

O mal-estar no estruturalismo: ambivalências da demanda por justa representação no campo da arbitrariedade do signo

Structuralism and its discontents: ambivalences of the quest for just representation in the field of the arbitrariness of the sign

Gabriel PINEZI

Doutor em Estudos Literários (UEL), Professor do departamento de Literatura e Teoria Literária (UnB);
E-mail: gabrielpinezi@gmail.com

RESUMO:

O artigo tem como objetivo discutir certo mal-estar ético e político no pensamento estruturalista — especialmente na desconstrução derridiana e em seus herdeiros — segundo o qual as estruturas seriam, simultaneamente e paradoxalmente, origem e causa de toda liberdade e de toda violência. Problematizamos tal hipótese dividindo o artigo em três partes: na primeira, analisamos as teses de Saussure sobre a arbitrariedade do signo com base na leitura mais atual de Patrice Maniglier (2023); em seguida, discutimos em que medida as teses saussurianas retomam conceitos e ideias próprias ao *Crátilo*, de Platão; na terceira, apontamos para alguns impasses da desconstrução derridiana no trato com o conceito de justiça a partir do embate com Saussure e Platão. Com isso, concluímos que o mal-estar no estruturalismo parece derivar de um uso hiperbólico das metáforas da “justiça” e da “violência” aplicadas ao problema da representação de modo a retomar a hipótese platônica da “correção” e da “justiça” dos nomes.

PALAVRAS-CHAVE: justiça, arbitrariedade, Saussure, Platão, Derrida.

ABSTRACT:

The article aims to discuss a certain discontent in structuralist thought—especially in Derridean deconstruction and its heirs—according to which structures are simultaneously and paradoxically the origin and cause of all freedom and all oppression. We question this hypothesis by dividing the article into three parts: first, we analyze Saussure's theses on the arbitrariness of the sign based on the most recent reading by Patrice Maniglier (2023); then, we discuss to what extent Saussurean theses resume concepts and ideas from Plato's *Cratylus*; in the third, we point to some aporias of Derridean deconstruction in dealing with the concept of justice, based on the clash with Saussure and Plato. Therefore, we conclude that the current discontents in structuralism seem to derive from a hyperbolic use of the metaphors of "justice" and "violence" applied to the problem of representation, so that retains Platonic hypothesis of the “correction” and “justice” of names.

KEYWORDS: justice, arbitrariness, Saussure, Plato, Derrida.

The human being continually runs the risk of inheriting a misinterpretation of what may or may not be a misinterpretation. Thus, not only is λόγος always open to interpretation—it is doomed to interpretation. One cannot help but interpret.

S. Montgomery Ewegan. *Plato's Cratylus*, Marking the limits

Claro, não existe uma felicidade da estrutura: mas toda estrutura é habitável, talvez aí esteja sua melhor definição. [...] Querer se situar é querer adquirir em vida um guardião dócil. Como arcabouço, a estrutura está separada do desejo: o que eu quero, simplesmente, é ser “sustentado”, como um(a) prostituto(a) superior.

Roland Barthes, *Fragmentos de um discurso amoroso*, “Tutti sistemati”

Esses termos de que fazemos uso são sempre eles próprios escorregadios. Um linguista tão pertinente quanto pôde sê-lo Ferdinand de Saussure fala de arbitrário. Isto é um desliz, deslizamento para um outro discurso, o do senhor para chamá-lo pelo nome. O arbitrário não é o que convém aqui.

Lacan, *O Seminário 20: mais, ainda...*, Aula III: a função do escrito

Não existe língua em que nada seja motivado. Quanto a conceber uma em que tudo fosse motivado, seria impossível por definição.

Curso de Linguística Geral, Arbitrariedade absoluta e arbitrariedade relativa

E se o desajuste fosse, ao contrário, a condição da justiça?

Derrida, *Espectros de Marx*, Injunções de Marx

para Marcos Nalli,
por tornar possível

INTRODUÇÃO

Em *Fragmentos de um discurso amoroso*, publicado originalmente em 1977, Barthes (2018) dedica-se ao estudo “sistemático” do que ele chama de “discurso amoroso”. Ao analisar *Os Sofrimentos do Jovem Werther*, de Goethe, Barthes constata um paradoxo que atravessava a tendência teórica “sistemizante” de sua época: tal como o apaixonado, o pensador estruturalista se posiciona simultaneamente dentro e fora da estrutura, primando por viver à margem (ou melhor, *na* margem) da sociedade. Nesse sentido, para Barthes (2018, p. 257), o problema do sistema é o da “situação”, o da “fixação” em um lugar: “O sujeito apaixonado vê todos os que o cercam ‘situados’, cada um lhe parecendo provido de um pequeno sistema prático e afetivo de ligações contratuais, do qual ele se sente excluído; ele experimenta um sentimento ambíguo de interesse e de desdém.”

Admirável passagem na qual a ambivalência dos estruturalistas em relação ao conceito de estrutura é comparável à dos amantes melancólicos em relação ao seu objeto amado sempre fugidio: aquele que ama mais profundamente é também aquele que mais tende a manifestar o ódio; aquele que

extraí o “prazer do texto” possibilitado pelas estruturas é também aquele que mais visa à sua destruição/desconstrução.

Existe, para Barthes, uma *paixão da estrutura* que se manifesta como desejo perverso de um *voyeur* que vê no outro aquilo que ele não vê em si mesmo, que goza do poder de definir o lugar onde o outro é o que é, mas sem sabê-lo: como que numa única visada sincrônica — por que não dizer “panóptica”? —, o estruturalista tudo observa sem que o vejam de volta, como se o outro fosse “essencial”, “sem história”, “paralisado”, “ridículo”, “prostituído”:

A estrutura do outro (porque o outro tem sempre sua estrutura de vida, da qual não faço parte) tem qualquer coisa de derrisório: vejo o outro teimar em viver segundo as mesmas rotinas: retido em outro lugar, ele me parece fixo, *eterno* (pode-se conceber a eternidade como ridícula).

Cada vez que, inopinadamente, eu via o outro na sua “estrutura” (*sistemato*), eu ficava fascinado: acreditava contemplar uma *essência*: a da conjugalidade. Quando o trem atravessa pelo alto as grandes cidades da Holanda, o olhar do viajante mergulha em interiores sem cortinas, bem iluminados, onde cada um parece se ocupar de sua intimidade como se não fosse visto por milhares de viajantes; o que é dado a ver é então uma essência de Família; e, quando, em Hamburgo, se passeia ao longo de vidraças atrás das quais mulheres fumam e esperam, é a essência da Prostituição que se vê.

(Força das estruturas: eis talvez o que se deseja nelas). (Barthes, 2018, p. 258-259)

Por uma espécie de milagre operado pela crítica, o estruturalismo desejaria colocar em suspenso as estruturas das quais se sente ao mesmo tempo prisioneiro e excluído, habitante e estrangeiro — isto é, vinculado pela exclusão, excluído pela vinculação. Porém, se tenta desconstruí-las, é para que possa enfim encontrar um *outro lugar... nelas!* — um lugar, por assim dizer, menos ridículo. Fatalidade e paradoxo do estudo das estruturas: para pensá-las, é preciso distanciar-se delas, sentir-se como que intocado, um peixe fora d’água — mas um peixe que está, por assim dizer, desde sempre sufocado por esse “ar” que deixou de ser “mar”. A esse paradoxo de sentir-se ao mesmo tempo feliz e infeliz nas estruturas, dominado e livre, a essa ambiguidade que atribui às estruturas tanto a *situação* fatalista mais trágica de uma clausura quanto a *esperança* mais séria num evento messiânico, chamo-a de o “mal-estar do estruturalismo”.

Remonto, aqui, ao mal-estar na civilização de Freud (2010), que se configura como o sentimento de que há um descompasso entre as expectativas do princípio do prazer, baseadas nas projeções do sentimento do “Eu”, e o princípio de realidade, que nos acomete quando a dor e o desprazer demonstram a existência de algo “fora” de nós, que nos delimita e nos ameaça. Ou seja: há um desnível, sempre operante, entre a natureza e a cultura que é sentido por nós como uma ferida, um trauma. Ora, é fácil perceber que a história do estruturalismo é atravessada por esse mesmo mal-estar, especialmente quando acompanhamos as diferentes posições que os diferentes autores dessa corrente crítica têm em relação à fratura entre arbitrariedade e liberdade, determinação e indeterminação, finitude e infinitude.

Neste artigo, proponho problematizar esse mal-estar, discutindo como o estruturalismo tira consequências morais, éticas e políticas da existência das estruturas simbólicas: mais ou menos liberdade?; mais ou menos determinação?; mais ou menos possibilidades de ser? Para isso, proponho uma análise das metáforas utilizadas pelos pensadores estruturalistas derivadas do campo jurídico, religioso ou moral para descrever os fenômenos linguísticos: violência, arbitrariedade, justiça, etc. Ao demonstrar que as imagens empregadas pelo estruturalismo para tratar da constituição mesma dos signos são retiradas do direito — isto é, um campo que pressupõe a existência de um *sujeito responsável e individual submetido a um contrato ou a uma força coletivas* —, pretendo demonstrar que o “homem” passou a atuar como que subterraneamente em boa parte da teoria francesa dita “pós-estruturalista” por esta derivar “rigorosamente” da teoria saussuriana do signo. Seria, portanto, por conta dos impasses legados por tais conceitos que, apesar de ser uma teoria *a priori* anti-humanista, o discurso humanista moralizante acabou funcionando bem em certas leituras estruturalistas, especialmente às vinculadas às teses de Derrida.

Assim, divido minha exposição em três partes: na primeira, busco problematizar o conceito de “arbitrário” no *Curso de Linguística Geral*, demonstrando os impasses de Saussure ao utilizá-lo; na segunda, discuto como as teses sobre a arbitrariedade devem das reflexões platônicas no *Crátilo*, cuja premissa básica é a de que os nomes são *corrigíveis* ora por força da correspondência com os entes, ora por força das convenções sociais; na terceira, discuto como as metáforas da “arbitrariedade” e da “justeza” dos nomes, próprias a Platão, são repensadas pela desconstrução de Jacques Derrida abrindo-se mão da pretensão ontológica do nomear, sem que se abra mão da noção de *correção* das significações. Na conclusão, avalio como o modo de politizar a linguagem da desconstrução mantém vivos, no pensamento contemporâneo, tanto o mal-estar das estruturas quanto certa ética platônica de uma impossibilidade de acesso estrutural à verdade. Sugiro ao fim que, embora a obra de Derrida expresse esse mal-estar a partir da tese de que toda representação é sempre violenta em relação a um Outro sempre infinito e inacessível, haveria uma ética mais “feliz” possível a partir das teses estruturalistas, segundo a qual o outro pode ser pensado como uma variação limitada e finita de nós mesmos.

A ARBITRARIEDADE DO SIGNO EM SAUSSURE

Foi há pouco que Patrice Maniglier (2023) operou uma “reescrita” de Saussure, apontando para o até então negligenciado caráter *dionisíaco* de seu pensamento. Parecia, até então, que a influência de Nietzsche entre os pensadores estruturalistas (especialmente em Foucault, Deleuze e Derrida) servia justamente para propor uma “filosofia da diferença” como antídoto ao possível “idealismo estrutural”,

uma vez que o estruturalismo é, sem sombra de dúvidas, uma das mais bem sucedidas críticas contemporâneas do empirismo. Para Maniglier, longe da visão até então mais aceita¹, Saussure não teria ignorado a história, as transformações e os paradoxos da língua em favor de uma sistematicidade sincrônica e rígida da língua que, por um lado, negava toda e qualquer possibilidade de valer-se ainda dos conceitos da ontologia clássica (leitura crítica, de Derrida e de Barthes) e, por outro, munia a posteridade de métodos e conceitos rigorosamente científicos (leituras epistemológicas, de Jakobson, Lévi-Strauss e certo Lacan). Retomando criticamente ambas essas intuições sobre Saussure, Maniglier (2023) demonstra, a partir da fina leitura dos manuscritos, que o estruturalismo como um todo teria nascido da mais pungente e obsessiva reflexão ontológica sobre os paradoxos desses seres ambíguos que são os signos, entidades imateriais, porém reais, cuja essência mesma é a variabilidade, a comparação, a diferença. Nem ciência pura da língua (puro positivismo), nem impossibilidade da ontologia em favor de um *a priori* transcendental ou quase-transcendental (pura crítica), mas uma “interrogação ontológica forte” (Maniglier, 2023, p. 49), aplicada a essas entidades ao mesmo tempo sensíveis e inteligíveis, reais e imateriais, que são os signos.

Embora não me oponha às teses gerais de Maniglier, gostaria de problematizar sua oposição entre “estruturalismo dionisíaco” e “estruturalismo apolíneo”, que remete a um Nietzsche que mais complica que explica as teses saussurianas, mais próximas, como ele bem aponta, da literatura simbolista francesa e de certo bergsonismo. Meu foco será retomar as colocações de Maniglier para pensar um problema que permaneceu praticamente intocado em sua reescrita de Saussure: a interface com o pensamento de Platão e a ontologia clássica em geral. Ora, retomando a leitura de Nietzsche (2007) em *O Nascimento da Tragédia*, livro no qual o conceito de dionisíaco foi popularizado, seríamos forçados a dizer que Saussure ataca os fundamentos da teoria platônica da linguagem por meio de um pensamento simultaneamente apolíneo e dionisíaco, uma vez que o limite do dionisíaco não é o apolíneo, mas o socrático². No pensamento de

¹ Podemos encontrar essa visão padrão do estruturalismo bem delimitada pelo famoso estudo historiográfico de François Dosse (2018a, 2018b), obra na qual o estruturalismo é retratado como uma filosofia negadora da história, cujo ápice teria se dado em 1966, mas que teria recuado desde então devido ao “acontecimento” que foi maio de 1968. Também, encontramos com facilidade, no campo da linguística, curiosa tradução brasileira do *Curso de Linguística Geral*, publicada por Marcos Bagno (Saussure, 2021), na qual praticamente todas as notas de rodapé visam a demonstrar a falta de originalidade, o conservadorismo e a obsolescência de Saussure quando comparado a uma atualíssima e triunfante sociolinguística...

² Parece-me que Maniglier não leva em conta que, para Nietzsche, apolíneo e dionisíaco são apenas opostos enquanto complementares, seguindo a metáfora de um “casamento” perfeito entre os dois sexos: “E vede! Apolo não podia viver sem Dionísio! O ‘titânico’ e o ‘bárbaro’ eram, no fim de contas, precisamente uma necessidade tal como o apolíneo!” (Nietzsche, 2007, p. 38, §4). Assim também, ao referir-se a Eurípedes: “porque abandonaste Dionísio, por isso Apolo também te abandonou” (Nietzsche, 2007, p. 69, §10). Assim, a tese de Nietzsche é a de que Eurípedes expulsa simultaneamente Apolo e Dionísio dos palcos quando propõe uma equivalência entre o “belo” e o “racional”, chamada

Saussure, no entanto, não se trata de negar completamente as teses de Platão sobre a linguagem, mas antes de retomá-las e reformulá-las.

Foi o que intuiu Lacan no seu *Seminário 20: mais, ainda...*, em uma aula que polemiza amorosamente com Jakobson. Lacan afirma aí que a visão de Saussure sobre a relação entre significante e significado estaria mais próxima das teses platônicas do que acreditaríamos numa primeira visada.

Não esqueçamos que, de partida, qualificou-se, erradamente, de arbitrária, a relação do significante e do significado. É assim que se exprime, provavelmente contra seu coração, Saussure — ele pensava bem outra coisa, e bem mais perto do texto do *Crátilo* como o demonstra o que há em suas gavetas, isto é, essas histórias de anagramas. Ora, o que passa por arbitrário é que os efeitos de significado têm o ar de nada terem a ver com o que os causa. (Lacan, 2008, p. 26)

Nesta aula, tal provocação é articulada por Lacan para sustentar a diferença entre sua psicanálise e a linguística de Jakobson: enquanto Lacan defende a tese de que “não há relação sexual” — grosso modo, que entre duas pessoas, a comunicação é sempre atravessada por uma falha, uma vez que não há “proporção” ou “adequação” em relação ao significado que cada um confere ao mesmo significante — Jakobson estuda a língua sempre como processo intersubjetivo bem-sucedido, isto é, como comunicação. Nesse sentido, a noção de arbitrariedade teria aparecido na linguística para descrever a ausência de “causalidade” ou de “motivação” entre a imagem acústica e o significado — tese rejeitada pela psicanálise de Lacan, para quem há uma causalidade da significância, cuja inscrição é dada no corpo a partir de uma lógica da satisfação pulsional.

