

Derrida revoluciona a história?

Eduardo Gusmão de Quadros¹

Resumo: A dicotomia entre pensadores modernos e pós-modernos criou no Brasil uma série de leituras equivocadas, marcadas pelo preconceito. Aqueles que foram classificados como pós-modernos acabaram interpretados, muitas vezes, mais politicamente do que epistemologicamente. Isso aconteceu com a compreensão do pensamento de Jacques Derrida, que é estudado apenas em alguns guetos acadêmicos, em particular, ligados aos Estudos Literários. Mas um pensador que constituiu sua obra num intenso combate com a metafísica não teria algo a ensinar aos historiadores? Este texto pretende, então, abordar alguns dos conceitos propostos pelo eminente filósofo africano.

Palavras-chave: Derrida, Hermenêutica, Teoria Histórica

Abstract: The dichotomy between moderns and pos-modern's thinkers bears in Brazil many trouble readings. They were characterized trough of prejudice views. It was happen with the understanding of Jacques Derrida's thought, that it had been studied only in academic ghettos, in particular, in the literary studies area. Would not have a thinker who constituted its work in intense combat with metaphysic world something to teach for historians? This text approach some concepts created by famous African philosopher. We defend that they can contribute decisively to renewal of current historical knowledge.

Word-keys: Derrida, Hermeneutic, History's theory

Como se sabe, o título deste artigo não é original. Fora retomado do conhecido ensaio de Paul Veyne *Foucault revoluciona a história* (1982), publicado originalmente em 1978. Naquele texto, temos um historiador comentando a obra de um filósofo. Um filósofo diferente, que dedicou boa parte de suas investigações à História. Então, temos um encontro, ou melhor, um encontro que comenta outro: o das reflexões foucaultianas com os objetos históricos. Na empolgação da descoberta, Veyne chega a retificar a identidade nunca negada por Foucault (ou o inverso, lhe atribui uma nunca assumida), a de um “historiador acabado”, pleno, “o primeiro *historiador* a ser completamente positivista” (1982:151; grifo nosso).

¹ Doutor em História pela Universidade de Brasília. Professor da Universidade Estadual de Goiás e da Universidade Católica de Goiás.

O termo positivista aparece na última frase como um elogio. É essa a revolução epistêmica provocada pelas pesquisas foucaultianas, um verdadeiro radicalizador do historicismo. E ao radicalizar, ele concebeu um “novo” modo de considerar os temas históricos. Estes não seriam mais fixos, transcendentais às épocas e sociedades. Poderiam ser vistos em sua “raridade”, em sua “positividade”, ao serem enquadrados como uma criação efetiva das práticas e discursos.

A primeira “revolução” está, pois, voltada para o objeto. O método elaborado por Foucault possibilita precisar a especificidade de uma idéia ou ação porque são detectadas em sua descontinuidade. O “corte” não é somente epistemológico, mas traçado pela conjuntura, por uma “época”, por “rostos” singulares e irrepetíveis:

Em resumo, em uma certa época, o conjunto de práticas engendra, sobre tal ponto material, um rosto histórico singular em que acreditamos reconhecer o que chamamos, com uma palavra vaga, ciência histórica, ou ainda, religião; mas em uma outra época, será um rosto particular muito diferente que se formará no mesmo ponto e, inversamente, sobre um novo ponto, se formará um rosto vagamente semelhante ao precedente (id.:172)

Esse vagar “vagamente” - uma deriva, talvez - das imagens, palavras e práticas caracteriza o que poderíamos denominar ainda de processo histórico. Processo que não possui uma meta predeterminada. Não tendo origem, não tem também um fim. Nenhuma lógica há na História. Evitem-se, portanto, todas as leituras teleológicas recorrentes da historiografia.

