



EccoS Revista Científica

ISSN: 1517-1949

[eccos@uninove.br](mailto:eccos@uninove.br)

Universidade Nove de Julho

Brasil

Queiróz, J. J.

Filosofia da diferença e identidades culturais

EccoS Revista Científica, vol. 3, núm. 1, junho, 2001, pp. 25-40

Universidade Nove de Julho

São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=71530103>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

[redalyc.org](http://www.redalyc.org)

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

## FILOSOFIA DA DIFERENÇA E IDENTIDADES CULTURAIS

J. J. Queiróz\*

RESUMO: *A différance*, categoria filosófica criada por Derrida, leva a superar a metafísica ocidental e seus efeitos negativos sobre a cultura. Além disso, aponta novos caminhos para embasar a identidade cultural.

PALAVRAS-CHAVE: diferença; cultura; identidade.

\*Mestre em Filosofia e Doutor em Teologia e Direito (Universidade Internacional Angelicum, de Roma). Professor do Programa de Mestrado em Educação da UNINOVE e do Mestrado em Ciências da Religião da PUC-SP.

Aceitar a diferença, mas combater a desigualdade. Apontar os riscos das utopias da igualdade e, ao mesmo tempo, lutar por um mundo de justiça. Valorizar a diferença nas sendas da crise contemporânea dos universalismos e aceitá-la como “uma das dimensões estruturadoras da cultura política, como antídoto contra a eventualidade de um retorno à barbárie” (SEMPRINI, 1999: 158), eis uma grande tarefa de nossos dias.

Nessa direção, a categoria da diferença vem conquistando terreno, até chegar a ser um ‘valor em si’, um ponto marcante da cultura ocidental e do universo do conhecimento, de tal forma a conquistar um espaço central “nas epistemologias da filosofia, das ciências da linguagem, da ecologia” (SEMPRINI, 1999: 158). A educação, na linha das novas tendências que despontam do paradigma da complexidade, também enfatiza o valor da diferença no âmbito da totalidade.

Neste estudo, pretendo focalizar, de início, a diferença como categoria filosófica para, em seguida, apontar seus reflexos na construção do espaço multicultural, considerado um dos aspectos mais relevantes da política contemporânea. Jacques Derrida, filósofo francês de origem judaica, considerado um dos principais representantes do pensamento pós-moderno ou pós-estruturalista<sup>1</sup>, é o intelectual que foi mais fundo na reflexão sobre a diferença. Faz uma releitura de Nietzsche, Husserl, Heidegger, Freud e de outros filósofos, que lhe mostram o caminho para uma ‘desconstrução’ de toda a metafísica ocidental, cujos pilares estariam no logocentrismo e na sua comunicação pelo fonocentrismo. Sua reflexão tem como eixo a própria escrita. Indo além de Saussure, ele defende a tese de que a linguística reprime a especificidade da escritura e propõe ultrapassá-la pela *gramatologia*

<sup>1</sup>Uma análise perspicaz e, a um tempo, uma severa crítica a Derrida, encontra-se em HABERMAS (1990). Pouco conhecidas no Brasil, as posições de Derrida conquistam um auditório relevante, nos Estados Unidos, na área da crítica literária. Tenho notícias de que suas palestras recentes sobre violência, inconsciente e outros temas têm atraído a atenção de psicanalistas da linha freudiana.

<sup>2</sup>Ver, em especial, DERRIDA, 1972, 1994, 1995.

que permite chegar à *différance*, ao rastro, à arqui-escrita, fundamento último da descoberta do mundo e de todas as diferenciações ontológicas, sociais, culturais.

O autor aborda a temática da *différance* em várias obras<sup>2</sup>, mas, em razão da brevidade, limitar-me-ei à leitura de um dos seus trabalhos – que considero central – por apresentar, com profundidade e riqueza de detalhes, a filosofia da diferença. Refiro-me à conferência que o filósofo proferiu, perante a Sociedade Francesa de Filosofia, em janeiro de 1968, no clima dos grandes movimentos de contestação que marcaram aquele ano. Com o título *A diferença*, a conferência foi publicada com outros escritos do autor no livro *Margens da Filosofia*, editado no Brasil pela Papirus, em 1991. Sirvo-me desta edição ao longo do trabalho, apontando as páginas citadas.

## A diferença como categoria filosófica

Derrida inicia jogando com a grafia da palavra francesa *différence*. Caso se introduza uma transgressão gráfica nesta palavra – a alteração da letra *e* por um *a* –, o resultado será o neologismo *différance*, que, de agora em diante, vou traduzir com um neologismo na língua portuguesa: *diferança*. Tal alteração não muda a identidade fônica das duas palavras na língua francesa. Trata-se, pois, de uma alteração aparentemente gráfica. “Escreve-se, lê-se, mas não se ouve. O *a* da *diferança* permanece silencioso, secreto e discreto como um túmulo” (p. 34). A diferença, que faz emergirem os fonemas, permanece inaudível; por isso, ela só se apresenta em uma escrita. Também a diferença gráfica se furta ao olhar e à escuta: “Ela afunda-se na própria morte, não assume nunca a plenitude de um termo sensível, mas se recolhe em um nexos invisível” (p. 36). Indo além, Derrida vai afirmar que a *diferança*, este neologismo transgressor, ultrapassa o inteligível, o objetivo, o *theorein* ou o entendimento e penetra numa ordem que “resiste à oposição fundante da filosofia, existente entre o sensível e o inteligível”. (p. 36)

As primeiras abordagens do autor sobre essa categoria filosófica procedem pela via negativa: o que ela não é. A *diferança* não pertence “nem à voz nem à escrita no sentido corrente” (p. 36). Não pode ser exposta, pois falta-lhe a presencialidade. Embora torne possível o ente presente, ela mesma “nunca se apresenta como tal.

