

A metafísica e suas margens: a *diferença* entre Heidegger e Derrida¹

Valeska Zanello *

Resumo

Heidegger, em *Ser e Tempo*, anuncia sua intenção de destruição da metafísica. Tomando como base a diferença ontológica, Heidegger aponta na história da filosofia para o equívoco cada vez mais premente entre ser e ente, com um esquecimento do Ser, no qual este foi tomado como simples presença. Um problema que se apresenta então a Heidegger é a utilização da linguagem (com suas categorias metafísicas), para falar do ser de um modo não metafísico. Para Derrida, a diferença ontológica é, ainda, fruto de um pensamento metafísico, pois permanece dentro do *binarismo* tradicional “ser-ente”, além de manter a *hierarquia* na qual a questão do Ser seria a mais fundamental. Derrida desenvolve então a noção de *différance*, segundo ele, mais originária e arquiestrutural que a diferença ontológica. Para ele, a *différance* não teria nome na língua, ela seria inominável. No entanto, o que tenta Derrida senão falar deste inominável, ainda que tangencialmente? O muro é, aqui também, a própria linguagem. É possível fazer filosofia sem ser metafísico? O escopo desse artigo é debater os limites da crítica realizada à metafísica, apontando que ela seja possível, talvez, apenas na justa *diferença* dos pensamentos.

Palavras-chave: Metafísica; linguagem; diferença.

Abstract

Heidegger, in *Being and Time*, explains his ideas about the destruction of metaphysics. Based on the concept of ontological difference, he identifies that philosophy has historically made the mistake of interpreting the Being as simple objective presence. The difficulty that arises is how to use language (with its metaphysical categories) to talk about the Being from a non-metaphysical

¹ Este artigo baseia-se na monografia aprovada como requisito para a conclusão do Curso de Especialização “Filosofia e Existência”, sob a orientação do professor Ms. Maximino Basso, na Universidade Católica de Brasília, no ano de 2007.

* Especialista e bacharel em Filosofia. Psicóloga e doutora em Psicologia pela Universidade de Brasília. Professora do curso de Psicologia do IESB, Brasília-DF.

perspective. Derrida, who argues that the ontological difference is the result of metaphysical thought, offers another perspective. For him, Heidegger stays at the traditional binary Being-entities, maintaining the hierarchy in which the Being's question is considered the most essential. Derrida then created the notion of *différance*, more original and arch-structural than ontological difference. In this sense, older than the Being, the *différance* would not have a name in language; rather, it could not be designated in language. However, is Derrida not trying to talk about this 'unnamable' throughout his writings? The limitation is the language itself as well. Is philosophy possible without metaphysics? The article aims to discuss the limits of the criticism on metaphysics. We suggest that the criticism is possible only in the strict differences in thought.

Keywords: Metaphysics; language; difference.

“O que amamos mais, o que mais instiga o amor em nós, senão algo elusivo e além do nosso alcance, algo impossível que simplesmente não podemos possuir?” (John Caputo)

Heidegger percorre um caminho intelectual que vai desde o neokantismo até a fenomenologia e ao existencialismo. Sua questão central é o problema do ser e a insuficiência do aparelho conceitual metafísico, cuja concepção do ser é a simples presença, para se pensar adequadamente o fenômeno da vida e da história. Ou seja, o problema de que não haveria espaço para o fenômeno da existência na sua facticidade dentro das categorias metafísicas ocidentais.

É neste *environment* que podemos compreender *Ser e Tempo*. Nesta obra, Heidegger propõe uma analítica existencial. Partindo da dificuldade do fato de que a metafísica tradicional identificou o sentido do ser com presença, objetividade, com aquilo que é simplesmente dado, Heidegger apresenta a necessidade de uma reformulação do problema do ser, a partir do Ser histórico. Isso é, Heidegger percebe que é através da condição ontológica específica de um ente, o *Dasein*, que é possível reler, ou abrir a questão sobre o sentido do Ser.

O *Dasein* não é apenas um ente que ocorre entre outros entes. Ao contrário, do ponto de vista ôntico, ele se distingue pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, *estar em jogo* seu próprio ser. [...] Chamamos existência ao próprio ser com o qual o *Dasein* pode se comportar dessa ou daquela maneira [...] a existência determina a presença [...]. (Heidegger, 1993, p. 38-39)

O *Dasein* tem, assim, segundo Heidegger (1993), a condição ôntico-ontológica da possibilidade de todas as ontologias, pois mesmo a compreensão do modo de ser dos outros entes é constitutiva da própria compreensão da existência. O *Dasein*, segundo ele, “deve ser trabalhado e desenvolvido em seu ser, de maneira suficiente para que o questionamento (do ser) se torne transparente [...] a analítica ontológica do *Dasein* em geral constitui a ontologia fundamental” (Heidegger, 1993, p. 41).

O que Heidegger procura apontar é, primeiramente, para a diferença ontológica: a diferença entre o Ser e o ente. É só na, e através dessa diferença, que será possível pensar o próprio *Dasein* (e seu modo de ser específico enquanto existência). Por outro lado, só a condição do *Dasein* é que permite se pensar a própria diferença ontológica.