A causalidade, nesta perspectiva, é mais uma correlação, uma interação, uma interdependência casual (id.:166). As práticas interagem inventando, destruindo e recriando os objetos, que muitas vezes parecem comandar a história (e a pesquisa histórica). Veyne objetou explicitamente: “Os objetos parecem determinar nossa conduta, mas primeiramente nossa prática determina esses objetos” (id.:159). A prática é, assim, esse conceito-limite que possibilita a travessia entre real e ideal. Ela não tem “fundamento”, não é um “motor” ou “instância última”; aparece e simplesmente “atua”. Estaria mais para um quase-conceito, negando-se como tal ao ser aplicado. Afinal, não foram das práticas que emergiram os conceitos e o próprio conceito de conceito?

Veyne pôde, então, afirmar que “as representações e os enunciados fazem parte da prática” (id.:161). Ambos, práticas e discursos, são as armas para destruir a vigorosa “ilusão idealista” da existência dos “objetos naturais” (id.:160). Temos, assim, a montagem de um

dispositivo analítico articulado para garantir a *objetividade do objeto*. No fundo, fora sugerida uma nova *epochè*, uma espécie de fenomenologia historicista sem a carga da metafísica husserliana. Sim, porque o combate à metafísica já está colocado na primeira “revolução” (id.:180), como dissemos atrás, a do objeto.

Mais de quinze anos depois, François Dosse redigiu um artigo anunciando que *Paul Ricoeur revoluciona a história* (DOSSE, 2001:71-101). Novamente, um historiador encontrando soluções epistêmicas no pensamento filosófico. Mas, bem diferente de Foucault, Ricoeur nunca escreveu livros propriamente de História. Apenas a tomou como um tema de reflexão; tratou do que poderíamos chamar de “filosofia da História”.

Esse era um tópico em voga na filosofia analítica inglesa dos anos cinquenta e sessenta. As questões da narrativa, da cientificidade, da possibilidade de leis e da comprovação empírica foram discutidas por diversos autores desta vertente. Nessas análises de caráter eminentemente filosófico, o diálogo com a historiografia praticada é quase nulo (v.g.GARDINER, 1974). Por outro lado, Ricoeur adota a via hermenêutica alemã como principal eixo de suas propostas. A historicidade e a temporalidade, ao menos desde Heidegger, são questões fundamentais desta vertente. Assome-se, por fim, um gosto pessoal do pensador francês pelos livros de história, traço que diferenciará o enfoque de suas pesquisas. Paul Ricoeur tomou a sério em suas reflexões tanto a historiografia, quanto as obras sobre metodologia histórica produzida pelos historiadores.

Conforme Dosse, a habilidade da síntese, de assumir uma “posição média” numa série de opções valorizando os pontos positivos de cada uma, seria a característica principal do pensamento ricoeurano. Ele soube valorizar as “mediações imperfeitas” constituintes da pesquisa histórica, “entre o explicar e o compreender, entre a subjetividade e a objetividade, entre a narratividade e o seu referente, entre uma arqueologia do saber e uma teleologia histórica, entre uma idiografia e uma nomotética” (DOSSE, 2001: 72). A historiografia estaria entrando, então, numa espécie de “idade interpretativa” (id.:71).

A hermenêutica foi o campo da filosofia que habilitou a costura de tais mediações. Dosse chega a identificar as duas disciplinas, escrevendo com todas as letras que “a história é uma hermenêutica” (id.:79) Ao relacionar tão intimamente essas duas áreas, emerge como núcleo dos estudos históricos a *questão do sentido*. Por isso, os acontecimentos devem ser captados no jogo de significações a que são submetidos pela experiência e pela narrativa. Estão, assim, lançadas “as bases de uma semântica histórica” (id.:90). Se já temos “bases”, é porque o autor projeta uma nova historiografia a ser construída:

Esse novo momento convida a seguir as metamorfoses do sentido nas mutações e deslizamentos sucessivos da escrita histórica entre o próprio acontecimento e a posição presente. O historiador interroga-se então sobre as diversas modalidades de fabricação e percepção do acontecimento a partir da trama textual. (...) Por meio da renovação historiográfica e memorativa os historiadores assumem o trabalho de despedir-se do passado em si e dão sua contribuição para o esforço reflexivo e interpretativo atual nas ciências humanas (id.:92).

