiência primeira do face-à-face. Essa relação ao outro seria irreduzível e primeira em relação à teoria e ao conceito. A experiência do para-além, em que o rosto define a humanidade do humano, o *próprio do humano*, é pensada a partir dessa reformulação da exterioridade: não mais o mundo objetivo ou subjetivo, mas o entre-mundos. Assim, Derrida escreve sobre um privilégio do ôntico em Levinas, em que o retorno às coisas mesmas coincide com o encontro com a alteridade, considerada como um infinitamente outro, que escapa a toda determinação ontológica. Levinas denomina metafísica ou ética esse movimento positivo situado além da compreensão e do conheci-

⁵ Vide, por exemplo, *Force de loi* (Paris: Galilée, 1994).

mento do outro⁶, o que vai de encontro à proposição heideggeriana de uma destruição da metafísica. Apesar de distanciar-se de Heidegger nesses pontos – o da determinação ontológica do ente e pela defesa de uma reformulação da metafísica – a herança heideggeriana se faz presente em Levinas na forma de uma aporia no pensamento levinasiano. Quando ele afirma, por exemplo, que o outro se assemelha a Deus⁷, ele não introduz justamente um certo *sentido do ser* para o humano? Mas se o sentido do ser deve ser secundário, por que ele está implicado na questão mesma do humano?

Vejamos, primeiro, quais são os pontos que Derrida ressalta da crítica de Levinas a Heidegger. Para Levinas, Heidegger retomaria, justamente, a identificação mais fundamental da metafísica tradicional, que seria aquela existente entre metafísica e ontologia (ver, por exemplo § 6 de *Ser e tempo*). Secundarizando a relação com a alteridade irreduzível pelo privilégio dado ao Ser, pela neutralidade e impessoalidade do ontológico, Heidegger, assim como grande parte da tradição metafísica, seria propulsor do que Levinas denomina violência ou opressão ontológica⁸. Assim, afirmando-se, para Derrida, como metafísico, num sentido radicalmente diferente do tradicional, inclusive a respeito da crítica heideggeriana, o humanismo de Levinas se apresentaria como uma crítica à violência do Ser.

Derrida resume o ataque de Levinas ao suposto subjetivismo heideggeriano. Tal subjetivismo surgiria da ideia de que o humano é o único ente capaz de questionar o sentido do ser que, portanto, emergiria a partir de uma apreciação subjetiva. Esse subjetivismo seria marcado pela auto-evidência e pela morte do outro, reduzido ao mesmo da interpretação subjetiva: “o pensamento do ser do ente [heideggeriano] não teria somente a pobreza lógica do truismo, ele só escapa à sua miséria pelo (...) assassinato do Outro. É uma obviedade criminosa que põe a ética sob a bota da ontologia”⁹. Assim, o pensamento do ser transformar-se-ia numa filosofia do poder, filosofia do neutro, “tirania do estado como universalidade anônima e inumana”¹⁰. Seria, portanto, contra uma filosofia do inumano que se insurgiria o humanismo de Levinas.

Por que essa suposta ruptura de Levinas em relação ao pensamento heideggeriano é considerada insuficiente e parcial por Derrida? Em primeiro

⁶ J. Derrida, *L'écriture et la différence* (Paris: Éditions Seuil, 1967), 137.

⁷ Derrida, *L'écriture et la différence*, 159.

⁸ E. Levinas, *Totalidade e infinito* (Lisboa: Edições 70, 2018), 33.

⁹ Derrida, *L'écriture*, 198: «la pensée de l'être de l'étant n'aurait pas seulement la pauvreté logique du truisme, elle n'échappe à sa misère que pour (...) le meurtre d'Autrui. C'est une lapalissade criminelle qui met l'éthique sous la botte de l'ontologie ».

¹⁰ Derrida, *L'écriture*, 144: «tyrannie de l'état comme universalité anonyme et inhumaine ».

lugar, por que, para Heidegger, não seria possível separar o ser do ente; se há uma diferença entre eles, essa diferença não funda uma hierarquia e o ser não precede o ente. Isso porque o Ser, em Heidegger, nem seria um predicado do ente, nem um sujeito. Seja como essência ou como existência, o ser do ente não poderia ser compreendido como uma predicação, já que seria ele que tornaria possível todas as predicações¹¹. Mesmo que radicalmente estrangeira à ética, a filosofia heideggeriana não seria uma contra-ética, nem uma abertura à violência do neutro¹². Ao contrário, para Derrida, nenhuma ética seria possível sem o pensamento do ser, inclusive no sentido que Levinas atribui à palavra ética.

Um segundo motivo que corrobora a tese de Derrida sobre o problema da violência, identificado no pensamento do ser por Levinas, é que esse pensamento não é, escreve Derrida, uma teoria, uma ciência, uma apreensão do que é, razão pela qual Heidegger lhe recusa, por vezes, o nome de ontologia e mesmo de ontologia fundamental. Assim, “não sendo um saber, o pensamento do ser não se confunde com o conceito de ser puro como generalidade indeterminada”¹³. Tratar o ser em Heidegger como uma categoria – como parece fazer Levinas – não seria “interditar-se de partida toda determinação (ética por exemplo)? Toda determinação pressupõe com efeito o pensamento do ser. Sem ela, como dar sentido ao ser como outro, como outro si, à irreducibilidade da existência e da essência do outro, à responsabilidade que daí segue?”¹⁴. Seria justamente por não se confundir com a ontologia, com uma teoria, um saber, uma abordagem conceitual que o pensamento do ser heideggeriano afastar-se-ia de toda metafísica. No entanto,

O que nos propõe Levinas, é exatamente, ao mesmo tempo, um humanismo e uma metafísica [grifo meu]. Trata-se pela via real da ética, de aceder ao ente supremo, ao verdadeiramente ente (“substância” e “em si” são expressões de Levinas) como outro. E esse ente é o homem, determinado na sua essência de homem, como rosto, a partir da semelhança com Deus¹⁵.

¹¹ Derrida, *L'écriture*, 199.

¹² Derrida, *L'écriture*, 201.

¹³ Derrida, *L'écriture*, 205: «n'étant pas un savoir, la pensée de l'être ne se confond pas avec le concept de l'être pur comme généralité indéterminée ».

¹⁴ Derrida, *L'écriture*, 206: «s'interdire d'entrée de jeu toute détermination (éthique par exemple)? Toute détermination pré-suppose en effet la pensée de l'être. Sans elle, comment donner un sens à l'être comme autre, comme autre soi, à l'irréductibilité de l'existence et de l'essence de l'autre, à la responsabilité qui s'ensuit? »

¹⁵ Derrida, *L'écriture*, 209: «ce que nous propose Levinas, c'est bien à la fois un humanisme et une métaphysique. Il s'agit, par la voie royale de l'éthique, d'accéder à l'étant suprême, au véritablement étant (“substance” et “en soi” sont des expressions de Levinas) comme autre. Et cet étant est l'homme, déterminé dans son essence d'homme, comme visage, a partir de sa ressemblance avec Dieu ».