Heidegger aponta aqui o caráter paradoxal dessa situação do *Dasein*: “O ser está mais distante do que todo ente e, não obstante, está mais próximo do homem do que qualquer ente, seja um rochedo, um animal, uma obra d’arte, uma máquina, seja um anjo ou deus. O ser é o mais próximo [...]” (Heidegger, 1987, p. 51). No entanto, o filósofo nos diz que, para o homem, é a proximidade o que lhe está mais distante, pois, em primeira aproximação, o homem se atém sempre, e somente, ao ente.

Percebemos um pensamento circular: a diferença ontológica permite pensar o esquecimento do ser na metafísica e a especificidade da relação com o ser do *Dasein*; por outro lado, somente a condição ontológica do *Dasein* é que lhe permite fazer tal questão. Nesse sentido, para Heidegger, a filosofia deve ser uma ontologia fenomenológica “que parte da hermenêutica do *Dasein*, a qual, enquanto analítica da *existência*, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele *brot*a e para onde ele *retorna*” (Heidegger, 1993, p. 69).

Mas, antes de tudo, o que é a diferença ontológica? Segundo Inwood (2002), em seu sentido literal, *differo* é próximo do alemão *austragen*, “‘carregar para fora, entregar, lidar com, arranjar’. *Austrag* é o ‘arranjo, resolução’ [p.ex., de uma disputa]. Portanto, a *Differenz* de ser e entes é também uma *Austrag* deles, que os reúne ao mesmo tempo em que os mantém separados” (Inwood, 2002, p. 43).

Segundo Michellazo (1999), a palavra “diferença” é marcada por um sentido dúbio: “Isto porque não é verdade que a metafísica não apreende a

diferença entre o ser o ente. Ela assim o faz à medida que interpreta o ser como o aspecto, a noção ou a idéia do ente que pode ser tomado na sua representação” (Michelazzo, 1999, p 83). Para ele, o ser assim interpretado não deixa de ser o próprio ente tomado numa dada perspectiva, fazendo com que entre um e outro não haja, de fato, diferença alguma (Michelazzo, 1999).

Para Michelazzo (1999), a diferença que Heidegger quer repensar é assim mais originária, não se reduzindo àquela que podemos perceber de modo claro e direto, mas antes, àquela que se esconde, que se apresenta de modo dissimulado. Essa diferença já havia sido pensada por outros pensadores, anteriores à afirmação da metafísica, a partir de Platão. É por isso que Heidegger retorna à leitura desses pensadores, sobretudo Heráclito e Parmênides. Segundo Michelazzo, em ambos os pensadores (apesar de suas diferenças), podemos vislumbrar uma percepção do ente não desvinculada à do ser, de modo que ente e ser não se opõem, mas antes o ente vela, de alguma maneira, o próprio ser, na sua relação específica com ele (o caráter do ser é marcado assim pela ausência). Trata-se, portanto, de apontar que a diferença se dá não entre um ente e outro, mas antes de tudo, nesta relação de identidade (que não é o princípio de identidade de Aristóteles) do ente consigo mesmo, na sua relação com o ser. Em outras palavras, há uma unidade na dualidade, unidade tensa, cheia de oposições, numa pertinência originária. É por isso que encontramos, tanto em Heráclito quanto em Parmênides, expressões carregadas de polaridades, não como uma negando a outra, mas contendo a outra, nessa co-pertinência originária. É nesse sentido que Heidegger pensa a diferença ontológica, entre ser e ente.

O que a metafísica fez, portanto, foi admitir a unidade entre ser e ente, mas não como pertinente à dualidade (ou seja, na impossibilidade de pensar o ente fora da sua relação ao ser), antes, como redução do ser ao ente: primeiro, admitindo a identidade do ente com ele mesmo (mas com a desaparecimento do ser); segundo, pensando o ser como idêntico ao pensar (representação) e colocando-o distante do ente, numa hierarquia, na qual o ente passou a ocupar um lugar inferior, mera *Dóxa*, aparência, impermanência.

Em outras palavras, firma-se com Platão, a divisão entre o mundo dos entes, da *Dóxa*, marcado pela impermanência, e o mundo do Ser, das Idéias, dos Universais, ao qual deve aspirar chegar o pensamento filosófico. O que se esquece, ou se extravia aí, é a própria noção de diferença ontológica, no sentido originário de que o ente vela o ser (o mostra, encobrendo-o), tal como Heráclito e Parmênides o apontavam: “O que era, portanto, para os

primeiros pensadores, a presença da dualidade – o que se mostra (ente) e o que se esconde (ser) – reunida na tensão de uma única identidade, a metafísica interpretava, na verdade, como a presença de duas identidades: a pensada (ser/essência) e a percebida (ente/existência)” (Michelazzo, 1999, p. 104).

Mas, uma outra questão, associada à diferença ontológica, então se coloca: porque destruir a metafísica? O que Heidegger quer dizer com a idéia de destruição da metafísica? “A palavra destruição esconde, na verdade, duas possibilidades: colocar a descoberto a origem da metafísica para que ela atinja a questão que lhe foi, em toda a sua história, sempre presente, mas escondida para ela mesma, e dar ao pensamento um novo ponto de partida” (Michelazzo, 1999, p. 107).