Daí a provocação a Jakobson por parte de Lacan, ao “separar-se” jocosamente deste que diz amá-lo, ao menos no que diz respeito ao objeto de sua pesquisa. Lacan propõe, portanto, chamar seu campo de “linguisteria” (linguística + histeria), e não de linguística: para Lacan, a palavra “significante” não tem o mesmo sentido em psicanálise e em linguística, precisamente porque a tese do “arbitrário” como “convenção” só se sustenta quando se pensa o significado como produto da comunicação bem-sucedida, e não como certa relação com o que Lacan chama de “substância gozante” (Lacan, 2008, p. 30) — isto é, o sujeito do inconsciente. A relação entre significante e significado tem, para Lacan, uma *causa* dada no corpo do sujeito e não pode, portanto, ser imotivada: é o corpo de um sujeito dotado de inconsciente que estabelece a relação entre a imagem acústica e seus efeitos, pois “o significante é a causa do gozo” (Lacan, 2008, p. 30). Isso a psicanálise descobre precisamente quando a “comunicação” e a “linguagem” falham: por meio do estudo dos atos falhos, dos lapsos, dos chistes, fenômenos que não são propriamente linguísticos, mas dizem respeito à relação entre o corpo daquele que *dis* (substância gozante) e o corpo

de “socratismo estético” (Nietzsche, 2007, p. 78, §12): “Eis a nova contradição: o dionísico e o socrático, e por causa dela a obra de arte da tragédia grega foi abaixo” (Nietzsche, 2007, p. 76-77, §12).

daquilo que é *dito* (significantes). Daí também a famosa tese lacaniana da ausência da metalinguagem: se “há verdade, mas não verdade da verdade”, é porque a relação entre um significante e um significado, uma vez inscrita, não pode ser apagada, apenas sobreposta por outras associações e motivações; desse ponto de vista, a significação sempre é verificada como *não arbitrária*, por ser *causada e motivada* pelo gozo.

Parece-nos que essa apreensão “linguística” de Lacan sobre a contestação do conceito de “arbitrário” na linguística, no entanto, está mais próxima das teses do próprio Saussure do que se possa imaginar. Ao comentar precisamente os cadernos sobre os anagramas, citados por Lacan, Maniglier (2023, p. 274, grifos no original) demonstra que o pensamento de Saussure pressupõe que o signo é sempre “positivo” no modo como estabelece a relação entre significante e significado, uma vez que essa relação é sempre *dada imediatamente* e nunca *inferida criticamente*: “O poema anagramático dá a *experiência do signo*. Essa experiência decorre tipicamente da *sugestão*, ou seja, de uma relação *inconsciente* ou, como Saussure diria mais provavelmente, junto a seus contemporâneos, ‘subconsciente’, ou mesmo ‘subliminar’, com seu ‘objeto’”. Assim, a tese de Saussure, muito próxima à dos poetas simbolistas como Mallarmé e Baudelaire, seria a de que um significante nunca *representa* um significado, mas o *evoca* — evocação que tem um efeito *imediato* sobre o corpo, para além de qualquer codificação ou cálculo temporalizável: “Se a língua tal como a concebe Saussure não é um *código*, isso se dá sobretudo porque a introdução do sentido não repousa sobre uma operação suplementar: a língua materna é uma música do espírito — música tão inaudível separadamente quanto seu sentido é ininteligível em si.” (Maniglier, 2023, p. 268, grifos no original). O estruturalismo é, portanto, segundo Maniglier, um realismo, e não um nominalismo, posto que se interessa pelo modo de *existência real* e de *determinação causal* dos signos.

Mas se é isso, como explicar que Saussure tenha se valido do termo “arbitrário” para falar de algo que tem, para ele, o estatuto mesmo do real? Retomemos as famosas páginas do *Curso de Linguística Geral* sobre a natureza do signo linguístico: “o vínculo que une o significante ao significado é arbitrário ou, também, já que entendemos por signo o total resultante da associação de um significante e um significado, podemos dizer de modo mais simples: *o signo linguístico é arbitrário*” (Saussure, 2021, p. 117). Por esse termo, portanto, deve-se entender que não há causa natural para que um determinado significante e um determinado significado sejam “escolhidos”, “associados”. Quaisquer significantes *podem (virtualmente)* se associar a quaisquer significados, embora isso nunca seja *dado (atualmente)*, já que as determinações linguísticas (as estruturas) servem precisamente para *limitar* tal potencialidade. Embora a associação seja sempre real, determinada, dada, não se pode dizer de antemão quais significantes se relacionarão a quais significados: a “escolha” não tem critério prévio e é, portanto, imprevisível. Qualquer sequência de letras, de sons, de gestos pode significar qualquer outra coisa, e esta realidade do signo é verificável facilmente quando comparamos uma língua com outra — especialmente aquelas que têm matrizes históricas

distintas: o som “boi” não é nem mais nem menos *justo* que o som “ochs” para significar o animal que ele designa.

Qual é, então, a *força* que vincula um significante a um significado, que torna esse vínculo tão vivo e tão forte a ponto do falante não poder dele prescindir? Responde Saussure (2021, p. 117-118): “qualquer modo de expressão acolhido numa sociedade repousa, em princípio, num hábito coletivo ou, o que dá no mesmo, na convenção. [...] é essa regra que torna obrigatório o emprego desses signos, não seu valor intrínseco”. Saussure remete aqui a um conjunto de metáforas éticas e jurídicas (hábito, convenção, regra, etc.) para designar algo que é, propriamente, um modo de existência dos signos que independe da decisão humana, da liberdade dos sujeitos. Percebendo isso, emenda uma série de ressalvas em relação a esse termo pouco “justo”:

O termo *arbitrariedade* também exige uma observação. Ele não deve dar a ideia de que o significante depende da livre escolha do falante (mais abaixo se verá que não está no poder do indivíduo mudar o que quer que seja num signo, uma vez estabelecido num grupo linguístico): queremos dizer que ele é *imotivado*, ou seja, arbitrário com relação ao significado, com o qual não tem nenhum vínculo natural na realidade. (Saussure, 2021, p. 118, grifos no original)

Perceba-se aqui como Saussure inicia uma *série* de termos que vai, pouco a pouco, deslocando o sentido do primeiro termo (arbitrário / convencional / habitual / livre / imotivado / sem vínculo natural). Do significado de “arbitrário” como “convencional” e “habitual” — a primeira, uma categoria política, a segunda, ética —, Saussure passa ao sentido mais jurídico, que diz respeito à noção de “liberdade”. O arbitrário seria então a qualidade do que é livre para decidir, isto é, aquilo que têm o poder de alterar a regra quando bem lhe convier — sentido, obviamente, rejeitado por Saussure, uma vez que não existe qualquer sujeito capaz de controlar o vínculo entre significante e significado tal como um “árbitro”, um “juiz” ou um “legislador” o poderiam.

Ora, o problema se põe aqui na medida em que Saussure quer demonstrar que o signo — isto é, a unidade entre significante e significado — funciona sempre “imediatamente”, isto é, a despeito de uma decisão, de um juízo, de um cálculo. Porém, a metáfora da arbitrariedade põe em cena precisamente o oposto: árbitro é aquele que julga, que decide; *arbitrium*, em latim, é a ação atribuída ao *arbitrator*, isto é, ao Senhor, àquele que detém a função de soberano, isto é, daquele que está ao mesmo tempo dentro e fora da lei, já que *decide a regra sem ser decidido por ela* (Agamben, 2010, p. 22). Segundo deslocamento portanto: arbitrário é aquilo que a *liberdade* do soberano decide como a *regra* a ser seguida. Percebe-se então o ponto em que se ligam a noção de “liberdade”, por um lado, e a de “regra”, do outro. O termo remete, inconscientemente, a uma teoria da soberania. Vê-se como, em seu comentário, Lacan não errou o alvo: uma vez que, na linguagem, não pode haver soberano — isto é, não se pode *decidir* o que um

significante significa, não há *decisão* por trás da significação —, a noção de “arbitrariedade” é totalmente incongruente com aquilo que Saussure pretende descrever.

Assim, Saussure passa a uma terceira tentativa de deslocamento: o arbitrário é o “imotivado”, isto é, aquilo que acontece espontaneamente, sem causa, sem motivo. O arbitrário seria, então, aquilo que é da ordem do *acaso*. Numa primeira visada, parece-nos que Saussure se livra da contaminação do discurso moral, uma vez que a ausência de causalidade parece-nos indicar a ausência de uma vontade, de um sujeito. Aquilo que é sem causa é também — poderíamos pensar — aquilo que não foi causado por um sujeito. No entanto, o raciocínio é mais sutil: se se pode dizer que o signo é “sem motivo”, é apenas porque parece-nos que, em alguma medida, ele poderia ser motivado, que haveria de fato uma razão para que a relação entre um significante e um significado seja *causada*. É esta, na verdade, a sensação mais comum entre os falantes, já que quando estudamos uma língua diferente da nossa, constantemente nos perguntamos qual é a “lógica” por trás de cada uso de expressões nela dizíveis, respondendo facilmente a isso com argumentos de tipo etimológicos/lexicológicos (“figa”, o gesto, vem de “figo”, a fruta) ou gramaticais (*alethéia*, verdade, se forma na língua grega a partir do *a*, partícula de negação, acoplado a *létbe*, esquecer, motivado portanto como a significação de “desesquecer”).

Saussure (2021, p. 190, grifo no original) abordará esse problema mais à frente, no *Curso*, quando tratar da oposição entre “arbitrariedade absoluta” e “arbitrariedade relativa”, afirmando que “*o signo pode ser relativamente motivado*”. É o que acontece quando, por exemplo, entendemos que o termo “dezenove” foi formado a partir da mesma lógica que “dezoito” (Saussure, 2021, p. 190), ou que existe algo em comum entre os termos “pereira”, “laranjeira”, “goiabeira”, formados pelo nome de uma fruta mais a terminação “eira” (Saussure, 2021, p. 190). Vale a pena seguir todo o raciocínio de Saussure aqui:

Tudo o que diz respeito à língua enquanto sistema exige — é nossa convicção — ser abordado desse ponto de vista, que pouco atrai os linguistas: a limitação da arbitrariedade. É a melhor base possível. De fato, todo o sistema da língua se fundamenta no princípio irracional da arbitrariedade do signo que, aplicado sem restrição, desaguará na complicação suprema; mas o espírito consegue introduzir um princípio de ordem e de regularidade em certas partes da massa dos signos, e esse é o papel do relativamente motivado. Se o mecanismo da língua fosse inteiramente racional, poderíamos estudá-lo em si mesmo; mas como ele é somente uma correção parcial de um sistema naturalmente caótico, adotamos o ponto de vista imposto pela própria natureza da língua, estudando este mecanismo como uma limitação da arbitrariedade. Não existe língua em que nada seja motivado. Quanto a conceber uma em que tudo fosse motivado, seria impossível por definição. Entre os dois limites extremos — mínimo de organização e mínimo de arbitrariedade — encontram-se todas as variedades possíveis. Os diversos idiomas encerram sempre elementos das duas ordens — radicalmente arbitrários e relativamente motivados —, mas em proporções muito variáveis, e esta é uma característica importante, que pode ser levado em consideração em sua classificação. (Saussure, 2021, p. 190-191)

Já vemos aqui, em Saussure, uma outra forma de colocar a tese derridiana de que na linguagem não há “origem última”. Podemos traduzi-la assim: na língua, em termos extáticos e extra históricos, em

termos “metafísicos”, nunca se pode encontrar a motivação de um signo, a “presença” que o comanda de fora, como um soberano; em termos históricos, no entanto, sempre se encontra aquilo que motivou a significação, desde que se faça a “desconstrução” do termo — isto é, se se remeter à revisão das “traduções” e dos “deslocamentos” desses termos por força da *différance*, da imotivação generalizada.

Há, por fim, este último deslocamento, esta última cartada: Saussure descreve o “arbitrário” como o “sem vínculo natural”, isto é, como o artificial, como o propriamente “metafísico”: “queremos dizer que ele [o signo] é *imotivado*, ou seja, arbitrário com relação ao significado, com o qual não tem nenhum vínculo natural na realidade” (Saussure, 2021, p. 118). Mas, de novo, a metáfora se torna inadequada, uma vez que, para ele, é *natural que um signo varie*. Por duas razões: primeiro, porque a “arbitrariedade” é o atributo geral, necessário e, portanto, natural de todo e qualquer signo dentro de uma língua; segundo, porque não poderia haver arbitrariedade do signo senão pela existência de diferentes línguas que são, umas em relações às outras, variações comparáveis de sistemas substitutivos. Posso constatar que a linguagem é arbitrária apenas por força de perceber que *bear* e *urso* são intercambiáveis, traduzíveis, substituíveis em dois sistemas diferentes, sendo impossível para mim prová-lo senão por essa comparação entre duas formas de significar intercambiáveis e que comportam certa “justeza”. Para quem está sempre dentro de sua própria língua, não seria possível provar a tese da arbitrariedade, que depende sempre de um “acordo” mínimo no plano do significado entre dois significantes distintos; é apenas a partir de uma comparação, que revela assim uma variação, uma *traduzibilidade*, que se torna possível percebê-lo. Não seria possível perceber a arbitrariedade do sentido se não houvesse sentido *possível*.

Mais que isso: se é possível perceber que há uma distinção possível e legível entre significante e significado, é porque percebemos os casos em que um se mantém idêntico, enquanto o outro varia, mas nunca encontramos, como fato linguístico, qualquer caso em que *ambos variem*. Digamos de forma mais precisa: se o significante e o significado variassem simultaneamente, não estaríamos diante de um fato linguístico, apenas de dois termos eternamente diferentes. O problema da arbitrariedade é sempre o problema do *barbarismo*, o problema *etnológico*: como posso entender o outro, a despeito de sua língua não ser a minha? Como pode ser que eu encontre, na minha língua mesma, uma variação singular da língua singular do outro? A arbitrariedade absoluta, nunca a encontramos de fato, apenas a deduzimos a partir de uma experiência que já é, desde sempre, estrutural, paradigmática, com-parativa (isto é, que “para” ou “suspende” duas coisas uma ao lado da outra). Não há como pensar a arbitrariedade sem ter passado, primeiro, pela noção de “comum” ou de “paradigma”, isto é, “uma forma de conhecimento que não é nem indutivo, nem dedutivo, mas analógico, que se move da singularidade para a singularidade” (Agamben, 2019, p. 41).

Ora, como posso saber que a significação é natural ou arbitrária, motivada ou imotivada, causada ou produto do acaso, se só consigo provar a arbitrariedade do signo no momento mesmo em que percebo, para citar Aristóteles (*Met.* 1026a 33), que *o ser é dizível de múltiplas maneiras*, que cada singularidade possui outra singularidade que pode variá-la?³ Não há de fato algo que explique porque *bear* é uma tradução mais ou menos “causada”, “motivada” ou “natural” para *urso* do que outro modo qualquer de dizê-lo, como por exemplo “animal peludo de patas pesadas maior que o cachorro e menor que a baleia”. Com isso, quero dizer que Saussure pressupõe a existência da arbitrariedade quando está diante de *duas línguas* que comportam dois *modos de dizer*, mas não simplesmente diante de *dois signos* que contêm *duas significações*.

O paradoxo está dado: a arbitrariedade só é constatável se tomarmos, como dado, aquilo que Platão chamava de idealidade e que Agamben (2022, p. 112) entende como a *dizibilidade*. Segundo tal leitura do conceito de ideia em Platão, o “círculo em si” — a ideia do círculo, portanto —, não seria a “regra” ou a “lei” supranatural que torna um círculo num círculo, que o determina *na natureza*, mas antes a possibilidade de dizer “círculo”, de *trazer* o objeto à existência *na linguagem*, isto é, a possibilidade de *nomeá-lo*: “Desse modo, o uso platônico de *autós* [como pronome anafórico] esclarece-se ainda mais: a identidade que está aqui em questão [com o termo ideia] não é a identidade numérica ou substancial, mas sim a identidade (ou, melhor, a ipseidade) enquanto definida por ter um nome determinado, por ter sido dita na linguagem de uma determinada forma.”

A noção de *arbitrariedade* só surge, portanto, quando estamos frente a um fenômeno de tradução, de transposição de uma cultura para outra (isto é: frente a um conjunto associações heterogêneas que, ao serem colocadas lado a lado, criam uma zona de indiscernibilidade), e não necessariamente de um fenômeno intersemiótico (isto é: de relação entre dois ou mais signos). A traduzibilidade provaria, portanto, que existe algo na língua que a faz funcionar *para além do direito, das regras, das normas*. Colocar aqui a “tradução perfeita” ou “perfeitamente equivalente” como propriamente “impossível” de partida é, certamente, uma exigência de rigor hiperbólica, mais estética que hermenêutica; essa exigência de rigor tende a desconsiderar o fato facilmente verificável de que o sentido de um significante em uma língua é sempre possível para outra língua, mesmo que sejam precisos vários significantes ou mesmo uma longa frase ou texto para variá-la. Por isso, a diferença entre fenômeno intersemiótico e interlinguístico deve ser ressaltada aqui: pode até ser que não haja equivalência exata entre significantes de uma língua para

³ A esse respeito, considerar o comentário de Bennington (2014, p. 102) sobre o embate entre Jacques Derrida e Pierre Aubenque em torno do conceito de metáfora e de analogia em Aristóteles. Segundo Aubenque, a dita “desconstrução da metafísica” teria começado, de fato, com a própria constatação aristotélica de que o ser se diz de múltiplas maneiras, bem longe da interpretação cristã consagrada por Tomás de Aquino, que tendia a dar ênfase na univocidade.

outra, o que nos revela a imotivação do vínculo entre significante e significado, mas há, sempre, *dizibilidade e variabilidade possível* entre duas línguas.

