

KHÔRA E ARKHÊ

Moysés Pinto Neto¹

RESUMO: Nesse trabalho procuro apresentar uma leitura metafísica da obra de Jacques Derrida, amplificando suas conclusões para um nível especulativo que ultrapassa a dimensão transcendental, contrapondo a ideia de que se trata de uma filosofia unicamente *crítica* – isto é, desconstrutiva – para que, sem prejuízo dessa dimensão fundamental, apareça também seu teor *positivo*, viabilizando um novo diálogo com as ciências. Assim, busco apresentar como Derrida – a partir do privilégio da *arkhê* como ponto fundamental da metafísica clássica – reconstrói seus fundamentos a partir da *différance*, recuando aquém das tradicionais oposições metafísicas.

1. Derrida e a Metafísica

As interpretações do pensamento de Jacques Derrida geralmente têm primado pela ênfase na desconstrução da tradição metafísica ocidental. De fato, o trabalho de dessedimentação de axiomas clássicos a partir da ruptura com a metafísica da presença, bem como a desocultação do caráter performativamente violento das oposições nas quais um dos termos é subordinado parece fundamental e ainda longe de ter sido esgotado em toda sua potencialidade. Gostaria de explorar, contudo, outro rumo que a meu ver amplifica as dimensões do pensamento de Derrida, ainda que isso signifique admitir passos que a maioria dos seus intérpretes – talvez guiados por um prudente e respeitável escrúpulo exegético (considerando que as teses de Derrida foram levadas ao absurdo tanto por parte dos seus oponentes quanto por parte dos seus adeptos) – possivelmente veriam com algumas ressalvas. Se, contudo, o próprio filósofo diz ser necessária uma permanente apropriação crítica daquilo que herdamos, é possível pensar igualmente que a mera repetição e explicitação das conclusões e teses que Derrida suscita parece estar aquém da tarefa que o filósofo legou na reconstrução da filosofia, se é de fato procedente pensar na necessidade dessa reconstrução.

Dessa forma, receber a herança de Derrida pode ir além da tarefa crítica (da qual o pensamento jamais pode abdicar, sob pena de cair no inaceitável dogmatismo do qual a desconstrução sempre foi rival), mas igualmente pensando em nível mais positivo, isto é, como ponte para a construção de uma nova metafísica (ou ontologia)²,

¹ Doutorando em Filosofia (PUCRS). Bolsista CAPES.

² É sem dúvida discutível qual o termo adequado para qualificar positivamente o texto (no mínimo) duplo de Derrida. Inicialmente, havíamos pensado em ontologia, mas o termo parece demasiado carregado pelo *ser*, e justamente um dos pontos centrais da desconstrução é apresentar os *fantasmas*, os *espectros* que excedem essa ordem do ser a perturbando. Por outro lado, poder-se-ia questionar igualmente se não seria a filosofia de Derrida uma *metabiologia*, à medida que circunscreve seu objeto à vida (ou a uma economia da morte). Optei, contudo, por metafísica por ver em Derrida a possibilidade de exceder a teorização da vida mesmo, ou antes pô-la em questão. Assim, se bem que em *Khôra* o texto terminará fazendo menção a certo organicismo de Platão, presente tanto em Fedro quanto no Timeu, o conceito de *nascimento* é uma estranheza a ser considerada no contexto

restabelecendo o diálogo produtivo entre filosofia e ciência sem as marcas positivistas. Se, de um lado, Derrida sempre teve ressalvas à palavra “metafísica”, utilizando-a geralmente com conotação heideggeriana de “ontoteologia”, por outro lado é verdade que, desde suas obras iniciais (e especialmente nelas), o autor inicia um diálogo com as ciências empíricas tomando alguns dos seus conceitos para demonstrar que as práticas dessas ciências já não correspondiam mais ao quadro metafísico geral que as orientava. Basta lembrar, por exemplo, que a Gramatologia é construída a partir de um diálogo com a biologia, paleontologia, cibernética, ciência da escritura, linguística e etnologia. O conceito de *gramma* foi pensado em coerência com resultados dessas ciências de ponta a fim de demonstrar o exaurimento do conceito de linguagem (no ponto da sua culminância) na metafísica clássica³.