Assim, Heidegger nos diz que “A destruição [...] não tem o sentido *negativo* de arrasar a tradição ontológica. Ao contrário, ela deve definir e circunscrever a tradição em suas possibilidades positivas e isso quer sempre dizer em seus limites”. (Heidegger, 1993, p. 51)

Vattimo (1989) aponta, na mesma direção, que aquilo que torna o pensamento metafísico “dejeto” não é apenas o fato de o ser se dar como presença, mas, justamente, a petrificação da presença na objetividade. Na leitura da história do Ser no pensamento ocidental, trata-se, portanto, de pensar o impensado na história do pensado, abrindo portas para a possibilidade de novas formas de pensar.

A afirmação de Heidegger, presente em *Ser e Tempo*, de que a essência do *Dasein* é sua existência (Heidegger, 1993, p. 77), é, portanto, reveladora (ou *desveladora*?) do seu próprio projeto de destruição da metafísica. Isto porque, como apontamos anteriormente, o *Dasein* é de tal modo que, sendo, realiza uma compreensão do ser; isto é, sendo, ele já aponta para a *unidade* (esquecida pela metafísica) entre o ente que ele é e o ser no qual ele já se encontra como existente.

A partir dos limites sentidos na própria escrita de *Ser e Tempo* (obra deixada inacabada), Heidegger se deparará cada vez mais com o problema da linguagem, isto é, a questão acerca da possibilidade de falar do ser, sem ser metafísico, utilizando uma linguagem que pressupõe a metafísica e o esquecimento do ser. Isso o levará a determinados caminhos após a primeira *Kehre*, ou viragem (Zarader, 1990). Neste projeto, vê-se a radicalidade, onde a própria escrita heideggeriana foi interpelada de forma originária a reescrever a linguagem filosófica, ou seja, onde a proposta de inovação não se deu apenas no plano das idéias, mas na própria forma de apresentação (Nunes, 1992). É o que ocorre em seu *A caminho da fala*. Nestes escritos, Heidegger coloca cada vez mais a fala como abertura do

Trilhas Filosóficas

próprio *Dasein*. A fala deve ser, assim, diferenciada da mera linguagem instrumental. Para se falar da fala, é necessário uma experiência de fala, na qual tenta se mover o próprio texto e a própria escrita heideggeriana desta época (Zanello, 2004).

Trata-se aqui, em grandes linhas, de ver, depois da reconstrução da história da metafísica, como é possível, portanto, uma compreensão não metafísica do ser. Heidegger (1987) tenta renunciar, assim, radicalmente, ao representacionalismo, inscrevendo-se, neste sentido, no grande problema filosófico do século XX: a crise da representação e do sujeito (Stein, 2000). Vattimo ressalta assim que “o pensamento que se esforça por pensar não o ser como presença daquilo que está presente, mas a presença na sua proveniência não poderá referir-se a tal proveniência presentificando-a e representando-a” (Vattimo, 1989, p. 129). É neste sentido que podemos, e devemos, compreender a radicalidade da forma de sua escrita (Zanello, 2004).

O próprio Heidegger aponta assim que, para compreender seu pensar meditante, é necessário, antes de tudo, abandonar qualquer pretensão a uma compreensão imediata: é necessário aprender a “ouvir”, num pensamento que não “pergunta”, mas se surpreende (Heidegger, 1969, p. 163). Heidegger sublinha, dessa maneira, que há questões que, de um lado, se recusam ao dizer da comunicação; e que, por outro lado, é necessário que haja uma “experiência” com estas questões, pois se trata aqui de uma impossibilidade de trazê-las à luz, ou de prová-las, no sentido metafísico da lógica (Heidegger, 1969, p. 229).

Veremos agora como o pensamento de Heidegger foi tomado por Derrida para a construção de seu conceito de *différance*. Segundo este filósofo, a diferença ontológica, idéia central no desenrolar de todo o percurso do pensamento heideggeriano, teria ainda permanecido dentro dos limites da própria metafísica.

A *différance* em Derrida

Inserido no contexto francês, do estruturalismo e da lingüística saussureana, Derrida faz, a seu modo, uma leitura e desconstrução da própria filosofia, história da metafísica, incluindo aí a filosofia heideggeriana (ainda que seguindo os passos de Heidegger). Derrida se depara com o problema da linguagem, tal como Heidegger o fez. Porém, ele busca uma

transformação nesse problema, através da emancipação da escritura. Esse é o seu projeto na *Gramatologia*. Trata-se de desconstruir a díade fala (*phoné*) e escrita, sempre pensada de maneira binária, na qual a escrita possuiria um valor ontológico inferior, manifestação secundária da própria fala. A fala, nessa perspectiva, estaria ligada ao pensamento e ao sentido originário, sendo a escrita mero significante do significante. Derrida propõe um desconstrucionismo que se utiliza, de um lado, da inversão (do valor ontológico) e, de outro lado, do deslocamento, de maneira a permitir que não se fixe nova posição hierárquica, mas um descentramento da questão que, colocada nessa linguagem binária, metafísica, se tornaria estéril (Duque-Estrada, 2002). Trata-se de uma estratégia geral da desconstrução que esqueteja as oposições e revela que aí “um dos termos é superior ao outro, que o face a face é apenas aparente, que existe uma hierarquia, um privilégio e uma submissão” (Pecoraro, 2002, p. 65).