O “esforço reflexivo” defendido indica a importância que o sujeito cognitivo tomou nos últimos anos. A “revolução” apontada por Dosse resgata esse papel da subjetividade, sem, é claro, abandonar a objetividade do referente discursivo. Mesmo com a ressalva, é bom lembrar que aquela objetividade do objeto destacada por Veyne, para ele não existe. A subjetividade opera intermitente por todo o processo interpretativo (id.:78). A “objetividade incompleta” que é atingida, única possível na história, seria fruto de uma “atividade metódica”, “crítica”, exercida pelos historiadores (id.:77). Tal perspectiva vem como consequência direta do peso que foi dado à posição do pesquisador, centro da captação dos sentidos e do próprio “círculo hermenêutico”. A segunda “revolução”, destarte, é a do *lugar do sujeito*.

A possível revolução a ser motivada através de Jacques Derrida não rejeita, nem se opõe às duas anteriores. Pelo contrário, as assume como uma bem-aventurada *herança*. Até porque, seguirá próximo das órbitas traçadas pelos pensadores já citados. O roteiro que as faz aproximar está em certa base fenomenológica comum. Tanto Foucault quanto Ricoeur, relidos respectivamente por Veyne e Dosse, tratam do saber histórico a partir de uma *relacionalidade fundante*. Seus textos abordam o “primado da relação”(VEYNE, 1982:179) e as “mediações”, “conexões”, “vias de passagem (...) necessárias e rigorosas” na pesquisa da verdade (DOSSE, 2001:77).

Derrida explorará justamente os limites dessas relações necessárias e primordiais. Só que ao explorar seus limites, acaba por ir além. Ou seja, não irá se preocupar com a comprovação da objetividade do objeto e da subjetividade do sujeito, mas do próprio jogar (*jetum*) entre eles. O “ob” e o “sub” estariam, nessa perspectiva, implicando-se mutuamente, construindo-se, inventando-se dentro da intermediação. Neste “meio” intermediário, perdem-se o substrato dos extremos. O saber pode então, talvez, circular sem princípio nem fim.

Assim, adentramos nas correntes epistemológicas em voga de crítica aos essencialismos. A escola filosófica que a havia intuído de alguma forma foi a Fenomenologia. Derrida publicou seus primeiros textos assumindo uma filiação a tal método. Já havia boa

aceitação das idéias de Husserl na Escola Normal de Paris, onde se formara. Seu modo de apropriá-las e criticá-las trazia, desde cedo, alguns pontos originais. Destaca-se a ênfase que sua interpretação conferiu à *temporalidade*. Encontramos, portanto, no início de sua carreira intelectual, uma crítica à metafísica da presença que permanecerá vigorosa nas obras que se seguirão.

Isso pode ser visto na análise que realizou do “problema do signo”. A fenomenologia Husserliana afastou a esfera da significação da coisa significada, retirando assim sua substancialidade. O que determinaria a viabilidade heurística dos signos seria a “possibilidade de repetição” (DERRIDA, 1994:12). Duas implicações imediatas decorrem, a nosso ver, para a pesquisa histórica. Primeiro, que há um ritmo, um tempo, na fixação do que consideramos ser a realidade. Isso abre o caminho tanto para a historicização da ontologia quanto do campo metafísico que marca o pensamento ocidental, ao menos, desde os gregos. Em segundo lugar, “em razão da estrutura originalmente repetitiva do signo do signo em geral, há todas as possibilidades de que a linguagem efetiva seja tão imaginária quanto o discurso imaginário”, ou o inverso. Tanto faz (id.:60). Então, a noção básica do que seja o real, não é apenas submetida a uma historicização radical, mas nossa própria relação com tal realidade – passada, presente e futura - torna-se problematizada.