A caracterização da filosofia de Levinas por Derrida como um humanismo tenderia a desdobrar-se num sentido negativo, uma vez que, depois de conclamar a uma destruição da metafísica em *Ser e tempo*, Heidegger afirma, em *Carta sobre o humanismo*, que “todo o humanismo se funda ou numa Metafísica ou ele mesmo se postula como fundamento de uma tal metafísica”¹⁶, o que teria impedido de alcançar a essência do humano, compreendendo-a a partir da diferença animal¹⁷ ou da analogia com o divino¹⁸, em vez de reportá-la a ela mesma através da questão do sentido do ser. Na metafísica de Levinas tem-se, como dissemos acima, uma definição do humano – onde se diz que ele é divino, ou seja, há um próprio do humano, um humanismo. A semelhança entre o humano e Deus consistiria no fato de que, assim como o rosto humano, a face de Deus se esconde e se manifesta¹⁹, reencontrando-se nele, pela sua não-determinação, a ideia de infinito. Reconhecer esse humanismo metafísico na filosofia de Levinas não é, no entanto, para Derrida, uma fragilidade, mas uma fortaleza. O privilégio e a insistência do ôntico em Levinas, a separação entre ontologia e metafísica, e a primazia desta última conduzem a filosofia de Levinas para seu grau de especificidade, na medida em que propõe uma revisão da hermenêutica heideggeriana. Portanto, mesmo atingido por alguns aspectos da crítica de Heidegger, o edifício humanista e metafísico de Levinas, permanece de pé – apesar também do movimento desconstrutivo de Derrida que o atravessa – e conduz a uma substituição da filosofia primeira da ontologia para a ética, sua principal contribuição²⁰.

Com efeito, para o Derrida leitor de Heidegger e, seguindo nesse ponto Levinas, o autor de *Ser e tempo* buscaria, na filosofia, a totalidade, quer dizer, o desvelamento da verdade através do questionamento do sentido do ser, para o que seria necessário uma analítica existencial do *Dasein*, para o qual ser-no-mundo aparece como uma constituição ontológica fundamental. Percebe-se, de partida, que o *Dasein*, o humano, será estudado a partir de suas determinações ontológicas e não ônticas: “que o ser se produza (...) como história e mundo, isso significa que ele apenas pode estar retraído sob as determinações ônticas na história da metafísica”²¹. Apesar de retraído, o ser é totalidade e se manifesta no modo de ser do *Dasein*, em sua existência, em seu ser-no-mundo.

¹⁶ Heidegger, *Carta sobre o humanismo* (São Paulo: Centauro, 2005), 14.

¹⁷ Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, 15.

¹⁸ Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, 12.

¹⁹ Derrida, *L'écriture*, 160.

²⁰ Derrida, *L'écriture*, 209.

²¹ Derrida, *L'écriture*, 213: «Que l'être se produise (...) comme histoire et monde, cela signifie qu'il n e peut être qu'en retrait sous les déterminations ontiques dans l'histoire de la métaphysique ».

Para Levinas, ao contrário, existe uma experiência que rompe com a totalidade e encontra-se para além do ser: o face-à-face com o outro²². Essa experiência não pode ser compreendida por nenhuma estrutura ontológica dada de antemão, pois nela ocorre o encontro e o choque entre mundos, e que não estavam previstos no mundo: “o rosto não é “do mundo”. É deste a origem.”²³; “o rosto não está, portanto, no mundo por que abre e excede a totalidade”²⁴. Nesse sentido, o eu não está no mundo, ele é origem do mundo e a relação com o outro é sempre marcada não pela unidade e pela síntese, mas por uma assimetria “que não é do mundo”, não é nada de “real” e que, por isso mesmo, “não impõe nenhum limite à alteridade”, antes a torna possível²⁵. Ou seja, o face-à-face é da ordem do acontecimento, da irrupção, do inesperado, do que excede o *logos*, da dessemelhança e não da ordem do ser, das categorias, das estruturas, do logos, da identidade.

Sem dúvida esse encontro que pela primeira vez não tem a forma do contato intuitivo (na ética, no sentido que lhe dá Levinas, a proibição principal, central, é aquela do contato), mas aquela da separação (o encontro como separação, outra fratura da “lógica formal”), sem dúvida esse encontro com o imprevisível *em si* é a única abertura possível do tempo, o único porvir puro, a única despesa pura *para-além* da história como economia. Mas esse porvir, esse para-além, não é um outro tempo, um amanhã da história. Ele está *presente* no coração da experiência. Presente não de uma presença total mas do *rastro*²⁶.

O rastro é um quase-conceito derridiano e produz um deslocamento da diferença – pensada a partir da relação entre duas coisas, supostamente presentes e dadas em si, do tipo A difere de B – para a diferença pensada como *rastro diferencial*, que foge ao dualismo ausência/presença, ser/nada, e que não é nem ausência, nem presença – o rastro diferencial difere. Entre os rastros, entre os quais existem rastros instituídos, habita uma diferencialidade, uma produção, um jogo de diferenças²⁷. Segundo Duque-Estrada,

²² E. Levinas, *Totalidade e infinito* (Lisboa: Edições 70, 2018), 27.

²³ J. Derrida, *L'écriture*, 153: «le visage n'est pas “du monde” ». Il en est l'origine.

²⁴ J. Derrida, *L'écriture*, 154: «le visage n'est donc pas dans le monde puisqu'il ouvre et excède la totalité ».

²⁵ J. Derrida, *L'écriture*, 184.

²⁶ J. Derrida, *L'écriture*, 141: «Sans doute cette rencontre qui pour la première fois n'a pas la forme du contact intuitif (dans l'éthique, au sens que lui donne Levinas, la prohibition principale, centrale, est celle du contact), mais celle de la séparation (la rencontre comme séparation, autre brisure de la «logique formelle »), sans doute cette rencontre de l'imprévisible *lui-même* est-elle la seule ouverture possible du temps, le seul avenir pur, la seule dépense pure *au-delà* de l'histoire comme économie. Mais cet avenir, cet au-delà n'est pas un autre temps, un lendemain de l'histoire. Il est *présent* au cœur de l'expérience. Présent non d'une présence totale mais de la *trace* ».

²⁷ Duque-Estrada, *Estudos éticos-políticos sobre Derrida*, 25.

A “diferencialidade” própria aos rastros não deve ser *ontologizada*, i.e., pensada como uma totalidade – reunida e presente em si mesma – de relações de diferenças que preexistissem, como um *duplo* metafísico, virtual, fantasmático, a todo e qualquer sistema discursivo ou de outra ordem. É verdade, como diz Derrida, que o rastro deve, sim, ser pensado “antes do ente”, mas um “antes” que é “mais velho” do que a própria diferença entre ser e ente, ou, dito de outro modo, entre o ente e o seu modo de ser. Trata-se de um antes que diz respeito à *différance* – ao jogo ou produção de diferenciações – *irredutível a toda e qualquer ontologia*²⁸.

