

OS RASTROS DO ACONTECIMENTO E DA LITERATURA EM JACQUES DERRIDA

The traces of the event and the literature in Jacques Derrida

Diego Lock Farina

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

RESUMO

O presente artigo pretende discutir algumas das observações a propósito da noção de acontecimento para Jacques Derrida, em relação a seu pensamento sobre a literatura, revisitando, para isso, sua escritura sob rastros acerca da *différance*, da força e da desconstrução. Quais encontros podem ser estabelecidos entre essa estranha instituição chamada literatura e o acontecimento (*événement*) em filosofia? Em busca do outro, à medida em que as formas e as estruturas parecem fraquejar, Derrida convida-nos ao jogo de fugas proposto pela possibilidade impossível de dizer o acontecimento, ante a inquietante questão de por onde anda a literatura. Em diálogo com Alain Badiou, que define Derrida como um caçador às avessas, este artigo busca debruçar-se sobre a *herança* derridiana e seu aproveitamento à teoria literária.

PALAVRAS-CHAVE: acontecimento; literatura; Jacques Derrida; *différance*.

ABSTRACT

Present article intends to discuss some of the observations about Jacques Derrida's notion of an event in relation to his thought about literature, revisiting, for that, his writing under traces of *différance*, force and deconstruction. What alliances can be established between this strange institution called literature and the event (*événement*) in philosophy? In search of the other, as forms and structures seem to falter, Derrida invites us to the game of escape proposed by the impossible possibility of saying the event, in the face of the disturbing question of where literature is. In dialogue with Alain Badiou, who defines Derrida as a backward hunter, this article comments on the Derridian heritage and its use in literary theory.

KEYWORDS: event; literature; Jacques Derrida; *différance*.

Apressadamente, de *início*, poderíamos nos perguntar: o que é um acontecimento? Podemos mesmo ora a despeito nos interrogar, sobretudo à medida que certa angústia, há pouco velada, de repente nos atravessa: angústia que o conforto de uma *resposta* supostamente abrandaria. E embora saibamos da frágil efetividade ética das violências concernentes ao “o que é?” (questão instauradora da filosofia), não são poucas as vezes as quais declinamos, por algum motivo insistente e secreto, à força dessa orientação de explicação, à força dessa compulsão por preenchimento, pela resolução imediata de um problema que aflige por intensidades. Fraquejamos (talvez devido ao excesso de pragmática que nos circunda, que nos constrange os afectos; ou talvez por *herança*¹), e então aspiramos (aqui, bem provável, por economia) a dizer *o que é* - no caso de um acontecimento, com

¹ O conceito de herança é substancialmente importante para Derrida, em função do jogo simultâneo entre fidelidade e infidelidade ocorrido no tratamento do que herdamos: “o herdeiro devia sempre responder a uma espécie de dupla injunção, a uma designação [assignation] contraditória: é preciso primeiro saber e saber reafirmar o que vem ‘antes de nós’, e que portanto recebemos antes mesmo de escolhê-lo, e nos comportar sob esse aspecto como sujeito livre [...]. Não escolhê-la (pois o que caracteriza a herança é primeiramente que não é escolhida, sendo ela que nos elege violentamente), mas escolher preservá-la viva [...] a sua [eleição, decisão] como a do outro: assinatura contra assinatura. [...] Meu desejo se parece com aquele de um apaixonado pela tradição que gostaria de se livrar do conservadorismo. [...] A experiência de uma ‘desconstrução’ nunca acontece sem isso, sem amor, se preferir essa palavra” (DERRIDA, 2004, p. 12-13).

linguagem possível, a desejar dizê-lo. Mas evitaremos que isso *aconteça* nesse percurso de leitura, e se passarmos por ensaiáveis *o que* é não será rumo a uma totalidade, porque, dentre outras razões que envolvem resistir, *desconstruir*, estendemo-nos no tempo, enquanto escritura, no tempo de observar e perseguir – não exatamente o que foge, mas a fuga sob a trama de si.

Contudo, o que podemos *dizer* sobre o acontecimento, ou melhor, sobre um pensamento como acontecimento? Partamos, apesar da aparência do elementar, de uma consideração decisiva: em tese, não há *como* dizer o acontecimento. Não há forma pura de evocar sua acontecimentalidade. Se a forma é aquilo que por um momento conseguiu capturar uma força ou um conjunto de forças, o que se desenvolve no acontecimento deve ser visto senão como um movimento a-formal onde as forças mais diversas e divergentes encontram-se tensionadas num estado performativo de caos, de gestação peremptória. Pensem na forma literária, por exemplo, destacando que a literatura é sobretudo acontecimento. Forma, aliás, deriva *formosus*, o dito do que é belo, e daí já podemos perceber, religando a instância do belo (Platão-Kant) a tudo que vincula-se a ela, que a função da forma guarda consigo a tarefa de tornar *bela*, aprazível e ideal, uma força sem rosto, força com a potência do monstro²: “Ora, a própria força nunca está presente: ela não é mais do que um jogo de diferenças e quantidades. Não haveria força em geral sem a diferença entre as forças” (DERRIDA, 1991, p. 49). Ocorre, no entanto, que Derrida instiga a *pensar junto* numa espécie de possibilidade impossível de dizer esse acontecimento. Apresenta-se aí o sensível paradoxo. O que pode afinal haver entre pensar sobre o que acontece e dizê-lo? Entre rastreá-lo, quase que tatalmente, e torná-lo inteligível? Existirá aí uma ética da aporia em jogo, uma necessidade outra da regulagem da justiça, do nome, em função do envolvimento com a responsabilidade pela decisão, com a singularidade das alteridades, com estilo de expressão? Perguntamos.