As conseqüências destacadas nos levam diretamente à questão da cultura. Esse termo de caráter tão abstrato, aplicado a tantas coisas distintas, poderia ser melhor compreendido se tratado em sua raiz repetitiva. Não dissera Guattari que toda cultura é reacionária (1986:15)?² A *re-petição* motiva a ação; “pede” certa modalidade de atuar, certa formalidade de perceber, enquanto *impede* outras. Daí todo fenômeno cultural envolver certo grau de tradição. Tal habilidade de transmissão e comunicação, processos socialmente complexos, envolvendo os limites do subjetivo e do coletivo, depende do registro das lembranças (DERRIDA, 1994:74).

Temos a memória, portanto, atuando de maneira intermitente, não sendo somente um tema a mais a ser pesquisado. Ela é sempre pessoal e sempre social, delimitações conceituais correntes que resultam inúteis em qualquer análise aprofundada. A memória, assim considerada, institui as bases tanto do vínculo social como da cognição, ou seja, garante de alguma forma a passagem para o humano. Essa humanização do universo, sua simbolização, a aventura da atribuição vital de sentidos, ou mais simplesmente, o nascimento semântico-cultural torna-se algo, ao mesmo tempo, ilocalisável e fundante.

A repetição remete ainda à relação com a morte. Para Derrida, é o fim (ou sua

2 Analisamos essa afirmação em outro texto (QUADROS, 2006), onde tentamos delinear melhor como compreendemos o conceito de cultura, com argumentação um pouco diferente.

possibilidade) que coloca os signos em operação (id.:49). Não deixa de ser curioso como os historiadores tem “esquecido” (recalcado?) algo tão importante na sua perspectiva de conhecimento. Talvez seja realmente difícil enxergar os pilares de suas construções historiográficas, mas todos certamente sabem que estudam o que não existe mais.

Fantasmas são ficções. Os signos, que não deixam de ter algo de espectral, atuam nessa relação de ausência-presença. Por requisitarem a repetição no nível da idealidade, eles terminam se afastando do campo acontecimental. Estão noutra tempo e, até, pretendem uma relativa constância. Conforme Derrida, o objeto idealizado “independente do *hic et nunc* dos acontecimentos e dos atos da subjetividade empírica que o visa, *pode ao infinito* ser repetido, continuando sempre o mesmo” (1994:86; grifo nosso). Essa pretensão de a-historicidade afasta a representação da realidade. Mas o nível signico teria mesmo tal poder de eternização? A infinitude atribuída ao saber, principalmente o científico, não seria inútil num mundo eminentemente instável?

Isso leva Derrida a colocar a questão da diferença entre significação e existência. Seria necessário, defende, “reconhecer a limitação do sentido ao saber, do logos à objetividade, da linguagem à razão” (id.:111). Pensar esses limites é reconsiderar as condições da semiose, ou ainda, do processo de semiogênese inerente ao cultural. O signo ficaria melhor compreendido como “estranho a essa presença a si, fundamento da presença em geral” (id.:68).

A presença se dá no presente. Num nível ideal, ela conformaria a experiência e atribuiria uma certeza (id.:63 e 71). Mas o sentido que capta o presente-que-é, simultaneamente, leva à sua perda na idealidade do próprio sentido. O tempo da representação desenvolve outros tempos:

Vê-se logo que a presença do presente percebido só pode aparecer como tal na medida em que ela se compõe continuamente com uma não-presença e uma não percepção, isto é, a lembrança e a espera primárias (retenção e propensão). Essas não-percepções não se acrescentam, não acompanham eventualmente o agora atualmente percebido; elas participam indispensável e essencialmente da sua possibilidade (id.:74).

Tal é o peso da temporalização no pensamento derridiano. A verdade é posta em movimento, *no* momento do mover. Surge de um antes, visa um após. Tradição e inovação, destarte, não estão opostas. Complementam-se para suplementar. O “além” do futuro passa a compor plenamente o cultural. Seu caráter reacionário, afinal, não poderia sobrevir sem o teleológico.