Jamais se oferece ao presente. A ninguém. Reservando-se e não se expondo, ela excede, neste ponto preciso e de um modo controlado, a ordem da verdade, sem por isso se dissimular como alguma coisa, um ente misterioso, na ocultação de um não saber. Em qualquer exposição, ela expor-se-ia a desaparecer como desaparecimento. Arriscar-se-ia a aparecer: a desaparecer”. (p. 37)

Logo nesta fase inicial da sua reflexão, Derrida se preocupa em dissipar qualquer equívoco que leve a confundir sua posição com a teologia negativa. A *diferença* não é atributo do *ser-totalmente-outro* (Levinas), ao qual só se acede pela via da negação por ser impossível captar a sua essência diretamente. Afirma, categoricamente, que a “*diferença* não é, não existe, não é um ente presente (*on*) qualquer que ele seja; seremos levados a acentuar que ela não é; isto é tudo; portanto, não tem existência nem essência. Não depende de nenhuma categoria do ente, seja ele presente ou ausente” (p. 37). Mas nem por isso se trata de uma categoria teológica, nem mesmo da teologia negativa, uma vez que esta “sempre se empenhou, como se sabe, em desvendar uma supra-essencialidade para além das categorias finitas da essência e da existência, ou seja, da presença”. No entender de Derrida, na teologia negativa, “o predicado de existência é negado a Deus para lhe reconhecer um modo de ser superior, inconcebível, inefável” (p. 37). Após negar a redutibilidade da *diferença* a toda categoria ontológica, onto-teológica ou teológica, Derrida afirma que a *diferença* “abre o espaço no qual a onto-teologia – a filosofia – produz o seu sistema e a sua história. Ela exerce a função de compreender, inscrever e a um tempo de exceder sem retorno toda ontologia, toda onto-teologia e toda filosofia”. (p. 37)

Saindo dessas considerações negativas, a questão agora é por onde começar a traçar o gráfico da *diferença* e descobrir o seu valor de *arché*. Derrida não pretende desenvolver o seu discurso partindo de princípios, postulados, axiomas, definições, “seguindo a linearidade de uma ordem de razões” (p. 37). O traçado é estratégico, isto é, a totalidade do campo não pode ser comandada teologicamente por nenhuma verdade transcendente e presente fora do campo da escrita. E é também aventuroso, no sentido de que não há um desígnio final, um *telos*, nenhum tema de dominação, de controle e de uma reapropriação última de movimento ou de campo. ‘Estratégia sem finalidade’, ‘tática cega’, uma quase “(...) errância empírica, se o valor do empirismo não recebesse, ele próprio, todo o seu sentido de sua oposição à responsabilidade filosófica” (p. 38). Na sua errância, ela não

<sup>3</sup>Mais tarde, o pós-moderno Gianni Vattimo, cuja filosofia, em muitos pontos, converge com o pensamento de Derrida, irá escrever o livro *Le avventure della differenza* (1988).

segue nem a linha do discurso filosófico-lógico, nem a do seu reverso, o discurso empírico-lógico<sup>3</sup>.

Derrida recorre ao conceito de jogo e retoma aqui, no meu entender, Wittgenstein (1994) e sua teoria dos jogos de linguagem. Esse jogo permite à *diferença* escapar da oposição entre o filosófico-lógico e o empírico-lógico e anunciar, às portas da filosofia e para além dela, uma unidade que não é nenhum UNO metafísico. Tal unidade, se quisermos lê-la sob a óptica de Edgard Morin, seria um todo complexo, pois, diz Derrida: “é a unidade do acaso e da necessidade, num cálculo sem fim” (p. 38). A estratégia do jogo descarta qualquer idéia de absoluto, de tal forma que a *diferença*, como categoria filosófica, “pode muito bem e deverá um dia ser superada, prestar-se por si mesma, se não à própria substituição, pelo menos ao seu encadeamento, que, na verdade, ela não terá jamais governado”. (p. 38)

Para chegar ao sentido mais profundo da nova categoria, Derrida quer partir estrategicamente do lugar e do tempo em que nós estamos, mas adverte que será “sempre a partir da *diferença* e da sua *história* que nós pretendemos saber quem *nós* somos e onde estamos e o que poderiam ser os limites de uma *época*”. (p. 38)