A reaproximação de Jacques Derrida com a metafísica, contudo, requer uma série de precauções e a reconstrução integral do quadro conceitual de oposições da metafísica tradicional. Isso significa repensar oposições como *materialismo e idealismo, idealismo e realismo, naturalismo e construtivismo, natureza e cultura, homem e animal, transcendência e imanência e a mais fundamental de todas: ser e não-ser*. Minha tese – que obviamente não pode ser desenvolvida na integralidade nesse pequeno trabalho – é de que a resposta *reconstrutiva* de Derrida consiste em recuar aquém de tais oposições, estabelecendo-as como fluxos de uma mesma economia da *diferença (différance)*. Em outros termos: Derrida, como Hegel e Heidegger, jamais “refuta” como falsa a metafísica clássica; antes, a concebe como uma *economia determinada* cuja necessidade se impõe sem que isso a constitua como caminho único e inevitável para toda e qualquer racionalidade⁴. Assim, fica perturbado o ponto central no qual a metafísica em qualquer das suas versões se apoiou: o privilégio da *arkhê* como fonte de todo ser, ponto idêntico a si próprio cuja idealidade perfeita ignora a finitude, imperfeição e quiçá mostruosidade do real.

Esse ponto de vista exige considerar o seguinte: *as teses de Derrida não devem ser interpretadas unicamente em nível transcendental, mas para além dele*. Enquanto as duas correntes filosóficas de maior diálogo com sua obra – fenomenologia e hermenêutica – ainda eram devedoras de Kant e a respectiva redução do entendimento ao âmbito dos fenômenos, finitude do pensamento que mais tarde impôs a necessidade de restringir as indagações ao *sentido*, tal como Husserl estabelecera, os textos de Derrida podem ser lidos igualmente numa segunda dobra na quais suas

cosmológico. O *logos* assemelha-se a um corpo vivente. A Khôra discute então o nascimento do cosmos (p. 26). Não apenas a questão da introdução do conceito de vida na física está presente na ciência contemporânea (SMOLIN apud LUFT, 2005, p. 109), mas a própria definição de vida é questionada desde sempre por Derrida (vida como sistema completo e autossuficiente, como identidade ou presença, conforme discutido sobre em 2005, pp. 24-25). Em *A Gramatologia*, por exemplo, apesar das menções diretas à questão da vida, Derrida menciona o *gramma* como átomo irreduzível e comenta em sentido crítico a insuficiência da ruptura cibernética com os conceitos tradicionais de alma, vida e outros (2004, p. 11). Pode-se, por hipótese, pensar em uma teoria da economia da vida que ao mesmo tempo que se amplifica a zonas para além do biológico igualmente leva à reconsideração da própria imagem da vida e *forma de separação* entre orgânico e inorgânico.

³ “O conceito da ciência ou da cientificidade da ciência – o que sempre foi determinado como *lógica* – conceito que sempre foi um conceito filosófico, ainda que a prática nunca tenha cessado, de fato, de contestar o imperialismo do *logos*, por exemplo fazendo apelo, desde sempre e cada vez mais, à escritura não-fonética” (2004, p. 4).

⁴ Em Khôra, por exemplo, o “platonismo” é um dos efeitos do texto firmado por Platão em uma determinada economia violenta de abstração, recalcando outros motivos de pensamento que estão igualmente trabalhando no seu interior (1995, p. 21). O platonismo, contudo, não é qualquer caso dessa economia, mas aquele que a impulsiona, aquele que faz funcionar a “história da filosofia” (1995, p. 22).

afirmações têm caráter *ontológico*, ou, para ser mais específico (pois a palavra “ontologia”, por presupor o Ser, é parcialmente inadequada⁵), em um sentido “realista”⁶. Nesse sentido, a incompletude do conhecimento, por exemplo, não se deveria apenas a um *pathos* corrigível (como pensa a tradição) ou mesmo a um exigência ética de precaução ou não-violência, mas a falta seria constitutiva *por estar no real*, que se dá temporalmente e portanto não se deixa pensar como totalidade fechada ou como unidade.

A partir dessas observações metodológicas, cujo teor sabe-se bastante controverso e por ora não pode ser desenvolvido em toda sua extensão, pretende-se comparar três textos de Derrida – *Khôra*, *Mal de Arquivo* e *A Diferença (La Différance)* – a fim de esboçar alguns pontos fundamentais da metafísica derridiana.