Com essa abertura para o inaudito, Derrida coloca em xeque o fechamento do saber absoluto. Se algo assim existisse, afirma, a história estaria encerrada (id.:115). A semente semântica da *diferença* precisa germinar.

Começamos o item anterior abordando a repetição e concluímos tratando da diferença. O pensamento de Derrida costuma ser compreendido, inclusive, como uma das “filosofias da diferença” (LARUELLE, S/D). Mas o que seria diferencial se não houvesse a máquina reprodutiva do cultural? São justamente os mecanismos da reprodução que nos conduzem ao encadeamento da *desconstrução*.

O princípio da desconstrução, se é que podemos chamá-lo assim, já estava indicado nas suas leituras de Husserl, mesmo que não nomeado. Fazemos a ressalva porque “princípio” aí não tem o sentido de algo externo a ser aplicado ou comprovado, mas de algo que simplesmente surge, que está acontecendo. Remete ao nascimento, a eventualidade do evento, ao desenrolar da variável que “fissura e retarda a presença, submetendo-a, ao mesmo tempo, à divisão e ao prazo originários” (DERRIDA, 1994:99). Novamente o peso de temporalidade. Talvez por isso, Derrida tenha dito, bem mais tarde, que “a desconstrução clama por uma atitude intensa de historiador” (1992:55)³.

A desconstrução começa com os estudos fenomenológicos, já que Derrida tomou por desafio pensar o signo. Mas ao rever essa noção básica da metafísica, descobre que seria muito difícil pensar o que possibilita o próprio pensamento. Em outros termos, ele termina colocando a aporia de construir metafisicamente uma arma contra a metafísica. A desconstrução, para ser essa arma, não deveria ser, então, anti-metafísica? Poderia ser pós-metafísica? E por que não pré-metafísica? Um pensamento fora do *logos* seria realmente possível?

Creemos que Derrida tentou por diversas vias jogar a razão contra a razão. Isso é explorar seus limites, e não ser irracionalista. Aliás, uma coisa que ele nunca foi, em que pese as interpretações vigentes⁴. Muito menos um relativista, termo que tinha ojeriza⁵. O problema não é a razão em si, ou a Razão (com maiúscula), mas o que ele chamou de *logocentrismo*.

³ A conferência sobre a fenomenologia que estávamos analisando fora publicada em 1967. A entrevista que agora citamos foi dada em 1990 para um livro sobre literatura (DERRIDA, 1992).

⁴ Por exemplo, as análises de Cardoso (2005). Kevin Passmore, parecendo desconfiar do equívoco, afirma que talvez Derrida não tenha afirmado certas coisas que lhe atribuem, mas o que importa para este autor é “o fato de muitos críticos da história terem-no interpretado assim” (2003:122). Ele repete, então, as interpretações erradas (!). Há também leituras “simpáticas” que defendem esse suposto irracionalismo e relativismo, a exemplo de Keith Jenkins (1999)

⁵ Ao responder, por exemplo, às acusações da obra *Imposturas intelectuais*, ele escreve que “não há rastro dela (da palavra relativismo) em minha obra. Nem uma crítica da Razão e das Luzes” (DERRIDA, 2004:254). Note-se as maiúsculas utilizadas nos dois termos.

Com o termo, o filósofo argelino retoma uma equação platônica reproduzida *ad infinitum* posteriormente. Trata-se exatamente da identidade da essência, da razão fundante (e não fundada), do *logos* originário, daquilo que é exteriorizado pela aparência. Pode-se dizer que todo o pensamento científico foi constituído nessa busca da verdade sem condições. Tal relação do ser com a presença, expressa pela fala, nos leva à constante tentativa de dizer aquilo-que-é (DERRIDA, 1973:14).