Embora não seja nem uma palavra, nem um conceito, o autor vai expor o sentido de *diferença* a partir de um jogo gramatológico em torno do verbo diferir, oriundo do latim *differre*. Tal verbo comporta dois movimentos: primeiro, o de ‘temporização’, que significa remeter para mais tarde, ter em conta o tempo e as forças numa operação que implica um cálculo econômico, um desvio, uma demora, um retardamento, uma representação. E explica o autor: “diferir, neste sentido, é temporizar, é recorrer, consciente ou inconscientemente, à mediação temporal e temporizada, de um desvio que suspende a consumação e a satisfação de um *desejo* ou da *vontade*, realizando-o de um modo que lhe anula ou modera o efeito”. (p. 39)

O segundo sentido de diferir, o mais comum e o mais facilmente identificável, é o de ‘espaçamento’. Significa não ser idêntico, ser outro. Aqui, tanto pode estar em jogo “a alteridade de dissemelhança quanto a alteridade de alergia (sic) e de polêmica. Tal sentido sempre implica intervalo, distância, espaçamento” (p. 39). Essa polissemia não é interpretativa mas intrínseca da palavra, é decorrência direta do participio presente diferindo (*différant*). Usando um conceito clássico de causa e efeito, Derrida diria que a “*diferença* designa a causalidade constituinte, produtora e orgânica, o processo de cisão e de divisão do qual os diferentes e as diferenças

seriam os produtos e os efeitos constituídos” (p. 39). Mas, logo adiante, o autor vai alertar que “aquilo que se deixa designar por *diferença* não é simplesmente ativo nem passivo, anunciando, ou melhor, recordando antes qualquer coisa como a voz média, uma operação, que não é operação, que se não deixa pensar nem como paixão, nem como ação de um sujeito sobre um objeto, nem a partir de um agente, nem a partir de um paciente, nem em vista de qualquer um dos termos” (p. 40). Derrida atribui à ação repressiva da filosofia logocêntrica a passagem da não-transitividade da voz média para a voz ativa e passiva. (p. 40)

A *diferença* não se pode mais compreender sob o conceito de ‘signo’, no sentido que lhe atribui Saussure, a quem se deve a descoberta do caráter arbitrário e diferencial do signo como fundante da semiologia geral, particularmente da lingüística. Em sua estrutura classicamente determinada, o signo se refere à *diferença* como temporização. Ele “representa o presente na sua ausência. Faz as vezes dele... Seria presença diferida” (p. 40). Como o signo se constitui num sistema de pensamento ou língua regulado a partir e em vista da presença, a *diferença* não pode abrigar-se no seu sentido. É o que diz o autor:

... o signo, diferindo a presença, só é pensável *a partir* da presença que ele difere e *em vista* da presença diferida que intentamos reapropriar. Segundo essa terminologia clássica, a substituição da coisa mesma pelo signo é simultaneamente *secundária* e *provisória*: secundária em relação a uma presença original e perdida de que o signo derivaria; provisória perante essa presença original e ausente em vista da qual o signo encontrar-se-ia num movimento de mediação. (p. 41)

Em face desse caráter secundário e substitutivo, Derrida vê “anunciar-se qualquer coisa como uma *diferença* originária”. Mas alerta, de imediato, que não se poderia sequer dizê-la originária ou final, na medida em que os valores de origem, *arquia*, *telos*, *eskaton* etc. sempre denotaram presença – *ousia-parousia* etc.”. (p. 41)

Essas reflexões levam-no a propor que se constitua uma outra ciência que supere a Semiologia ou a Lingüística. Pois, diz ele, “em um *sistema* de línguas não há senão diferenças” (p. 42), isto é, operações taxinômicas, inventários sistemáticos, estatísticos, classificatórios. Tais diferenças ‘jogam’, trocam, e são ‘efeitos’. São ‘históricas’. Já a *diferença* “é o movimento de jogo que ‘produz’, por meio do que

não é simplesmente uma atividade, essas diferenças” (p. 43). Novamente, Derrida se apressa a dizer que este ‘produz’ não implica uma anterioridade, “um presente simples e, em si, imodificado, indiferente. A *diferença* é a *origem* não plena, não simples, a origem estruturada e *différente* das diferenças. O nome de *origem*, portanto, não lhe convém”. (p. 43)

Tratar-se-ia, então, de efeitos sem origem, sem causa? Para sair desta clausura, Derrida aproxima o conceito de *diferença* do conceito de ‘rastro’ (em francês *trace*, que corresponde na língua alemã a *Spur* e significa vestígio, marcas deixadas por uma ação ou por uma passagem). “O *rastro* é tanto menos um efeito quanto não contém uma causa” (p. 43). Ele se relaciona com algo que não é ele próprio. “É necessário que um intervalo o separe daquilo que não é ele para que ele seja ele mesmo, mas esse intervalo, que o constitui em presente, deve, no mesmo lance, dividir o presente em si mesmo, cindindo, assim, todo o ente na nossa língua metafísica, particularmente a substância, o sujeito”. (p. 45)