Com efeito, dado seu caráter intrusivo, irreconhecível, “o acontecimento se demarca por sua alteridade: abissalmente e infinitamente desalojado de todos os seus lugares próprios, da verdade do próprio lugar, do ter-lugar de sua verdade” (FONTES FILHO, 2012, p. 144); é o outro indefinido que através dele apresenta-se na sua projeção de devir. Algo acontece – mas não o esperávamos, nunca vimos nem parecido, e sequer conseguimos ver o que disso ficou, o que disso virá. Encenemos, para tolerá-lo. Coloquemos seus rastros [*traces*] em cena – ou façamos de seus rastros a própria cena. Desde a presença ausente de Sócrates, a “escritura [o *phármakon*] já é, portanto, encenação” (DERRIDA, 1991b, p. 12). O outro-máximo então conjuga-se aí, nesse espaço e agora (mas onde e quando?), e por ele temos portanto responsabilidade. Uma linha histórica continuava, a previsão dos eventos próximos cumpria seu papel e garantia a segurança negociada em troca das liberdades: mas o acontecimento “impossível” é a cada vez “a interrupção de uma acolhida” (FONTES FILHO, 2012, p. 145). O acontecimento caminha no que resta indecidível, acrescentando-se ao que, até então, não havia. Todavia falamos de *ce qui arrive*, não de uma promessa.

O acontecimento é, ele próprio, “sempre apenas seu próprio desaparecimento” (FONTES FILHO, 2012, p. 145). Tensão entre *próprios* em queda. Derrida nos mostra, de maneira apropriada, como cada acontecimento, ruptural por *natureza*, solicita uma linguagem im-possível, singularmente ilegível; irrepresentável, no limite: sua expressão, isto é, a tentativa da expressão de seus rastros ou traços ou rasuras abre-se ao possível somente quando ejeta-se um acontecimento na própria linguagem em que se opera, seja verbal ou não. Dizer o que for possível dizer de um acontecimento já se trata da tarefa de um redobramento [*redoublement*]. E a seguir, portanto, a estranha instituição chamada literatura terá um holofote virado para si.

Na esteira de como pusemos o acontecimento turbilhoando, agitando-se, numa espécie de zona caótica e indecidível das forças, é preciso lembrar da crítica de Derrida acerca do tratamento da força na história da filosofia. Segundo ele, de Platão à fenomenologia de Husserl, buscou-se em

² “O futuro só se pode antecipar na forma do perigo absoluto. Ele é o que rompe absolutamente com a normalidade constituída e por isso somente se pode anunciar, *apresentar-se*, na espécie da monstruosidade. Para este mundo por vir e para o que nele terá feito tremer os valores de signo, de fala e de escritura, para aquilo que conduz aqui o nosso futuro anterior, ainda não existe epígrafe” (DERRIDA, 2013, p. 6).

vão um conceito que permitisse pensar a intensidade ou a força, da sua potência à tensão provocada. Todo esse valor é constituído, entretanto, por um sujeito teórico que evidencia uma alternância entre clareza e obscuridão, presenças e ausências de consciência, a encarnar um ego transcendental puro revelador de uma gênese e de uma destinação de determinada força. A isso Derrida chama de “dialética da força”, e demonstra como tal exercício da razão não pode dizer a força na linguagem da forma, por sombra e luz, pois “a força não é a obscuridade, ela não está escondida sob uma forma da qual ela seria a substância, a matéria ou a cripta. Não se pensa a força a partir desta dupla oposição, isto é, da cumplicidade entre a fenomenologia e o ocultismo” (DERRIDA, 2014, p. 46). É preciso, no lugar disso, desejar a força e seu movimento que desloca as linhas mais improváveis desejando a força em si como movimento, enquanto movimento, como o desejo nele mesmo, até sua instância escritural. Daí o outro acontecimento do outro na língua. Não se trata, pois, das linhas – formas contínuas de sentidos prévios, calcados – proclamarem a epifania das forças. Por outro lado, apontar a força como origem do fenômeno é nada dizer: “Quando ela é dita, a força já é fenômeno” (DERRIDA, 2014, p. 45). Hegel mostrava como isso se tratava de uma tautologia. Assim, chegamos ao que mais nos importa: à noção de que a força, para Derrida, é o outro da linguagem; outro constitutivo, pois sem ela a linguagem não seria o que ela é. As forças percorrem a linguagem, exigem que um acontecimento se erija nela para tocá-las.