Se assim é, a abordagem do encontro com a alteridade pensada a partir da temporalidade dada pelo rastro, acena para a impossibilidade de compreensão dessa experiência do face-à-face, a partir do pensamento do ser, convocando, preferencialmente, o pensamento da *différance*, que se dará ao modo lusco-fusco da presença-ausência dos rastros e não mais de dois entes jogados no mundo e presentes a si. Seguindo esse raciocínio, Derrida pode afirmar que, para Levinas, o conceito de ser em Heidegger seria um “meio abstrato produzido pelo dom do mundo ao outro que está *para-além do ser*”²⁹. E é nesse para-além do ser na qual imerge e da qual emerge o encontro com o outro, que se reencontra a transcendência em Levinas:

Meu *mundo* é abertura onde se produz toda experiência, compreendendo-se aí aquela que, experiência por excelência, é transcendência em direção ao outro como tal. Nada pode aparecer fora desse pertencimento ao “meu mundo” através de um “Eu sou”. [E cita Levinas:] “Que isto convenha ou não, que isso possa me parecer monstruoso (...) ou não, é o *fato primitivo ao qual devo encarar* (...), o qual enquanto filósofo não posso desviar os olhares um instante sequer”³⁰.

Essa diferença entre o pensamento do ser heideggeriano e a ética da alteridade levinasiana foi assim dita por Fernanda Bernardo, que vê em Levinas uma meta-ética do cuidado com o outro, sob o signo da “ininterupta relação”:

²⁸ Duque-Estrada, *Estudos*, 26.

²⁹ Derrida, *L'écriture*, 219: «moyen abstrait produit pour le don du monde à l'autre qui est *au-dessus de l'être* ».

³⁰ Derrida, *L'écriture*, 193: “*mon monde* est l'ouverture où se produit toute expérience y compris celle qui, expérience par excellence, est transcendence vers autrui comme tel. Rien ne peut apparaître hors de l'appartenance à «mon monde» pour un «Je suis». «Que cela convienne ou pas, que cela puisse me paraître monstrueux (de par quelques préjugés que ce soit) ou non, c'est le *fait primitif auquel je dois faire face* (...), dont en tant que philosophe je ne peux pas détourner les regards un seul instant ».

Do cuidado pelo ser ao cuidado por outrem, e portanto da *Fondamentalontologie* à ética no sentido de meta-ética tida como um “absurdo ontológico” e como uma ininterrupta relação inter-humana *onde o humano se procura e se promete* [grifo meu] – eis a via que vai de Heidegger a Levinas, e eis o transtorno e o deslocamento operado pela ética da alteridade de Emmanuel Levinas vis-à-vis da *Fondamentalontologie* heideggeriana (...) Um idioma filosófico que viu na “ausência de cuidado por outrem” de Heidegger o fermento da “sua aventura política pessoal”³¹.

Tanto Bernardo³² como Cohen-Levinas³³ escrevem que entre Derrida e Levinas haveria um quiasma que se encontraria justamente na relação com a ética: a desconstrução terá sido, desde sempre, uma ética (ou uma meta-ética, como prefere Bernardo). Através de Levinas, neste ensaio, Derrida apreende a ideia de que a responsabilidade do apelo do outro define a estrutura³⁴ da exterioridade como tal³⁵, dada não mais pela oposição entre o eu e um outro, mas pelo face-a-face entre os dois. Dessa forma, seria a própria noção de *logos*, oriunda dos gregos, que estaria sob suspeição, à medida que não é mais transparente a ideia de sua identidade a si e de sua significação³⁶, pois o outro é sempre um infinitamente outro, do qual, para Derrida, estamos separados, como ilhas, ou como mundos, sempre entre mundos. Definindo-se

³¹ F. Bernardo, “Levinas. Da meta-ética à política”. *Revista Filosófica de Coimbra* (vol. 30, n.º 60, 2021), 36.

³² F. Bernardo, “Levinas e Derrida. Um contacto no coração de um quiasma”. *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 33, (2008), 39-78.

³³ Cohen-Levinas, «Ils nous auront obligés. En guise d'introduction», in *Levinas Derrida. Lire ensemble* (Paris: Hermann, 2015), 9.

³⁴ O conceito de estrutura, ou melhor, daquilo que a torna possível, ou seja, a estruturalidade da estrutura deve ser pensada, em Derrida, e se seguirmos o texto *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines* (*A estrutura, o signo e o jogo no discurso das Ciências Humanas*), como um jogo a-cêntrico. Trata-se de uma estrutura não mais organizada por um centro, um ponto de presença, uma origem fixa (Derrida, *A escritura e a diferença*, 230), cuja função seria orientá-la e equilibrá-la, limitando o jogo da estrutura. Esse centro recebeu vários nomes ao longo da história da metafísica ocidental: essência, substância, existência, sujeito, verdade, transcendentalidade, Deus, homem etc. Esse acontecimento de ruptura é pensado por Derrida como “o abandono declarado de toda referência a um *centro*, a um *sujeito*, a uma *referência* privilegiada, a uma origem ou a uma *archie* absoluta” (Derrida, *A escritura e a diferença*, 240). A estrutura é pensada em termos de configuração e de relação, resultando numa estrutura a-cêntrica (Derrida, *A escritura e a diferença*, 241), e não em termos de unidade e de totalização. Diferente da forma clássica, a impossibilidade da totalização se dá não por que o campo é muito grande, mas por que lhe falta um centro que estabeleça um jogo de substituições (Derrida, *A escritura e a diferença*, 245).

³⁵ Cohen-Levinas, «Ils nous auront obligés. En guise d'introduction», 10.

³⁶ Cohen-Levinas, «Ils nous auront obligés. En guise d'introduction», 11.

no horizonte da totalidade e da unidade do ser, a verdade teria se fechado o acesso à irrupção da alteridade, do face-a-face como experiência humana por excelência. Essa experiência não terá nunca sido apreendida ou salvaguardada em sua autonomia positiva, tornando-se um signo reduzido ao mesmo, constrangida a uma forma de obliteração e, por conseguinte, submetida desde a origem a diversos regimes e registros de violência³⁷.

Desfazer a unidade fechada do eu, abri-la, desde o começo, ao “mais de um” seria um movimento próprio da desconstrução, alicerçando-se no pensamento de Levinas. Este representaria para Derrida a possibilidade de se retornar à conceitualidade do *logos* grego para revirá-la contra ela mesma, para tirar daí uma saída possível da violência, produzindo, através da estrutura ética da subjetividade, interrupções no *logos*³⁸, que não se compreende como dado de antemão.