2. Mal de Arquivo

Mal de Arquivo é evidentemente um texto que exigiria um diálogo forte com a obra de Sigmund Freud e do historiador Yerushalmi, a fim de adensar toda problemática trazida pelo instigante trabalho de Jacques Derrida. Tais relações, apesar de profícuas e necessárias, exigiriam um esforço singular que incapacitaria o tipo de desenvolvimento que se pretende efetuar, pois a temática de *Mal de Arquivo* é nada mais nada menos do que o conceito central da metafísica clássica: a *arkhê*. Não é por acaso que Derrida inicia o livro reunindo em uma única pergunta, a partir do conceito de arquivo, todas as áreas “clássicas” da filosofia: “Por que reelaborar hoje um *conceito de arquivo*? Numa única e mesma configuração, a um só tempo técnica e política, ética e jurídica?” (2001, p. 7). O filósofo menciona ter sido a psicanálise responsável por uma revolução “ao menos potencial” no conceito de arquivo. A razão já está subentendida no subtítulo do livro, *uma impressão freudiana*. Ao utilizar as figuras da tipografia e da marca, a psicanálise teria primeiramente mostrado a “estocagem das inscrições”, de um lado, e a censura e recalçamento, a “repressão dos registros”, de outro. Mas ao mesmo tempo ela destaca que não há arquivo sem um lugar de impressão, isto é, sem uma exterioridade. A temática - que já tinha sido abordada densamente com relação a Freud em *Freud e a Cena da Escrita* e a Platão em *A Farmácia de Platão* – volta aqui numa amplificação que perturba inclusive a divisão entre filosofia prática e filosofia teórica. *Arkhê*, diz Derrida,

“designa ao mesmo tempo começo e comando. Este nome coordena aparentemente dois princípios em um: o princípio da natureza ou da história, *ali onde* as coisas *começam* – princípio físico, histórico ou

⁵ Em *Espectros de Marx* Derrida quer exatamente opor à ontologia, enquanto região de privilégio do ser, uma “fantasmologia” para realçar esse espectros que não se presentificam jamais (o tradutor brasileiro, seguindo a tradução literal do termo *hanter*, traduziu a expressão por “obsidiologia”, perdendo com isso o sentido essencial do termo, embora Derrida tenha jogado com a questão da obsessão e assombração (*hanter/hanté/hantise*) em Marx no texto. Contudo, o termo *hantologie* teria sido melhor traduzido por ‘fantasmologia’) (1994, p. 59; 1993, p. 89).

⁶ Martin Hagglund prefere chamar essa dimensão de “ultratrascendental”, salientando o caráter de excesso sobre as teses kantianas. Hoje, é possível aproximarmos – apesar dos protestos de Caputo e outros – essa dimensão do chamado “realismo especulativo” de Quentin Meillassoux, Hermann, DeLanda, Shaviro e outros, sem que isso signifique corroborar as respectivas conclusões. Poderíamos aproximar essa dimensão igualmente, em termos epistemológicos, de um pensamento *hipotético* de viés popperiano (ver, p.ex, 1998, p. 46, em que menciona dois termos caros a Popper: *hipótese* e *conjectura*).

ontológico -, mas também o princípio da lei *ali onde* se exerce a autoridade, a ordem social, *nesse lugar* a partir do qual a *ordem* é dada – princípio nomológico” (2001, p. 12).

Trata-se do pilar fundamental daquela orientação que na filosofia da ciência é chamada de *paradigma nomológico-dedutivo*, pelo qual se deduzem de axiomas lógico-formais determinadas “leis” que “comandariam” a natureza. A partir dele se estabelecem, por exemplo, leis como *nómos*, *techné*, *physis* ou *thesis*. O *logos* grego (fonte da racionalidade ocidental⁷) congrega, ao contrário da *ratio* moderna, essa ordem cósmica que não cede à mecânica da natureza e liberdade humana, ou ainda *natureza*, reino da necessidade, e *cultura*, reino da liberdade. A *arkhê*, segundo Derrida, seria o princípio que estabelece unificação, identificação e classificação, caminhando ao lado do poder de *consignação*. Essa consignação

“tende a coordenar um único *corpus* em um sistema ou uma sincronia na qual todos os elementos articulam a unidade de uma configuração ideal. Num arquivo, não deve haver dissociação absoluta, heterogeneidade ou *segredo* que viesse a separar (*secernere*), compartimentar de modo absoluto. O princípio arcaico do arquivo é também um princípio de consignação, isto é, de reunião” (2001, p. 14).