Já com Nietzsche podemos presumir no acontecimento a marca do intempestivo. Intempestividade que também vem de fora da linguagem: a força do acontecimento de forças. É inevitável, nesse sentido, não reconhecermos nesse processo o que Derrida nomeia por *différance*, pois se esse arqui-conceito econômico designa a produção do diferir – *anterior* às diferenças sensíveis, palatáveis –, é válido pensarmos que a situação do acontecimento compartilha dessa originalidade sem origem, sem fundo; noutras palavras, inconsciente. A *différance*, na acepção de um feixe de forças, de um fluxo inaudível, intrincação ou tessitura, “sem mais, seria mais ‘originária’, mas não se poderia mais denominá-la ‘origem’ nem ‘fundamento’, pertencendo essas noções essencialmente à história da onto-teologia” (DERRIDA, 2013, p. 29), sistema que apaga o jogo das diferenças por não considerar a possibilidade de pensá-las num só golpe, no conjunto da sua multiplicidade, apenas assumindo entretanto a alternância binária entre ser e ente, ôntico e ontológico, isto ou aquilo. A *différance*, portanto, torna possível a própria oposição na estrutura; faz agir o movimento da presença e da ausência, a ponto de produzir o que profere, tornando possível aquilo mesmo antes impensável, através da formação de excessos suplementares. Suplemento, aliás, é outro nome da *différance*. Nada disso é operado pelo sujeito: “A diferença em seu movimento ativo – o que é compreendido, sem esgotá-lo, no conceito de *différance* – é que não só precede a metafísica, mas também transborda o pensamento do ser” (DERRIDA, 2013, p. 176). Ora, a *différance* trabalha por acontecimentos. Engendra o acontecimento na vida e na linguagem produzindo-se por acontecimento, à maneira intempestiva.

De tal modo, recordemos que “tudo no traçado da diferença é estratégico e aventuroso” (DERRIDA, 1991, p. 37). Tática cega ou errância empírica: estratégia sobretudo sem finalidade, em que a aventura se encontra não no discurso filosófico-lógico, mas sim na experiência do *enjeu* – daquilo que está em jogo num jogo [*jeu*]. Pelo jeito de entrar no jogo, pela astúcia do estratagema, é que nos introduzimos no pensamento da *différance*, e, assim, aproximamo-nos da possibilidade impossível de dizer o acontecimento.

Chamamos aqui a *différance* de arqui-conceito não à toa: em função do jogo de devires que ela faz acontecer, ela antes de ser um conceito é a própria possibilidade da conceitualidade, do procedimento de nomear e demonstrar as operações que em recente dispositivo ocorrem. Trabalhamos (vivemos) com e em línguas de conceitos, passamos em debate pelo círculo infernal-dantesco da metafísica dessas línguas, e num sistema de língua há somente diferenças, efeitos da *différance*. A guinada para onde queremos chegar torna-se latente: trazer o problema (por exemplo o problema de dizer o acontecimento, ou a própria *différance*) para a cena do verbal é imprescindível. Cena do verbal, cena do literário. Voltamos a tocar na escritura. Quando

escrevemos *différance*, invocamos o movimento de jogo *produzente* e isso não significa que esse arqui-conceito que produz as diferenças que permitem a língua agir seja anterior a elas. Na *Gramatologia*, Derrida já situa a escritura, ou arqui-escrita, como o movimento da *différance*. O acontecimento, igualmente, não pode ser visto como a origem do que vem, do que rompe, do que *funda*, ou a-funda; se o acontecimento permite-se a algum *encontro*, ainda que contingente, ricocheteante, esse encontro dá-se senão com a *différance*. É dessa maneira que queremos investir, portanto, na associação entre esses dois *impossíveis*.

O problema que Derrida enxerga no excesso da presença do Ser (exposto ao longo de *L'écriture et la différance*), no excesso de presença insistente de um signo no presente – problema que perpassa o falogocentrismo, é claro –, refere-se à criação do efeito de uma verdade pela representação contínua desse mesmo, apagando, por sua vez, a diferença que, trazendo a todo instante o subterrâneo, colocaria a aporia no lugar do estável. A vinda de uma aporia resulta senão de um novo acontecimento. Viver na aporia, mas evidentemente com responsabilidade, parece uma vontade silenciosa de Derrida. E numa terceira ocasião, a título de uma síntese disso tudo, embora disjuntiva, evocamos Nietzsche: “Poderemos portanto chamar *différance* a essa discordia ‘ativa’, em movimento, de forças diferentes e de diferenças de forças que Nietzsche opõe a todo o sistema da gramática metafísica” (DERRIDA, 1991, p. 50). O pensamento da *différance* põe em suspeita, inegavelmente, a determinação do Ser e do Significado em presença. Não sendo entes-presentes, força, acontecimento e *différance* não exigem a autoridade de uma letra maiúscula: coabitam, por incrível que isso ainda possa parecer, uma política menor, a qual tem como função minorar os territórios do poder, do calcado, do molar: “Jogo do rastro ou *différance* que não tem sentido nem é. Que não pertence. Nenhum suporte, mas também nenhuma profundidade para esse jogo de xadrez sem fundo onde ser é posto em jogo” (DERRIDA, 1991, p. 56). Eis a tarefa de promover *desconstruções*.