Para usar o exemplo mesmo de Saussure: é totalmente motivado que a palavra *boi* em português seja a tradução para *Ochs* em alemão; o confronto entre as duas palavras não poderia, de fato, revelar algo como uma “irracionalidade fundante” da língua. O imotivado e arbitrário encontraríamos se propuséssemos traduzir *boi* por, por exemplo, *Warbeit!* Mas, para falantes de ambas as línguas diante da tarefa de traduzir, tal hipótese “injusta” não ocorre imediatamente. Podemos até corrigir uma má tradução, dizer que ela não é perfeita, mas essa nova correção será sempre novamente uma associação imediata, uma oposição entre dois termos substituíveis e dizíveis. Há sempre, na enunciação, uma causa subjacente na forma como cada significante encontra o seu lugar em sua relação com o significado. A língua funciona como que sempre impondo limites à arbitrariedade, à imotivação, a partir da evocação do que é *dizível em múltiplas maneiras*. O significante *encontra imediatamente* o significado, porque ambos são *inseparáveis*, ambos constituem — como quer o próprio Saussure — uma “unidade dupla” indissolúvel.

Nesse sentido, é no mínimo estranho que, nesse momento do *Curso*, Saussure atribua à arbitrariedade um caráter “absoluto” e à motivação um caráter “relativo”, consentido à irracionalidade um privilégio que não condiz com o que observamos dos signos enunciáveis, sempre motivados historicamente ou gramaticalmente. Como vimos, apesar de julgar que o caráter arbitrário do signo é absoluto, a noção de “arbitrariedade” do *Curso de Linguística Geral* é percebida pelo próprio Saussure como sempre problemática, porque implicaria num modelo crítico e judicativo, na possibilidade de dizer “não” ao que está sempre “dado” no signo; enquanto isso, a visão psicanalítica da “linguística” lacaniana, bem como as investigações de Saussure sobre os anagramas, se sustentam inteiramente na espontaneidade com que um significante vincula-se a um significado *a despeito e anteriormente a qualquer decisão consciente*. Em outras palavras: a experiência da “natureza” do signo linguístico — como quer Saussure — não pode ser a da simples arbitrariedade, mas antes a de uma *espontaneidade por vezes injustificável, mas sempre insuperável*: trata-se da experiência da *impossibilidade de um signo dizer não*: não podemos não-ver, não-sentir, não-dizer o signo; não há “anestesia” da significação, ela é sempre “estética”; o que há são deslocamentos possíveis entre significantes e significados, entre elementos variáveis dentro das possibilidades de dizer. Não há, na linguagem, nada a não ser diferenças... mas diferenças enunciáveis e, como tal, positivas, desde sempre motivadas pela dizibilidade possível.

DA JUSTEZA DOS NOMES EM PLATÃO

Se o termo “arbitrariedade” impõe tantos problemas, então por que Saussure o empregou no *Curso*? Não resta dúvidas de que este é um termo emprestado do *Crátilo* de Platão. É bem conhecido que o tema central do *Crátilo* é o problema da *correção* (ὀρθότης) dos nomes. É importante pensar no sentido preciso desse termo utilizado por Platão, pois a ideia do correto (ὀρθός) confunde-se com a própria ideia do *direito* ou de *justiça*: corrigir é “tornar reto”, “endireitar”, tornar “direito”, mas também num certo sentido tornar “ereto”, “firme”, “rigoroso”. Por isso, a entidade que domina o diálogo é Hermes, rei dos ladrões, deus furtivo que faz a travessia entre o humano e o divino, entre o “*sentido* correto” e o “erro dos *sentidos*”: trata-se, portanto, do deus da *interpretação*, da *hermenêutica*.

Na época de Sócrates, havia uma relação direta entre a imagem de Hermes e a força fálica da “ereção”, como atestam a existência das “hermas” (ἕρμα, no singular, ἕρματα, no plural), estátuas protetoras com o rosto de Hermes e um falo que serviam para delimitar espaços, marcando por exemplo o limite de uma propriedade ou o caminho de uma estrada. Além disso, a presença do falo ereto nas estátuas demonstra uma associação entre Hermes e o desejo erótico, elemento central para a experiência filosófica, como atesta Platão no *Banquete* e no *Fedro*: sendo um *trickster*, um malandro, um ser furtivo, Hermes também seria responsável pelas artimanhas da sedução (Ewegen, 2013, p. 47-48).

Segundo Ewegen (2013, p. 14, tradução nossa), “do início do texto [do *Crátilo*] até o seu derradeiro fim, o que está no centro da questão é a relação entre Hermogenes — o filho de Hermes — e o deus Hermes”. O texto de Platão tem, assim, como problema central o modo como Hermes interfere ou possibilita o *logos*, como reconhece Sócrates: “*Hermes* aparenta estar relacionado ao falar, pois, através da fala, ele é o *hermenêuta*, o mensageiro, o blefador, o ludibriador e o negociante. Todas essas são atividades cujo princípio está na fala [ἐν λόγῳ]. [...] a *hermenêutica* é um dos bens da fala” (*Crát.* 407e-408a). Hermes transita, portanto, entre os dois polos da experiência da fala: o engano e a correção, o aspecto simultaneamente humano/imperfeito e divino/perfeito do *λόγος*.

Nesse sentido, a “correção” dos nomes em Platão tem algo a ver com a determinação de um “bom caminho” para a interpretação, de uma “delimitação” que torne explícito o que é ou não possível dizer frente ao fato de que a linguagem, com frequência, nos seduz, nos engana, nos elude. Hermes seria o deus responsável por nos guiar nessa travessia, nessa tradução do sentido “divino” e perfeito para uma forma “humana” de compreensão. Por isso, o *Crátilo* é um diálogo no qual veremos, ao fim, o interlocutor Hermogenes tomar consciência de quem ele mesmo é e encontrar o seu caminho, conhecendo a si mesmo e tornando-se, por fim, filósofo tal qual Sócrates. A correção do nome “Hermógenes” revela-se, enfim, quase nas últimas linhas, quando Sócrates relata que este recém-convertido à filosofia irá conduzir Crátilo por um caminho, tal como cabe ao deus Hermes: “Companheiro, então você vai me trazer informações

quando você vier uma outra vez, pois agora, como já está preparado, siga para o campo. O Hermógenes aqui vai te acompanhar” (*Crat.* 440e). A hermenêutica — isto é, a prática de conduzir-se como mortal em direção ao reto caminho da contemplação do divino, de conseguir atravessar as miragens do sensível em direção à contemplação das ideias — é, portanto, essencial à dimensão disso que a própria filosofia é: um desejo de interpretar corretamente. Se levamos em conta que Sócrates, no *Crátilo*, tenta seduzir Hermógenes a tornar-se filósofo — isto é, “erigir-se”, contemplar o “alto” —, fica ainda mais claro o vínculo entre a intenção hermenêutica (interpretativa, corretora) e a função fálica do *logos* (que “eleva” a alma a partir da correção).

O diálogo entre Hermógenes (isto é, “filho de Hermes”) e Crátilo (de *κρατέω*, aquele que tem força, que governa) é marcado pela tensão dialética entre duas hipóteses extremas sobre a correção dos nomes: por um lado, Hermógenes, o filho bastardo, sem progenitura, irá defender que a correção dos nomes se dá por meio de uma *arbitrariedade*, por força de uma convenção ou, mais precisamente, de uma decisão individual; por outro, Crátilo, cidadão de Atenas com boa progenitura, com posses, com força, afirma que um nome é sempre correto, pois sempre se adequa à *natureza* e à hereditariedade do ser que representa. Colocando-se na posição intermediária entre estes dois extremos, Sócrates fará o possível para deslocar ambos os seus interlocutores de suas posições rígidas, por demais “sérias” e “trágicas”, demonstrando que a correção dos nomes não é *nem* por convenção, *nem* por natureza, uma vez que um nome sempre exprime algo de arbitrário (de *diferente* em relação àquilo que nomeia) e de similar (de *correspondente* àquilo que nomeia). Segundo Ewegen (2013, p. 9), a saída de Sócrates é “cômica”, no sentido de que faz seus interlocutores abandonarem a “rigidez” e o “rigor” de suas posições, demonstrando que não se deve levar a sério algo tão elusivo e ambíguo quanto o *lógos*. Como resume bem em nota de rodapé Celso de Oliveira Vieira (*In: Platão*, 2014, p. 83), tradutor do *Crátilo* no Brasil,

A refutação de Sócrates a Hermógenes e Crátilo toca em vários pontos comuns, mas por motivos diferentes. Ao refutar o convencionalismo, ele quer provar que existem nomes verdadeiros, enquanto a refutação do naturalismo tenta provar a existência de nomes falsos. Este é o principal problema das duas versões radicais das teorias em disputa no diálogo. Se qualquer um pode usar qualquer nome para qualquer coisa, não haveria um nome verdadeiro, enquanto se todo nome é naturalmente verdadeiro para o que ele nomeia, não haveria nomes falsos. No entanto, na perspectiva do caráter duplo da linguagem adotada por Platão, é necessário que haja nomes verdadeiros e falsos.

A tese geral de Platão, portanto, não seria nem a de que os nomes são sempre totalmente arbitrários, nem a de que seriam naturalmente justos, mas sim a de que, embora sempre estruturalmente imperfeitos em relação àquilo que nomeiam, são os únicos meios de que dispomos para “elevar-nos” em direção à verdade. Por isso, a experiência da verdade comportaria sempre o risco da falsidade, e vice-versa. Uma vez que o homem é o ser atravessado pelo *logos* e que faz a experiência da verdade por meio

da linguagem, não haveria para o homem qualquer experiência da verdade que não fosse ameaçada por esse caráter ambíguo e demoníaco dos nomes. Ou seja: não haveria filosofia sem o risco inerente a toda hermenêutica. Para Platão, o conhecimento da linguagem não pode, nunca, garantir-nos o conhecimento das coisas, do mundo; conhecer o mundo e conhecer a linguagem são empreitadas distintas, e aqueles que acreditam no contrário são tidos por Platão como ridículos.

Portanto, Sócrates esforça-se em demonstrar que, se quisermos saber o que é a *justiça*, não devemos simplesmente perguntar-se o que o nome *justiça* significa, mas antes olhar para a justiça ela mesma, para os casos em que algo como a justiça se dá. Eis o aspecto realista, portanto, da conclusão de Sócrates no *Crátilo*, segundo a qual haveria um desnível entre o conhecimento da natureza e o conhecimento da linguagem: “não é a partir dos nomes, mas sim muito mais a partir das coisas que convém aprender e investigar elas mesmas ou os seus nomes” (*Crat.* 439a). Se quisermos conhecer, devemos partir sempre da coisa em direção ao nome, e nunca do nome em direção à coisa. Especialmente, aqui, se revelaria a desconfiança de Platão em relação às interpretações etimológicas que tentam definir o ser a partir do desmembramento de seu nome nas partes que supostamente as originaram. Todas as análises apresentadas por Sócrates na famosa seção etimológica do *Crátilo* revelam um exagero cômico que, para os interlocutores de sua própria época, estaria por demais evidente, revelando-se como expressão da ironia socrática.

A tradução de Celso de Oliveira Vieira tenta captar esse exagero, como podemos ver no exemplo da etimologia de “justiça”: “A *justiça* também se alinha facilmente aqui, pois seu nome estabelece que o *justo atijça*” (*Crat.* 412c). Tal tradução visa a adaptar o que Sócrates enuncia nessa passagem: que a justiça (*dikaïosunê*) se forma a partir da contração da expressão “a compreensão do justo” (*dikaïou sunesis*). Mas isso, ainda, não explica nada, posto que não sabemos o que seria o “justo”. Restaria, então, avançar na pesquisa etimológica, perguntando-se pela origem de “justo” (*dikaïon*), cuja investigação é, segundo Sócrates, mais custosa.

É nesse momento que Sócrates inicia uma reflexão sobre a diferença entre as coisas passando em “fluxo” e as coisas em sua “estabilidade” e “rigidez”, colocando a prova a tese de Heráclito de que o ser é sempre passageiro, dominado pelo tempo, e que, portanto, não haveria nenhum ser que fosse em si mesmo estável. Sócrates tenta rever essa hipótese, perguntando-se se na palavra “justo” não haveria o rastro de coisas elas mesmas fixas. É nesse ponto que, averiguando as opiniões de todos a respeito da etimologia de “justo”, Sócrates percebe — tal como Saussure, no estudo dos anagramas (Starobinski, 1974) — que as explicações etimológicas que visam a justificar e corrigir um nome diferem-se infinitamente, sem que se possa chegar a uma fixidez, a uma “correção” adequada, uma certeza a respeito de como os “nomes” possam ser a “causa” de algo:

Quem supõe tudo estar em movimento o toma [o justo], na maior parte, por não outro que um recipiente total pelo qual algum ser perpassa, gerando tudo que é gerado. Este tem que ser o mais rápido e suave, já que um outro princípio não poderia ir através de tudo que existe. Se não fosse o mais suave, não iria sem que nada o bloqueasse, bem como o mais rápido se utiliza dos outros como se estivessem parados. Assim, estando *ajustado* a todo o resto por que [sic] perpassa, ele foi chamado corretamente de *justo* (o “a” teria sido retirado por eufonia, para evitar uma alusão à privação). A maioria confirma ser o justo isso que foi dito até agora. Mas eu sou insistente sobre isso, Hermógenes. Nos cultos secretos, perquiri o que seria o *justo* [τὸ δίκαιον] e também a *causa* [τὸ αἴτιον], pois aquilo através do qual se gera algo é a sua causa. Alguém me disse que para ser correto eu teria que chamar isso de “*Júpiter*” [no original, “*Δία*”, isto é, Zeus, que aqui remete ao começo da palavra δίκαιον]. Entretanto, após ter escutado isso, repeti a pergunta com jeito: “Se é assim, estimado, então como seria o *justo*?”. Na minha opinião, perguntei mais do que me correspondia, saltando por sobre os limites, pois eles me disseram que já tinha pesquisado o suficiente para um ouvinte. Depois, querendo me saciar, cada um se propôs a me falar algo diferente, sem mais nenhuma consonância. Um disse que o justo era o sol, pois é ele quem faz o *ajuste térmico* que perpassa os seres. [No original, o sol seria “penetrante”, *διαίων*, e “capaz de queimar”, *καῖον*]. Em seguida, quando falei contente esse encanto que escutei, quem me escutou riu da minha cara, perguntando se eu achava que nada era justo entre os humanos após o pôr do sol. Persistente, então, eu perguntei o que ele mealaria disso. Ele disse que era o fogo, mas não este fácil de se especificar, porque ele não se trata do fogo mesmo, mas sim do calor que é comum a todo fogo. Mas daí veio um outro me dizer que ria disso tudo, já que, como falava Anaxágoras, este seria o intelecto. Porque, ele disse, sendo autossuficiente e sem mistura, ele mesmo organiza as coisas enquanto passa por tudo. Por essas e outras, meu amigo, eu fiquei mais desorientado [πολὸν ἐν πλείονι ἀπορία, isto é, me vi numa aporia] do que antes de ter me proposto a aprender o que é o justo. De qualquer maneira, averiguávamos era sobre o nome, e esse me parece ter sido estabelecido por isso. (*Crát.* 412d-413d)

Nessa longa passagem, como se vê, cada nova hipótese etimológica em relação à origem do termo “justiça” é apresentada como risível, como ridícula, como “incorreta”. Sócrates está “desconstruindo” — no sentido preciso que Derrida dá a esse termo — o nome “justiça”, demonstrando que sua redução etimológica é infinita e, portanto, indecidível de partida.

Compare-se essa discussão do “nome” justiça, no *Crátilo*, com aquilo que Platão enuncia na *República*, texto no qual o problema central é precisamente o de definir a “essência” da justiça “como consistindo em conservar cada um o que é seu e fazer o que lhe compete” (*Rep.* 434a). Como seria possível que, num texto, a pergunta pelo *sentido* da justiça leve a infinitas e ridículas aporias, enquanto a investigação sobre a *essência* da justiça conduz a um conceito e a uma definição precisas, não mais atormentável pelo fluxo das diferentes tentativas de correção? Aqui se revela a ironia de Sócrates frente às tentativas de investigar a essência de algo a partir de seu nome. Platão é um realista para quem algo *existe* independentemente de seu nome: o *sentido* do justo [τὸ δίκαιον] não é o mesmo que a *causa* [τὸ αἴτιον] da justiça, isto é, o *nome* não pode ser “o princípio através do qual se gera algo”.