O deslocamento abre espaço para o rastro, mostrando a multiplicidade de tonalidades possíveis e escondidas no binarismo. Trata-se, portanto, de um confronto com a universalidade dos conceitos:

[...] este momento de inversão é estruturalmente inseparável de um momento de *deslocamento* com relação ao sistema a que antes pertenciam os termos de uma dada oposição conceitual. [...] Re-situados em um outro registro, segundo outros critérios, não se pode pensar que, ainda assim, se trate dos mesmos termos. (Duque-Estrada, 2002, p. 12)

Este movimento promove não uma polissemia (que estaria dentro do *mesmo* universo semântico), mas uma *disseminação*. A disseminação é movimento de deslocamento que leva infinitamente ao “quase-conceito” de indecível. Os indecíveis são

unidades de simulacros, “falsas” propriedades verbais, nominais ou semânticas, que não se deixam mais compreender na oposição filosófica (binária) e que, entretanto, habitam-na, opõem-lhe resistência, desorganizam-na mas sem nunca constituírem um terceiro termo, sem nunca dar lugar a uma solução na forma dialética especulativa (Derrida *apud* Duque-Estrada, 2002, p. 13)

Em outras palavras, ocorre a diferença no interior do mesmo, não há conceito-intermediário, mas abertura que desconstrói a própria noção de matriz, de conceito original. Só há indecível, porque há diferença. Esse deslocamento que é a disseminação, “é uma força e uma forma perturbadora, que busca explodir o horizonte semântico” (Duque-Estrada, 2002).

Trilhas Filosóficas

A metafísica teria para Derrida três características: é fonologocêntrica, logocêntrica e etnocêntrica. Segundo Derrida, a história da metafísica é a história da valoração ontológica da fala (*phonê*), como dissemos, em detrimento da escrita, que seria compreendida como mero reflexo da linguagem falada (mesmo modelo da separação binária: essência x aparência; universal x particular; etc). Isto seria o fonologocentrismo. Derrida aponta que para se pensar dessa maneira é preciso levar em consideração apenas as línguas alfabéticas, isto é, as línguas ocidentais que se desenvolveram desde a Grécia Antiga. O fonologocentrismo não daria conta, assim, por exemplo, do mandarim chinês. Isto levaria à característica etnocêntrica da metafísica: que universaliza o que não é universal. Ao colocar a fala no centro do sistema de valoração ontológica, Derrida aponta na metafísica a íntima vinculação entre voz e sentido, observando que a voz da verdade é sempre a voz da lei, de Deus, do pai. Em outras palavras, há uma virilidade essencial no logos metafísico, que é assim falocêntrico (Duque-Estrada, 2002). Para o filósofo, mesmo Heidegger, em sua *Destruktion*, apelou para esta diferenciação, central na e para a metafísica, ao colocar a fala como abertura do *Dasein*. Como apontamos anteriormente, Heidegger busca, depois da primeira *Kebr*, construir um texto que seja ele mesmo experiência de *fala*. Esta diferenciação e valoração estariam presentes em nossa maneira de pensar, segundo Derrida, desde os gregos, quando Platão aponta que a escrita é boa para a memória, mas péssima para a rememoração das idéias (é um *pharmakon*-veneno para a alma). Em outras palavras, mesmo buscando desconstruir a metafísica, através da experiência da fala (radicalizando a própria linguagem), Heidegger teria comungado com uma metáfora central do pensamento metafísico, qual seja, a oposição entre fala e escrita, com uma valoração da primeira.

A metafísica, segundo Derrida, substancializa a diferença, ao colocá-la e situá-la em pares opostos, que não são opostos em si (apesar de termos nos acostumado a assim perceber), mas apenas diferentes. Pensando a linguagem, o que o filósofo vai apontar é que não há significante em si, da mesma maneira que também não há significado em si: o significante atua em função do lugar que ele ocupa no interior de uma cadeia de significantes, sendo o significado uma função dos sistemas de diferenças. Neste sentido, Derrida se apropria da idéia de *valor*² de Saussure, mas busca ultrapassá-la (fazer um *au-delà*).

² O valor é o que dinamiza a significação, sendo que o significado não é primordialmente um conceito em si, mas um valor. Os elementos da linguagem só adquirem valor enquanto se opõem uns aos outros. É um valor *diferencial* (v. Carvalho, 2002).

Derrida lança mão, para tanto, na sua desconstrução, do termo *différance*³, que em francês tem a mesma pronúncia de *différence*, diferença. Para ele, a *différance* não é uma palavra, ou um conceito, ela não tem essência, nem existência: ela é um rastro, condição para a própria diferença. Daí a dificuldade de defini-la, pois ao falar dela, já estamos fazendo dela objeto, presença:

Não se pode nunca expor senão aquilo que em certo momento pode tornar-se *presente*, manifesto, o que pode mostrar-se, apresentar-se como um presente, um ente presente na sua verdade, verdade de um presente ou presença do presente. Ora, se a diferença é aquilo que torna possível a apresentação do ente-presente, ela nunca se apresenta como tal. A ninguém (Derrida, 1999a, p. 36-37).