Como se percebe, Derrida busca a possibilidade de encontrar um princípio, uma origem do ente e de todas as diferenças, porém, fugindo da categoria metafísica de causa e efeito, que levaria a uma outra categoria metafísica de um ser ‘incausado’, origem de todos os seres. Ao chegar ao rastro, ele introduz a necessidade de vê-lo como algo que evoca não uma causa, mas um espaçamento, isto é, um devir-espaço do tempo ou devir-tempo do espaço ou temporização. Neste sentido, chega-se à *diferença* como *arché*, que, então, recebe o nome ‘inominável’ de *arqui-escrita*, *arqui-rastro*. Diz o autor: “Esse intervalo constituindo-se, dividindo-se dinamicamente, é aquilo a que podemos chamar *espaçamento*, devir-espaço do tempo ou devir-tempo do espaço (temporização). E é a esta constituição presente, como síntese *originária* e irredutivelmente não simples e, portanto, *stricto sensu* não-originária, de marcas, de rastros, de retenções e pretensões (para reproduzir aqui, analogicamente e provisoriamente, uma linguagem fenomenológica e transcendental, que se revelará em seguida inadequada) que eu proponho que se chame *arqui-escrita*, *arqui-rastro* ou *diferença*. Esta é (simultaneamente) espaçamento (e) temporização”. (p. 45)

Seria esse *arché* um sujeito primordial, explicação última de todos os outros sujeitos? Derrida também recusa essa concepção metafísica de sujeito, apoiando-se em Saussure, que já havia estabelecido que a “língua não é uma função do sujeito falante” (p. 45). Daí, conclui Derrida: “isso implica que o sujeito como identi-

dade a si ou, eventualmente, consciência de si, está inscrito na língua, é *função* da língua, não se torna sujeito falante a não ser conformando a sua fala, mesmo na denominada *criação* e mesmo na denominada *transgressão*, com o sistema de prescrições da língua” (p. 47). Se, por hipótese, aceitássemos essa oposição entre fala e língua, a *diferença* deveria ser considerada não apenas “o jogo das diferenças na língua, mas também a relação da fala com a língua, o desvio pelo qual deve igualmente passar para falar, a caução silenciosa que devo pagar” (p. 47). Nesse ponto, Derrida pretende afastar-se de Saussure. A *diferença* proíbe a dissociação entre a fala e a escrita. A prática da língua ou do código deve “pressupor necessariamente uma espécie de escrita *avant la lettre*, uma arqui-escrita sem origem presente, sem arqui” (p. 48). Sem ela, não seria possível dar conta dos pressupostos lingüísticos concebidos por Saussure, tais como: um jogo de formas sem substância determinada e invariável; a retenção e a proteção das diferenças na prática desse jogo; o espaçamento e a temporização; o jogo dos rastros. Por isso é que Derrida, indo além de Saussure, insiste na transformação da semiologia geral em gramatologia, cuja função é exercer “um trabalho crítico sobre tudo o que, na semiologia e mesmo no seu conceito matricial – o signo – retinha pressupostos metafísicos incompatíveis com o motivo da *diferença*”. (p. 48)

A essa altura, Derrida adverte que uma objeção se impõe: “sem dúvida, o sujeito falante ou significante não seria presente a si, enquanto falante e significante, sem o jogo da *diferença* lingüística ou semiológica. [Mas] não se pode conceber uma presença e uma presença a si do sujeito antes da sua fala ou de seu signo, uma presença a si do sujeito numa consciência silenciosa e intuitiva” (p. 48). Em resumo, o sujeito seria uma consciência presente e, ao mesmo tempo, uma consciência ausente ou inconsciente.

Para resolver a aparente aporia, Derrida vai analisar o sentido de consciência. Haveria, na consciência, alguma coisa que “se reúne a si mesma na sua presença antes do signo e fora dele, excluindo todo rastro e toda diferença?” (p. 48). O autor parte da afirmação tradicional segundo a qual “o sujeito, de modo geral, o sujeito como consciência e a denominada existência subjetiva sempre foram pensados como referência à presencialidade, o sujeito como *upo-keimenon*, ou como ousia etc. e a consciência como presença a si. Presença é, pois, um privilégio atribuído à consciência” (p. 48).

Husserl, ao descrever a “temporalidade transcendental da consciência, atribui



ao presente vivo o poder de síntese e de reunião incessante dos rastros” (p. 48-49). Tal privilégio, segundo Derrida, “é o éter da metafísica, o elemento de nosso pensamento enquanto prisioneiro da língua metafísica”. Já Heidegger demonstrara esse valor da presença como “a determinação onto-teológica do ser”. (p. 49)

Colocados esses pressupostos, a reflexão de Derrida busca solicitar, isto é, abalar (do latim antigo *sollicitare*, que significa abalar como um todo, fazer tremer na totalidade) esse privilégio absoluto da consciência como querer dizer na presença de si. Para o autor, a presença não deve mais ser entendida “como forma matricial e absoluta do ser, mas como uma *determinação* e um *efeito*, pois ela (a consciência) deve ser vista no interior de um sistema que não é mais o da presença, mas o da *diferença*” (p. 49).