Eis outra forma de colocar, portanto, a tese do “imotivado” do signo em Saussure: tanto para Platão quanto para Saussure, *o nome não advém da coisa*. Se em Saussure, é inútil perguntar-se por que um significante remete a um determinado significado, em Platão, é inútil investigar o que é o justo

perguntando-se pela etimologia do seu nome: a causa etimológica (isto é, o princípio de formação das palavras) não é equivalente à causa ontológica (o princípio de geração dos seres). Se quisermos saber a verdade sobre a justiça, devemos nos voltar à cidade ela mesma, como Sócrates o faz na *República*, e não às opiniões que são enunciadas sobre a justiça na cidade, como Sócrates faz ao ridicularizar o saber etimológico no *Crátilo*. Não há espaço, em Platão, para qualquer sorte de nominalismo, portanto.

Mas se é isso, como podemos dizer que um nome, em si mesmo, seja “correto”, que ele seja “justo”? Afinal, quando um nome nomeia, ele não visa a representar, de algum modo, aquilo que *é*? Não seria o nome uma mimese das coisas, como Platão admite no próprio diálogo ao tentar refutar as teses de Crátilo? (*Crát.* 430a) Mesmo que seja realista, Platão aceita, portanto, que a linguagem possui algum tipo de relação com os seres: o *logos* tem, sim, uma abertura para o real. Os nomes *podem* dizer do mundo, são capazes de revelá-lo, mostrá-lo, imitá-lo, mesmo que nesse processo comporte-se o risco do erro, das opiniões, das fantasias, dos relativismos.

Aspecto trágico da experiência humana da verdade, transfigurada por um riso socrático: por um lado, sabemos que existem regularidades fixas que podemos enunciar por meio do *lógos*; por outro, o *lógos* ele mesmo, constituído por essas “ferramentas” que são os nomes, são sempre de partida fluidos, incapazes de realizar plenamente o seu fim. Ora, para que a própria linguagem funcione, para que os nomes sejam, eles precisam sempre comportar uma diferença em relação àquilo que imitam e representam. Por um lado, a correção dos nomes pode ter como princípio a adequação, sempre falha e imperfeita, entre nomes e coisas, posto que “uma representação correta não é uma mimese completa. Pelo contrário, se almeja ser uma representação, é obrigatório que não lhe seja aplicado o total daquilo que ela presentifica, uma vez que, só assim, haveriam duas coisas, por exemplo, o Crátilo e a representação do Crátilo.” (*Crát.* 432a). Por outro, a correção dos nomes deve seguir também o princípio da convenção, da adequação à lei, ao *nomos*, uma vez que, conclui Sócrates, “a atração por igualdade não seria verdadeiramente consistente. Por isso se faz obrigatório aceitar o fardo da convenção na correção dos nomes.” (*Crát.* 435c)

Retoma-se aqui, portanto, problema análogo ao que Saussure apresentava em sua investigação sobre a natureza do signo linguístico: tal como Platão, Saussure pressupõe que não existe linguagem que não seja, ao mesmo tempo, motivada e imotivada, natural e arbitrária, espontânea e regulada, irracional e racional, violenta e justa. Qual seria a diferença entre Platão e Saussure, já que pressupomos que a linguística estrutural tenta, de algum modo, romper com a tradição metafísica? No que Saussure e Platão discordam ou parecem discordar?

Primeiro, é preciso lembrar que, se fôssemos medir para onde pesam as balanças, teríamos de aceitar que suas ênfases são distintas: enquanto Platão tende a aceitar o funcionamento da linguagem

enquanto “mimese”, buscando demonstrar algum tipo de relação fundante entre a natureza e a linguagem, Saussure tende a enfatizar o primado da convenção, da lei, da arbitrariedade, descartando o problema propriamente ontológico. Em outras palavras: enquanto Platão tem um modelo *representativo/mimético* do funcionamento dos *nomes*, Saussure tem um modelo *diferencial/econômico* do funcionamento dos *signos*. Por nome, Platão entendia a relação entre um elemento constituinte do *logos*, sempre variável, e aquilo que ele designa de estável, fixo, reto; por *signo* linguístico, Saussure entendia o vínculo imotivado que unia uma imagem acústica a um significado, isso é, um som mentalizado a uma dizibilidade possível.

São essas diferenças conceituais que Saussure (2021, p. 115) buscava enfatizar quando abriu o capítulo “Natureza do signo linguístico” refutando a visão padrão da língua como uma “nomenclatura, isto é, uma lista de termos que correspondem à mesma quantidade de coisas”. É ao ignorar o conceito de “nome” em favor do conceito de “signo” que Saussure tenta o primeiro distanciamento em relação ao *Crátilo*. Tal distanciamento se justifica, para Saussure (2021, p. 115), porque a noção de “nome” pressupõe “ideias prontas e acabadas, preexistentes às palavras”. Com isso, cai por terra a noção platônica de que a “ideia” seja algo “extralinguístico” à qual a língua representa, suplementa, etc.: para Saussure, portanto, a “ideia” é linguística, coextensiva à linguagem, idêntica a ela, da mesma natureza — isto é, de natureza “psíquica”, diz o *Curso*.

O segundo distanciamento é consequência do primeiro: se não se trata de uma relação entre a linguagem e algo externo a ela, então o caráter “duplo” do signo, ele mesmo definido como uma “conexão de dois termos” (Saussure, 2021, p. 115), deve se dar entre duas “coisas” da mesma natureza, que compartilham da mesma espessura ontológica: “os termos implicados no signo linguístico são ambos psíquicos e estão unidos em nosso cérebro por meio da associação” (Saussure, 2021, p. 115). É esta a conclusão que, supostamente, teria feito do *Curso de linguística geral* uma refutação radical das ideias do *Crátilo*: “O signo linguístico não une uma coisa e um nome, mas um conceito e uma imagem acústica” (Saussure, 2021, p. 115). Para ressaltar que essa “coisa” chamada “imagem acústica” não tem um caráter propriamente “material”, mas é tão simplesmente da mesma natureza que a linguagem, Saussure (2021, p. 115-116) insiste:

[a imagem acústica] não é o som material, coisa puramente física, mas a impressão psíquica desse som, a representação que dele nos dá o testemunho de nossos sentidos; ela é sensorial, e se nos ocorre chamá-la ‘material’ é unicamente nesse sentido e por oposição ao outro termo da associação, o conceito, geralmente mais abstrato.

Perceba-se, aqui, que Saussure pressupõe algo assim como a “impressão” que fica marcada na “alma” (isto é, na *psyché*) como sendo puramente psíquica, embora seja “menos abstrata”. Ora, o que seria uma coisa “psíquica” “menos abstrata” que uma “coisa puramente física”? Parece-nos difícil definir o

estatuto ontológico próprio ao significante, uma vez que ele compartilha, ao mesmo tempo, atributos do sensível e do inteligível. O significante seria, portanto, alguma coisa assim como um indecível entre matéria e psiquismo, ou mesmo a matéria como um devir-psíquico, a matéria “espiritualizada”, uma vez que se trata daquilo que a sensibilidade *capta, guarda, introjeta* como psíquico. Podemos pensar mesmo em termos hegelianos: o significante saussuriano é o espiritual, uma síntese ou um neutro em relação ao “exterior” e ao “interior”.

VIOLENCIA E JUSTIÇA NA DESCONSTRUÇÃO DE DERRIDA

Como vimos em nossa leitura até aqui, as teses de Platão no *Crátilo* e de Saussure no *Curso de linguística* não são tão distantes quanto pode parecer à primeira vista, uma vez que ambos percebem uma aporia e uma dificuldade ao falar do caráter “arbitrário” ou “natural” do signo. Por mais que Saussure tenha afirmado que “o signo é arbitrário”, tal tese é constantemente revista e revisada, demonstrando impasses idênticos aos que Platão examina no *Crátilo*, ao falar que o princípio da correção dos nomes não é nem somente a convenção, nem somente a natureza.

Resta-nos agora discutir como Derrida pensou, em *Gramatologia*, o pensamento de Saussure como propriamente “platônico”, por razões distintas destas que analisei até aqui. Como se sabe, Derrida desferiu nesse livro uma pungente crítica contra o conceito de “signo” em Saussure, pressupondo-o como determinado pela história da metafísica que teria começado com o *logocentrismo* platônico. Essa tese de um logocentrismo e um platonismo implícito em Saussure, no entanto, se baseia numa leitura de Derrida que coloca muito mais em cena o problema da escritura como *phármakon* no *Fedro* do que numa leitura minuciosa do conceito de *logos* no texto do *Crátilo*, de onde as principais teses de Platão sobre a linguagem ela mesma parecem derivar. Mesmo em *A farmácia de Platão*, ensaio dedicado integralmente ao pensador grego, Derrida cita poucas vezes o *Crátilo*. Parece-nos que Derrida força, em seus textos, uma distância em relação ao seu antagonista, crendo desconstruir a distinção entre “dialética” e “ciência da gramática” ou entre “significado” e “referente” em Platão, apontando para um “logocentrismo” platônico do qual a desconstrução gostaria de se desvencilhar:

Sem dúvida, a ciência gramatical não é a dialética. Platão tende a subordinar a primeira à segunda (253 b c). E esta distinção é natural, segundo ele; mas o que a justifica em última instância? Ambas são, de certo modo, ciências da linguagem. Pois a dialética é também a ciência que nos guia “*διὰ τῶν λόγων*”, através dos discursos ou argumentos (253 b). Nesse ponto, o que a distingue da gramática parece duplo: por um lado, as unidades linguísticas das quais ela se ocupa são maiores que a palavra (*Crátilo*, 385 a -393 d); por outro lado, ela é sempre guiada por uma intenção de *verdade*; apenas pode suplantá-la a presença do *eídos*, que é aqui, ao mesmo tempo, o significado e o referente: a coisa mesma. A distinção entre gramática e dialética só pode, pois, estabelecer-se, com todo o rigor, no ponto em que a verdade está plenamente presente e preenche o *logos*. Ora, o que estabelece o parricídio do *Sofista* não é apenas a impossibilidade de uma presença

plena e absoluta do ente (do ente-presente o mais "ente": o bem ou sol que não se pode encarar), a impossibilidade de uma intuição plena de (a) verdade, senão que a condição de um discurso, *seja ele verdadeiro ou falso*, é o princípio diacrítico da *sumploké*. Se a verdade é a presença do *eídos*, ela deve sempre se compor, salvo cegamento mortal pelo fogo do sol, com a relação, a não-presença e, portanto, com a não-verdade. Segue-se que a condição absoluta de uma diferença rigorosa entre gramática e dialética (ou ontologia) não pode em princípio ser preenchida. Ou, ao menos, ela o pode *no princípio*, no ponto do arqui-ente e da arqui-verdade, mas esse ponto foi barrado pela necessidade do parricídio. Ou seja, pela necessidade mesma do *lógos*. E é a diferença que proíbe que *haja de fato* uma diferença entre gramática e ontologia. (Derrida, 2005, p. 142, itálicos no original, sublinhados meus)

Retomemos dessa citação duas expressões sutis: “com todo o rigor” e “diferença rigorosa”. Parece-nos que Derrida fala *contra* Platão, como se a exigência desse rigor tivesse partido do autor do *Crátilo*, e não dele mesmo como leitor que “respeita violentamente” os filosofemas alheios. Parece-nos que Derrida não arriscaria ir tão longe a ponto de dizer que não há *qualquer* diferença entre ontologia/dialética e gramática/escritura; sua tese só funciona se for possível demonstrar que tal diferença não é “rigorosa”. Ora, não seria por esse mesmo motivo que o *Crátilo* foi escrito? Para lembrar da comédia que consiste em buscar a verdade das coisas por meio dos nomes que habitam o *logos*? Para demonstrar que o *logos* é atravessado pela potência de Hermes, o usurpador, o ladrão, o que se esconde atrás dos véus? Para rir de que a verdade, também, só pode ser revelada por meio desse deus enganador? Parece-nos que Derrida infla as teses de Platão, fazendo dele um autor muito sério, a fim de que possa melhor “ironizá-lo”. Mas é preciso lembrar que, às vezes, na história da filosofia, quem ri primeiro *também* ri por último.

Podemos dizer com toda a certeza: aquilo que faz Platão, no *Fedro*, condenar a escritura como *phármakon*, ao mesmo tempo “remédio” e “veneno” da memória oferecido pelo deus Theuth também atravessa, desde sempre, o *lógos* tal como é descrito no *Crátilo* como dom de Hermes. É o próprio Derrida que sabe que estes dois deuses são variações de uma mesma divindade: “Deus do significante” (Derrida, 2005, p. 39) e “o deus da não-identidade” (Derrida, 2005, p. 44), mas também, como lembra Ewegen (p. 47), o deus do rigor fálico, da proteção apotropaica de um falo que “marca o limite” do caminho, revela, traz à presença o que estava escondido. De modo que não é possível, também, traçar uma distinção *rigorosa* entre logocentrismo platônico e a desconstrução derridiana, uma vez que ambas pressupõem para os mortais uma *rigorosa impossibilidade do rigor*.

Será por essa estranha proximidade com seu antagonista que Derrida pouco fala do *Crátilo*, o texto de Platão mais diretamente referenciado por Saussure no *Curso*? Será que a leitura cerrada do *Crátilo* em seu confronto com o *Curso* de Saussure colocaria em risco a tese de um “fonocentrismo” e um “logocentrismo” platônico, demonstrando que, desde sempre, para Platão, as estruturas indecidíveis da escritura são também as estruturas indecidíveis dos nomes? Será por um medo de contaminação que

Derrida nunca leu “rigorosamente” o *Crátilo*? Ou porque a leitura “rigorosa” desse diálogo cômico teria tornado impossível afirmar a pretensão platônica de uma verdade “rigorosa” pelas vias do *logos*?

Ora, como vimos até agora, não é apenas a escritura no *Fedro* que é atormentada pelo deus Theuth, mas também o *lógos* em sua experiência fônica, uma vez que ele funciona sempre com base em *nomes* cuja estrutura de significação é sempre aporética. A tese de Platão é, precisamente, a de que, se há presença plena de si a si, ela não pode se dar *no logos*, mas sempre *através do logos*, uma vez que os nomes revelam um “sem fundo” da significação que ameaça a pretensão de verdade absoluta. Como se sabe, Derrida insistiu várias vezes que a desconstrução não era a defesa de um “vale-tudo” da linguagem ou a negação da possibilidade da verdade, mas uma investigação sobre como a verdade é assombrada pelo caráter aporético da significação, por esse “nada” em forma de *arthron* que a fundamenta e a torna possível. Nisso, percebemos que não há qualquer discordância entre o Platão do *Crátilo* e a desconstrução de Derrida. Qual seria, portanto, a discordância que aparece à superfície? E como Saussure se ligaria a isso?

Embora muito já se tenha falado dos limites, exageros e até mesmo erros da crítica de Derrida ao linguista genebrino (Bennington, 2004; Daylight, 2011; Maniglier, 2020, 2018, 2023), gostaria de elaborar uma leitura mais fina de como o conceito saussuriano de um fundamento “arbitrário” do signo, embora criticado por Derrida, é sempre pressuposto pela desconstrução como o seu próprio “fundamento não-fundado”. Mais que isso: gostaria de demonstrar que é por aceitar certas consequências da tese saussuriana da arbitrariedade do signo que Derrida elabora um pensamento sobre a lei, a justiça e a violência que sempre pressupõe o direito (isso é, a possibilidade da *correção* e da *vigilância*) como *incontornável e necessário*. Essa leitura ficou mais popularizada em seu texto *Força de Lei*, no qual visa a desconstruir a tese de Benjamin, em “Crítica da violência”, de que haveria um tipo de força (*Gewalt*) não-violenta — isto é, não assombrada pela possibilidade do “direito”. Como explica Elmore (2011, p. 99, tradução minha)

Para Derrida, uma “força” absolutamente não-violenta, uma força para além de toda qualificação pela lei, é, por sua posição extralegal, indistinguível de uma violência absoluta. Portanto, Derrida resiste aos discursos da não-violência, não apenas porque eles se contradizem, mas porque, ao negar sua contradição inerente, tais discursos acabam lembrando e, mais tenebrosamente, justificando a possibilidade da pior violência.