Não se pode pensar, portanto, a *différance* a partir do presente e da presença (pois esses são já fruto da diferença, são os diferentes). Ela seria este impensável “jogo que ‘produz’, por meio do que não é simplesmente uma atividade, estas diferenças, estes efeitos de diferença” (Derrida, 1999a, p. 43).

A *différance* parece nos conduzir novamente à diferença ôntico-ontológica, mas segundo Derrida, as diferenças, incluindo aí a própria diferença ontológica heideggeriana, são elas próprias *efeitos* (Derrida, 1999b). Para o filósofo, a *différance* seria irreduzível à reapropriação ontológica. *Différance* designa causalidade constituinte e em constituição, produtora, originária, processo de cisão e de divisão, do qual os diferentes seriam produtos. É ela que estaria na “origem” (em movimento) dos pares de conceitos opostos tão utilizados na metafísica e na filosofia de um modo geral: sensível e inteligível, intuição e conceito, ser e ente, *physis* e *nomos*, etc. Todos os dualismos, como vimos, assim como os monismos, pertenceriam à metafísica, que tende sempre a reduzir o rastro e a pensar a diferença como oposição. É a própria *différance* que permite assim pensar a diferença ontológica de Heidegger e apontar-lhe seus limites metafísicos.

Apesar de haver ecos da filosofia de Heidegger em Derrida, pode-se perceber que “aqui, ao contrário de Heidegger [...] a ênfase do pensamento disseminador, desconstrucionista, de Derrida recai, ao contrário, exatamente sobre o desenlace ou o afrouxamento das amarras de uma condensação momentânea de feixes que se quer passar por uma ‘identidade’” (Duque-Estrada, 2002, p. 17).

³ Vemos aqui claramente a influência do conceito de “valor” de Saussure. “Na língua só existem diferenças” (*Curso de lingüística Geral*).

Para Derrida, não há assim o mais originário (pois isso já seria valoração e hierarquia ontológica, portanto metafísica), nem a possibilidade de superação da metafísica sem uma subversão dos conceitos binários da mesma. A diferença ontológica de Heidegger permanece, nesse sentido, na metafísica, pois se inscreve no par binário ente-ser, assim como nas metáforas heideggerianas de “autêntico” e “inautêntico”, “ausência” e “presença”, fala e escrita, etc. Em outras palavras, a própria questão sobre o esquecimento do ser, na base da diferença ontológica, seria já rastro do rastro. A questão, então, que se apresenta como evidente, é a impossibilidade de pensar o “jogo” dos rastros fora do próprio jogo, como uma espécie de controle da circulação dos signos, dos sistemas de referência, da diferencialidade. O centro deve ser, por assim dizer, sempre descentrável, momentâneo, em movimento. O centro deve ser entendido não como um lugar fixo, mas como função.

A desconstrução derridiana seria assim uma “contínua e convalescente retomada-distorção” (Duque-Estrada, 2002), pois é impossível sair da metafísica – o que é possível é pensar diferentemente dela: “não tem nenhum sentido abandonar os conceitos da metafísica para abalar a metafísica; não dispomos de nenhuma linguagem – de nenhuma sintaxe e de nenhum léxico – que seja estranho a essa história” (Derrida *apud* Pecoraro, 2002, p. 51)

Neste sentido, a própria filosofia da *différance* é uma filosofia negativa, pois, não sendo possível escapar do círculo da metafísica, o que se pode então fazer é um movimento infinito de desconstrução, de disseminação, de negação, em um agitar-se indefinido pelas suas margens: “Este ‘labor’, porém, não é um método nem oferece uma chance, uma solução [...]. A desconstrução é um pensamento negativo que desconstrói a si mesmo” (Pecoraro, 2002, p. 53).

Podemos perceber que Derrida leva o desconstrucionismo para uma radicalidade (como vimos também presente em Heidegger depois da *Kebré*) cada vez mais lingüística. Mas qual o sentido (ou a disseminação) que esta radicalidade afirma? É uma questão puramente lingüística? Ou trata-se de apontar que, apesar de nossos esforços, o *tout autre* sempre nos escapa, sempre nos é inacessível? Que questões a linguagem coloca para a própria filosofia (e a possibilidade do pensamento)? É possível uma filosofia sem linguagem? É uma linguagem sem ontologia (por exemplo, sem uma metaficização conceitual)? Em outras palavras, é possível uma filosofia sem metafísica? Estas – nos parece – são questões que as críticas de Derrida a Heidegger nos apontam e, como veremos, as próprias críticas levantadas contra Derrida.

Críticas às críticas de Derrida: é possível um pensamento não-metafísico?

Derrida, como herdeiro de Heidegger, tenta radicalizar o próprio projeto de desconstrução. Mas se faz herdeiro em um sentido muito específico. Segundo Biyogo (2005), essa “herança” convida a dois movimentos simultâneos e inversos: de um lado, preservar o espírito de uma tradição; de outro lado, trair estas aquisições que correm o risco de se tornarem mera repetição mimética. O próprio verbo herdar seria, nesse sentido, um indecível.