Violência e metafísica se insurgem assim contra o *logocentrismo* e a *estrutura ontológica da subjetividade*, apontando, através do novo primado da relação com o outro, para um novo horizonte filosófico, onde se inscreve a desconstrução dos humanismos, uma vez que estes últimos, justamente, estão recorrentemente apoiados no logocentrismo (presente desde os gregos) e numa concepção ontológica do sujeito (presente, ao menos, desde Descartes), premissas cuja herança atravessa o pensamento contemporâneo, incluindo Heidegger. Para Derrida, o que importaria mostrar é que o eu, apesar de não se dar sob a forma da unidade permanece, no face-à-face, ilhado, separado, disjunto do outro, sempre impossibilitando a reconciliação numa unidade, num mundo comum partilhado, que está sempre por encontrar e sempre por vir.

Enquanto Levinas substitui o outro ao ser, Derrida faz entrar a noção de alteridade em uma aporia mais larga, a medida que, para ele, a alteridade não pode se definir fora de uma relação à identidade (...). Se, como o afirma Derrida, a desconstrução não é nem um saber, nem um método mas “apenas o que acontece, se acontece”, não se deve, sem dúvida, hesitar em escutar em sua obra, desde *Violência e metafísica* (...) uma incessante desconstrução do ser, do ser-em-desconstrução, face ao indesejável do outro.³⁹

³⁷ Cohen-Levinas, «Ils nous auront obligés», 11.

³⁸ Cohen-Levinas, «Ils nous auront obligés», 12.

³⁹ Cohen-Levinas, «Ils nous auront obligés», 14: “Alors que Levinas substitue l’autre à l’être, Derrida fait rentrer la notion de l’altérité dans une aporie plus large, dans la mesure où pour lui, l’altérité ne peut se définir en dehors d’un rapport à l’identité (...). Si, comme l’affirme Derrida, la déconstruction n’est ni un savoir, ni une méthode, mais “seulement ce qui arrive, si ça arrive”, il ne faut sans doute pas hésiter à entendre chez lui, depuis *Violence et métaphysique* (...) une incessante déconstruction de l’être, de l’être-en-déconstruction, face à l’indéconstruisible de l’autre”.

Não um *para-além do ser* como em Levinas, mas uma *incessante desconstrução do ser*, em Derrida. Não a destruição da instituição do eu, como em Levinas⁴⁰, mas – em Derrida – a manutenção aporética da ideia de identidade que, ao mesmo tempo que se constrói através do outro, pelo outro, constitui um mundo em si e à parte. Por isso, a desconstrução manifestaria sua fonte mais profunda na ética, pensada a partir do rastro e da *différance*. Essa ética, da qual buscamos apresentar aqui alguns pontos, é a herança de Levinas a Derrida. É também no sentido em que se dirige a um humano, um “humano humano”, como escreve Bernardo, que a ética levinasiana é um humanismo, porém um humanismo que surge, na pena de Derrida, a partir da desconstrução do próprio humanismo.

Assim se demarca criticamente Levinas das éticas filosóficas, ou seja, das éticas tidas como áreas ou especialidades do filosófico – éticas normativas ou “moralistas”: *a ética (no sentido de meta-ética) é agora o sentido e a vocação do humano – de um humano humano ou justo [grifo meu] – e, enquanto tal, a “experiência por excelência” e a significância da significação. Razão pela qual Levinas a designa precisamente de prima philosophia e a tem pela fonte da própria inteligibilidade*⁴¹.

Proponho, finalmente, que nos encontramos já num terreno diferente daquele de *Cartas sobre o humanismo*, onde a destruição do humanismo metafísico era sinônimo de tarefa da filosofia. Trata-se de uma desconstrução consequente do humanismo, que visa não extirpá-lo, mas repensar seus limites, contradições e suas novas formulações. É preciso também observar que esse mesmo humanismo levinasiano que marca, nos anos sessenta, na obra de Derrida, o questionamento ético, que muitos comentadores consideraram presente apenas na viragem dos anos oitenta para os noventa. Essa primazia do ético sobre o ontológico percorre todo o *corpus* derridiano, e uma série de trabalhos⁴² aproximam o privilégio ético em Levinas da desconstrução da ontologia – e da violência que ela introduz na história – em Derrida. Percebemos, desde *Violência e metafísica*, que o humanismo não é apenas algo a ser desconstruído negativamente, mas que ele porta contribuições que devem ser afirmadas.

⁴⁰ Cohen-Levinas, «Ils nous auront obligés », 12.

⁴¹ F. Bernardo, “Levinas – da meta-ética à política”, 226.

⁴² S. Critchley, *The ethics of deconstruction* (Edinburgh University Press : Edinburgh, 1999); Shyh-Jen Fuh, Derrida and the problems of ethics. In: *Concentric: Studies in english literature and linguistics*. 29/01/2003; C. Guala, *Éthique et politique dans l'oeuvre de Jacques Derrida*. Thèse; Université Paris VIII/ Université du Chile; 2008; François Nault, «L'éthique de la déconstruction, “comme si c'était possible...”», *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2005/2 (n° 234); François Raffoul, «Derrida et l'éthique de l'impossible », *Revue de métaphysique et morale*, 2007/1 (n° 53).

3. A superação do humanismo como *topos* da metafísica humanista. *A palavra soprada de Antonin Artaud como jogo da différance*

O pensamento, ao qual a essência escato-teológica do homem aparece como tal, não pode ser simplesmente uma antropologia nem um humanismo metafísicos. Este pensamento desponta para lá do homem, para lá da metafísica do teatro ocidental cujas “preocupações” fedem o homem inverosimilmente, o homem provisório e material, direi mesmo o homem-cadáver⁴³.

Outra referência ao humanismo que aparece em *A escritura e a diferença* está relacionada ao pensamento de Artaud. Nesse tópico, pensarei os limites do anti-humanismo de Artaud em *A palavra soprada*. Percorrendo alguns temas de sua obra, selecionados a partir da leitura de Derrida, proponho-me a mostrar como a destruição do humanismo aparece como complemento da metafísica humanista, distanciando-se da tarefa de uma desconstrução dos humanismos. Aventurar-se em Artaud, com Artaud, é abandonar as fronteiras tradicionais do *logocentrismo*; é, como dirá Derrida, questionar-se sobre os limites entre a razão e a loucura, “mergulhando em primeiro lugar em direção à sua enigmática conjunção”⁴⁴, ou seja, postando-se para além do discurso crítico, que faz da obra um exemplo, e do discurso clínico, que dela faz um caso, seguindo outras exigências que não podem mais ser compreendidas no interior da tradição humanista do comentário, que buscaria no texto a permanência de uma estrutura e sua fixação⁴⁵, neutralizando, em se tratando de Artaud, a selvageria da obra. Segundo algumas dessas interpretações – como em Blanchot e Laplanche – “a esquizofrenia não é, entre outras, uma das dimensões ou das possibilidades do ser chamado homem [como pensa Derrida], mas sim a estrutura que nos abre a verdade do homem”⁴⁶, estrutura transcendental que o acontecimento-Artaud viria testemunhar

⁴³ Derrida, *A escritura e a diferença*, 131.

⁴⁴ Derrida, *A escritura e a diferença*, 107.