Afirmar o que “é” não implicaria no apagamento de outros traços? Talvez a própria construção da afirmação apague os rastros do que a fez dizê-la. Evidente que aquilo que “é” só poderia ser captado numa rede de relações, de diferenciações, muitas vezes, até, oposições. Ora, a reflexão herdeira do platonismo opera a epistemologia através da lógica formal. $A=A$, e se A for verdadeiro, $\sim A$ é falso. Até que ponto tal *formalismo* seria válido é o que está sendo posto em questão. Pensar as conseqüências da disseminação lógico-metafísica em tantas áreas do pensamento foi a tarefa empreendida pela crítica derridiana da escritura⁶.

Tentar romper com o logocentrismo nos ajuda, destarte, tanto a dinamizar o ato de conhecer quanto a perceber melhor o elemento conhecido. Algo “é” somente sendo e não-sendo, no instante momentâneo da existência. A e $\sim A$ não estão em contradição na realidade da vida. Além disso, ao simbolizar o mundo, induzimos uma ausência na captação de toda presença. Volta-se à *diferensa* geneticamente formadora do cultural.

Por meio da *diferensa*, os elementos são identificados como o que são. Entretanto, ao percebemos como eles são, o diferir já executou seu “trabalho”. Então, o diferir viria antes. Contudo, ele continua atuando na identificação. Por conseguinte, a *diferensa* estaria sempre presente. Tal *atemporalidade*, por incrível que pareça, está na raiz da História.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Um historiador fala de teoria*. São Paulo: EDUSC, 2005.

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

DERRIDA, Jacques. *Positions*. Paris: Editions de Minuit, 1972a.

DERRIDA, Jacques. *Dissémination*. Paris: Editions Du Seuil, 1972b.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo? Perspectiva, 1973.

⁶ Portanto, Derrida não está ligado ao formalismo estruturalista, semiótico ou outros. O epíteto de “pós-estruturalista”, tão comum nas obras que se referem a ele, particularmente nas de matriz anglo-saxônica, induz a graves problemas de compreensão.

- DERRIDA, Jacques. *Do espírito*. Campinas, SP: Papirus, 1990.
- DERRIDA, Jacques. *Donner le Temps*. Paris: Galilée, 1991.
- DERRIDA, Jacques. *Acts of literature* (ed. Derek Attridge). New York: Routledge, 1992.
- DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993.
- DERRIDA, Jacques. *Paixões*. Campinas, SP: Papirus, 1995.
- DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 1997.
- DERRIDA, Jacques. *History of lie: prolegomena*. In: Rand, Richard (ed). *Futures of Jacques Derrida*. California: Standford press, 2001, pp. 65-98.
- DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. São Paulo: Relume Dumará, 2001b.
- DERRIDA, Jacques. *Papel-máquina*. São Paulo: Estação liberdade, 2004.
- DERRIDA, Jacques e ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã... Diálogo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- DOSSE, François. *A história à prova do tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido*. São Paulo: Editora Unesp, 2001.
- GARDINER, Patrick. *Teorias da História*. Lisboa: Fundação Calouste, 1974.
- GUATTARI, Felix. *Micropolíticas: Cartografias do desejo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1986.
- JENKINS, Keith. *Why history? Ethics and postmodernity*. New York: Routledge, 1999.
- LARUELLE, François. *As filosofias da diferença*. Lisboa: Editora Rés, s/d.
- PASSMORE, Kevin. Poststructuralism and history. In: BERGER, S., FELDNER, H. and PASSMORE, K. *Writing history: theory and practice*. London: Arnold Publishers, 2003, pp. 118-141.
- QUADROS, Eduardo Gusmão de. *O devir poético das devoções: esboço de uma teoria diferencial*. Fragmentos de Cultura, Goiânia, 16, num.3/4, 2006, pp. 289-305.
- RICOUER, Paul. *História e verdade*. Rio de Janeiro: Forense Universtária, 1968.
- VEYNE, Paul. *Como se escreve a História e Foucault revoluciona a história*. Brasília: Editora da UnB, 1982.