Fica aqui a pergunta: se é impossível distinguir a violência da não-violência, como seria possível distinguir a violência pior da melhor? Como saber se não seria “pior” conceber a inexistência da não-violência? Quais as consequências subjetivas, éticas e políticas de uma tese tão radical quanto a de que a violência perpassa *todas as representações e pensamentos humanos*? Como saber que não é pior identificar todo pensamento humano com a violência? A primeira consequência é que, para Derrida, não existe discurso que não esteja desde sempre *regulado* pelo direito — isto é, pelo desejo de *correção* e de *ajuste* —, uma vez

que a categoria de violência atravessaria toda e qualquer experiência do pensamento, atravessado por sua vez pela *différance*, pelas metáforas que impedem um “rigor” absoluto. Por mais estranho que pareça, a desconstrução não visaria, assim, simplesmente a questionar os fundamentos do direito, mas contribuiria para a exigência e a manutenção desse *rigor* de partida impossível. É o que Derrida (2018, p. 26-27) afirma em *Força de Lei* a partir da proposição de que “a desconstrução é a justiça”:

o paradoxo que eu gostaria de submeter à discussão é o seguinte: é essa estrutura desconstrutível do direito ou, se preferirem, da justiça como direito, que assegura também a possibilidade da desconstrução. A justiça nela mesma, se algo como tal existe, fora ou para além do direito, não é desconstrutível. Assim como a desconstrução ela mesma, se algo como tal existe. *A desconstrução é a justiça*. É talvez porque o direito (que tentarei, portanto, distinguir regularmente da justiça) é construtível, num sentido que ultrapassa a oposição da convenção à natureza, é talvez na medida em que ultrapassa essa oposição que ele é construtível — portanto, desconstrutível e, ainda mais, que ele torna possível a desconstrução, ou pelo menos o exercício de uma desconstrução que, no fundo, trata sempre de questões de direito ou relativas ao direito.

Seguindo essa citação, percebemos que a desconstrução seria não a constatação de que o rigor fálico-hermenêutico não existe, mas o de que a “correção” e o “endireitamento” deve, por assim dizer, sempre “falhar” frente à demanda desconstrutiva por mais rigor. No fundo, a desconstrução torna de partida impossível o rigor que ela mesmo exercita e exige: “não há fora-de-texto” torna-se, por consequência, em “não há fora-do-direito”. Uma filosofia da correção, mas também uma filosofia da impotência, certamente. Estamos no coração do mal-estar estrutural. Nesse sentido, o “endireitamento”, a “retidão” e a “correção” dos signos, já presente no projeto platônico de uma abolição da poesia mimética, seria também parte inerente do projeto político da desconstrução, uma vez que, sem a pretensão da correção dos nomes ou dos signos, sem a pretensão de uma justiça buscável (mesmo que nunca alcançável), não haveria por que ou o quê desconstruir. Deve-se entender, portanto, a tese de uma impossibilidade do “natural”, do “espontâneo”, do “imediate”, do “próprio” ou do “absoluto”, em Derrida, como também a tese da impossibilidade jurídica da inocência: não há “fora-do-direito”, não há “fora-da-violência”, não há “fora-do-a-decidir”, não há “absolvição” ou “absoluto”⁴.

Para Derrida, uma vez que os signos podem ser “ajustados” por uma interpretação que revela a sua história — entendida, aqui, sempre como história das suas metáforas, das suas etimologias —, é *possível e legítimo* desconstruir, mesmo que a desconstrução nunca revele algo como o sentido *último e estável* de um texto. Por certo, essa noção de uma desconstrutibilidade dos nomes como o próprio trabalho da história é herdado por Derrida de Heidegger, quando esse último apresenta o seu famoso conceito de “destruição” da metafísica em *Ser e Tempo* como a *tarefa* de demonstrar o encobrimento dos sentidos

⁴ Sobre a relação complexa de sentido entre “absoluto” e “absolvição”, conferir o comentário de Agamben (2006, p. 126-127) segundo o qual o *solus* de sua etimologia implica a solidão, a propriedade ou a ausência de alteridade.

originais dos conceitos legados pela tradição metafísica: *logos*, essência, ser, ente, etc. Tal trabalho visa a demonstrar que existe uma “determinação” da historicidade que é anterior à história, uma vez que aquilo que o homem *é* está sempre determinado pela estrutura da temporalidade: “o *Dasein*, em seu ser factual, é cada vez como já era e ‘o que já era’. Expressamente ou não, ele *é* o seu passado. [...] O *Dasein* ‘é’ seu passado no modo do *seu ser*, o qual, para dizer rudemente, ‘se gesta’ cada vez a partir de seu futuro” (Heidegger, 2012, p. 81, grifo no original).

Portanto, a partir de Heidegger, a leitura de Derrida insistirá que Saussure, mesmo não sabendo, está “determinado” e “enclausurado” tanto pela estrutura mesma da historicidade (isto é, a metaforicidade dos nomes) quanto pela história da metafísica *em geral*, cuja origem textual remontaria, entre outros, a Platão. Essa estrutura da historicidade como “captura” e “enclausuramento” sempre impossível de escapar coloca todos os “adversários” da desconstrução sob a vigilância da história da filosofia. Tal “armadilha” na qual a ciência sempre cai é, para Derrida e para Heidegger, a estrutura mesma do “ser” como capacidade de entendimento e antecipação do *Dasein*, isto é, a própria impossibilidade de falar senão a partir de um vínculo sempre estabelecido entre passado e futuro. Para Heidegger, trata-se de um “paradoxo” constituinte do modo como o *Dasein* é determinado: antecedendo e tornando possível a sua própria história, o *Dasein*, o *ser-aí*, ao mesmo tempo “abre e regula as possibilidades de seu ser” (Heidegger, 2012, p. 81). Daí a ambivalência: ao mesmo tempo estrutura da “clausura” e da “liberdade”, do “fechamento” e da “abertura”, a temporalidade faz do *Dasein* tanto capaz de transmitir quanto de negar aquilo que foi transmitido, de aceitar e de negar a tradição da qual, no entanto, nunca pode escapar.

Como é notório, ao radicalizar a inescapabilidade dessa estrutura, Derrida pressupõe que o termo “*Destruction*” utilizado por Heidegger deve ser traduzido como “*desconstrução*”, uma vez que essa retomada do passado não pressupõe desfazer-se completamente desses conceitos. É o próprio Heidegger (2012, p.87-89, grifos no original) que teria deixado isso evidente quando, negando que o trabalho “destruidor” seja o de revelar os diferentes “relativismos” ou “perspectivismos”, diz que

pôr em evidência a origem dos conceitos ontológicos fundamentais como exibição investigativa de sua “certidão de nascimento” nada tem a ver com uma má relativização de pontos-de-vista ontológicos. A destruição também não tem o sentido *negativo* de se desfazer da tradição ontológica. Ao contrário, é preciso circunscrevê-la em suas possibilidades positivas, o que sempre significa nos seus *limites*, isto é, nos limites factualmente dados com a respectiva formulação-da-pergunta e com a prévia delimitação do possível campo de investigação.

Se, por um lado, na *Gramatologia* Derrida concorda com Heidegger quando este último afirma que não se deve ceder aos relativismos, uma vez que a *historicidade em geral* regula e determina as *histórias específicas e pontuais*, por outro, ele questiona que o trabalho da desconstrução possa ser corretamente “definido”, “limitado” em suas “possibilidades positivas”. Isto porque a estrutura mesma da

temporalidade — a *différance*, a metaforicidade, o rastro, o *phármakon*, etc. — é precisamente aquilo que não se pode delimitar, não se pode representar, não se pode captar como tal na forma da presença. A origem do sentido não é, para Derrida, como o é em Heidegger, o “mais original” que ficou “delimitado” e “esquecido” no passado, não é aquilo que a tradição teria nos “bloqueado” o acesso quando fez uma série de traduções “violentas” do grego para o latim, do latim para o alemão, etc. Derrida, nesse ponto, é muito mais radicalmente fatalista e “estruturalista” que Heidegger, pois crê que é a estrutura do significar *em geral* que bloqueia e enclausura nosso acesso sempre precário à “origem”⁵.

Esta é, portanto, a tese que Derrida pretende defender na *Gramatologia*: a origem do sentido *em geral* é, ela mesma, *sem fundo*, um *nada*, uma vez que nunca se pode reduzir uma metáfora sem chegar a outra metáfora, e assim por diante: todo nome, como previa Platão no *Crátilo*, só funciona se for atravessado por uma mínima diferença em relação àquilo que representa; todo nome, ao ser reduzido à sua etimologia, “escorrega” infinitamente de termo a termo, sem que se possa encontrar qualquer um plenamente estável, plenamente justo. Em outras palavras: para Derrida, a *origem última* do sentido é *impossível*, mesmo que seja possível *fazer a experiência dessa impossibilidade*. É isso o que seria, para Derrida (2011, p. 13), o trabalho de “esgotamento” de um texto: “desconstruir”, ao contrário de “destruir”, seria percorrer o caminho dessas metaforicidades que tendem ao infinito até o cansaço, até perceber que a origem, ela mesma, nunca teria a forma de uma presença, de uma propriedade, de uma plenitude de si.

Ora, somente uma leitura que pretende à *justeza*, à *correção*, ao sentido *pleno* pode perceber que não há *justiça*, *retidão* ou *plenitude* possível na linguagem, uma vez que, como mostrou o próprio Platão no *Crátilo*, *toda pretensão de representação comporta de partida uma diferença em relação àquilo que visa representar*. De partida, toda a representação seria atravessada por essa *aporía*, da qual a desconstrução faria a experiência cada vez que lê um texto da tradição. A desconstrução é, para Derrida, a *experiência da aporia* — isto é, a *experiência da impossibilidade da experiência* — precisamente porque avança naquela tarefa que sabe ser

⁵ Contra essa leitura quase-transcendental da noção heideggeriana de destruição da história da metafísica, conferir a leitura metodológica de Agamben (2019, p. 126) em “Arqueologia filosófica”, segundo a qual a destruição da metafísica teria como base a distinção entre a “tradição canonizada” e o “acesso às fontes”: “A ‘destruição da tradição’ deve, pois, se confrontar com esse entijecimento da tradição para tornar possível aquele ‘regresso ao passado’ (*Rückgang zur Vergangenheit*) que coincide com o recesso às fontes.” Destruir a tradição, em Heidegger, portanto, não seria buscar um sentido “original” dos textos nos termos de um sentido “presente e pleno a si”, mas antes fazer ruir a leitura canonizada que nos impede de retomar fontes empíricas esquecidas que contribuem para o trabalho possível da delimitação do sentido. Também, a esse respeito, considerar o comentário de Agamben (2016, p. 121-122) em polêmica com Derrida no final de *O tempo que resta*. Especialmente, a passagem na qual Agamben (2016, p. 165) defende Benjamin contra as investidas de Derrida a respeito de uma “infinitude estrutural” do trabalho hermenêutico: “*Das Jetzt der Lesbarkeit*, ‘o agora da legibilidade’ (ou da ‘cognoscibilidade’, *Enkennbarkeit*) define um princípio hermenêutico genuinamente benjaminiano, que é o exato contrário do princípio corrente, segundo o qual toda obra pode ser a todo instante objeto de uma interpretação infinita (infinita no duplo sentido de que nunca se exaure e é possível independentemente da sua situação histórico-temporal).”

estruturalmente impossível; nesse sentido, ela é uma tentativa de demonstrar a falibilidade estrutural, *a priori, em geral*, das pretensões científicas de *definir* e *justificar* rigorosamente o que as coisas sejam.

Seguindo esse raciocínio, a intenção de Derrida no capítulo 2 da *Gramatologia* é, tomando como certa a distinção heideggeriana entre *Geschichte* e *Histoire*, demonstrar que a linguística de Saussure, em sua pretensão de cientificidade, será capturada por essa armadilha quando esquecer que a escritura não é tão somente uma técnica específica de representação dos signos fônicos, mas uma possibilidade *em geral* de todo e qualquer pensamento: “Antes de ser o objeto de uma história — de uma ciência histórica — a escritura abre o campo da história — do devir histórico. E aquela (*Historie*, diríamos em alemão) supõe este (*Geschichte*)” (Derrida, 2017, p. 34). Mais que esquecimento, trata-se de uma “repressão” e de um “recalcamento” — conceitos freudianos que parecem indicar, para Derrida, certo mecanismo de “defesa” das ciências humanas em relação ao poder de dispersão do discurso filosófico.

Na visão de Derrida, o desconforto por parte de Saussure em aceitar o sentido quase-transcendental do termo “escritura” se daria pela sua vinculação inconsciente à história da metafísica que, desde Platão e Aristóteles, “se estreitava ao redor do modelo da escritura fonética e da linguagem de palavras” (Derrida, 2017, p. 37). Ou seja, por pertencer a uma cultura na qual o alfabeto segue um modelo fonético (representação de fonemas) e não ideográfico (representação de ideias), como o chinês, Saussure teria feito a experiência de sua própria cultura passar pelo modelo mesmo da universalidade: “Este *factum* da escrita fonética é maciço, é verdade, comanda toda nossa cultura e toda nossa ciência, e certamente não é um fato entre outros. Não responde, contudo a nenhuma necessidade de essência absoluta e universal” (Derrida, 2017, p. 37, sublinhados nossos).

A crença de que toda escritura funciona tão simplesmente como representação de fonemas é chamada, por Derrida, de “fonocentrismo”. Trata-se, segundo Derrida (2017, p. 39), de uma “limitação” imprudente de Saussure que ele tentaria justificar como universal “pela noção do arbitrário do signo”. É aqui que Derrida aponta como o conceito de “arbitrário” é conivente com a história da metafísica, precisamente por só ser possível como negação da história e da historicidade de um signo (ou seja: de sua justeza etimológica):

O conceito de escritura pictográfica ou de escritura natural seria, pois, contraditório para Saussure. Se pensamos na fragilidade agora reconhecida das noções de pictograma, de ideograma etc., na incerteza das fronteiras entre as escrituras ditas pictográficas, ideográficas, fonéticas, medimos não só a imprudência da limitação saussuriana, mas também a necessidade para a linguística geral, de abandonar toda uma família de conceitos herdados da metafísica — frequentemente por intermédio de uma psicologia — e que se agrupam ao redor do conceito de arbitrário. Tudo isso remete para além da oposição natureza/cultura, a uma oposição que sobrevém entre *physis* e *nomos*, *physis* e *techné* cuja última função é, talvez, *derivar* a historicidade; e, paradoxalmente, não reconhecer seus direitos à história, à produção, à instituição etc., a não ser sob a forma do arbitrário e sobre o fundo de naturalismo. (Derrida, 2017, p. 40).

Segundo Derrida, o conceito de arbitrário, portanto, seria continuador da metafísica na medida em que reprimiria “os direitos” da história como propriamente produtiva de sentido, transformadora das realidades; só se poderia conceber o que é o “arbitrário” sob o fundo de um mundo a-histórico, que seria “natural” e que, portanto, não responderia às vicissitudes do tempo, da temporalização inerente aos seres (isto é: daquilo que Derrida chama de “escritura em geral”). Perceba-se como, aqui, o recalque de Saussure lido por Derrida corresponde precisamente ao cálculo que faz do linguista genebrino mais distante de Heidegger e mais próximo de Platão: o “não-ser-Heidegger” de Saussure equivale ao seu “ser-recalcado”, ao seu “ser enclausurado pela metafísica”.

No entanto, creio que tal leitura de Derrida sobre o conceito de arbitrariedade em Saussure é, senão errada, no mínimo enviesada. Como mostramos, ao conferir à “arbitrariedade” um caráter sempre absoluto e à “motivação” um caráter sempre relativo, Saussure pressupõe que, na língua, não pode haver uma *causa natural* para a determinação do signo: a determinação do elo entre significante e significado é ao mesmo tempo *necessária*, pois sempre dada, e *sem motivo*, porque a escolha associativa é potencialmente infinita. Isso é o que torna a língua, portanto, variável — isto é, fundada no “sem fundo” da “diferença”. A tese de Derrida de que os signos estão sempre sujeitos a um devir e a uma iterabilidade não nos parece, propriamente, tão distante daquela que Saussure extrai da tese da “arbitrariedade”, uma vez que este último afirma com todas as letras que “é por ser arbitrário que o signo não conhece outra lei que não a da tradição, e é por se fundar na tradição que ele pode ser arbitrário” (Saussure, 2021, p. 125). Em outras palavras: Saussure reconhece que a arbitrariedade do signo é a condição mesma da historicidade das línguas *em geral*. Segundo seu raciocínio, é somente porque o signo é “arbitrário” que a diferença entre as línguas é possível; é por ser “arbitrário” que o signo se abre para uma “história”, para um conjunto de transformações e de manutenções.