⁴⁵ Derrida, *A escritura e a diferença*, 109.

⁴⁶ Apenas uma observação sobre a utilização das palavras “humano” e “homem” para fazer referência à humanidade em geral. Prefiro utilizar a palavra “humano”, em vez de “homem”, sempre que possível ao longo do texto, pelo claro viés falocêntrico desta última. No entanto, como “homem” é a palavra empregada historicamente pela tradição (e que Derrida, por sua vez, mantém ao se referir aos autores que a empregam), muitas vezes, para fazer referência a esses mesmos autores, mantive a palavra “homem”, embora destaque aqui o problema de sua utilização. Com efeito, o humanismo teve muito mais como centro o homem (e, geralmente, um homem sobrecarregado de determinações – europeu, branco, adulto, etc.) que a humanidade em geral. Por isso, sem pretender naturalizar tal uso, faço aqui essa observação, que o leitor deverá ter em mente em sua leitura.

como um exemplo⁴⁷. Essa interpretação faz do não-humano um novo próprio do humano, o que inscreve Artaud na esteira do humanismo, pois o impróprio torna-se o mais próprio do humano, sendo a questão do próprio, para Derrida, o que atravessará os discursos humanistas de maneira mais geral. Veremos que Artaud, para Derrida, permanece em solo humanista, por uma cumplicidade metafísica, que os comentários mencionados também partilham.

Distanciando-se da forma do comentário consagrada pela história, afirmando mesmo que um completo ultrapassamento de tal forma seria incorrer no risco da destruição do próprio comentário, a tentativa declarada de Derrida é de “atrair na sua ressonância própria” “os gritos de Antonin Artaud”⁴⁸, que invocariam uma unidade anterior à dissociação.

Pois o que os seus urros nos prometem, articulando-se com os nomes de *existência*, de *carne*, de *vida*, de *teatro*, de *crueldade*, é, antes da loucura e da obra, o sentido de uma arte que não dá ocasião para obras, a existência de um artista que não é mais a via ou a experiência que dão acesso a outra coisa além delas próprias, de uma palavra que é corpo, de um corpo que é teatro, de um teatro que é um texto porque não está mais submetido a uma escritura mais antiga do que ele, a algum arquitexto ou arquipalavra. Se Artaud resiste totalmente — e, cremo-lo, como ninguém mais o fizera antes — às exegeses clínicas ou críticas — é porque na sua aventura (e com esta palavra designamos uma totalidade anterior à separação da vida e da obra) é o *próprio* protesto contra a *própria* exemplificação⁴⁹.

O que a *vida-obra* de Artaud vem testemunhar é o combate contra a metafísica dualista — da alma e do corpo, da palavra e da existência, do texto e do corpo, da obra e da loucura — que inspira a história do comentário. Para ele, a vida é uma manifestação espontânea, mágica, acontecimental, que deve anteceder qualquer texto que lhe informaria de antemão, texto aqui sendo compreendido em um sentido abrangente como o conjunto de todas as significações que precedem e se enxertam na expressão direta, fulgurante e indomesticável da vida.

Para Artaud, na leitura de Derrida, o homem infectou o humano com a ideia de Deus, resultando numa intervenção milenar que lhe corrompeu o divino. Não se trata aqui de Deus como sinônimo de justiça, mas de Deus como o grande usurpador, o grande ladrão da existência do homem⁵⁰. Tudo começaria com a crítica de Artaud à palavra soprada, quer dizer, à palavra que se erige e que se separa do corpo que a emite nas *Correspondências com*

⁴⁷ Derrida, *A escritura e a diferença*, 114.

⁴⁸ Derrida, *A escritura e a diferença*, 115.

⁴⁹ Derrida, *A escritura e a diferença*, 115.

⁵⁰ Derrida, *A escritura e a diferença*, 124-125.

Jacques Rivière (1921)⁵¹. Toda palavra que se separa do corpo é soprada e pode ser roubada, por exemplo, por um comentador, que a pensará segundo os critérios da verdade ou de uma estrutura essencial: “que a palavra e a escritura sejam sempre inconfessadamente tiradas de uma leitura, tal é o roubo originário, o furto mais arcaico que ao mesmo tempo me esconde e me *sutiliza* o meu poder inaugurante (...). A palavra proferida ou inscrita, a *letra* é sempre roubada. Sempre roubada. Sempre roubada por que sempre *aberta*”⁵². A intenção de Artaud, segundo Derrida, seria fazer “voar em estilhaços a estrutura do roubo”⁵³, mesmo diante da impossibilidade de deter a disseminação da linguagem. O que seria feito através da inspiração, quer dizer, numa relação direta com a própria vida, anterior a qualquer texto.

Artaud, para Derrida, sonharia com uma vida sem diferença, onde a palavra, o corpo, a vida e o gesto não se distingam um do outro⁵⁴. A questão se complica por que não somos autores de nossas próprias palavras: recorremos a um léxico, a uma gramática, a uma sintaxe. O roubo – inspirar uma palavra que não é minha e que será aspirada por outro – seria não apenas a estrutura da língua, mas a estrutura da própria existência humana⁵⁵ – a diferença se torna signo roubado, constitui-se como uma desapropriação total. Isso por que, desde o nascimento, o ser humano está imerso em estruturas que conformam e desenvolvem seu corpo impedindo-lhe de ser livremente autor de sua própria existência. A obra, por sua vez, se separa daquele que a produziu, como se tivesse uma vida própria, cindida do movimento que a gerou. Por isso, a obra é compreendida como excremento, num sentido escatológico. A própria história humana só seria possível através dessa fecalidade. Por isso, a essência do homem, tal como este se constituiu ao longo da história, e a qual dá vazão o humanismo, é escatológica⁵⁶. A existência usurpada do homem se naturalizaria e normatizaria através da teologia, com a ideia de um Deus criador, de um Dramaturgo-Demiurgo que se infiltraria e se sutilizaria na existência humana roubando-lhe o ato criador, o divino propriamente dito. Por isso, o Deus criado pelo homem é pensado como uma infecção que lhe corrompeu o divino. Nas palavras de Haddock-Lobo:

Vê-se bem a revolta contra aquele que lhe roubou a propriedade, seu próprio ser, sua autenticidade, nos termos mais clássicos de uma Ontologia Fundamental (...) em que o Outro é sempre aquele que impede meu desejo, que me

⁵¹ Derrida, *A escritura e a diferença*, 117.

⁵² Derrida, *A escritura e a diferença*, 121.

⁵³ Derrida, *A escritura e a diferença*, 117.

⁵⁴ Derrida, *A escritura e a diferença*, 122.

⁵⁵ Derrida, *A escritura e a diferença*, 116-117.