Pois o que nos resta afinal a não serem rastros? Rastros daquilo que jamais poderá se apresentar, por permanecer inominável³? (*O inominável*: o romance impossível de Samuel Beckett que supostamente deve ter tocado Derrida nas vias de uma desconcertante *identificação*, e por isso nada escreveu sobre ele e sequer sobre Beckett). Mas suponhamos que a realidade da coisa seja seus próprios rastros. Ou a coisa em si pôde alguma vez, no presente do agora, *existir*? Em contraponto, o rastro resiste. E isso interessa pois é nossa responsabilidade por em questão o nome do nome. Como pô-lo é outra dimensão da questão.

Na célebre correspondência de Derrida com o professor Izutsu, *Carta ao amigo japonês* (1985), a cargo de auxiliar na tradução da palavra *desconstrução* para a língua japonesa, Derrida tenta refletir esquematicamente acerca dessa dificuldade. Depois de inúmeras negativas do que poderia/deveria vir a ser a desconstrução, Derrida deixa no ar uma pista: a desconstrução é um acontecimento⁴. Em detrimento disso, o problema da desconstrução – e assim o do acontecimento em geral – é em todas as partes o problema da tradução: “La imposible tarea del traductor (Benjamin), ‘deconstrucción’ quiere decir también esto” (DERRIDA, 1985, p. 26). Nunca um método, nem um modelo linguístico-gramatical-semântico, tampouco ato simples ou operação. De maneira definitiva, para Derrida não há crítica desconstrucionista, pois a crítica (*Krinein* ou *Krisis*) julga, discerne, discrimina, e o que se quer aqui é igualmente a desconstrução da transcendência do

³ De acordo com Derrida, eis uma consideração generosa e, por fim, um conselho *humilde*: “Para nós, a *différance* permanece um nome metafísico e todos os nomes que ela recebe na nossa língua são ainda, enquanto nomes, metafísicos. [...] Mais ‘velha’ que o próprio ser, uma tal *différance* não tem nenhum nome na nossa língua. Mas ‘sabemos já’ que se ela é inominável, não é por provisão, porque a nossa língua não encontrou ainda ou não recebeu este *nome*, ou porque seria necessário procurá-lo numa outra língua, fora do sistema finito da nossa. [...] ‘Não há nome para isso’: ler esta proposição na sua simplicidade. Esse inominável não é um ser inefável do qual nenhum nome poderia aproximar-se: Deus, por exemplo. Esse inominável é o jogo que faz com que haja efeitos nominais [...] nas quais, por exemplo, o efeito nominal ‘*différance*’ é, também ele, *arrastado*, transportado, reinscrito, como uma falsa entrada ou uma falsa saída e ainda parte do jogo, função do sistema” (DERRIDA, 1991, p. 62).

⁴ “La deconstrucción tiene lugar, sucede, es un acontecimiento que no espera la deliberación, la conciencia o la organización del sujeto, ni de la modernidad. *Se destruye*” (DERRIDA, 1985, p. 26).

julgamento. O sentido da desconstrução, embora extemporâneo e descentrado, é antes histórico que (pós-)estruturalista, em função de designar um movimento genealógico; ele exige contexto, cooperação, e precisa vir acompanhado de todo um discurso, de risco e de sorte (*chance*). A desconstrução se associa, portanto, a um uso maquínico, ao passo que decompõe a construção da estrutura na sua concepção tradicional metafísica, e à medida que desmonta as partes de um todo (mítico) para armá-lo de outro modo. O “autor filosófico” é senão uma peça de máquina (DERRIDA, 1991a, p. 12). Digamos enfim da desconstrução, que como qualquer outra palavra, apenas adquire valor através da inscrição numa cadeia de substituições possíveis: “Cada frase del tipo ‘la deconstrucción es X’ o ‘la deconstrucción no es X’ está *a priori* privada de pertinencia, o sea, es falsa” (DERRIDA, 1985, p. 27). Aprendemos com Derrida que temos *somente muitos nomes*, e que isso, apesar de econômico, não *deve* bastar.

Pois bem, não paramos até então de falar sobre escrituras, sobre a cena de uma escritura; de um modo certamente insólito, não paramos de falar sobre poesia. Tradução como poesia. Jamais senão um insistente dilema. Porém sob que nível não serão os rastros do acontecimento efeitos de poesia? Ao término da carta recém referida, Derrida nos brinda com uma pergunta que talvez nos leve oportunamente a um outro texto seu: como traduzir “poesia”, uma poesia? Largamente acontecimental, trata-se esse texto-outro de *Che cos'è la poesia?* (1988). E, portanto, ressonamos tal inquietação: que coisa é a poesia? Certa paixão da marca singular, da assinatura dispersiva? Um encantamento silencioso? Inseparação absoluta? Aquilo que selo junto o sentido e a letra como um ritmo espaçando o tempo? Decerto todas essas opções. Um ditado que diz: decore-me. Se seu ritmo espaça o tempo, esse ritmo é o do coração que bate e abate; coração, o único trajeto de múltiplas vias. O poético enquanto experiência (viagem, caminhada aleatória) é o que desejamos apreender/aprender do outro. A poesia, essa economia da memória, infindo mistério. Elipse, eleição avulsa. É preciso, para ela, saber renunciar ao saber. Ser como o ouriço, o animal poético por excelência: na estrada um animal enrolado em bola a aventurar-se sem ver. A lançar-se. Que coisa a poesia... Ora suspirante, logo asfixiante:

Não é isso o poema, quando uma garantia é dada, a vinda de um acontecimento, no momento em que a travessia da estrada chamada tradução torna-se tão improvável quanto um acidente, contudo intensamente sonhada, necessária na medida em que o que ela promete deixa sempre a desejar? (...) Coma, beba, engula minha letra, porte-a, transporte-a em você como a lei de uma escritura tornada seu corpo: *a escritura em si*. (...) Você ouve a catástrofe vir. (...) Chamo poema aquilo que ensina o coração, que inventa o coração, enfim aquilo que a palavra coração parece querer dizer e que na minha língua parece difícil distinguir da palavra coração. (DERRIDA, 1992, p. 114)

Tautologia do e no segredo, poema como a garantia da vinda de um acontecimento. Não há poema sem acidente, contaminação; sem abrir ferida, ferida áfona que do outro desejo aprender de cor, não há poética. A qual corpo incorporável Derrida quer nos deslocar? Por que, ao falar de poesia, mudamos de ritmo, ou simplesmente *mudamos*? Um poema cai: ele acontece. Deixa-se levar, deixa-se fazer e, contudo, precede qualquer fazer: “Não há nunca senão poema antes de toda *poiesis*” (DERRIDA, 1992, p. 115). Se a poesia é celebração, é no sentido em que se comemora a amnésia, o incêndio simbólico da biblioteca lida, a anarquia de um (in)certo amor. Ora, em todo amor, ama-se em certa medida o animal que aquilo comporta, o animal ao qual se cabe, pois o animal, sobretudo no instante em que nos vê nus, torna-se completamente o outro, numa alteridade absoluta do vizinho (cf. DERRIDA, 2002) que nos envolve e diz mais de nós mesmos do que podemos saber. O acontecimento, tal qual o animal e o amor, olha-nos nus sem o termos visto, destinando-nos a algo que é tudo a não ser um destino. E quando, no caso, o poema enrola-se em bola, “seu acontecimento sempre interrompe ou desvia o saber absoluto, o ser junto de si em autotelia” (DERRIDA, 1992, p. 116). Através da exposição à sorte, à ocasião de um acaso que tem tão-somente consigo seu próprio ocaso – e por isso para a vida precisamos da morte (assim o ouriço

arrisca-se) –, haja de repente um poema, que nunca um sujeito escreve ou assina. Com efeito, literalmente, é sempre o outro que o assina.

Nesse apocalipse distraído entre o público e o secreto, “o que é? (ti estí, was ist..., istoria, episteme, philosophia). O que é...? chora o desaparecimento do poema – uma outra catástrofe. Anunciando o que é tal como é, uma questão saúda o nascimento da prosa” (DERRIDA, 1992, p. 116) e tal qual aqui e agora escrevemos prosa, prosaicamente. Dizemos por prosa, porque a prosa tenta juntar os pedaços que o acontecimento enviesou. A prosa está até agora tentando remendar o que o poema fez. Enquanto isso, poesia e/ou acontecimento (se houvesse o sinônimo, esse poderia ser um exemplo *de*) nos apanham pela possibilidade impossível que, na mais feliz das hipóteses, meramente podemos nos a-proximar: inscrevermo-nos para sermos o próximo, apesar de sabermos que nossa vez não nos diz respeito.