Para Vattimo (1989), ao falar da *différance*, Derrida acabou, ainda que não quisesse, metafisicizando seu pensamento. O que é o texto que ele produz, se pergunta o filósofo, ainda que diga que a *différance* é inominável? Aqui caberia uma analogia com as escadas de Wittgenstein: depois que se “compreende” o que ele quer dizer, deve-se jogar as escadas fora... pois seria a própria *différance* que estaria proporcionando o texto. A desconstrução não faz parte da *différance*, já que Derrida afirma como último elemento diferenciador a arquiestrutura, ou a *différance* mesma: “A preocupação (de Derrida) de que nomear a diferença, chamando-lhe diferença ontológica, seja já um regresso ao horizonte da metafísica leva a esvaziar a diferença de todo conteúdo e a retirar-lhe, em definitivo, toda a relevância” (Vattimo, 1989, p. 153).

Segundo Stein (2000, p. 138), a filosofia de Derrida trata-se de uma “semiótica com características muito especiais”. Como vimos, é na perspectiva da linguagem que Derrida tomará para si a destruição da metafísica heideggeriana, deixando de lado a importante e fundamental idéia da diferença ontológica:

Introduzindo a sua *différance* a partir de um problema do estruturalismo e da lingüística saussureana, Derrida exige a eliminação da metafísica e não percebe que a desconstrução heideggeriana é muito mais um adentramento na metafísica para chegar à história do ser que nela se desenvolverá como esquecimento. Se para Derrida estas duas questões, da metafísica e do ser, devem levar à sua eliminação, para Heidegger, precisamente essa eliminação, se ela fosse possível, levaria a uma nova objetificação e ao surgimento do que justamente se quer superar. (Stein, 2000, p. 20)

Em outras palavras, Derrida deixaria de escanteio a própria diferença que torna possível que ele fale da *différance*: “Esta é uma ‘pequena contradição’ ou, se se quiser, uma dobre ou uma margem do texto derridiano, que oculta nem mais nem menos do que a remoção de uma pergunta que não deveria ser marginal: quem, e que coisa faz?” (Vattimo, 1980, p. 146). Seria imprescindível, nesse sentido, a afirmação da diferença ontológica, como tributária e possibilitadora do caminhar do próprio pensamento derridiano.

Para Derrida, colocar a questão do Ser como algo central para a filosofia seria, novamente, criar um centro e dar a ele o mesmo lugar que a metafísica sempre deu. Derrida discorda, nesse sentido, não apenas do primado ôntico-ontológico do *Dasein* (não há primado algum, mas jogos de diferenças, como vimos), como também a própria noção de “originário” e “derivado” que Heidegger, ainda que numa época tardia, manteve (por exemplo, na idéia de *Ereignis*).

Hekman (*apud* Bastos, 1998, p. 2) denomina, por isso mesmo, o desconstrucionismo derridiano de niilismo conceitual, pois buscando desconstruir a metafísica da presença, Derrida acabaria por eliminar a própria diferença que torna possível sua desconstrução. Para Bastos (1998, p. 2), “o que se conclui é que a *différance* é a abolição de toda e qualquer compreensão de significado e sentido”, pois é a abolição de todo e qualquer fundamento do ser, da verdade ou do conhecimento. Em outras palavras, enquanto o antifundacionalismo de Heidegger não seria uma dissolução total de todo sentido (resta a diferença ontológica e o próprio círculo hermenêutico), o de Derrida levaria a um “delírio” (Vattimo, 1989) que multiplicaria a remissão (de signo a signo) ao infinito. Vattimo destaca assim que a *différance* se dissolve em função mesmo de sua absolutização, a qual tende a devolver-lhe todas as características do ser metafísico (Vattimo, 1989, p. 150). Isto é, a *différance*, enquanto arquiestrutura, teria um ranço metafísico: ela não está na história, ela não *acontece*, é uma espécie de eternidade do vestígio. Sugerir a *différance*, para Vattimo, não constituiria, portanto, no pensamento de Derrida, um elemento alternativo relativamente à metafísica.

No entanto, para Biyogo (2005), aluno de Derrida

a relação de dissidência e de subversão que Derrida mantém com a linguagem estabilizada pelo fetichismo da gramática [...] a filosofia e suas margens, enfim com o sonho da hierarquização absoluta do discurso, explica em grande parte a marginalização do pensamento derridiano (Biyogo, 2005, p. 48)

Segundo o autor, Derrida busca a fluidez original do sentido, que não *é* (nem ente, nem conceito), mas se inscreve no movimento dos jogos de diferenças. A questão é então a impossibilidade de parada desse movimento que deve ser uma interrogação constante, sem poder prever nem sua destinação, nem sua chegada. É um pensamento que está “em guerra contra si mesmo” (Biyogo, 2005, p. 68): “A desconstrução é um jogo de surpreendimento permanente da linguagem e das instituições, para não deixar entrar e permanecer as pulsões estáticas, a hipóstase, e manter nelas a vida, a invenção, o questionamento” (Biyogo, 2005, p. 68-69). Nesse sentido, para Biyogo, Derrida mantém o pensamento vivo, em movimento, mesmo aquele aberto pela filosofia de Heidegger.