A relação de Derrida com a psicanálise é profunda, traduzindo o que o autor deseja exprimir como a *recepção crítica* de uma herança. Já em *Freud e a Cena da Escrita* tomava Freud como um pensador que anteviu a questão da diferença e da escritura sem que, contudo, tenha radicalizado suas intuições. Dessa forma, Freud está permanentemente na borda entre a tradição e seu outro, sendo por isso todas as suas teses “fendidas”, com conceitos se deslocando permanentemente. No primeiro texto, o desenho do aparelho psíquico no *Projeto* apontava para um pensamento da *diferença enquanto tal*, da mesma forma que em *Mal de Arquivo* o conceito de arquivo será tomado como modelo para um pensamento que reconstrói o próprio conceito de arquivo a partir da sua radicalização ou transbordamento⁸.

Freud teria expressado, a partir da instituição do arquivo, a reserva necessária para que a vida se sustente. A instituição *institui* e *conserva*, guarda, põe em reserva, economiza, mas de modo não-natural, isto é, fazendo a lei (*nomos*). E, para constituir essa reserva, ele precisa se inscrever em um suporte, ou seja, em algo externo a si próprio. Derrida volta aqui à questão da *hypomnesis*, memória protética que em Platão aparecia na forma da pernicioso escritura – *pharmakon* que, ao lado da memória convencional (*mneme* e *anamnesis*) poderia provocar o esquecimento – como algo que, mesmo fora, constitui o dentro. Na *Gramatologia*, esse fora e dentro é riscado

⁷ Conforme, p.ex., SOUZA, 2000, pp. 190-196; 2005, 41-44.

⁸ Ao contrário de Freud, contudo, Derrida não quer construir uma *psicologia*, isto é, uma imagem do funcionamento do aparelho psíquico. Freud é aqui apenas um sintoma de uma lógica mais profunda que se impõe, para além do nível psicológico, em um nível ontológico. A influência de Saussure pode ser lida da mesma forma, sendo o projeto gramatológico *muito além* de uma linguística (abrangendo a questão inclusive a chamada “virada linguística” da filosofia). Basta, para tanto, recordarmos que o conceito de linguagem é precisamente o objeto de crítica do texto. Veja-se a seguinte passagem: “Isto equivale, com todo rigor, a destruir o conceito de ‘signo’ e toda a sua lógica. Não é por acaso que esse *transbordamento* sobrevém no momento em que a extensão do conceito de linguagem apaga todos os seus limites (...), esse transbordamento e apagamento têm o mesmo sentido, são um e o mesmo fenômeno” (2004, p. 8).

com um X, a fim de acentuar pela tipografia (*escrevendo...*) a artificialidade dessa membrana que separa o próprio (dentro) e o impróprio (fora), essa estrutura em que dentro e fora não são apenas separados por uma linha ou fronteira, mas o espaço interno é marcado pelo seu fora, sendo a rigor inviável essa separação (2001, p. 53). Como uma prótese de origem que contrasta com a pureza de origem da *arkhê*, à medida que contamina desde o princípio, o arquivo se constitui por um golpe violento que se inscreve numa superfície. Derrida exemplifica essa inscrição a partir da tipografia e da circuncisão.

O “bloco mágico” integraria, nesse sentido, o próprio interior do aparelho psíquico, borrando as fronteiras do dentro e fora à medida que esse dentro *necessita*, para sua própria constituição, de algo fora de si, de certa exterioridade. O bloco mágico é uma espécie de prótese de dentro. Nesse limiar originário, há uma ruptura igualmente com a “natureza” entendida como ordem eterna e imutável (2001, p. 31), ordem da *arkhê* da metafísica clássica, pois ao invés de carregar essências puras ela traria uma contaminação original, um impuro que não sobrevém ao puro como *corrupção ou monstruosidade*. Mas, nessa economia de um “atraso originário” cuja constituição é já fendida e impura, o arquivo enquanto reserva porta igualmente um “mal”, uma pulsão *anárquica* que Freud irá nomear pulsão de morte. Sem a ameaça dessa pulsão, sem a possibilidade inerente à finitude de que esse arquivo se destrua, não haveria o arquivo *enquanto tal*, não haveria a necessidade de constituição do arquivo (2001, p. 32)⁹.