Alain Badiou, em texto sensível de 2005 que homenageia Derrida logo após sua morte, destaca a fluidez volátil da simplicidade autêntica da escritura do exímio pensador da *diférence*. Jacques Derrida, segundo Badiou, demonstrou-nos de que modo “uma multiplicidade pode aparecer em vários mundos diferentes” (BADIOU, 2015, p. 211). Ser um ser-um é poder existir então diversamente. Nossa vida, ao passo que se realiza, marca a passagem de um mundo em que aparecemos com “um grau de existência frágil a um mundo em que esse grau de existência é mais intenso” (BADIOU, 2015, p. 211). Todo momento de vida é uma experiência vital em relação à possibilidade iminente de, num rompante, não mais existirmos. O aproveitamento do comentário de Badiou para essa ocasião se encontra na ideia de que há sempre um elemento dessa multiplicidade que se apresenta como um inexistente nesse mundo. Isto é, a tarefa imprescindível do trabalho de Derrida, ao longo de toda vida, ou seja, seu desejo especulativo no pensamento que atua, foi o de inscrever esse *inexistente*. Inscriver o que por ventura escapa. *Inexistir*, nessa acepção, não quer dizer não ter ser. Já em Marx, o proletariado é propriamente o inexistente próprio das multiplicidades políticas possíveis. Eis o lema antigo de “não somos nada, sejamos tudo”. Luta para inscrever-se no campo em que se disputa. Reconhecer no trabalho de inscrever o inexistente que esta inscrição se trata de um impossível. Mas que isso não é um limite pleno: “A grande aposta da escritura de Derrida, escritura que aqui designa um ato de pensamento, é inscrever a impossibilidade da inscrição do inexistente como forma de sua inscrição” (BADIOU, 2015, p. 213). Para toda imposição discursiva, no corpo, no sexo, onde for, há sempre um ponto de fuga que escapa afora, foge à regra e, por conseguinte, ameaça sua estabilidade. Será a interminável vontade (esperança?) do pensamento localizar esse ponto? Com Derrida, diremos que sim. No entanto, a instância desse *localizar* não é a de uma captura. Capturar seria perder o que foge, ou melhor, mostrá-lo morto. O pensamento de Derrida, contudo, é um pensamento da vida, em prol da vida, o que não significa, em função disso, descartar a relevância da morte. E voltamos assim às primeiras linhas desse ensaio, ao encontro do que Alain Badiou, com proveito, denomina o “problema Derrida”, ao passo que o considera um caçador às avessas⁵, além de “um corajoso homem de paz”: “o que é captar uma fuga? Não de modo algum captar *o que* foge, mas a fuga como ponto de fuga. A dificuldade que obriga sempre a recomeçar é que se você capta a fuga, ao mesmo tempo você a suprime” (BADIOU, 2015, p. 213). Em busca da possibilidade do gesto da mostração, localizar os rastros daquilo que foge é assumido como a intensiva tarefa do que desconstrói – que é, outros termos, passar *através*, para que restrinjamos as operações discursivas que nos assujeitam e nos apoderam por coerção.

O ponto de fuga é o que está, no lugar, fora de lugar. O fora de lugar no lugar. No curso da marcha do pensamento, e de um pensamento nunca senão político, perceberemos que tampouco a

⁵ Constatará Badiou, arrancando do inapreensível uma preciosa imagem: “Derrida é o contrário do caçador. O caçador espera que o animal vá parar, para que possa atirar. Ou que ele vá impedir a fuga do animal. Derrida, por sua vez, espera que a fuga não deixe de fugir, que se vá mostrar ‘a coisa’ (o ponto de fuga) na evidência sem interrupção da fuga. E, pois, em seu incessante desaparecer. Que todo parecer se sustente do (des)aparecer do qual somente se pode localizar, na floresta do sentido, a fuga evadida, eis a aposta escritural do desejo de Derrida” (BADIOU, 2015, p. 214).

fuga poderemos mostrar, mas sim apenas as localizações dessa fuga deixadas na clareira imanente do escritural, do vivido, das potências virtuais dos nossos desejos mais abusivos de *realidade*. Tocar o acontecimento então tocando no que dele agora é rastro. Rastro que se movimenta. No diálogo, na conversa, no toque com a posição heterônoma, na carícia de passagem, amorosa propriamente dita; “no tocar, há algo como isso. Algo de tão delicadamente sensível que se torna indiscernível no pensamento” (BADIOU, 2015, p. 216), ou ainda: “No tocar, o que toca não está separado do que é tocado senão por uma inexistência, um ponto de fuga inassimilável” (BADIOU, 2015, p. 217); no toque, as partes se conjugam. Isso não significa o retorno às oposições: a lógica de Derrida, em detrimento de um inexistente que acusa, pretende desautorizar a distinção entre afirmação e negação. Dizer é deslizar, a palavra é um deslizamento: o acontecimento tende, ao invés de ser ou existir – de ser um ser –, ao eterno deslizamento de uma inexistência. A prosa de Derrida nunca parou de deslizar: “A mostração do deslizamento traz consigo o desejo do inexistente” (BADIOU, 2015, p. 218). Para mostrar esse ponto de fuga é mister mostrá-lo fazendo fugir a língua: “Vocês têm de ter uma língua de fuga. Vocês não podem organizar na linguagem uma mostração do inexistente senão servindo-se de uma língua que suporte inexistir” (BADIOU, 2015, p. 218). Não somos nada, sejamos. Não à toa, foi na *diférance*, segundo a homenagem de Badiou, onde Derrida tentou acomodar o inexistente, ou então a possibilidade impossível, como ato de escritura que funciona por deslizamento; nada mais palatável que dizer: que funciona, no limite do improvável, por acontecimento.