Vattimo (1989) aponta da seguinte maneira tal paradoxo no qual se inscreve o pensamento de Derrida: de um lado, a *différance* é indizível, manifestando-se apenas no momento em que mergulha na cadeia infinitamente aberta das diferenças (dos simulacros que constituem a história do pensamento ocidental); de outro, “dizer”, ainda que num sentido limitado, a *différance*, trabalhando os indecidíveis (os conceitos simulacros, opostos), é possível e produz a diferença; distinguindo a escrita derridiana dos textos da escrita metafísica que ela tenta desconstruir. Vattimo aponta, assim, que a atitude de desconstrução, de afirmação da diferença, seria necessariamente a da *paródia*: “dizer a diferença é possível só como um permanecer no seio da metafísica que destrua as suas margens, ou melhor, que reescreva o texto da metafísica parodisticamente” (Vattimo, 1989, p. 148).

O próprio problema da diferença, seja ela ontológica ou *différance*, parece assim se inscrever na metafísica, fazer parte da história da filosofia, ser um problema *dentro* da metafísica. A analítica existencial é a saída da fenomenologia hermenêutica para a crise da representação e do conhecimento. Afirmando a facticidade do *Dasein*, ela afirma também uma ontologia da finitude. A própria filosofia se vê aqui reduzida a uma tarefa da finitude, qual seja, “desconstruir a metafísica ocidental e introduzir um conhecimento finito que procure dar conta dos problemas importantes da filosofia, sem recair em qualquer tipo de solução metafísica ou infinitista” (Stein, 2000, p. 32). O coração desta ontologia é a noção de tempo, noção através da qual, como vimos, Heidegger pretende desconstruir a reificação do Ser realizada pela metafísica. No entanto, a destruição da metafísica em Heidegger não é eliminação, mas desconstrução desde *dentro*. Ele não deixa de ser metafísico, mas não é mais metafísico no sentido da reificação do Ser.

Por outro lado, a noção de *différance* vem apontar as margens metafísicas do próprio pensamento heideggeriano, qual seja, os binarismos

com os quais comunga (ente x ser; autêntico x inautêntico, etc.), destacando-se aí a polaridade hierarquizada entre fala e escrita. Como apontamos, o problema da linguagem se apresenta para Heidegger como uma pedra no seu sapato, o que o leva a primeira *Kebr*, e a radicalizar sua compreensão de linguagem, colocando a fala na abertura originária mesmo do Ser do *Dasein*. Para Derrida, o caráter “tentativo” do pensamento de Heidegger não ultrapassou, mesmo em seus textos mais radicais, a metafísica.

Para Caputo (2002), a desconstrução derridiana buscaria um respeito à singularidade. Ela seria desconstrução de tudo aquilo que se pretenda passar por real, entendido este como presença, na história da metafísica (mesmo a diferença ontológica). Assim, se cada *eidōs* ou idealidade é construída na e pela linguagem, uma formação forjada pela repetição e diferença, pode ser desconstruída, é desconstrutível.

Se o que sobra aí é o niilismo para alguns autores (por exemplo, Bastos, Vattimo e Stein); para outros (como Caputo e Biyogo), é a abertura, a fenda, para a possibilidade do novo. Assim, para esses mesmos autores, quando Derrida diz que não existe nada fora do texto, o que ele quer dizer é que não existe nada fora do contexto, da *différance*.

Como Derrida, em uma de suas críticas a Heidegger, apontou que “não é sair de uma época o poder desenhar sua clausura” (Derrida, 1999a, p. 15), nós nos perguntamos: é possível sair de uma época? É possível um pensamento que desvende a si próprio? Ou utilizando as palavras do próprio Derrida: “Como pensar o exterior de um texto? Mais ou menos do *que a sua própria* margem? Por exemplo, o outro da metafísica ocidental?” (Derrida, 1999a, p. 60). Seria (re)esquecimento do ser (da diferença ontológica) a margem do próprio pensamento derridiano? Isto é, seria o pensamento derridiano um pensamento também metafísico?

É o que parece sublinhar Vattimo: pois, para ele, como dissemos, o pensamento derridiano se inscreve num paradoxo, pois só é possível dizer a diferença num permanecer no seio da metafísica que destrua as suas próprias margens, ou ainda, que reescreva o texto por paródia. Em outras palavras, acreditamos que o pensamento de Derrida coloca em movimento o pensamento heideggeriano, mostrando as suas margens metafísicas. Por outro lado, o pensamento heideggeriano aponta, desde dentro, a impossibilidade (e limites) do pensamento derridiano (que não leve em consideração a diferença ontológica). Em outras palavras, aponta também suas margens metafísicas.

A pergunta que está, de fato, em jogo é se é possível um pensamento não-metafísico. Poderíamos assim questionar: quem nasceu primeiro, o ovo

ou a galinha? É a abertura daquele que pergunta (o *Dasein*), através da diferença ontológica, que possibilita a própria questão da *différance*, ou é a *différance* que abre mesmo a possibilidade de que ocorra a diferença ontológica? Ou, repetindo uma pergunta parecida, nas próprias palavras de Heidegger: “Funda-se a distinção entre ser e ente na *natureza humana* de maneira que ela pode ser caracterizada a partir desta ou funda-se a natureza do homem na distinção entre ser e ente?” (Heidegger *apud* Stein, 2000, p. 85).