⁵⁶ Derrida, *A escritura e a diferença*, 126-127.

interdita e que, por isso, é a pura negatividade, Deus passa a representar um falso valor como o preço que paga todo aquele que nasce. “Escuro nascimento”, e, por isso, valoriza o excremento: o valor originário, não o falso valor do demiurgo, é aquilo que deveria ter ficado retido em mim, como eu mesmo deveria ter ficado retido em mim; e como fui roubado quando me furtaram por meu orifício, ainda o sou novamente sempre que alguma parte de mim ainda me abandona – a obra, o excremento que pode ser usado como arma contra mim mesmo. Nas palavras de Artaud, a defecação seria uma espécie de nascimento, um arque-roubo que ao mesmo tempo me deprecia e me suja⁵⁷.

Para despertar o homem desse torpor é preciso explodir todas as estruturas que conformaram o homem na sua humanidade, indo além do homem. Por isso, o humanismo, assim como toda antropologia preocupada com as estruturas gerais do homem, seriam insuficientes para ultrapassar a essência atual escato-teológica do humano: “Artaud não empreende nem uma renovação, nem uma crítica, nem um questionamento do teatro clássico: pretende destruir efetivamente e não teoricamente, a civilização ocidental, as suas religiões, o todo da filosofia (...)”⁵⁸. Para isso, dissemina a ideia de uma arte sem obra, uma metafísica da vida:

Como o excremento, como o pau fecal, metáfora, como o sabemos também, do pênis, a obra *deveria* permanecer de pé. Mas a obra, como excremento, é apenas matéria: sem vida, sem força nem forma. Sempre cai e imediatamente se desmorona fora de mim. Eis por que a obra poética ou não jamais me colocará de pé. Nunca será nela que me erigirei. A salvação, o estatuto, o estar-de-pé, só serão possíveis numa arte sem obra. Sendo a obra sempre obra de morto, a arte sem obra, a dança ou o teatro da crueldade, será a arte da própria vida.⁵⁹

Assim, a soteriologia passa por uma destruição da metáfora, e esta é, principalmente, aquela do estar-de-pé-fora-de-si-na-obra-roubada, ereção que é sinônimo de alienação e de superstição⁶⁰. É o próprio nome do homem que se encontra sujo por essa metáfora, manchado pela obra e pela relação com Deus ladrão⁶¹, de onde a necessidade, para Artaud, de produzir uma cirurgia no humano, cujo veículo é o teatro, que deve restaurar a unidade e fechar todas as diferenças⁶².

⁵⁷ Haddock-Lobo, “Representação e crueldade”, 132.

⁵⁸ Derrida, *A escritura e a diferença*, 138.

⁵⁹ Derrida, *A escritura e a diferença*, 128.

⁶⁰ Derrida, *A escritura e a diferença*, 130.

⁶¹ Derrida, *A escritura e a diferença*, 131.

⁶² Derrida, *A escritura e a diferença*, 144.

Face a essa destruição iconoclasta artaudiana, a atitude de Derrida é ambivalente: por um lado, trata-se de reconstituir, num corpo a corpo cerrado, a palavra de Artaud; por outro lado, trata-se de marcar sua diferença em relação a ele, através da desconstrução. O problema de Artaud estaria na oposição entre unidade e diferença. Ao mesmo tempo que exige um direito de existência à diferença, essa mesma diferença é considerada maldita, face ao sonho de uma unidade impossível de ser realizada. A diferença derridiana, ao contrário, se pensa além da metafísica tradicional, em direção à *différance*: “poder-se-ia julgar que esta [a *différance*], abrindo e ao mesmo tempo recobrando a verdade, nada distinguindo de fato cúmplice invisível de toda a palavra, é o próprio poder furtivo, se não fosse confundir a categoria metafísica e metafórica do furtivo com o que a torna possível”⁶³. Assim, é a *différance*, que abre o jogo da diferencialidade, que torna possível o furtivo, pois o roubo é justamente o movimento de uma re-apropriação sem origem, de uma origem já desde sempre compreendida sob o signo do contágio e da disseminação. A *différance* é a afirmação positiva desse contágio e dessa disseminação, apreendidas, muitas vezes, negativamente por Artaud como roubo, o que lhe faz emprestar um caráter negativo à alteridade. Distanciando-se de Artaud, para Derrida, a “destruição” (as aspas são dele) da história da metafísica não quer dizer sua ultrapassagem, ao contrário, a reflexão de Artaud sobre a unidade, a identidade a si, ao próprio, aparece como complemento desta mesma tradição metafísica: “a “metafísica” de Artaud, nos seus momentos mais críticos, realiza a metafísica ocidental, a sua visada mais profunda e mais permanente”⁶⁴. Trata-se da “inserção necessária de todos os discursos destruidores, que devem habitar as estruturas por eles derrubadas e nelas abrigar um desejo indestrutível de presença plena, de não-diferença: ao mesmo tempo vida e morte”⁶⁵. A diferença, assim pensada, devém uma estrutura do mesmo, à medida que se abre para se constituir como exemplo, resultando, por um desejo de presença plena, numa não diferença, por vezes, aparecendo mesmo sob a forma do modelo (leia-se, por exemplo, os comentários de Blanchot a Artaud que Derrida retoma nesse mesmo livro)⁶⁶. Citamos mais uma passagem de Haddock-Lobo, que vai nesse sentido:

E se os aplausos de Derrida direcionam-se certamente a esta lucidez vigilante de Artaud, também dele se afastam na medida em que este pretende “tapar os buracos” da escritura desde sempre furtada, quando Artaud diz que “esta nova informação teatral sutura todas as falhas, todas as aberturas e todas

⁶³ Derrida, *A escritura e a diferença*, 146.

⁶⁴ Derrida, *A escritura e a diferença*, 146.

⁶⁵ Derrida, *A escritura e a diferença*, 147.

⁶⁶ Derrida, *A escritura e a diferença*, 108-111.

as diferenças” – e sabe-se que Derrida antes se posicionara contra qualquer espécie de sutura, admitindo, neste intuito de apropriação inevitável, que se adote o alinhavo como violência menor. A arquicena artaudiana torna-se então o fechamento do movimento, da diferença e do diferir (...) ⁶⁷.

Essa ideia do alinhavo está também expressa no que Charles Ramond considera uma co-assinatura nos textos de Derrida sobre Artaud, escritos literários que o filósofo utilizaria para desconstruir a filosofia, borrando as fronteiras entre esta e a literatura. Para Ramond, Derrida percebe em Artaud uma futilidade do comentário que visasse restituir ou traduzir os pensamentos contidos no original. Ao contrário, o roubo e o furtivo aplicam-se à escritura produzindo um outro tipo de relação com o texto que, para Ramond, será uma singularidade da obra de Derrida, marcada por ecos e forçagens. Segundo esse autor:

O comentário-eco permite assim fazer “soar”, ou “ressoar” o texto comentado sem nada lhe ajuntar (...). O eco é assim o único modo de compreender enfim o som, o barulho, “os gritos” emitidos pelo autor pela primeira vez, e que não chegaríamos a compreender quando de uma primeira escuta. O objetivo do “comentário” será assim de fazer escutar uma obra pela primeira vez repetindo-a, quer dizer, dizendo-a uma segunda vez. Há aqui a ideia tipicamente derridiana que apenas compreendemos pela primeira vez uma obra na segunda audição, ou que apenas lemos um texto pela primeira vez quando o releemos. O comentário deve ser essa segunda vez que permite a primeira e que, portanto, estritamente falando, não ajunta nada ao texto comentado. O texto comentado (...) cessa de ser uma fonte ou uma origem, ele somente começa a soar (pela primeira vez) quando retorna sob a forma espectral, fantasmal, do comentário ⁶⁸.