Seguindo seu tom de crítica, no entanto, Derrida começa uma das argumentações mais virulentas contra Saussure, segundo a qual o linguista teria concebido a escritura não apenas como um fenômeno secundário em relação à fala, mas como um fenômeno ameaçador: tudo se passa como se a escritura fosse “perigosa” por conter um mal incontrolável que faz o fora passar para o dentro, o impróprio passar pelo próprio. Aqui, tanto Saussure quanto Platão compartilhariam certo medo de contaminação, diz Derrida, no qual a escritura seria equivalente a uma forma de violência, de monstruosidade a ser evitada:

O mal da escritura vem do fora (ἔξωθεν), já dizia o *Fedro* (275a). A contaminação pela escritura, seu feito ou sua ameaça, são denunciados com acentos de moralista e de pregador pelo linguista genebrês. O acento conta: tudo se passa como se, no momento em que a ciência moderna do *logos* quer aceder à sua autonomia e à sua cientificidade, fosse ainda necessário abrir o processo de uma heresia. Este acento começava a se deixar entender assim que, no momento de atar já na mesma possibilidade, a *episteme* e o *logos*, o *Fedro* denunciava a escritura como instrução da técnica artificiosa, efratura de uma espécie totalmente original, violência arquetípica: irrupção do *fora* no

dentro, encetando a interioridade da alma, a presença viva da alma a si no verdadeiro *logos*, a assistência que dá a si mesma a fala. Desta forma enfurecida, a veemente argumentação de Saussure aponta mais que um erro teórico, mais que uma falta moral: uma espécie de nódoa e, antes de mais nada, um pecado. (Derrida, 2017, p. 42)

Curiosamente, o momento mais virulento do texto de Derrida corresponde ao momento em que se denuncia o puritanismo de Saussure, sua tentativa de “evitar” uma violência inevitável. É curioso como, até aqui, toda a tentativa de Derrida é precisamente denunciar a contaminação da metafísica platônica sobre Saussure, cuja forma é o “erro”, o “recalque”, a “limitação”. Diríamos que o tom de Derrida contra Saussure é até mais violento do que aquele que o linguista dirige contra a tese da inversão entre *phoné* e *grama*, entre oralidade e escritura. Com frequência, nesse capítulo, Derrida parece cair em contradição performativa: acusa Saussure de ter feito com a escritura aquilo que Derrida, ele mesmo, faz imediatamente com Saussure. O linguista que “recalcou” sua relação com a metafísica, acreditando fundar uma ciência geral do signo sobre uma experiência particular, agora é acusado de conceber a violência, ela mesma, como um tipo de “esquecimento”.

Tal contradição performativa fica mais evidente quando, ao tentar acusar Saussure de uma violência contra a escritura, Derrida evoca o *Fedro* de Platão para defender a existência de uma “violência” originária da linguagem que corresponderia, precisamente, ao seu ser originariamente escritura — isto é, ser sempre “signo de signo”, e nunca “signo de algo presente no mundo”. Por escritura, deve-se entender o fato de que uma representação está sempre reduplicando-se, espelhando espelhos infinitamente, de modo que “a origem da especulação torna-se uma diferença” (Derrida, 2017, p. 45):

A escritura, meio mnemotécnico, suprimindo a boa memória, a memória espontânea, significa o esquecimento. É bem precisamente isso que dizia Platão em *Fedro*, comparando a escritura à fala como a *hypomnesis* à *mneme*, o auxiliar lembrete à memória viva. Esquecimento porque mediação e saída fora de si do *logos*. Sem a escritura, este permaneceria em si. A escritura é a dissimulação da presença natural, primeira e imediata do sentido à alma no *logos*. Sua violência sobrevém à alma como inconsciência. Assim, desconstruir esta tradição não consistirá em invertê-la, em inocentar a escritura. Antes, em mostrar por que a violência da escritura não *sobrevém* a uma linguagem inocente. Há uma violência originária da escritura porque a linguagem é primeiramente, num sentido que se desvelará progressivamente, escrita. A “usurpação” começou desde sempre. O sentido do bom direito aparece num efeito mitológico do retorno (Derrida, 2017, p. 45, itálicos no original, sublinhado nosso).

Tese derridiana por excelência: não se trata, portanto, de dizer que o medo da escritura como contaminação, como introjeção de um “fora” em um “dentro” seja equivocado ou injustificado; ao contrário: a escritura é sempre, na sua própria condição geral, uma violência e uma contaminação, posto que não há sentido que seja pleno em si mesmo, intocado pelo Outro. Para Derrida, o Outro é a condição de possibilidade de todo e qualquer discurso, de toda e qualquer representação. A alteração é, por assim dizer, vista como mais espontânea e mais natural que a intuição, que a espontaneidade dos falantes —

esta, sempre impossível, sempre mitológica, sempre falsa. Derrida quer nos mostrar não só que uma intuição perfeita e não atravessada pelo “fora” é impossível, mas que a própria intuição — noção cara à fenomenologia de Husserl — é, de partida, impossível: “O que aqui não é interrogado por Saussure é a possibilidade essencial da não intuição” (Derrida, 2017, p. 49). Ao fim do capítulo VI do *Curso*, Saussure gostaria de defender a “espontaneidade” e a “intuitividade” da fala contra a “tirania da letra” que se impõe sobre as massas quando a escritura representa de forma equívoca os signos vocais, interferindo na própria língua como que “de fora”, de um modo “patológico”. Diante dessa preocupação de Saussure, Derrida (2017, p. 50-51) o questiona, interrogando-o como um procurador em um processo:

Onde está o mal? [...] Por que a língua maternal deveria ser subtraída à operação da escritura? Por que determinar essa operação como uma violência, e por que a transformação seria somente uma deformação? Por que a língua materna deveria não ter história, ou, o que dá na mesma, produzir sua própria história de modo perfeitamente natural, autístico e doméstico, sem nunca ser afetada de nenhum fora? Por que querer punir a escritura por um crime monstruoso, a ponto de pensar em reservar-lhe, no próprio tratamento científico, um “compartimento especial” mantendo-a à distância? Pois, é exatamente numa espécie de leprosário intralinguístico que Saussure quer conter e concentrar este problema das deformações pela escritura. (Derrida, 2017, p. 51)

Conhecendo *História da Loucura*, de Foucault, Derrida parece nos dizer que Saussure faz da escritura aquilo que o Ocidente havia feito com a loucura: coloca-a na posição paradoxal de um limite que, exterior à cultura, funda-a. Parece-nos, portanto, que a violência de Saussure está precisamente em acreditar que haveria uma “violência” lá onde existe tão somente a diferença, o diferimento, um fenômeno que é indecível entre natureza e cultura. Ou seja: Saussure é violento por conceber a existência de uma violência onde há tão somente a não-violência, a simples “força”.

Nesse ponto, é preciso se perguntar: como pode ser que, por um lado, a violência “originária” atravesse toda a linguagem — uma vez que, como vimos, Derrida não pretende “absolver” a violência da escritura reconhecida por Platão — e, por outro, a violência do próprio Saussure só seja denunciável sobre um fundo de “não-violência”, de uma simples “força” diferente quase que “natural”, por ser ela mesma *em geral*? Que espécie de violência é essa de Saussure que, ao pretender subtrair-se à violência da escritura, torna-o ele mesmo violento por não reconhecer a existência de uma arquiviolência? Parece-nos que, tomando como pressuposto que a violência é sempre originária, que ela atravessa toda a linguagem *em geral*, o próprio processo, a própria verificação do “crime” de Saussure torna-se dispensável: é possível demonstrar a existência do “violento” em qualquer enunciado que tente “definir” algo, ou seja, que tente superar a “diferença” em direção à “propriedade”.

A conclusão de Derrida é, assim, ao mesmo tempo trivial e paradoxal — mesmo se concedermos a ele a verdade de que o paradoxo é sempre fundante de toda e qualquer significação: trivial, porque

Saussure é acusado de uma violência inevitável, de uma violência como efeito do *em geral* da linguagem, que são as leis *em geral* da escritura; mas também paradoxal, posto que, para Derrida, Saussure comete o erro de conceber a existência de uma “violência da escritura” ali onde não haveria violência, apenas um “diferimento não-violento”, um diferimento inevitável. Nesse ponto, percebe-se que Derrida gostaria que a *différance* fosse sempre mais natural, mais espontânea e menos violenta que as tentativas de definição, de delimitação e de atravessamento das aporias tentadas por Saussure. É como se a desconstrução, que torna possível o direito, desejasse também estar *fora do direito*, um lugar que, como vimos, Derrida crê não existir.

Diante de tal paradoxalidade e tal trivialidade, poderíamos nos perguntar se o próprio conceito de “violência” ao longo da obra de Derrida não pode ser desconstruído nos termos exatos e rigorosos que ele propõe a desconstrução. Teria esse conceito, tão frequente em sua obra, o “rigor” que a desconstrução espera de seus adversários? Haveria desconstrução sem a pressuposição de um limite claro e evidente entre “força” e “violência”?

É isso o que Derrida se pergunta logo no começo de “Do direito à justiça”, em *Força de Lei*: “Como distinguir entre essa força da lei, essa ‘força de lei’, como se diz tanto em francês como em inglês, acredito, e por outro lado a violência que julgamos sempre justificada? [...] O que é uma força justa ou uma força não violenta?” (Derrida, 2018, p. 9). Parece que Derrida não quer fazer essa decisão, embora reconheça que aquilo que entende como “força” em seus próprios textos é a própria estrutura da “historicidade” que ele chama de *différance*:

Muitas vezes recomendei vigilância, lembrei a mim mesmo os riscos que essa palavra [força] implica: risco de um conceito obscuro, substancialista, ocultista-místico, risco também de uma autorização concedida à força violenta, injusta, sem regra, arbitrária. [...] Contra os riscos substancialistas ou irracionistas, a primeira precaução consiste justamente em lembrar o caráter diferencial da força. Nos textos que acabo de invocar, trata-se sempre da força diferencial, da diferença como diferença de força, da força como *différance* ou força de *différance* (a *différance* é uma força diferida-diferente); trata-se sempre da relação entre a força e a forma, entre a força e a significação; trata-se sempre da força “performativa”, força ilocucionária ou perlocutória, força persuasiva e de retórica, de afirmação da assinatura, mas também e sobretudo de todas as situações paradoxais em que a maior força e a maior fraqueza permutam-se estranhamente. E é toda a história. (Derrida, 2018, p. 11, grifos no original, sublinhados nossos)

Em contraste com a leitura de Saussure em *Gramatologia*, poderíamos dizer aqui que Derrida aponta para certa “inocência” da “força” como oposta à noção de “violência” como “arbitrariedade”. Tudo se passa como se a desconstrução tivesse encontrado o bom conceito de *différance* para substituir e ser menos violento que o conceito metafísico de *arbitrário* em Saussure. A violência teria algo a ver, portanto, com um “substancialismo irracional”, enquanto a diferença seria algo mais espontâneo, mais geral, mais universal, sobre o qual o rótulo da “violência” não serviria *rigorosamente*. Daí a desconfiança de

Derrida em relação ao uso do termo “força” em sua própria obra, que pode, sim, ser entendido como sinônimo de “violência”. É o que ele admite mais à frente de “Do direito à justiça”, ao levantar suspeição sobre os pensamentos desconstrutores em geral (como os de Benjamin e de Heidegger, mas também em certa medida o próprio):

Esse excesso de justiça sobre o direito e sobre o cálculo, esse transbordamento do inapresentável sobre o determinável, não pode e não deve servir de álibi para ausentar-se das lutas jurídico-políticas, no interior de uma instituição ou de um Estado, entre instituições e entre Estados. Abandonada a si mesma, a ideia incalculável e doadora da justiça está sempre mais perto do mal, ou do pior, pois ela pode sempre ser reapropriada pelo mais perverso dos cálculos. [...] Uma garantia absoluta contra esse risco só pode saturar ou suturar a abertura do apelo à justiça, um apelo sempre ferido. Mas a justiça incalculável *manda* calcular. (Derrida, 2018, p. 55, grifos no original)

A resposta de Derrida a esse problema é, portanto, a seguinte: a desconstrução deve sempre tornar possível o direito, não pode nunca abdicar da existência mesma do “correto”, do “rigor” fálico, mesmo que este seja, de partida, impossível. O erro de Heidegger e de Benjamin foi pensar precisamente nesse “fora-do-direito” que seria, de partida, impossível. A desconstrução deve incitar o direito a ser direito, deve tornar a busca impossível pela justiça rigorosa desejável e buscável. É com base nessa argumentação que, como sabemos, a desconstrução irá se identificar com um novo messianismo, um messianismo “sem conteúdo” (Derrida, 1994b).

Para tentar compreender melhor o que se passa nesses impasses, é preciso lembrar que Derrida entende o conceito de “violência” como equivalente à noção de “decisão”. Toda decisão seria violenta, pois atravessaria uma aporia que é sempre fundante, originária, essencial à experiência da linguagem. Com frequência também encontramos em Derrida a noção de que a violência tem algo a ver com a pretensão à unicidade, à simplificação, à redução ao “um”: todo monismo seria, para Derrida, portanto, um exercício de violência, uma vez que faz aquilo que é essencialmente ambíguo, dual, bipartido, ser reduzido à força a uma estrutura do “simples”, do “sem dobra”. A grande inspiração de Derrida para a compreensão desse conceito de violência é, sem dúvida, Emmanuel Lévinas, com quem trava um diálogo especial no artigo “Violência e Metafísica”, publicado em *A escritura e a diferença*. Nesse texto de Derrida, as teses de Lévinas em *Totalidade e Infinito* são comentadas, especialmente aquelas que se dirigem a uma crítica a Heidegger e ao domínio ocidental do pensamento grego sobre o pensamento judaico: enquanto o primeiro seria fundado na pretensão de conhecer o mundo em sua objetividade, excluindo assim de sua preocupação o Outro, o segundo seria fundado numa relação propriamente ética, isto é, “relação não-violenta com o infinito, como infinitamente-outra, com outrem —, a única a poder abrir o espaço da transcendência e libertar a metafísica” (Derrida, 2011, p. 117).

Nesse sentido, Derrida concorda com Lévinas que a violência se define por ser um tipo de delimitação, de definição, de corte que “fecha” as possibilidades de acesso ao Outro, confinando-se nos limites de uma “categoria” ou uma “totalidade”. A não-violência seria, portanto, o exercício de um pensamento que não descreve e representa o outro a partir de uma estrutura de “mesmidade”, mas o uso de uma “força poética” da metáfora que tende a substituir o “ou isso, ou aquilo” da alternativa binária pela estrutura neutra do “nem isso, nem aquilo”. Vemos aqui, ao descrever o pensamento de Lévinas, Derrida fala também de si mesmo. Portanto, violência se confunde, em Lévinas e também em Derrida, com a possibilidade de determinação, de fechamento, de finitude, de cálculo, de decisão — características próprias de um discurso científico que reduz o Outro a um conjunto de propriedades e de predicados. Violentar é objetificar e reduzir o outro, não o compreender como “infinitamente outro”, isto é, como irreduzível, como Outrem, como incalculável. Em uma palavra: a violência é, para Lévinas, aquilo que fazem a fenomenologia e a ontologia de Heidegger: “Através delas, toda a tradição filosófica seria cúmplice, em seu sentido e em profundidade, da opressão e do totalitarismo do mesmo”. (Derrida, 2011, p. 130). A única ressalva que Derrida faz a Lévinas é a de que seria impossível para nós abdicarmos completamente dessa violência do cálculo cuja matriz é a ontologia grega, uma vez que nossa linguagem mesma, para que possa gerar sentido, é sempre atravessada por aquilo que, em *Gramatologia*, é chamado de “arquiviolência” ou “violência originária”:

A estrutura da violência é complexa e a sua possibilidade — a escritura — não o é menos. Havia, com efeito, uma primeira violência a ser nomeada. Nomear, dar os nomes que eventualmente será proibido pronunciar, tal é a violência originária da linguagem que consiste em inscrever uma diferença, em classificar, em suspender o vocativo absoluto. Pensar o único *no* sistema, inscrevê-lo neste, tal é o gesto da arquiviolência: arquiviolência, perda do próprio, da proximidade absoluta, da presença a si, perda na verdade do que jamais teve lugar, de uma presença a si que nunca foi dada mas sim sonhada e desde sempre desdobrada, repetida, incapaz de aparecer-se de outro modo senão na sua própria desaparecimento (Derrida, 2017, p. 138-139).

Segundo Derrida, portanto, existiria uma estrutura própria do *nome* que tornaria as coisas apresentáveis apenas na medida em que operam uma exclusão, uma redução de algo. Nomear é, por assim dizer, delimitar, recortar, encobrir algo por meio de uma presença, ocultar por meio de uma apresentação. Se a condição mesma para que possamos compreender o mundo no qual vivemos é que tal compreensão exige sempre uma exclusão e uma redução, então toda forma de representação é, de partida, para Derrida, estruturalmente violenta — o que pode reverberar, por sua vez, numa manifestação real e empírica de violência: “Toda aparição, para Derrida, contém um momento necessário de exclusão, e é essa exclusão que marca o começo da relação entre a abertura da violência originária e as manifestações concretas de violência” (Elmore, 2012, p. 43).

Poderíamos pensar que onde há linguagem, há condições de possibilidade para a violência, uma vez que toda linguagem é sempre marcada estruturalmente por uma incompletude. Perguntamo-nos estupefatos se seria “justo” encontrar, na incompletude do pensamento do outro, o equivalente moral da violência... Pois é precisamente isso que faz Derrida encontrar, no pensamento de Saussure, a “força” de uma “violência” operando através do conceito de arbitrariedade.