Nietzsche, Heidegger e Freud são parceiros que Derrida traz à cena para desconstruir a consciência como presencialidade, como “certeza segura de si” (p. 49). E até ousa perguntar se esses autores não teriam feito tal desconstrução “a partir do motivo da *diferença*”. (p. 49)

Derrida inicia por Nietzsche para quem “a grande atividade principal do sujeito é inconsciente” e a consciência é efeito de forças “cuja essência, as vias e os modos não lhe são próprios” (p. 49). E conclui: “poderemos, portanto, chamar *diferença* a essa discórdia *ativa* em movimento de forças diferentes e diferenças de forças que Nietzsche opõe a todo sistema de gramática metafísica por toda a parte onde ela comanda a cultura, a filosofia e a ciência”. (p. 50)

Em seguida, vem Freud. O fundador da psicanálise também teria incluído, na sua teoria, os dois valores da *diferença*: “o diferir como discernibilidade, distinção, afastamento, diastema, *espaçamento*, e o diferir como desvio, demora, reserva, *temporização*” (p. 50). Na sua teoria, estão presentes os conceitos de rastro (*Spur*), de forças de sulcamento. “Segundo um esquema que não cessou de guiar o pensamento de Freud, o movimento de rastro é descrito como um esforço da vida, que se protege a si mesma, *diferindo* o investimento perigoso, constituindo um reserva (*Vorrat*)”. (p. 50)

O inconsciente freudiano, segundo Derrida, é o abrigo da *diferença*. Freud fornece-lhe as coordenadas para subtraí-lo de todos os investimentos metafísicos que sempre o comprometeram. O inconsciente não é uma “presença a si escondida, virtual, potencial” (p. 53), não é uma consciência “virtual e camuflada” (p. 54). Ele apresenta uma “alteridade radical em relação a toda forma possível de

presença. [Tal radicalidade] marca-se em efeitos irreduzíveis de fora-de-tempo, de retardamento. E, para descrevê-las, para ler os rastros dos rastros inconscientes (não há rastro ‘consciente’), a linguagem da presença ou da ausência, o discurso metafísico da fenomenologia é inadequado”. (p. 54)

Por último, Derrida questiona se a *diferença* ajusta-se à diferença onto-ontológica *heideggeriana*. A resposta não é simples, diz o autor. Em certo sentido, a *diferença* é desdobramento epocal do ser ou da diferença ontológica de Heidegger. O *a* marca o movimento desse desdobramento. Contudo, a diferença pensada no horizonte da questão do ser, como o faz Heidegger, seria ainda um efeito intrametafísico da *diferença*. Além da verdade do ser e da sua epocalidade, Derrida acredita ser necessário “ousar um pensamento inaudito”, o sulcamento (rastro) silencioso, que vai além do *diapherein* (diferente) heideggeriano e além da história e da epocalidade do ser.

Em busca de algo mais sólido e fundamental do que a ontologia *heideggeriana*, Derrida adverte que “preparar-se para além do *nossologos*, para uma *diferença* tanto mais violenta quanto ela não se deixa chamar à razão como epocalidade do ser e diferença ontológica, não é nem dispensar-se de passar pela verdade do ser, nem, de modo algum, *criticá-la, contestá-la*, desconhecer-lhe a incessante necessidade... É necessário deixar em todo rigor aparecer/desaparecer aí o rastro do que excede a verdade do ser. Rastro (do que) não pode jamais apresentar-se. Sempre *différente*, o rastro não é nunca, como tal, uma apresentação de si. Apaga-se apresentando-se, silencia-se ressoando, como o *a* escrevendo-se (...)”. (p. 56-57)

Para Derrida, Heidegger quis marcar que “a diferença entre o ser e o ente, o olvidado da metafísica, desapareceu sem deixar rastro... Só o diferenciado – o presente e a presença – se revela (...)”. Pelo contrário, o rastro matinal (*die fruhe Spur*) da diferença apaga-se desde que a presença surge como um ente presente e descobre a sua proveniência num (ente)-presente supremo (*in einem höchsten Anwesenden*)”. (p. 58)

A partir desta reflexão, Derrida vai afirmar que não apenas o ser se apaga no texto metafísico, mas também o próprio rastro desaparece. Diz ele: “uma vez que o rastro não é uma presença, mas o simulacro de uma presença, que se desloca, se transfere, se reenvia, ele não tem propriamente lugar, o apagamento pertence à sua estrutura (...)” (p. 58). Por isso, desponta, no texto metafísico, que guardou a marca daquilo que perdeu, o seguinte efeito: “o presente torna-se signo do signo,

rastró de rastró... É rastró e rastró do apagamento do rastró". (p. 58)

Assim, o texto metafísico está "atravessado pelo seu limite, marcado no seu interior pelo sulco múltiplo da sua margem" (p. 58). Está, portanto, a exigir um outro texto, que ultrapasse os seus limites. É a arqui-escrita mencionada anteriormente. "Propondo *simultaneamente* o monumento e a miragem do rastró, o rastró simultaneamente sulcado e apagado, simultaneamente vivo e morto, vive como sempre de também simular a vida na sua inscrição guardada. Pirâmide. Não uma demarcação a transpor, mas, pético, sobre uma muralha, a decifrar, de outro modo, um texto sem voz". (p. 58)