Poderíamos denominar essa lógica, seguindo Derrida e em especial seu intérprete Martin Hagglünd, de processo *autoimunitário*¹⁰. Segundo essa lógica, toda vida se coloca em reserva para sobreviver enquanto uma *violência originária*, sendo contaminada por uma alteridade que a imuniza contra sua própria imunidade, tornando-a, por isso, incapaz de um fechamento pleno. Derrida, nesse sentido, seria pensador da *finitude radical*¹¹, pois evidencia que não há vida sem mortalidade, à medida que a mortalidade não seria apenas o oposto da vida, mas sua condição de possibilidade. A vida plena (isto é, imunizada contra a morte) seria o apagamento da própria possibilidade da vida, isto é, o mal radical. Segue-se arquivando, portanto, apesar da precariedade do arquivo.

⁹ O melhor intérprete dessa “prótese de origem” a meu ver é Bernard Stiegler, que tem contribuído para explicitar uma relação entre o humano e a técnica em que a *exterioridade* constitui o dentro à medida que seria a falta precisamente que constituiria o humano (aumentando o espaço-tempo da diferença como horizonte de antecipação) (STIEGLER, 1998, pp. 134-179). O conceito de escritura, contudo, excede a técnica (2004, p. 10), sendo explicável a opção de Stiegler por ter adotado uma perspectiva antropológica.

¹⁰ “A mesma lógica que em outra parte *propus que esticássemos indefinidamente* (grifei), na forma de uma lei implacável, aquela que regula todo *processo auto-imunitário*. Como sabemos, um processo auto-imunitário é aquele estranho comportamento pelo qual um ser vivo, de maneira quase suicida, trabalha ‘por si mesmo’ para destruir sua própria proteção, para se imunizar contra sua ‘própria’ imunidade” (2004B, p. 104).

¹¹ Hagglünd chama de “ateísmo radical” essa lógica que não apenas afirma a inexistência da possibilidade da imortalidade como inclusive recusa esse *desejo*, recusando a possibilidade de uma esfera “indene” como ocorre com as religiões. Preferimos, contudo, nomear essa lógica de *finitude*, pois a questão do ateísmo parece presa ao seu inverso.

3. O Novo Pensamento: Khôra e Diferença

Se Derrida aponta com a desconstrução a insuficiência do pensamento da metafísica clássica para pensar a suplemento do qual ela jamais pôde se desfazer (contrariando, portanto, a lógica identitária que *secundariza* o suplementar como acessório), apresentando a *necessidade* desse suplemento para o perfazimento da própria possibilidade do suplementado, essa *fratura* do início – início contaminado ou atrasado – nos encaminha para uma reconstrução da metafísica não mais apoiada sobre seus conceitos clássicos: unidade, integridade, coerência, identidade, plenitude, essência e totalidade (menciono apenas alguns). Mas, por outro lado, seria apenas uma inversão devedora da mesma estrutura se simplesmente os substituíssemos pelos seus inversos: pluralidade, incoerência, alteridade, incompletude, existência e fragmentariedade. É preciso antes de recuar *aquém* de tais oposições a fim de encontrar a dimensão que as viabiliza enquanto *economias* da diferença.

Recuando até esse nível, Derrida encontra nada mais que o vazio: *Khôra*. No *Timeu*, *Khôra* desafia a lógica da não-contradição dos filósofos. A começar pela própria tradução: traduzir *Khôra* por *lugar*, sentido mais óbvio, seria exatamente expressar o contrário do que ela *é*: um *não-lugar*. Pertencendo a um “terceiro gênero” que não o sensível nem o inteligível, perturba a lógica do ser e não-ser, a binariedade do *logos* e a própria oposição entre *logos* e *mythos* (1995, p. 2). Como um receptáculo em que a própria divisão próprio/impróprio é cancelada, a *Khôra* excede as polaridades, tornando-se suporte para além do sujeito e do subjétil (1995, p. 5)¹². *Khôra* não tem qualquer *eidos*, não designa uma essência, antes as imagens se *imprimem* nela. Seu ~~não-ser~~ não se deixa expressar pelos esquemas antropomórficos do dar-se ou receber. Talvez receber deva ser lido como *conceber* (1995, p. 6). Ao contrário da teologia negativa, não se trata de algo que não se deixa expressar na ordem do ser pela sua pureza superior, mas exatamente o inverso: trata-se daquilo que se deixa contaminar por tudo, do próprio receptáculo jamais puro (jamais *próprio*), sempre bastardo, híbrido. Sua “propriedade” consistiria exatamente em jamais ser própria, permanecer informe (*amorphon*). Essa impropriedade não se resolve, no entanto, numa propriedade da impropriedade, como uma dialética hegeliana gostaria de rapidamente “resolver”. Trata-se de uma diferença irreduzível que *antecede* as oposições entre ser e não-ser, identidade e diferença, próprio e impróprio, mesmo e outro (1995, p. 8). Longe da “pureza” de um originário intocável, como na teologia negativa, cuida-se exatamente do inverso, ou seja, daquilo que nunca é puro, que se deixa profanar permanentemente. A própria história dos discursos e apropriações da *Khôra* é exemplo disso. *Khôra* é o ~~lugar~~ do espaçamento (1995, p. 38).