Ora, não espanta que grande parte das vezes em que de Derrida afirma que alguém está sendo violento, ele se debruça sobre problemas próprios ao campo da tradução. A tradução exemplifica muito bem esse processo de “violência” por meio de uma decisão que é, em si mesmo, exclusão de outras possibilidades. No entanto, seria essa noção de violência tão distante assim do pensamento de Heidegger, como Lévinas e Derrida fazem parecer? Se levarmos em conta que a *Destruktion* heideggeriana que inspira a desconstrução derridiana é, propriamente, um exercício de perceber até que ponto uma tradição foi traída pelas suas traduções (por exemplo, no caso da tradução de *alethéia* por *veritas*), vale a pena se perguntar se a noção de violência em Derrida não tem algo a ver com a forma como esse problema da “tradução” e da “traição” ao sentido original aparece no próprio Heidegger. É o que percebemos, por exemplo, no “Dito de Anaximandro”, texto de Heidegger sobre a noção de justiça com o qual Derrida sempre polemiza. Ouçamos o que diz Heidegger sobre como se deve traduzir um texto se se quiser escapar da tendência “historicista” de sua época:

Se conseguirmos escutar o Dito de forma primeva, ele já não nos fala como se fosse uma opinião que, do ponto-de-vista historiográfico, há muito está ultrapassada. O Dito não nos pode induzir no propósito inútil de calcular historiograficamente, e isso quer dizer filológica e psicologicamente, o que é que estava realmente presente, naquele tempo, como estado da sua representação do mundo, no homem que se chamou Anaximandro de Mileto. Se ouvirmos de forma primeva o que é dito no Dito, então, na tentativa de o traduzir, estamos comprometidos com o quê? Como chegar ao que é dito no Dito, de forma a que a tradução esteja protegida em relação à arbitrariedade?

Estamos comprometidos com a língua do Dito, com a nossa língua materna, estamos, em ambos os casos, essencialmente comprometidos com a linguagem e a experiência do seu estar-a-ser. Este comprometimento chega mais longe e é mais rigoroso, mas também mais inaparente, do que o padrão de todos os factos filológicos e historiográficos que só dele recebem, de empréstimo, o seu carácter factual. Enquanto não experienciarmos este comprometimento, toda a tradução do Dito tem de parecer uma mera arbitrariedade. Porém, também se estivermos comprometidos com o que é dito no Dito, acontece que, não só o traduzir, mas até mesmo o comprometimento mantém a aparência de algo violento. Exactamente como se aquilo que há aqui a ouvir e a dizer sofresse necessariamente violência. (Heidegger, 2022, p. 379-380)

Os ecos dos temas derridianos ficam evidentes: busca de um rigor, tentativa de evitar uma arbitrariedade e uma violência na hora de traduzir. É com esse mesmo problema da violência da tradução que, não à toa, Derrida abre o texto de *Força de Lei*, escrito em inglês para um público falante da língua inglesa. Derrida entende como um “dever” endereçar-se aos seus interlocutores em sua própria língua e pergunta-se em que medida isso seria ou não justo. Para responder a isso, pensa na expressão em língua

inglesa “to enforce the law”, que não se reduz simplesmente à noção de “aplicar” a lei: quando traduzimos “enforce” por “aplicar”, perdemos a dimensão da “força” que estaria presente no primeiro termo (Derrida, 2018, p. 7-10). Ora, seria justo então falar de “violência originária” sem levar em conta, por exemplo, que em alemão, a expressão *Gewalt* significa “ao mesmo tempo a violência e o poder legítimo, a autoridade justificada”? (Derrida, 2008, p. 10). O problema de Derrida, em *Força de Lei*, passa a ser então buscar a diferença entre a *força da différance*, que bem pode ser legítima, e a violência ela mesma como *arbitrariedade*, como força que rompe com a justiça. A posição de Derrida a esse respeito invoca a noção de um ato performativo que, em sua estrutura, é sempre violento, mas cuja violência se inscreve fora de toda e qualquer decisão entre o certo e o errado, o bem e o mal:

Já que a origem da autoridade, a fundação ou o fundamento, a instauração da lei não podem, por definição, apoiar-se finalmente senão sobre elas mesmas, elas mesmas são uma violência sem fundamento. O que não quer dizer que sejam injustas em si, no sentido de “ilegais” ou “ilegítimas”. Elas não são nem legais nem ilegais em seu momento fundador. Elas excedem a oposição do fundado ao não-fundado, como de todo fundacionismo ou todo antifundacionismo. Mesmo que o êxito de performativos fundadores de um direito (por exemplo, e é mais do que um exemplo, de um Estado como garante do direito) suponha condições e convenções prévias (por exemplo no espaço nacional ou internacional), o mesmo limite “místico” ressurgirá na origem suposta das ditas condições, regras ou convenções — e de sua interpretação dominante. (Derrida, 2008, p. 26)

Esse “fundamento místico” da autoridade se explica, portanto, por força da estrutura mesma da linguagem como escritura, atravessada que está por uma incompletude e uma infinitude inerente a qualquer estruturalidade: se toda estrutura comporta sempre uma aporia, então os problemas relativos ao direito “são infinitos, por assim dizer, *neles mesmos*, porque exigem a própria experiência da aporia que tem alguma relação com o que, há pouco, chamávamos de *mística*” (Derrida, 2008, p. 29, grifos no original). Dessa compreensão, Derrida parece dizer-nos que existe uma “violência” anterior à lei que seria, portanto, não-arbitrária, uma vez que corresponde a essa estrutura inevitável, natural e *em geral* do performativo, do discurso que torna a lei possível antes mesmo de ser uma lei. No entanto, essa estrutura, parece-nos, é idêntica àquela que Saussure gostaria de chamar o “imotivado” do signo, ao falar de uma “arbitrariedade” do signo linguístico.

Será que, em alguma medida, o “arbitrário” saussuriano se confundiria com essa “experiência mística” da autoridade, com essa “arquiviolência não-violenta em si mesma” da qual fala Derrida? Podemos demonstrar que os conceitos de escritura, arquiviolência e de *différance* aparecem em *Gramatologia* como uma *variação* supostamente menos violenta do conceito saussuriano de “arbitrário”. Digamos que Derrida tenta “absolutizar” a arbitrariedade do signo linguístico, absolvendo-a da sua “violência metafísica”, substituindo-a pelo conceito de *différance*, que considera menos violento por não pressupor uma decisão, tal como ele pretende substituir a “destruição” heideggeriana pelo conceito de

“desconstrução”: “Na desconstrução da arquia, não se procede a uma eleição” (Derrida, 2017, p. 76). É o que fica claro quando ele chama de “rastros” um “movimento puro que produz a diferença. *O rastro (puro) é a diferença.*” (Derrida, 2017, p. 77). Tal “pureza” deve ser entendida como uma originariedade fundante de toda ciência, mas que nenhuma ciência é capaz de captar: “Não pode haver ciência da *différance* ela mesma em sua operação, nem tampouco da origem da presença ela mesma, isto é, de uma certa não origem” (Derrida, 2017, p. 77).

Esta coisa “pura” que não é uma “coisa”, essa “força” que atravessa em geral a experiência humana, determinando tudo sem nunca ser determinada, será identificada por Derrida como uma variação do conceito saussuriano de significante. É o que fica claro na longa passagem em que Derrida defende certo “psiquismo” de Saussure, contra a crítica de Jakobson, ao tratar da forma como os significantes são “impressos” na alma:

*A différence é portanto a formação da forma. Mas ela é, por outro lado, o ser impresso da impressão. Sabe-se que Saussure distingue entre a “imagem acústica” e o som objetivo (p. 80). Ele assim se dá o direito de “reduzir”, no sentido fenomenológico da palavra, as ciências da acústica e da fisiologia no momento em que institui a ciência da linguagem. A imagem acústica é a estrutura do aparecer do som que não é nada menos que o som aparecendo. É à imagem acústica que ele denomina *significante*, reservando o nome de *significado* não à coisa, bem entendido (ela é reduzida pelo ato e pela própria idealidade da linguagem), mas ao “conceito”, noção sem dúvida infeliz aqui: digamos, à idealidade do sentido. [...] A imagem acústica é o *entendido*: não o *som* entendido mas o ser-entendido do som. O ser-entendido é estruturalmente fenomenal e pertence a uma ordem radicalmente heterogênea à do som real no mundo. Não se pode recortar essa heterogeneidade sutil mas absolutamente decisiva, a não ser por uma redução fenomenológica. Esta é, portanto, indispensável a qualquer análise do ser-entendido, seja ela inspirada por precauções linguísticas, psicanalíticas ou outras.*

Ora, a “imagem acústica”, o aparecer estruturado do som, a “matéria sensível” *vivida e informada* pela *différance*, o que Husserl denominaria a estrutura *hylé/morphé*, distinta de toda realidade mundana, Saussure a nomeia “imagem psíquica”: [...] Embora a palavra “psíquico” talvez não convenha — a não ser que se tome, em relação a ela uma precaução fenomenológica — a originalidade de um certo lugar está bem demarcada.

[...] Embora a noção de “imagem psíquica” assim definida (ou seja, seguindo uma psicologia pré-fenomenológica da imaginação) tenha de fato esta inspiração mentalista, poder-se-ia defendê-la contra a crítica de Jakobson sob condição de esclarecer: 1^a) que se pode conservá-la sem que seja necessário afirmar que “a linguagem interior se reduz aos traços distintivos com exclusão dos traços configurativos ou redundantes”; 2^o) que não se retenha a qualificação de *psíquica* se esta designa exclusivamente uma *outra realidade natural, interna e não externa*. É aqui que a correção husserliana é indispensável e transforma até as premissas do debate. Componente real (*reel* e não *real*) do vivido, e estrutura *hylé/morphé* não é uma realidade (*Realität*). Quanto ao objeto intencional, por exemplo o conteúdo da imagem, ele não pertence realmente (*reell*) nem ao mundo nem ao vivido: componente não real do vivido. A imagem psíquica de que fala Saussure não deve ser uma realidade interna copiando uma realidade externa. [...]

Tomadas essas precauções, deve-se reconhecer que é na zona específica desta impressão e deste rastro, na temporalização de um *vivido* que não é nem *no* mundo nem num “outro mundo”, que não é mais sonoro que luminoso, não mais *no* tempo que *no* espaço, que as diferenças aparecem entre os elementos ou, melhor, produzem-nos, fazem-nos surgir como tais e constituem *textos*, cadeias e sistemas de rastros. Estas cadeias e estes sistemas podem-se desenhar somente no tecido deste rastro ou impressão. A diferença inaudita entre o aparecendo e o aparecer (entre o “mundo” e o “vivido”) é a condição de todas as outras diferenças, de todos os outros rastros, e *ela já é um rastro*. [...] *O rastro é verdadeiramente a origem absoluta do sentido em geral. O que vem afirmar*

mais uma vez, que não há origem absoluta do sentido em geral. O rastro é a différence que abre o aparecer e a significação. Articulando o vivo sobre o não vivo em geral, origem de toda repetição, origem da idealidade, ele não é mais ideal que real, não mais inteligível que sensível, não mais uma significação transparente que uma energia opaca e nenhum conceito da metafísica pode descrevê-lo. (Derrida, 2017, p. 77-80)

Vê-se a partir desse longo trecho como os conceitos fundamentais da desconstrução derridiana (que são sempre metáforas diferindo-se infinitamente, como rastro, *différance*, *phármakon*, etc.) nada mais são que uma *variação* do conceito saussuriano de *significante como impressão na alma*, retomando o problema da indecidibilidade entre sensível e inteligível que ele pressupõe. Só pode haver política da desconstrução se ela intervir precisamente aí: na escritura como, também, “escritura das almas”.

Ora, isso também significa que, ao fim e ao cabo, o *significante* saussuriano e a *différance* derridiana tem a mesma espessura ontológica da *mimesis* em Platão. Derrida coloca o conceito saussuriano de *significante* no mesmo lugar que as noções de “memória” e de “fantasia” em Platão, especialmente no *Filebo* (38e-39a). Nesse texto, Platão compara explicitamente a alma a um livro: segundo tal metáfora, a memória seria um “escriba” (γραμματεὺς) que “parece escrever palavras [λόγους] em nossa alma”, que estaria agindo ao lado de um “pintor” (ζωγράφον) capaz de inscrever “imagens” (εἰκόνας). O problema é que, segundo Platão, esse escriba não distingue a verdade da falsidade e, por isso, acaba por escrever ora as coisas verdadeiras, ora as falsas. Platão propõe, logo em seguida à apresentação dessa tese, que o homem justo seria aquele que tem as “coisas verdadeiras” escritas na alma, enquanto o injusto seria aquele no qual as “coisas falsas” teriam sido inscritas. A justiça, nesse nível da argumentação platônica, teria algo a ver com a *escritura*, a *grafia* dos significantes na alma dos cidadãos da *pólis*: os homens se tornam bons ou maus de acordo com aquilo que é *grafado* em suas almas: é, portanto, preciso evitar que, na cidade organizada pelos princípios da justiça, a falsidade seja mais representada que a verdade, pois somente aquilo que é representado pode ser escrito na alma.

É com base nisso que Platão propõe, na *República*, a expulsão dos poetas miméticos de sua *pólis* regida pela justiça: “Ou não te apercebeste de que as imitações, se se perseverar nelas desde a infância, se transformam em hábito [ἦθος] e natureza [φύσιν] para o corpo, a voz e a inteligência?” (*Rep.*, 395d). Ora, é precisamente a *mimesis* o que Platão reconhece como causa ao mesmo tempo do *hábito* e da *natureza*, da *lei* e da *espontaneidade* da alma. Se aquilo que é “natural” em nosso modo de ser não passa de um “efeito de escritura”, de um efeito do “significante”, então a manutenção da justiça na polis passa necessariamente pela correção dos “hábitos” e da “natureza” de cada cidadão por meio do controle das imitações, das possíveis escrituras da alma. Perceba-se que esse movimento de “escritura da alma”, descrito por Platão na *República* como a causa da injustiça em Atenas, retoma a noção mesma de Saussure

de um “significante”: o significante *é* esta coisa ao mesmo tempo material e psicológica, sensível e inteligível, *inscrita* nas almas humanas e responsável por uma série de injustiças reais no Estado.

É chocante, porém necessário, perceber a similaridade entre essa tese de Platão sobre a transformação da mimese em “hábito” e “natureza” para o “corpo”, a “voz” e a “inteligência, e, por exemplo, a teoria de gênero tão popularizada de Judith Butler (2018, p. 236), baseada no conceito de iterabilidade de Derrida, segundo a qual o gênero é uma “fantasia instituída e inscrita sobre a superfície dos corpos”. Como pode ser que a desconstrução tenha buscado opor-se à metafísica platônica dita “logocêntrica”, para retomar quase integralmente, com leves torções, sua teoria da “mimesis” como violenta “inscrição das almas”? Pois, afinal, se a desconstrução tenta, por um lado, se libertar da metafísica platônica ao propor a “ausência de origem” de toda e qualquer representação, entendendo-a sempre como “rastro”, por outro, a postura ética ante a mimese e a representação parece ser idêntica em Platão e em Derrida: ambos entendem que, a partir dela, pode-se *explicar o próprio perigo da violência*. Pouco importa que, em Platão, o nome tenha uma dimensão ontológica negada sistematicamente pela noção de *différance* de Derrida; pouco importa que lá onde Platão pressupunha a correspondência possível entre nome e realidade, a desconstrução proponha a impossibilidade dessa correspondência: parece-nos que a diferença entre platonismo e desconstrução, no que diz respeito às suas implicações éticas, é bastante limitada, uma vez que, por razões muito parecidas, ambas se comportam como uma *vigilância rigorosa em relação aos efeitos políticos da mimesis/representação como escritura da alma*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em nossa argumentação, buscamos demonstrar até aqui: 1) que o conceito de “arbitrário” em Saussure pressupõe sempre, de partida, a noção platônica de “ideia” como “dizibilidade” ou a noção aristotélica de que “o ser se diz de múltiplas maneiras”; 2) que a diferença entre Saussure e Platão não diz respeito às aporias em torno do arbitrário e do natural, que funcionam para ambos, mas está mais restrita à diferença entre o problema dos “nomes” (relação entre palavras e coisas) e o problema do “signo” (relação entre significante e significado, ambos psíquicos); e que 3) o conceito de *différance* em Derrida é uma *variação específica* do conceito de “arbitrário” em Saussure, entendido como imotivação generalizada da significação, que pressupõe ao mesmo tempo a necessidade de “correção” dos nomes, tal como na intenção fálica da hermenêutica em Platão.