Como pensar esse outro texto que se coloca à margem do texto da metafísica ocidental? Primeiro, é impossível encontrar um nome para o texto fundado na *diferença*. O rastró, que desaparece na história do ser como metafísica ocidental, "escapa a todas as determinações, nomes que poderia receber no texto metafísico. Nesses nomes, ele se resguarda; portanto, dissimula-se" (p. 60-61). Além disso, como não há uma essência própria da *diferença*, também "não há nem ser nem verdade do jogo da escrita enquanto ela envolve a *diferença*" (p. 61). Mais 'velha' que o próprio ser, a *diferença* não tem nenhum nome em nossa língua. Não porque ainda não o encontrou nem por ser necessário procurá-lo em outra língua, mas simplesmente porque "não há *nome* para isso, nem mesmo o de essência ou de ser, nem mesmo o de *diferença*, que não é um nome, que não é uma unidade nominal pura e se desloca sem cessar numa cadeia de substituições *différentes*". (p. 62)

Esse inominável seria Deus? Mais uma vez, Derrida descarta qualquer vestígio onto-teológico. "Esse inominável não é um ser inefável do qual nenhum nome poderia aproximar-se: Deus, por exemplo". (p. 62)

Não é Deus, mas exerce uma função de extrema importância: "Esse inominável é o jogo que faz com que haja efeitos nominais, estruturas relativamente unitárias ou atômicas, a que chamamos nomes, e nas quais, por exemplo, o efeito nominal *diferença* é, também ele, *arrastado*, transportado, reinscrito (...)". (p. 62)

Se "não houve nunca, não haverá jamais uma palavra única, uma palavra mestra (...) nem que seja o nome do ser" (p. 62), como pensar e expressar o ser (a *diferença*) fora do texto metafísico? Derrida afirma que é preciso pensá-lo "sem nostalgia", isto é, "fora do mito da língua puramente maternal ou puramente paternal, da pátria perdida do pensamento". (p. 62)

É preciso expressá-lo, como quer Nietzsche, "num certo riso e num certo

passo de dança” (p. 62); expressá-lo com a esperança *heideggeriana* de que um dia se encontre essa palavra única. Embora seja arriscada toda palavra de pensamento que se dirija ao ser, “a língua deveria, para nomear aquilo que desdobra no ser (*das Wesend des Seiens*), encontrar uma só palavra, a palavra única (*ein einziges, das einziges Wort*)” (p. 63). O risco existe, mas tal encontro não é uma aventura impossível. Eis, pois, a questão final, que se inscreve na afirmação do jogo da *diferença*: a questão da possibilidade de buscar a aliança da fala e do ser na palavra única. Qual seria essa palavra? É, sem dúvida, a *arqui-escrita*, o livro primordial já mencionado e que volta a ser lembrado em quase todas as obras posteriores de Derrida. Tal palavra, embora oculta, ‘encarna-se’ (essa expressão é minha) em todas as línguas. Derrida termina a sua palestra, afirmando que a *diferença* “se põe em cada um dos membros” desta sentença cunhada por Heidegger: “o ser/fala/em toda parte e sempre/ através/ de toda língua”. (p. 63)

## A filosofia da diferença e a construção das identidades culturais

Realizamos uma minuciosa excursão pela filosofia da diferença (*diferença*) seguindo as trilhas de Derrida. Cabe, agora, apontar as consequências político-culturais dos conceitos expostos. A *diferença*, o rastro, a arqui-escrita refletem a busca de um *arché* originário, inominado, além das diferenças e fundamento delas; possibilitam a leitura de toda a realidade em um grande livro cósmico, perdido, mas presente nos seus vestígios, que provocam o anseio de redescobrir a palavra única, na qual se conciliam as polaridades do idêntico e do diferente, do mesmo e do outro, a diversidade das culturas e a unidade humana. A categoria *diferença* aponta premissas que conduzem à desconstrução da hegemonia logocêntrica – ou o despotismo da razão – que envolveu a filosofia e a cultura ocidental, desde Sócrates, passando por Platão e Aristóteles, penetrando na Idade Média por meio do neoplatonismo cristão de Agostinho e o neo-aristotelismo teológico de Tomás de Aquino. O logocentrismo perpassa a modernidade nas vestes do racionalismo exacerbado, em suas várias formas.