Se a *Khôra* aparece no momento de uma “ontologia geral” de Platão, precipitando-nos no vazio, é preciso ainda que tenhamos a cautela de evitar os antropomorfismos usando palavras como “caos” que induzem ao pavor (1995, p. 10). *Khôra* seria antes um lugar de sobre-impressão sem fundo (1995, p. 11). Lugar de inscrição, programa que se impõe a Platão como o lugar onde tudo se marca no mundo. Pode-se chamar tranquilamente, diz Derrida, “*programa* ou *lógica* a la forma que dicta a Platón la ley de una composición tal: programa y lógica están allí aprehendidos *como tales* – incluso en sueños – y puestos *en abismo*” (1995, p. 12). Esse lugar que a *Khôra* representa, apesar de indicar esse sentido, não pode ser equiparado ao espaço vazio ou

¹² Em outro lugar, contudo, Derrida afirma ser o subjétil, contudo, “uma figura da *khôra*, senão a própria *khôra*” (1998, p. 97).

geométrico, sequer à *res extensa* cartesiana, pois está sempre ocupado, investido, habitado. Como um terceiro gênero (entre lugar e não-lugar) de lugar sem-lugar, espaço neutro em que tudo queda sinalado mas em si mesmo não é sinalado (1995, p. 14). Se *Khôra* é o receptáculo de todos os discursos, ela própria permanece no segredo que, como tal, é impenetrável (1995, p. 19). Sua existência, contudo, apresenta-se pela impossibilidade da constituição da identidade sem exterioridade. Derrida volta aqui à lógica do suplemento que, como n'A *Farmácia de Platão*, padece da ambiguidade derivada do pensamento metafísico que, ao mesmo tempo que descarta o suplemento (a escritura), dele *necessita* para constituir-se como identidade plena. Nesse texto específico, Derrida exemplifica com a constituição da cidade que, apesar de rejeitar os poetas e sofistas pela sua exterioridade (sem lugar próprio e domicílio fixo, são impotentes de sair do simulacro e alucinação mimética), dá -se na exterioridade da guerra, da mesma forma que o próprio Sócrates se faz passar por estrangeiro para pensar o *genos* (1995, pp. 20-21).

A existência da *Khôra* na origem como não-origem, subversão da *arkhê*, explica-se pela necessidade de um pensamento que pense a diferença sem ser o inverso da identidade, isto é, de que a constituição “ontológica” – desde que com a palavra se entenda algo que excede a onto-teologia (2000, p. 37) – se dá *diferindo*, isto é, espacializando o tempo e temporalizando o espaço. Derrida define esse movimento como “espaçamento” – devir-tempo do espaço e devir-espaço do tempo (2000, p. 39). Em outros termos: o próprio ser se dá em uma economia silenciosa que lhe antecede, uma economia da morte cuja necessidade se dá silenciosamente em um movimento de *diferença* cuja estatuição não pode ser dada em termos de uma *arkhê* (2000, p. 37), sob pena de anular exatamente o que possibilita a *arkhê* não enquanto imagem estática e idealizada de uma essência pura e plena, enquanto *presença* (2000, p. 61), mas como *economia de forças*¹³ dentro de um quadro de finitude radical cuja presentificação não é senão um efeito jamais pleno de um espaçamento diferente, inscrição de um passado aberto ao porvir do futuro (2000, pp. 48-49). Saussure teria captado essa estrutura não pela questão da primazia da linguagem que em *A Gramatologia* já está, de certa forma, esgotada; mas porque, ao colocar a diferença como princípio que não remete a nenhum sentido próprio, enuncia essa estrutura mais profunda que viabiliza sua própria enunciação (2000, p. 42). O mesmo se dá com o Freud do *Projeto*: os conceitos de rastro (*Spur*) e trilhamento (*Bahnung*) são inseparáveis do conceito de diferença, à medida que a origem da qualidade não pode se dar por uma *arkhê* plenamente presente a si própria, mas por meio da diferença, do período, assim como “todas as diferenças na produção dos rastros inconscientes no processo de inscrição (*Niederschrift*) podem também ser interpretadas como momentos da diferença (sic), no sentido da colocação em reserva” (2000, pp. 51-2). Freud, assim como Saussure e Nietzsche, vislumbra a inexistência de uma *arkhê*, ponto idêntico a si próprio, plenamente presente a si próprio, *essência*, como o divisor entre o físico e o psíquico. Mas a intuição espetacular de Freud é pensar o psiquismo como uma *economia*, o que será levado até o limite metafísico por Derrida (2007, p. 334) (ainda