O percurso dessa argumentação deve, portanto, nos revelar que a tese derridiana de que toda representação comporta uma incompletude que é, por sua vez, a origem da violência *em geral* conduz a

uma série de paradoxos e trivialidades éticas, especialmente no que diz respeito à dificuldade de pensar os *limites* entre a violência e a não-violência. Se toda representação é sempre atravessada por uma *força*, por uma *différance* que é em si mesma nem justa e nem injusta, mas, ao mesmo tempo, por uma *limitação* e por uma *exclusão* que é sempre, de partida, violenta, então isso significa que não existe para o homem qualquer possibilidade de pensar-se fora da culpa e do direito. Este é, por fim, o principal problema do mal-estar das estruturas: elas tornam-se, por assim dizer, no bode expiatório da violência *em geral*. Mas seria isso verdadeiro? Não seria a exigência mesma de que por trás das determinações da estrutura se possa encontrar o direito e a violência, a correção e a arbitrariedade, precisamente aquilo que torna possível esse mal-estar? Em outros termos: será que podemos diferenciar ou delimitar o que é, de um lado, o desejo de “rigor” e, do outro, o pensamento das estruturas?

A pergunta que fica é esta, portanto: haveria desconstrução sem o conceito hermenêutico e platônico de *rigor*? E se o conceito de *rigor* equivale ao de *correção*, haveria como desconstruir um texto senão pressupondo-se a necessidade de *corrigi-lo*, de submetê-lo ao domínio do *direito*? Se não há desconstrução sem a pressuposição de um “rigor” sempre “impossível”, então, ao contrário do que pensa Maniglier, a desconstrução não seria um “estruturalismo apolíneo”, em oposição ao estruturalismo “dionisíaco” de Lévi-Strauss ou de Saussure, mas antes um estruturalismo socrático: um estruturalismo assombrado por um platonismo do *rigor*, no qual o humano estaria sempre aquém do seu *dever*, sempre *em dívida* com a infinitude do Outro, sempre incapaz de estabelecer uma relação “não-violenta” a partir da sua condição humana limitada.

O que importa, aqui, é perceber como o método de Derrida, por pressupor ao mesmo tempo a arbitrariedade e a justiça, a imotivação e a causalidade lógica, consistirá sempre na mesma denúncia de uma “violência” no pensamento dos autores que tendem a pensar o mesmo, o uno, em detrimento da diferença *em geral*. Tudo se passa como se a “violência” fosse o não reconhecimento, a não aceitação, de uma tese que é, propriamente, bastante singular, posto que heideggeriana e derridiana: a de que na origem de todo significado há uma temporalização que ao mesmo tempo abre e fecha nosso acesso ao mundo; e que tal abertura e fechamento tem a forma de uma catacrese, uma metáfora cristalizada e normalizada como termo “próprio”. Fazer “justiça” significa, para Derrida, denunciar a hipótese da propriedade dos conceitos, dos termos, dos signos *em geral*; ser “justo” é reconhecer que, no fundo de *todo* pensamento *em geral*, a loucura e a razão *jogam* conjuntamente. Digamos que, para Derrida, trata-se de dizer que embora haja *metáforas injustas*, não é possível que a metafóricidade, em si mesma, seja injusta. E é por isso que a desconstrução, em sua leitura, não é desconstrutível: por defender a tese não-relativista de que o fundamento último da língua é a metafóricidade *em geral*, a leitura desconstrutiva visa a nadificar ou

neutralizar os significados, reduzindo-os a puros significantes intercambiáveis, variáveis, porém sem conteúdo determinável: *différance*, *phármakon*, traço, etc.

A fórmula “a desconstrução é a justiça”, enunciada por Derrida na famosa conferência de *Força de Lei*, funciona apenas na medida em que revela a ausência última de causalidade natural entre significantes, isto é, na medida em que revela aquilo que Saussure designou como a “arbitrariedade” e a “imotivação” dos signos. Mas sabemos, agora, que essa arbitrariedade e essa imotivação foram pensadas pelo próprio Saussure como problemáticas e limitadas: limitadas pela própria limitação, pelo próprio problema da dizibilidade e da idealidade, que atravessa todas as línguas, sem exceção.

Contra a tese de uma impossibilidade de desconstruir a desconstrução em *Força de Lei*, portanto, penso que a “desconstrução” mais urgente hoje é a da obra de Derrida, tão influente em sua pretensão à universalidade, generalidade e estruturalidade, mas ao mesmo tempo sempre atravessada por esse “mal-estar” em relação ao problema dos *limites* do sentido e do pensamento: ao apontar a inocência e a cegueira de seus interlocutores, crê-se ser resguardado por uma teoria geral da linguagem e da historicidade que está desde sempre atravessada por suas próprias metáforas tão determinantes e tão variadas, como “clausura”, “violência”, “força”, “escritura”, etc.: tratam-se de metáforas tão *decisivas* e *determinantes*, tão *totalizadoras* e *unificadoras* quanto aquelas que ele visa a denunciar. Muito antes de ser o começo do “pós-estruturalismo”, a obra de Derrida revela-nos uma imensa resistência por parte de um filósofo de renunciar àquilo que, até Heidegger, acreditava-se ser privilégio da filosofia: a possibilidade de tutelar e julgar as ciências com base em hipóteses metafísicas *em geral*.

Com base nisso, podemos dizer — em uníssono com os recentes estudos de Maniglier —, que o pensamento de Saussure foi, se comparado ao de Derrida, mais corajoso, até mais indeciso, mais titubeante, mais livre, menos violento, menos submetido a uma lei *em geral*. O que fica por se discutir, portanto, é porque Derrida soube reconhecer tão bem que por trás do conceito de “arbitrariedade”, de Saussure, repousava um germe de humanismo, de transcendentalismo, de sujeito, enquanto no conceito de “justiça”, definidor (se houvesse definição possível!) da desconstrução, não haveria qualquer impasse, qualquer perigo? Ora, como vimos, desde Platão, por *différance*, o arbitrário e o justo se opõem e se complementam: não há signo que não seja, sempre, ao mesmo tempo, natural e arbitrário, pois todo nome pressupõe sempre uma diferença mínima em relação àquilo que visa a representar. Esta não é uma tese de Derrida: é uma tese propriamente platônica por ele iterada incessantemente. Se é assim, por que a desconstrução seria “a justiça” sem que fosse, também, “violenta” e “arbitrária”? Por que advogaria em nome da “força”, da “força diferencial”, oscilando entre a distinção clara entre a violência e a não violência e a tese de que há uma “arquiviolência” sustentando toda a representação possível? Por que

teria denunciado em Saussure e em tantos outros uma pretensão à totalidade “em geral” que, no fundo, é a sua própria?

Talvez, ao fim, seria preciso dizer que a desconstrução derridiana não é nem a justiça, nem a arbitrariedade, e que a reflexão sobre a natureza dos signos, esses seres tão reais quanto imateriais, tão singulares em sua generalidade, tão variáveis em sua permanência, pressuponha precisamente a suspensão ou a revisão das teses platônicas — inclusive de suas metáforas jurídicas — precisamente lá onde se encontra a pertinência das proposições ontológicas de Saussure sobre a natureza dos signos. Um signo, talvez, não seja nem justo, nem arbitrário: um signo talvez, simplesmente, *seja* antes mesmo da possibilidade de qualquer *decisão*. Um signo, talvez, decida-se em si mesmo no momento mesmo em que é enunciado. E a violência e a arbitrariedade, tais como se pode concebê-las no âmbito das relações humanas e jurídicas, nada tenham a ver intrinsecamente com os processos de significação.

Assim, proponho que o pensamento das estruturas não precise cair nem num “fatalismo das unidades” nem numa “abertura infinita para o Outro”, como parece propor Derrida ao criticar o estruturalismo de Foucault, Lévi-Strauss e de Saussure pelo “esquecimento” das teses heideggerianas ou da ética lévinasiana. Ora, será que tais autores são tão “inocentes”, tão “ingênuos”, tão “inconscientes” dos seus próprios limites, mesmo quando visam a certa estruturalidade que é, na maior parte das vezes, pensada como paradigmática, isto é, como relação de *singular para com singular*, como sempre deixou claro Lévi-Strauss (2012) ao opor formalismo e estruturalismo?

Mais que isso, penso que se não entendermos mais a significação em geral nem como violenta, nem como libertadora, podemos tanto perder o medo de parecermos ridículos por uma potencialidade abdicada ou não exercitada, quanto nos sentirmos mais potentes diante das ações mais limitadas das quais somos sempre capazes. Talvez o reconhecimento dos limites de nossas ações e de nossos pensamentos nos torne mais potentes do que a simples negação sistemática de toda e qualquer definição em favor de uma alteridade infinita. Contra o terrorismo de um primado do infinito sobre o finito que parece reger a ética da desconstrução, o estruturalismo livre do mal-estar pode nos propor uma visão do homem talvez até mais platônica, isto é, mais cômica que trágica, que torne possível *rir de nós mesmos* e abraçar nossos limites *sem culpa, sem processos, sem desconfianças*. É esta visão “cômica” do homem que Maniglier (2023, p. 49) remete ao pensamento de Saussure:

Do ser humano, ela [a semiótica] nos dá uma imagem ao mesmo tempo grandiosa e cômica: é a mesma coisa [o signo] que nos permite “pensar” e que faz com que não paremos de pensar sempre outra coisa; é a mesma coisa [o signo] que nos torna capazes de estabelecer consensos, de medir nossas práticas com critérios, em resumo, de nos dar regras (até aquelas, talvez, das próprias ciências) e que não para de deslocá-las ‘ao acaso de tudo o que pode acontecer em uma tradição’. É a mesma coisa — poderíamos, talvez, acrescentar — que faz de nossas práticas objetos potenciais de um saber rigoroso e que define o espaço precário, mas real, de nossa

liberdade: esta não é subjetiva, mas objetiva, ela não está na vontade consciente, mas nesses seres trêmulos, caprichosos, vibráteis que são os signos, pelos quais o possível se torna como tal real e a quem, entra ano sai ano, confiamos nosso destino.

Por meio dessa confiança no destino dos signos, poderíamos cultivar uma imagem do Outro como desde sempre *representável*, desde sempre atravessado por um limite não-regido pelo *direito* ou pela *justiça*, um limite natural (por que não?, se essa é a representação que possuímos daquilo que não é regulado pelo direito) que seja menos ambivalente, menos enclausurada na “história da metafísica”: como pensava Lévi-Strauss, uma imagem do Outro como variação singular de nós mesmos. Talvez seja essa a representação do outro que falte para que possamos, de novo, ter fé no outro, reconhecendo nos casos de “barbarismo” e de “tradução” mais a diferença e a variabilidade que a violência e a arbitrariedade: uma representação que torne possível a própria fé no possível.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte*: um seminário sobre o lugar da negatividade. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*: o poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que é a filosofia?* Tradução de Andrea Santurbano e Patrícia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2022.
- AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*: um comentário à Carta aos Romanos. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum*: sobre o método. Tradução de Andrea Santurbano e Patrícia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2019.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*, v. 2: texto grego com tradução. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.
- BARTHES, Roland. *Aula*: aula inaugural da cadeira de semiologia literária do Colégio de França, pronunciada no dia 7 de janeiro de 1977. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 2013.
- BARTHES, Roland. *Fragmentos de um discurso amoroso*. Tradução de Hortênsia dos Santos. São Paulo: Editora UNESP, 2018.
- BENNINGTON, Geoffrey. Metaphor and Analogy in Derrida. In: DIREK, Zeynep; LAWLOR, Leonard (Ed.) *A companion to Derrida*. Chichester, UK: Wiley Blackwell, 2014. p. 89-104.
- BENNINGTON, Geoffrey. Saussure and Derrida. In.: SANDERS, Carol. *The Cambridge Companion to Saussure*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 186-202.
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero*: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- CASTELO BRANCO, Felipe. Platão e Derrida, pensadores da diferença. *Intuitio*, v. 7, n. 2, p. 197–213, 2014. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/intuitio/article/view/18361>. Acesso em: 15 nov. 2024.

- DAYLIGHT, Russel. *What if Derrida was wrong about Saussure?* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva et al. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. Tradução de Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994a.
- DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994b.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Tradução de Joaquim Torres Costa, Antônio M. Magalhães. Campinas, SP: Papirus, 1991.
- DERRIDA, Jacques. *Posições*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- DOSSE, François. *História do estruturalismo: o campo do signo, 1945-1966 — volume I*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Unesp, 2018a.
- DOSSE, François. *História do estruturalismo: o canto do cisne, de 1967 a nossos dias — volume II*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Unesp, 2018b.
- ELMORE, Richard L. *Critical ecologies: Violence and life in the work of Jacques Derrida and Theodor Adorno*. Tese (Doutorado em Filosofia). Chicago, Illinois: Depaul University, 2012. Disponível em: <https://via.library.depaul.edu/etd/117>. Acesso em: 10 dez. 2024.
- ELMORE, Rick. Revisiting violence and life in the early work of Jacques Derrida. *Symploke*, v. 20, n. 1-2, p. 35-51, 2012.
- EWEGEN, S. Montgomery. *Plato's Cratylus: the Comedy of Language*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- FOUCAULT, Michel. Resposta a Derrida. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. In: DERRIDA, Jacques. *Três tempos sobre a História da Loucura*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. p. 69-90.
- FREUD, Sigmund. *Obras Completas v.18: O Mal-Estar na Civilização, Novas Conferências introdutórias à Psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, Sigmund. Os instintos e seus destinos. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas v.12: Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 51-81.
- HEIDEGGER, Martin. O dito de Anaximandro. In: HEIDEGGER, Martin. *Caminhos da floresta*. Tradução de Irene Borges-Duarte, Filipa Pedroso, Alexandre Franco de Sá, Helder Lourenço, Benhard Silva, Vítor Moura, João Constâncio. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2022. p. 371-440.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

HORTON, Sarah. The Just as an Absent Ground in Plato's Cratylus. *Epoché*, v. 25, n. 2, Spring, p. 281-292, 2021. Disponível em: https://www.academia.edu/49596338/The_Just_as_an_Absent_Ground_in_Platos_Cratylus. Acesso em: 16 nov. 2024.

LACAN, Jacques. *O seminário livro 20: mais, ainda (1972-1973)*. Tradução de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A estrutura e a forma. LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2013. p. 133-166.

MANIGLIER, Patrice. A ontologia do negativo: na língua, verdadeiramente, só existem diferenças? Tradução de Fábio Roberto Lucas. *Manuscritica: Revista de Crítica Genética*, São Paulo, Brasil, n. 42, p. 230-244, 2020. DOI: 10.11606/issn.2596-2477.i42p230-244. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/manuscritica/article/view/178302>. Acesso em: 10 nov. 2024.

MANIGLIER, Patrice. *A vida enigmática dos signos: Saussure e o nascimento do estruturalismo*. Tradução de Fábio Roberto Lucas e Fernando Scheibe. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2023.

MANIGLIER, Patrice. Saussurean terontology: what Derrida did not read in the Course in General Linguistics? Tradução de David Maruzzella. *Parrhesia*, n. 29, p. 77-99, 2018. Disponível em: https://parrhesiajournal.org/wp-content/uploads/2023/10/parrhesia29_maniglier.pdf. Acesso em:

NAGEL, Ernest. *A prova de Gödel*. Tradução de Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução de Jaime Ginzburg. Rio de Janeiro: Cia das Letras, 2007.

PINEZI, Gabriel. A prosa espontânea de Kerouac como provocação à crítica genética: da rasura infinita à palavra qualquer. *Terra Roxa e Outras Terras: Revista de Estudos Literários*, Londrina-PR, v. 44, n. 1, p. 58-70, 2024. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/terraroxa/article/view/49369>. Acesso em: 8 dez. 2024.

PLATÃO. *Crátilo, ou sobre a correção dos nomes*. Tradução de Celso de Oliveira Vieira. São Paulo: Paulus, 2014.

PLATÃO. *Fedro*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Edufpa, 2011.

PLATÃO. *O banquete (Simpósion)*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed.ufpa, 2018.

PLATÃO. *Πολιτεία = A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém, PA: Ed.ufpa, 2016.

PLATO. *Complete Works*. Tradução de John M. Cooper. Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company, 1997.

SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de linguística geral*. Tradução de Marcos Bagno. São Paulo: Parábola, 2021.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. Leitura paranoica e leitura reparadora, ou, você é tão paranoico que provavelmente pensa que este ensaio é sobre você. Tradução de RUGGIERI, M.; NOGUEIRA, C.; ROMÃO, L.; SALDANHA, F.; NATALI, M.; MELO, R. *Remate de Males*, Campinas, SP, v. 40, n. 1, p. 389-421, 2020. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/remate/article/view/8658630>. Acesso em: 01 mar. 2024.

STAROBINSKI, Jean. *As palavras sob as palavras: os anagramas de Ferdinand de Saussure*. Tradução de Carlos Vogt. São Paulo: Perspectiva, 1974.

THORSTEINSSON, Björn. From *différance* to justice: Derrida and Heidegger's "Anaximander's Saying". *Cont Philos Rev*, n. 2, v. 48, p. 255–271, 2015. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11007-015-9326-4>. Acesso em 18 nov. 2024.



PINEZI, Gabriel. O mal-estar no estruturalismo: ambivalências da demanda por justa representação no campo da arbitrariedade do signo. *Kalagatos*, Fortaleza, vol. 22, n. 1, 2025, eK25003, p. 01-43.

Recebido: 11/2024

Aprovado: 12/2024