O despotismo da razão, contra o qual se insurgem Derrida e os pós-modernos,

e para além do qual eles vão em busca de novas matrizes não violentas do cosmos e do humano, produziu conseqüências desastrosas ao longo da história. Retomo algumas delas, que tive ocasião de apontar alhures (QUEIROZ, 2000). A polarização do universo ôntico em idéias eternas para além do real concreto (Platão e o neoplatonismo); a visão metafísica das essências universais, intrínsecas à natureza das coisas, existindo na mente em estado de abstração (Aristóteles e o neo-aristotelismo); na modernidade, o espírito absoluto, eixo da história e do universo (Hegel) e outros grandes relatos, já criticados por Lyotard (1993; cf. QUEIROZ, 1999), afluíram em várias racionalidades, que constituíram fundamento da opressão do humano e, em especial, da sua parte mais sacrificada: o corpo e, com ele e nele, provocaram a ruína da diversidade cultural. O universalismo racional vem conduzindo a prática social ao esquecimento e à negação das diferenças, da alteridade, do existir humano na historicidade da vida real. A razão religiosa, identificada com este ou aquele credo, não raro descambou em guerras, massacres, perseguições sectárias, inquisições, fogueiras, obscurantismos, fundamentalismos, que ainda persistem nos quatro cantos da terra. Isso explica o cuidado de Derrida em eliminar do rastro e da *diferença* qualquer semelhança com divindades metafísicas que invadem os textos religiosos. A razão econômica, da qual este ou aquele sistema (hoje, o sistema neoliberal) julga ser a encarnação, oprime, espolia, gera lutas fratricidas, ódio, divisão, desespero. A razão política, que certos estados ou blocos de países acreditaram e acreditam incorporar, transforma-se nos despotismos, tiranias, nazismos, fascismos de ontem e de hoje. A razão do branco destruiu e continua vilipendiando negros, índios, outras raças e outras cores. Identificando-se com as formas obsoletas de uma cultura unidimensional, a razão desconhece e ultraja a cultura e a dignidade dos segmentos, que sempre foram alvos de discriminação, mesmo no âmbito da assim dita civilização branca e hegemônica. Principais vítimas têm sido a mulher, a criança, o idoso, o homossexual, o louco, as prostitutas, o rebelde, o inconformista, o gênio, o deficiente, o encarcerado... Leiam-se, a respeito, as veementes denúncias de Foucault (1999). Em suma, a razão educacional conservadora produziu e produz sistemas pedagógicos reprodutores e sustentadores dos poderes dominantes, massificadores dos segmentos oprimidos, raiz da atitude acrítica, acomodada e conformista do povo. (FREIRE, 1981; ROMÃO, 2000)

A *diferença* não quer apenas desconstruir a racionalidade prepotente. A subversão que ela propõe vai além do jogo lingüístico e entra no político. A busca de

um texto, de uma arqui-escrita à margem e além do texto metafísico estabelecido, pode ser a base da emersão dos segmentos marginalizados, diferentes, dando-lhes voz e vez. O novo texto, inominado e oculto, faz despontar novos textos, novos temas, rastros esquecidos ou apagados que, além de perigosos, são sufocados pela razão unidimensional.

Em primeiro lugar, o corpo, cujo vilipêndio é a marca mais evidente do sempiterno dualismo espírito/matéria, pelo qual esta sempre mereceu suspeita e condenação, no intuito de valorizar o seu oposto, é o primeiro ente presente, o texto mais visível, o arquifundamento de todo pluralismo cultural. Carrega, em si, a aventura, a sorte e a tragédia da *diferença*, aquele outro texto que jamais se expõe.

A desordem, espantallo do reducionismo lógico, é outro tema marginal a despontar da *diferença*. Por seu caráter ‘anárquico’ (ela “não é, não tem essência nem existência, não tem poder, não exerce nenhum domínio” – DERRIDA, 1991: 37), a *diferença* se afina com a desordem, o caos – temas que surgem, na ciência contemporânea, como dimensões fundamentais do cosmos e do humano. Ciência e cultura já se desvinculam do ideal de um universo perfeito, regido por leis eternas, a imensa máquina imaginada por Descartes e Newton, que funciona qual engrenagem de um relógio, fragmentada e conduzida deterministicamente pela dinâmica da matéria. Acaso e caos são, hoje, categorias consideradas relevantes na reflexão sobre os enigmas da origem, destino e sentido do cosmos (RUELLE, 1993; PRIGOGINE, 1996). À lógica cultural da dominação, fundamentada em princípios absolutos e imutáveis, contrapõe-se a cultura da contradição. O paradoxo, o ilógico, o paralógico, agora considerados dimensões reais do humano, apontam caminhos de libertação da ciência e da cultura de antigas e férreas amarras que, ao longo dos séculos, foram se consolidando nos vários centros de poder (Grécia, Roma, Europa Medieval e Moderna e, hoje, o bloco trilateral: Estados Unidos, Europa, Japão).

Opondo-se à pura racionalidade do texto metafísico, a filosofia da *diferença* participa do grande movimento contemporâneo, também dito pós-moderno, de reabilitar a dimensão da poesia, do sentimento, das emoções, das paixões, da criatividade, do imaginário e da imaginação contra a razão instrumental ou tecnocientífica. Ao fincar as raízes da *diferença* no arcabouço freudiano, Derrida indica outro tema à margem do logocentrismo, o mundo vasto e profundo do

inconsciente: pulsões, desejos, traumas, complexos, bloqueios (na linha junguiana, símbolos e arquétipos), que assumem papel cada vez mais relevante nas expressões individuais, sociais e culturais.