⁶⁷ Haddock-Lobo, “Representação e crueldade: Derrida encena Artaud”, 138.

⁶⁸ Ramond, “Derrida-Artaud: échos et forçages” 2014, 10: “Le commentaire-écho permet ainsi de faire “sonner”, ou “résonner” le texte commenté sans rien lui ajouter (...). L'écho (...) est ainsi la seule façon d'entendre enfin le son, le bruit, “les cris” émis par l'auteur pour la première fois, et que nous ne parvenions pas à entendre lors de la première écoute. Le but du «commentaire» sera ainsi de faire écouter une oeuvre pour la première fois en la répétant, c'est-à-dire en la disant une seconde fois. Il y a ici l'idée typiquement derridienne qu'on n'entend pour la première fois une oeuvre qu'à la deuxième audition, ou qu'on ne lit un texte pour la première fois que lorsqu'on le relit. Le commentaire doit être cette deuxième fois qui permet la première et qui donc, à strictement parler, n'ajoute rien au texte commenté. Le texte commenté (...) cesse d'être une source ou une origine, il ne commence à sonner (pour la première fois) que lorsqu'il revient sous la forme spectrale, revenante, du commentaire”.

Junto a esse movimento de captação do eco ou dos gritos de Artaud, uma segunda operação seria, ainda segundo Ramond, efetuada na escritura derridiana: a forçagem do texto.

Misturando os ecos às forçagens e aos sortilégios, Derrida apresenta aqui [na sua leitura de Artaud] uma nova abordagem do comentário filosófico dos textos literários. Acusado de “forçar” os textos (...), ele reivindica essa forçagem como um “necessidade”: “é muito necessário forçar”, não podemos fazer de outra maneira e devemos fazê-lo bem. Pois (...) o sentido de um texto está sempre em um outro texto. Esse método da “forçagem” (...) é o contrário do método (...) do comentário-eco que se esforçava paradoxalmente em jamais forçar o texto que comentava, mas em deixá-lo ser ele mesmo (...) ⁶⁹.

Assim, o comentário-eco e a forçagem seriam estratégias de Derrida para abordar, de maneira renovada, textos como os de Artaud, abrindo uma outra via em relação à forma tradicional do comentário. Essa perspectiva conduziria a uma compreensão sobre a loucura diferente dos comentários críticos ou clínicos de Artaud:

Mesmo se Artaud não se tivesse visto obrigado, como o *fêz*, a restituir os seus direitos à obra e à obra escrita, o seu próprio projeto (a redução da obra e da diferença, por tanto da historicidade) não indica a própria essência da loucura? Mas esta loucura, como metafísica da vida: inalienável e da indiferença histórica, (...) denunciava, não menos legitimamente, num gesto que não oferece nenhuma inclinação para uma outra metafísica, a *outra* loucura como metafísica vivendo *na* diferença, na metáfora e na obra, portanto na alienação, sem pensá-las *como tais*, para lá da metafísica. A loucura tanto é a alienação como a inalienação. A obra ou a ausência da obra. Estas duas determinações afrontam-se indefinidamente no campo fechado da metafísica tal como se afrontam na história aqueles que Artaud denomina “alienados evidentes” ou “autênticos” e os outros. Afrontam-se, articulam-se e trocam-se necessariamente em categorias, reconhecidas ou não, mas sempre reconhecíveis, de um único discurso histórico-metafísico ⁷⁰.

⁶⁹ Ramond, “Derrida-Artaud: échos et forçages”, 12: «(...) [En] mêlant les échos des “forçages” et des “sortilèges”, Derrida présente ici en réalité une nouvelle approche du commentaire philosophique des textes littéraires. Soupçonné de «forcer» les textes (...), il revendique ce forçage comme une “nécessité”: “il faut bien forcer”, on ne peut pas faire autrement et on doit le faire bien. Car (...) le sens d’un texte est toujours dans un autre texte. Cette méthode du “forçage”, (...) est le contraire de la méthode (...) du commentaire-écho, qui s’efforçait paradoxalement de ne jamais forcer (...) le texte qu’elle commentait, mais de le laisser être lui-même (...)»

⁷⁰ Derrida, *A escritura e a diferença*, 145.

O pensamento de Artaud, contribui, assim, para dar um passo além da metafísica ocidental dualista e do humanismo, principalmente por que reflete, para Derrida, uma nova abordagem do problema da unidade e da diferença, mas também por realizar um questionamento *sui generis* sobre o humano. É aí que se deve buscar – antes de certa metafísica da subjetividade que produziu um certo conceito de loucura e de esquizofrenia – seu lado não-humano, pois escapa às determinações históricas que constituíram o próprio do humano, promovendo um certo ultrapassamento do humanismo: a centralidade da escrita, o papel da metáfora, a produção de obras. Apesar desse passo, por outro ângulo – o da força, percebe-se que Artaud permanece no interior de uma outra (e mesma) metafísica, também dualista, dada pelo mesmo par unidade-diferença. Aí, um novo próprio do humano se anuncia: seu novo nome será daquele que expurga a diferença, em nome de uma presença e de uma identidade a si, que combate a ex-apropriação e o Deus ladrão, que não erige mais obras fora do seu próprio corpo, que busca a unidade impossível entre vida, corpo, linguagem, obra, gesto, etc.

O ultrapassamento da antropologia e do humanismo recai, assim, naquilo que caracterizará precisamente a tradição humanista para Derrida: a metafísica da presença, a ideia de um próprio do humano a partir da ideia de uma presença a si, ainda que, em se tratando de Artaud, esse sonho se revele na impossibilidade de sua efetivação, constituindo um fechamento dessa mesma metafísica da presença, e numa abertura para o pensamento da *différance* pensada como crueldade diante da irrealizável unidade: “portanto, a leitura derridiana encaminha o teatro da crueldade para o limite da metafísica, o que quer dizer que Derrida pretende ler a tensão que a obra de Artaud propõe, nem dentro nem fora da metafísica, mas – no sentido heideggeriano – como uma superação em que o fim não chega”⁷¹.

Artaud propõe um pensamento da diferença, mas não ainda da *différance*, pois ainda mantém-se no interior, ainda que no limite, das oposições que mencionamos. Pensamento da diferença, no entanto, que se volta contra o antropocentrismo em direção de uma desconstrução da subjetividade, mas ainda em nome de outra metafísica da subjetividade⁷², apoiando-se em uma ex-apropriação do sujeito, dada pelo roubo e pelo furto. Esse rompimento com a unidade do sujeito não será visto nos termos do acontecimento da relação com o outro, como vimos em *Violência e metafísica*, mas como uma estratégia para a restituição do corpo próprio, da presença plena, da identidade a si, velhos temas da metafísica que Derrida busca desconstruir.