¹³ Esse é o ponto em que a influência de Nietzsche, e especialmente da interpretação deleuziana de Nietzsche, aparece (2000, pp. 48-49). Contudo, poderíamos amplificar essa influência para pensar a herança *materialista* no pensamento de Derrida. O logocentrismo, assim, é o idealismo. “O logocentrismo é *também*, fundamentalmente, um idealismo. Ele é a matriz do idealismo. O idealismo é sua representação mais direta, a força mais constantemente dominante. E a desmontagem do logocentrismo é simultaneamente – *a fortiori* – uma desconstituição do idealismo e do espiritualismo em todas as suas variantes” (2001, p. 58). Derrida recusa expressamente tanto o idealismo objetivo quanto subjetivo (do qual várias vezes bizarramente foi acusado): “Essas diferenças... são efeito da *différance*, elas não estão inscritas nem no céu, nem no cérebro...” (2001, p. 15). Ver ainda 1987, p. 130; STIEGLER, 1998, p. 120.

que a *diferença* seja a própria condição de possibilidade da economia, e não o inverso – 2001, p. 15).

Para clarear um pouco as coisas, o que pode Derrida, por exemplo, contribuir para a construção de uma nova metafísica a partir da *Khôra* e da *diferença*?

Os gregos pensavam o *logos* como um princípio, como vimos, que percorria tanto a natureza quanto a liberdade humana. Ambos, assim, estavam sujeitos à mesma *necessidade*, encarnando o idealismo objetivo que ficou conhecido na filosofia como “platonismo”. Para essa teoria (que comanda a maior parte do pensamento filosófico *inclusive contemporâneo*), a forma precede a força (2009, p. 28). Existe uma *arkhê* preordenada que determina uma harmonia universal traduzida numa ideia geral de *kosmos*. Para os modernos (delimitação sempre problemática e controvertida, repleta de fissuras e resistências etc.), o mundo é dividido em uma esfera da liberdade plena, a cultura, e a da necessidade, a natureza (2004, p. 20). A natureza, assim, seria entendida a partir de um princípio mecânico preordenado que coordena seus movimentos em repetições que correspondem à respectiva *arkhê*. O universo seria composto de essências estáticas que se repetiriam mecânica e padronizadamente. “Natureza” enquanto *physis* sujeita a um *nomos* cujas leis a ciência trataria de decifrar, obtendo com isso o “livro” do mundo (2004, pp. 19-20). Nenhuma imagem traduz melhor essa concepção de natureza que o demônio de Laplace, capaz de antever tudo que acontece por ter a consciência absoluta que coincide com a própria realidade. A ciência, assim, padece de um *pathos* de incompletude corrigível pelo seu avanço permanente, ainda que talvez insuperável na sua totalidade. Quando se contesta essa imagem moderna, não é para fazer recuar o demônio de Laplace, antes para fazê-lo avançar: assim, muitas teorias cognitivistas e neurobiológicas gostariam de reduzir o humano a uma rede de causalidades similar a essa ideia de natureza em que a *physis* é regrada por um *nómos* estático, mecânico, devidamente resguardada em uma *arkhê* bem vigiada pelos seus arcontes¹⁴.