Desconstruindo o ideal abstrato de um sujeito histórico libertador do gênero humano (classe, partido, messias, super-homens) e contrapondo-se a uma ciência universal embasada nos ideais do espírito absoluto, da vida do espírito (LYOTARD, 1993), a filosofia da *diferença*, ao proclamar que “o ser fala em toda parte e sempre através de toda língua” (DERRIDA, 1991: 63), propicia à cultura e à ciência voltarem-se ao cotidiano, aos pequenos relatos da existência, às pequenas causas, aos jogos de linguagem que expressam a vida do homem comum, à micro-política das bases e dos grupos alternativos que vão assumindo um novo lugar no panorama social. Deixando de ser monolíticas, a ciência e a cultura agora assumem a figura de uma constelação de infinitos objetos, caminhando em direções até opostas; o contraditório não é mais exceção, é regra; os contrários convivem e, ao mesmo tempo, se repelem (SANTOS, 1995). Holismo já não é sinônimo de unidade absoluta. As partes estão no todo, mas este, por sua vez, encarna-se em cada parte. É o mundo complexo de Edgar Morin, tão próximo do mundo da *diferença* de Derrida. (MORIN, 1997)

A filosofia da diferença não deve restringir-se a um exercício conceitual em busca das raízes do ser, a uma ontologia contemplativa. Lembrando a famosa tese de Marx sobre Feuerbach (Tese XI), relegada ao ostracismo, na poeira dos destroços dos socialismos irreais: “os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diferentes maneiras; mas o que importa é transformá-lo” (MARX & ENGELS, 1986: 128), cumpre perguntar sobre o alcance da filosofia da *diferença* no complexo horizonte hodierno, que arrasta a pesada herança do século XX, caracterizado como “o mais assassino” de toda a história por Hobsbawm. (1996: 22)

Entre angústias e esperanças, o milênio recém-inaugurado descortina o panorama de um gigantesco crescimento tecnológico e científico construído em cima da negação do diferente – “dos condenados da terra”, conforme a trágica expressão de Frantz Fanon (1968) – sobre cujos ombros se ergueu o castelo dourado da imensa riqueza acumulada e retida nas mãos de minorias avantajadas. Desde o clássico processo colonizador até a nova onda de colonização, batizada pelos missionários do mercado total com o nome de globalização, continua sorrateira a redução do diferente ao *mesmo*, do *alter* ao *ego*, com a conseqüente negação das

identidades culturais pela monocultura ditada, exportada e imposta pelo poder globalizador. A cultura unidimensional, de mãos dadas com a invasão econômica, penetra nas mais recônditas paragens do planeta, destruindo preciosos tesouros construídos e conservados, há séculos, pelo trabalho material e espiritual das comunidades humanas.

A filosofia da *diferença*, nascida no clima contestador do final da década de 60, que envolveu o mundo abastado, deve ir além do aspecto de desconstrução e de refinada reflexão ontológica, bem a gosto do pós-estruturalismo europeu. Ela há de assumir o caráter de resistência e transformação que desponta nas periferias excluídas e que o processo globalizador vem carregando e multiplicando em seu bojo. Vale lembrar a trilha luminosa proposta por Morin (2000: 114): “enquanto a humanidade continua sua aventura sob a ameaça de autodestruição, o imperativo tornou-se salvar a Humanidade, humanizando-a”. Humanidade, como entende Morin, não é conceito abstrato. Ela se realiza no diferente e na *diferença*, no diuturno conflito diante do mesmo, contra as forças negadoras da alteridade. Afirmar e promover tal *diferença* em constante dialética, fazê-la falar em toda parte, sempre, em todas as línguas, constitui, como foi dito no início deste trabalho, a tarefa precípua de nossos dias.

KEY WORDS: *différance*; culture; identity.

ABSTRACT. *Différance*, philosophical category created by Derrida, allows to surpass the western metaphysics and its negative consequences on culture. It also indicates new ways to establish the foundations of cultural identity.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DERRIDA, JACQUES. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1972.  
\_\_\_\_\_. *Margens da filosofia*. São Paulo: Papirus, 1991.  
\_\_\_\_\_. *a voz e o fenômeno*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.  
\_\_\_\_\_. *A escritura e a diferença*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1995.  
Descartes, René. *Discurso do método*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Col. Os Pensadores)



- FOUCAULT, MICHEL. *Vigiar e punir*. 21. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- Freire, Paulo. *A educação como prática da liberdade*. 12. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1981.
- Habermas, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.
- Lyotard, Jean-François. *O pós-moderno*. 4. ed. São Paulo: José Olympio, 1993.
- Morin, Edgar et alii. *Ensaio de complexidade*. Porto Alegre: Sulina, 1997.
- Prigogine, Ilya. *O fim das certezas. Tempo, caos e as leis da natureza*. São Paulo: Ed. Unesp, 1996.
- Queiroz, José J. Redescobrir a corporeidade. *Revés do avesso*, São Paulo, CEPE, IX (9): 42-45, set. 2000.
- \_\_\_\_\_. A crise dos grandes relatos e a religião. In: Brito, Ênio José da Costa &