Reabilitando o pensamento de Artaud no interior da filosofia, vemos a abertura para uma experiência dita muitas vezes como maldita ou monstruo-

⁷¹ Haddock-Lobo, “Representação e crueldade”, 138.

⁷² Derrida, *A escritura e a diferença*, 120.

sa, que baralha completamente os contornos do que se define habitualmente por humano. Habitualmente, pois não se trata apenas de filosofia teórica mas desse existente encarnado, que é um corpo, e de uma vida que se quis para-além de qualquer conceito. Além disso, esse encontro credencia a arte como um discurso que porta um saber que tem consequências para a filosofia e seu fundamento onto-antropo-teológico, como buscamos mostrar.

Artaud mantém-se no limite e foi neste limite que tentamos lê-lo. Por toda uma face do seu discurso, destrói uma tradição que vive *na* diferença, na alienação, no negativo sem ver a sua origem nem a sua necessidade. Para despertar esta tradição, Artaud chama-a em suma aos seus próprios motivos: a presença a si, a unidade, a identidade a si, o próprio, etc. Neste, sentido, a “metafísica” de Artaud, nos seus momentos mais críticos, realiza a metafísica ocidental, a sua visada mais profunda e mais permanente. Mas, por um outro lado do seu texto, o mais difícil, Artaud afirma a lei *cruel*, (isto é, no sentido em que entende esta última palavra, necessária) da diferença; lei desta vez levada à consciência e não mais vivida na ingenuidade metafísica. Esta duplicidade do texto de Artaud, ao mesmo tempo mais e menos do que um estratagema, obrigou-nos constantemente a passar para o outro lado do limite, a mostrar deste modo o fechamento da presença na qual devia encerrar-se para denunciar a implicação ingênua na diferença. Então, os diferentes passando constantemente e muito depressa um no outro, e a experiência crítica da diferença assemelhando-se à implicação ingênua e metafísica na diferença, podemos parecer, a um olhar menos experimentado, criticar a metafísica de Artaud a partir da metafísica, quando se nota, pelo contrário, uma cumplicidade fatal⁷³.

Vemos aqui, com Artaud, um indício do que se confirmará ao longo de toda a obra de Derrida: a desconstrução do humanismo como fim do humanismo não é desejável, pois o fim é já um resquício, um *topos*, dessa mesma metafísica que se quer ultrapassar: “A transgressão da metafísica por este “pensar” que, diz-nos Artaud, ainda não começou, corre sempre o risco de voltar à metafísica”⁷⁴. Por isso, Derrida não aderirá, em nenhum momento de sua obra, à retórica do ultrapassamento já realizado – em primeiro lugar, por que esta abre para toda uma série de discursos tradicionais (os discursos equívocos do fim) como, e por isso mesmo, as modulações desses equívocos do fim aparecem como complementos da metafísica que se pretende destruir adiando, pela negação, uma afirmação superior.

⁷³ Derrida, *A escritura e a diferença*, 146.

⁷⁴ Derrida, *A escritura e a diferença*, 147.

4. Conclusão

Concluo afirmando que, para Derrida, humanismo, como vimos, não é apenas o movimento histórico oriundo da Renascença, marcado pelo colonialismo, o falocentrismo, o heterocentrismo, o racismo, etc., embora estes sejam alvos constantes de Derrida. A desconstrução como desconstrução dos humanismos mostra que alguns temas são recorrentes ou estão na base (conscientemente ou inconscientemente) dos discursos sobre o humano. O enunciado talvez mais geral nessas recorrências é que a definição do humano é pensada a partir de próprios do homem (como o rosto em Levinas), onde mesmo o impróprio (como em Artaud) é refletido como uma face do próprio e tendo este como parâmetro, mesmo na destruição e na superação do humanismo.

Esse trabalho de desconstrução dos humanismos torna presente, por vezes, a ideia do monstruoso, do acontecimento, por que se trata ainda de inaugurar esse discurso para além do próprio; trata-se de dar forma ao que ainda não tem rosto, o que ainda não nasceu⁷⁵.

Esse outro humanismo – que chamaremos aqui de humanismo por vir⁷⁶ – se apoia numa ética da alteridade, uma ética hiperbólica. Tem por motivação o questionamento da origem, da história, do contexto, dos limites dos conceitos e das definições de humano, perguntando-se o que funda a unidade, a semelhança, o próprio do humano, partindo da heterogeneidade, da diferencialidade, da dessemelhança, segundo o imperativo ético de reconhecimento do outro.

Bibliografia

- Bernardo, Fernanda. “Levinas – da meta-ética à política”, *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 30, nº 60 (2021), 215-234.
- _____. “Levinas e Derrida. Um contacto no coração de um quiasma”. *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 33 (2008), 39-78.

⁷⁵ De onde o problema do “Derrida, precursor do pós-humanismo”: considerando a perspectiva que vimos de expor, será o *pós* ainda uma referência ao humanismo, como parece evidente e, dessa forma, ainda envolto nas armadilhas do próprio e do impróprio ou designará realmente uma completa ultrapassagem do humanismo, um completo abandono da metafísica que lhe é indissociável e a inauguração de um mundo novo?

⁷⁶ Havia pensado, a princípio, em denominar esse movimento na filosofia de Derrida como um humanismo expandido ou alargado. Em conversa com a Professora Fernanda Bernardo, a quem agradeço aqui, me foi sugerida a expressão “humanismo por vir”, que passei a adotar desde então.

- _____. “Do pensamento do ser ao pensamento do rastro – Derrida leitor de Heidegger. Heidegger em França – um acontecimento incomparável”. *Poiesis: Revista de Filosofia*, vol. 15, n.º 2, (2017), 05-52.
- Ramond, C. «Derrida-Artaud: échos et forçages». *Les Temps Modernes*, n.º 687-688 (janvier-avril 2016), 207-227.
- Cohen-Levinas, Danielle. «Ils nous auront obligés. En guise d’introduction». In *Levinas-Derrida: lire ensemble*. Marc Crépon e Danielle Cohen-Levinas (dirs.). Paris: Hermann, 2015.
- Derrida, Jacques, *L’écriture et la différence*. Paris: Éditions Seuil, 1967.
- Duque-Estrada, Paulo César. *Estudos éticos-políticos sobre Derrida*. Rio de Janeiro: Editora PUC, 2020.
- Haddock-Lobo, R. “Representação e crueldade: Derrida encena Artaud”. *Aisthe*, vol. 4, n.º 6, (2010), 127-139.
- Heidegger, M. *Ser e tempo*. trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.
- _____. *Carta sobre o humanismo*. trad. de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005.
- Levinas, E. *Totalidade e infinito*. trad. de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2018.