Adotando, por outro lado, o princípio da *Khôra* retrocedemos aquém das oposições, ingressando em um discurso impuro, bastardo e híbrido, sendo apresentados a uma necessidade que, anterior à origem, não é geradora nem engendrada, mas que precede e recebe as oposições filosóficas (1995, p. 25). Esse receptáculo nos permite recuar *aquém* do ser, entendendo-o como *efeito da diferença* inscrito na *Khôra* em uma economia determinada por uma necessidade histórica, mas que não corresponde a qualquer espécie de livro eterno e imutável. Em vez do livro, a escritura, ou seja, a possibilidade de inscrições diversas inclusive naquilo que parece mecânico e imutável (2009, pp. 105-108). Teríamos, assim, uma metafísica de uma *physis* em diferença, em que

“todos os pares de oposição sobre os quais está construída a filosofia e dos quais vive o nosso discurso para aí vermos, não apenas a oposição, mas anunciar-se uma necessidade tal que um dos termos apareça aí como diferença (sic) do outro, como o outro diferida na economia do mesmo (inteligível como diferante (sic, *différente*) do sensível, como sensível diferido; o conceito como intuição diferida-diferante (sic, *differée – différente*); a cultura como natureza diferida-diferante (sic); todos os outros da *physis* –

¹⁴ *Em parte*, podemos associar esse discurso ao que se convencionou chamar de “naturalismo”. O naturalismo, no entanto, nada tem de natural no seu *mecanicismo e determinismo*. Ainda que tenha a virtude de partir do real para a descrição de comportamentos, o naturalismo é devedor da noção metafísica de *arkhê*, buscando irrefletidamente “leis naturais”. Le naturalisme n'est pas plus naturel que le conventionnalisme” (PS, p. 244).

tekhne, nomos, thesis, sociedade, liberdade, história, espírito, etc. – como physis diferante (sic, différente).” (2000, p. 50).

Para Derrida, portanto, a diferença *anterior* à *arkhê*, que viabiliza a própria *arkhê*, é o propulsor invisível que inscreve na *Khôra* a própria existência da *physis* como tal. A natureza, longe de ser um arranjo estático determinado mecanicamente em essências, é desde sempre marcada por uma *temporização* que promove o devir-espaço do tempo, numa economia de reserva, e ao mesmo tempo abre esse arquivo à contaminação ou (alteridade), sem a qual ele jamais teria existido (devir-tempo do espaço)¹⁵. Esse movimento de espaçamento – desenhado em um quadro de finitude radical – é o que, ao mesmo tempo, permite e suprime a vida, em uma lógica autoimunitária cujo movimento é justamente a diferença.

BIBLIOGRAFIA MENCIONADA:

- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- _____. *A Escritura e a Diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- _____. *Mal de Arquivo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- _____. *O Cartão-Postal*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- _____. *A Farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- _____. *Kôra*. Córdoba, 1995. Disponível em <www.jacquesderrida.com.ar>.
- _____. *De l'esprit: Heidegger et la question*. Paris: Galilée, 1987.
- _____. *Salvo o Nome*. São Paulo: Papirus, 1995.
- _____. *Margens da Filosofia*. São Paulo: Papirus, 2000.
- _____. *Auto-imunidade: suicídios reais e simbólicos*. In: BORRADORI, G. **Filosofia em Tempos de Terror**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004b.
- _____. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- _____. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993.
- _____. *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- _____ & BERGESTEIN, L. *Enlouquecer o subjétil*. São Paulo: UNESP, 1998.
- _____ & ROUDINESCO, E. *De que amanhã...* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- HAGGLÜND, Martin. *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*. Stanford University Press, 2008.

¹⁵ O que provoca, por exemplo, todo um repensar da tecnologia que problematiza a fronteira entre natural e artificial (pensamento que mais uma vez reverbera na obra *La technique et le temps*, de Bernard Stiegler). “Gostaria de não me encerrar na alternativa naturalismo/construtivismo. (...) Existe no biológico e no genético cifragens, desvio, ‘linguagens e escritas’. Em outras palavras, existe uma espécie de cultura, até mesmo uma ‘técnica’ do genético, que torna possíveis todos os tipos de construções” (2004c, p. 55).

LUFT, Eduardo. *Sobre a coerência do mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentidos do Infinito*. Caxias do Sul: EDUCS, 2005.

_____. *Sentido e Alteridade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

STIEGLER, Bernard. *Technics and Time*. Vol. 1. Stanford University Press, 1998.