A questão simplesmente nos parece inócua, sem saída e, obviamente, central da própria metafísica, já que recai no binarismo de “ou isso, ou aquilo”. Novamente, a questão que nos salta aos olhos, no entanto, a partir do debate Heidegger-Derrida é a seguinte: é possível um pensamento não-metafísico?

Se se pensa a metafísica como reificação do ser, acreditamos que sim e que o próprio esforço heideggeriano se dá neste sentido. Se se pensa a metafísica como afirmação de qualquer fundamento ou sentido, acreditamos que não, pois é impossível um pensamento que desvende a sua própria margem ou quadro de pressupostos: “toda nossa experiência se dá num quadro de pressupostos que são condições de nossa experiência” (Stein, 2000, p. 85). Acreditamos assim que aquilo de que Heidegger nos libertou foi da metafísica da presença, isto é, o modo de compreensão do ser como ente. O *Dasein*, como condição ontológica específica de relação com o ser, mostrou-se aí fundamental. Neste sentido, concordamos com Vattimo e Stein acerca da fecundidade ainda não totalmente realizada do pensamento heideggeriano.

A noção de diferença ontológica aponta para o fato de que o nosso modo de pensar e conhecer passa por aquilo que é sua condição de possibilidade (uma pré-compreensão, um modo de relação com o ser desde sempre já doado). Reconhecer o limite enquanto limite seria, assim, a autêntica limitação. Desta maneira, o problema não estaria nas margens do pensamento, mas no desconhecimento de que elas existem. Quer estas margens se chamem deus, substância, diferença ontológica, *différance*, linguagem... A metafísica seria marcada por essa cegueira.

A filosofia em paródia, tal como apontada por Vattimo como alternativa para a metafísica, se inscreve aqui: um pensamento-bomba que explode o já conquistado (e tornado disponível), mas que duvida e deixa vestígios que devem explodir a si mesmos... sua tarefa é muito mais reativa que afirmativa, mas de uma reação que lança fenda e aberturas, que permite que no meio do concreto metafísico surja o movimento, o inesperado vivo.

O pensamento de Derrida, neste sentido, possui o efeito de movimentar o pensamento heideggeriano (em paródia), impedindo-o de se transformar em um ponto fixo, imutável, seguro: isto é, impedindo que a idéia de Ser (mesmo qualificando a diferença ontológica) se torne mero conceito universal, ente, evidente, presença. Da mesma maneira, a diferença ontológica coloca para o pensamento de Derrida os seus limites (em paródia?). Se não podemos desvendar as margens de nosso próprio pensamento, é através do outro que estas margens nos são sugeridas. Isto é, é pela e através da diferença que podemos afirmar o potencial desconstrutivo seja da diferença ontológica, seja da *différance* derridiana: “Nem uma, nem outra, mas a tensão de uma e de sua diferença, da outra e de sua alteridade inesgotável, de uma e de outra no seu diálogo diferencial” (Biyogo, 2005, p. 71-72). A desconstrução é, assim, da ordem do *impossível*, visto que infundável.

Referências

BASTOS, F. Crise da razão, desconstrução, tecnologia e falência da estética. *Canal Aberto*, Brasília, UNEB, ano 1, jul.-dez., p. 19-30, 1998.

BIYOGO, G. *Adieu à Jacques Derrida: enjeux et perspectives de la déconstruction*. Paris: L'Harmattan, 2005. 160 p.

CAPUTO, J. Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida. In: DUQUE-ESTRADA, P. C. (Org). *Às margens: a propósito de Derrida*. Rio de Janeiro: Loyola; PUC, 2002. p. 29-48.

CARVALHO, C. *Para compreender Saussure*. Petrópolis: Vozes, 2002. 192 p.

DERRIDA, J. A diferença. In: DERRIDA, J. *Margens da filosofia*. Campinas: Papirus, 1999a. p. 33-63.

DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1999b. 386 p.

DUQUE-ESTRADA, P. C. Derrida e a escritura. In: DUQUE-ESTRADA, P. C. (Org). *Às margens: a propósito de Derrida*. Rio de Janeiro: Loyola; PUC, 2002. p. 9-28.

HEIDEGGER, M. *De camino al habla*. Barcelona: Odós, 1969. 193 p.

- HEIDEGGER, M. *Sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987. 68 p.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1993. 598 p.
- INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2002. 244 p.
- MICHELAZZO, J. C. *Do um como princípio ao dois como unidade*. São Paulo: FAPESP/Annablume, 1999. 239 p.
- NUNES, B. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1992. 304p.
- PECORARO, R. R. Nihilismo, metafísica, desconstrução. In: DUQUE-ESTRADA, P. C. (Org). *Às margens: a propósito de Derrida*. Rio de Janeiro: Loyola; PUC, 2002. p. 49-72.
- STEIN, E. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Porto Alegre: EdPUCRS, 2000. 293 p.
- VATTIMO, G. *As aventuras da diferença: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 1980. p.143-160.
- VATTIMO, G. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Edições 70, 1989. 210 p.
- ZANELLO, V. A linguagem poética em Heidegger. *Educação e Filosofia*, UFU, v. 18, jan.-dez., p. 279-310, 2004.
- ZARADER, M. *Heidegger e as palavras da origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. 416 p.