Essa estranha instituição chamada literatura, de 1989, é um livro-intervista fundamental às questões que hospedam a tratativa de dialogar literatura e filosofia, porém não somente. Na ocasião, Derrida concede a entrevista a Derek Attridge durante dois dias na Califórnia. O gesto de Attridge parte da declaração dada por Derrida na sua defesa de tese, em 1980, manifestando seu interesse mais constante pela literatura (escritura dita literária) do que pela leitura de filosofia. É evidente que a história da fronteira entre os dois campos é repensada e deslocada inúmeras vezes ao longo da conversação. O desejo pela autobiografia desperta cedo em Derrida: “Havia como um movimento lírico em direção às confidências ou confissões. Ainda hoje, permanece em mim um desejo obsessivo de salvar o que acontece – ou *deixa de acontecer* – na inscrição ininterrupta, sob a forma de memória” (DERRIDA, 2014a, p. 46). A vontade de conservar o rastro do que acontece sempre esteve presente na sua tarefa de especular, a título de recuperar as vozes que *quase* lhe atravessavam:

Acabei de dizer ‘deixa de acontecer’ e ‘quase atravessavam’ para marcar o fato de que o que acontece – em outras palavras, o acontecimento único cujo rastro gostaríamos de conservar – é também o próprio desejo de que o que não acontece deva acontecer, sendo, portanto, uma ‘história’ na qual o acontecimento já intercepta, dentro dele próprio, o arquivo do ‘real’ e o da ‘ficção’. Sendo assim, teríamos dificuldade não em discernir, mas em separar a narrativa histórica, a ficção literária e a reflexão filosófica. (DERRIDA, 2014a, p. 47)

Essa estranha, selvagem e fictícia instituição literária, pois bem, é aquela que singulariza-se por dar o poder/potência de *dizer tudo* [*tout dire*] de acordo com todas as figuras que não apenas se reduzem ao disponível, ou seja, a própria potência começa aqui a entrar em xeque. O gesto de *dizer tudo* ao mesmo tempo é capaz de atravessar [*franchir*] os interditos, enquanto desafia ou suspende sua lei: “É uma instituição que tende a extrapolar [*déborder*] a instituição” (DERRIDA, 2014a, p. 49). Daí a ideia, igualmente compartilhada por Jacques Rancière, da literatura como democracia moderna, no sentido mais aberto de conamar ou instalar, no seu acontecimento, uma democracia por vir. Não precisamente a democracia de amanhã, do futuro de um telos, mas sim a que se relaciona com o conceito do *à-vir*. Notemos que o jogo etimológico com o *venir* do latim sinaliza, em francês, tanto para o advento (*avènement*) como para a noção, muito propícia, de *événement*, acontecimento. Contudo, Derrida adverte que embora a liberdade de dizer tudo seja uma poderosa arma política, esta pode de imediato se deixar neutralizar como ficção, ou seja, tal potência é frágil no que concerne o

perigo de tornar-se conservadora⁶. Frente a isso, a literatura deve assumir seu dever de irresponsabilidade ao se recusar a responder por sua escritura diante de poderes estabelecidos, e talvez esteja aí a “forma mais elevada de responsabilidade” (DERRIDA, 2014a, p. 53). Virginia Woolf⁷, aliás, dizia desde sempre que quem escreve não se questiona nunca sobre a essência da literatura, sequer a propósito do que é escrever. Acerca do tempo, essa coisa paradoxal chamada literatura tem, no seu início, seu fim. Performativamente, é dizer que a “sua história se constrói como a ruína de um monumento que basicamente nunca existiu. É a história de uma ruína, a narrativa de uma memória que produz o acontecimento por relatar e que nunca terá estado presente” (DERRIDA, 2014a, p. 60). Sinal de que a potência dessa linguagem-outra (potencialmente mais potente) é capaz de fazer com que uma marca singular em escritura possa também ser repetível, iterável, enquanto marca, marca diferidora no signo.

A economia da literatura é abrangente: “É sempre possível inscrever na literatura algo que não fora originalmente destinado para ser literário” (DERRIDA, 2014a, p. 67), porque nada é em si literário, afinal de contas. A literatura é também uma relação de forças. E será possível, no entanto, reler tudo como literatura? Segundo Derrida, há “acontecimentos textuais” que se prestam a isso melhor do que outros, até porque “a potência não está escondida no texto como uma propriedade intrínseca” (DERRIDA, 2014a, p. 68). É preciso haver uma negociação que resista aos sentidos institucionalizados para um texto transformar-se em poético-literário e, assim, a literatura nunca se apresenta enquanto tal: sua autorreferência seria sua súbita anulação: “A literatura talvez se mantenha à beira de tudo, quase mais além de tudo, inclusive de si própria. É a coisa mais interessante do mundo, talvez mais interessante do que o mundo” (DERRIDA, 2014a, p. 70). A experiência da escrita – possível de impossível – está sujeita a um imperativo: “Originar acontecimentos singulares, inventar algo novo na forma de atos de escrita, que não consistem mais num saber teórico, em novos enunciados constatativos” (DERRIDA, 2014a, p. 83); é dar-se a uma performatividade poético-literária que alterna não somente a língua, mas, ao mudar a língua, muda igualmente seu entorno, quaisquer instâncias que lhe concernem. Performatividade singular que produz o novo: o que passa nessa literatura senão acontecimentos? Vale lembrar: o acontecimento vem, rompe-se e fragmenta e, na mesma esteira, “não há singularidade pura que se afirme a si própria como tal sem logo se dividir e, portanto, se expatriar” (DERRIDA, 2014a, p. 102). Uma singularidade absoluta não seria passível de leitura. Não sendo uma coisa pontual, a singularidade se divide e toma parte, compartilha pertença e então esquadriinha-se: precisa se perder a si mesma para se dar; seus traços diferenciais é que nos ficam, nos acham, a contaminar:

A unicidade do acontecimento é essa ocorrência de uma relação singular entre o único e sua repetição, sua iterabilidade. O acontecimento ocorre ou promete a si próprio inicialmente, apenas assim então, ao comprometer-se com a contaminação singular do singular e daquilo que o compartilha. Ocorre como impureza – e a impureza é, nesse caso, a sorte [*la chance*]. A singularidade assim ‘compartilhada’ não se atém somente ao aspecto da escrita, mas também ao aspecto da leitura e daquilo que vem assinar, pela contra-assinatura, ao ler. Há como que um duelo das singularidades, um duelo da escrita e da leitura, no decorrer do qual uma contra-assinatura vem tanto confirmar, repetir e respeitar a assinatura do outro, da obra dita original, quanto *arrastá-la* para outro lugar, correndo então o risco de *traí-la*, tendo que traí-la de certa forma, a fim de respeitá-la, com a invenção de outra assinatura igualmente singular. (DERRIDA, 2014a, p. 108)

⁶ Nesse caso, cabe-nos uma observação contundente afirmada por Derrida: “Uma obra sobre carregada de teses ‘metafísicas’ óbvias e canônicas pode, na operação de sua escrita, ter efeitos ‘desconstrutivos’ mais poderosos do que um texto que se autoproclama radicalmente revolucionário sem afetar em nada as normas ou os modos da escrita tradicional. Por exemplo, algumas obras que são altamente ‘falocêntricas’ em sua semântica, em seu significado intencional, em suas próprias teses, podem produzir efeitos paradoxais, paradoxalmente antifalocêntricos, pela audácia de uma escritura, que, de fato, perturba a ordem ou a lógica do falocentrismo, tocando nos limites onde as coisas são revertidas” (DERRIDA, 2014a, p. 75).

⁷ Nota no final do artigo “A literatura e a vida” (cf. DELEUZE, 2011).

Apresenta-se aí a produtividade da contra-assinatura em Derrida, conceito que concentra toda a aporia em jogo e orienta-se em relação à *herança* enfrentada: é preciso se entregar de maneira singular à singularidade, deixando que essa, todavia, compartilhe-se e, por sua vez, prometa se comprometer, ou seja, toda insinuação frente a um acontecimento implica ao menos duas assinaturas. A leitura, nesse sentido, é já uma leitura que contra-assina. Eis o espaço que Derrida dedica à crítica, literária ou não. (Des)instituição literária, crítica, região propícia à desconstrução, à transgressão e à metamorfose: “o acontecimento literário talvez seja mais acontecimento (porque é menos natural) do que qualquer outro, mas, por isso mesmo, torna-se muito ‘improvável’ e difícil de verificar” (DERRIDA, 2014a, p. 115). Im-possível tarefa que se apresenta. Se não há literariedade na literatura, nunca se encontrará a própria literatura – esse acontecimento mais acontecimental que qualquer acontecimento. Seus traços, no entanto, compartilhados ou tomados de empréstimo de algo impensável, podem estar justamente noutros lugares, e é aí que começa o jogo. Ao invés do tachado bordão que resistiu até Sartre, *o que é a literatura?*, talvez seja mais efetivo nos perguntarmos *onde anda a literatura*.

Afinal, o que resta dela para falarmos dela?

Referências

- BADIOU, Alain. Heróis do Panteão: Jacques Derrida (1930-2004). In: _____. *A aventura da filosofia francesa no século XX*. Trad. Antônio Teixeira e Gilson Iannini. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- DELEUZE, Gilles. A literatura e a vida. In: _____. *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2011.
- DERRIDA, Jacques. Force et signification. In: *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 2014.
- _____. *Essa estranha instituição chamada literatura*. Trad. Marileide Esqueda. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2014a.
- _____. *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- _____. La déconstruction et l'autre. *Les Temps Modernes*, Paris, n. 669-670, 2012/3, p. 7-29.
- _____. Escolher sua herança (entrevista à Elisabeth Roudinesco). In: *De que amanhã... Diálogo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- _____. *O animal que logo sou*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Ed. da UNESP, 2002.
- _____. Che cos'è la poesia? In: *Point de suspension*. Trad. Tatiana Rios e Marcos Siscar. Paris: Galilée, 1992.
- _____. A diferença. In: *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991.
- _____. Timpanizar – a filosofia. In: *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991a.
- _____. *A farmácia de Platão*. Trad. Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1991b.
- _____. Carta a un amigo japonés. Trad. E. L. de la versión italiana de Maurizio Ferraris. *Alfabeta*, Milán, n. 70, p. 23-27, marzo de 1985.
- FONTES FILHO, Osvaldo. Uma “possibilidade impossível de dizer”: o acontecimento em filosofia e literatura, segundo Jacques Derrida. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 35, n. 2, p. 143-162, maio/ago. 2012.

Recebido em: 30 dez. 2017.

Aprovado em: 24 jan. 2018.

