

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Fransuelen Geremias Silva

A DESCONSTRUÇÃO ENTRE VERDADE E FICÇÃO LITERÁRIA:
o testemunho como *escritura* em Jacques Derrida

Belo Horizonte

2022

Fransuelen Geremias Silva

**A DESCONSTRUÇÃO ENTRE VERDADE E FICÇÃO LITERÁRIA:
o testemunho como *escritura* em Jacques Derrida**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Alice Mara Serra

Belo Horizonte

2022

100	Silva, Fransuelen Geremias.
S596d	A desconstrução entre verdade e ficção literária
2022	[manuscrito] : o testemunho como escritura em Jacques Derrida / Fransuelen Geremias Silva. - 2022.
	117 f.
	Orientadora: Alice Mara Serra.
	Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia.
	1.Filosofia – Teses. 2.Verdade - Teses. 3.Literatura - Teses. 4.Derrida, Jacques, 1930-2004. I. Serra, Alice Mara . II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

**A DESCONSTRUÇÃO ENTRE VERDADE E FICÇÃO LITERÁRIA: O TESTEMUNHO COMO ESCRITUR
JACQUES DERRIDA**

FRANSUELEN GEREMIAS SILVA

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 12 de dezembro de 2022, pela banca constituída pelos membros:

Profa. Alice Mara Serra - Orientadora (UFMG)

Profa. Luciana Pereira Queiroz Pimenta Ferreira (PUC-MG)

Prof. Márcio Orlando Seligmann Silva (UNICAMP)

Belo Horizonte, 12 de dezembro de 2022.



Documento assinado eletronicamente por **Marcio Orlando Seligmann Silva, Usuário Externo**, em 12/12/2022, às 18:31, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Alice Mara Serra, Professora do Magistério Superior**, em 12/12/2022, às 18:47, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Luciana Pereira Queiroz Pimenta, Usuária Externa**, em 14/12/2022, às 09:06, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1939249** e o código CRC **B22A9DE3**.

À Luciana Pimenta, pela inspiração.

AGRADECIMENTOS

Existe uma Fransuelen antes e depois desta dissertação. Na verdade, ainda estou situando o que aconteceu durante esses anos de pesquisa e esse medo angustiante que parece não ter fim. Mas uma coisa eu consigo compreender, sem algumas pessoas ao meu lado, essa *escritura* e minha (sobre)vida não teriam acontecido. Portanto, preciso agradecer:

Ao Programa Universidade para Todos (ProUni), política pública que possibilitou a minha chegada até aqui!

Ao meu companheiro de vida, Cássio, que esteve sempre ao meu lado, ouvindo, dialogando, chorando e vibrando os rastros de alegrias que a vida nos entrega. Obrigada por ser tão incrível e me mostrar uma vida cheia de amor.

Aos meus pais, Augusto e Beth, que sempre acreditaram em mim, mesmo sem nunca entenderem muito bem sobre os meus desejos. Eu amo vocês!

À Alice Serra, minha orientadora, pela dedicação, pela paciência, pela aposta que minha *escritura* poderia estar sempre um pouco melhor e, em especial, por me mostrar a professora que quero ser. Nossa caminhada termina aqui, mas ecoará em outros caminhos. Muito obrigada por tudo!

À minha professora Luciana Pimenta, que foi uma inspiração para essa dissertação e um apoio fundamental para que eu pudesse percorrer essa trajetória. Espero que você sinta orgulho da minha coragem para produzir essa *escritura*. Muito obrigada por me apresentar o pensamento de Jacques Derrida.

Ao professor Márcio Seligmann-Silva pela disponibilidade em participar da banca.

Ao Rafael Haddock-Lobo por sempre abrir caminhos e promover uma língua outra para falar sobre desconstrução.

Ao professor Marcelo Galuppo por todos os conselhos e pelas aulas de filosofia do Direito.

Ao meu amigo Gilberto Álvaro que traduziu o texto *Poétique et politique du témoignage*.

Aos meus queridos amigos Ângelo Pereira, Fabiano Veliq e Fernando Brito.

Ao Rafael Saldanha por todas as conversas, as dicas e as escutas.

À Ariane Leite e ao Eduardo Durães pelas leituras cuidadosas do meu texto.

Aos colegas do programa de pós-graduação pelas conversas inspiradoras e pela troca de experiências, em especial, Amanda, Isabela, Juliana e Paulo.

Ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFMG, pela oportunidade. Em especial, aos professores Ivan Domingues, Joãozinho Beckenkamp, Miriam Campolina e Telma Birchal.

Será que eu preciso mesmo garranchar meu nome? Desenhar só para a mocinha aí ficar contente? Dona professora, que valia tem seu nome numa folha de papel, me diga honestamente. Coisa mais sem vida é um nome assim, sem gente. Quem está atrás do nome não conta? No papel, sou menos ninguém do que aqui, no Vale do Jequitinhonha. Pelo menos aqui todo mundo me conhece. Grita, apelida. Vem me chamar de Totonha. Quase não mudo de roupa, quase não mudo de lugar. Sou sempre a mesma pessoa. Que voa. Para mim, a melhor sabedoria é olhar na cara da pessoa. No focinho de quem for. Não tenho medo de linguagem superior. (Marcelino Freire, em *Contos Negreiros*)

Não se trata apenas de narrativa, é antes de tudo vida primária que respira, respira, respira. Material poroso, um dia viverei aqui a vida de uma molécula com seu estrondo possível de átomos. O que escrevo é mais do que invenção, é minha obrigação contar sobre essa moça entre milhares delas. E dever meu, nem que seja de pouca arte, o de revelar-lhe a vida. Porque há o direito ao grito. Então eu grito. (Clarice Lispector, em *A hora da estrela*)

Tudo começou com um sim. Uma molécula disse sim a outra molécula e nasceu a vida. Mas antes da pré-história havia a pré-história da pré-história e havia o nunca e havia sim. Sempre houve. Não sei o quê, mas sei que o universo jamais começou. Que ninguém se engane, só consigo a simplicidade através de muito trabalho. (Clarice Lispector, em *A hora da estrela*)

RESUMO

O objetivo desta dissertação é investigar a desconstrução das fronteiras entre verdade e ficção, a partir do pensamento de Jacques Derrida, na abordagem do testemunho. Tal proposta se centra nos textos *Demorar: Maurice Blanchot* (1998) e *Poétique et politique du témoignage* (2000) e se encaminha para uma abordagem da possibilidade da verdade prometida no testemunho enquanto *escritura* (*écriture*). Tal possibilidade é tematizada a partir dos seguintes tópicos: a apresentação do testemunho como um ato performático no qual a testemunha demanda uma fé ou crença do destinatário para dizer de um instante não mais presente; pela elucidação do quase-conceito de *escritura* (*écriture*) formulado por Derrida em textos da década de 1960, especialmente em *Gramatologia* (1967); pelas problematizações de Derrida acerca das noções de verdade, especialmente, em sua discussão sobre linguagem e significação a partir do estruturalismo de Ferdinand de Saussure; e se desdobra no vínculo entre testemunho e ficção literária discutido em *Demorar: Maurice Blanchot* (1998), com ênfase no texto *O instante de minha morte* (1994), de Maurice Blanchot. Com essa trajetória, a pesquisa almeja contribuir para uma melhor elucidação dos motivos de Jacques Derrida não considerar o testemunho como um meio de prova, mas como aquilo que nos induz à experiência literária em seus modos de elaborar diferencialmente as relações entre verdade, narrativa e autoria. Além disso, a pesquisa oferece um modo de situar a relação entre testemunho, significação e verdade sob a perspectiva da desconstrução.

Palavras-chave: Testemunho; Verdade; Literatura; Jacques Derrida; *Escritura*.

ABSTRACT

This work aims to investigate the deconstruction of the borders between truth and fiction, based on the thoughts of Jacques Derrida concerning testimony. This proposal is centered on the texts *Demeure: Maurice Blanchot* (1998) and *Poétique et politique du témoignage* (2000) and moves towards an approach to the possibility of truth promised in the testimony as writing (*écriture*). This possibility is thematized adopting the following topics as a starting point: the presentation of the testimony as a performative act in which the witness demands faith or belief from the recipient to speak of an instant that is no longer present; the elucidation of the quasi-concept of writing (*écriture*) formulated by Derrida in texts from the 1960s, especially in *Grammatology* (1967); Derrida's problematizations about the notions of truth, especially in his discussion regarding language and meaning from the structuralism of Ferdinand de Saussure; and, the link between testimony and literary fiction discussed in *Demeure: Maurice Blanchot* (1998), with emphasis on the text *L'instant de ma mort* (1994), by Maurice Blanchot. In the light of the above mentioned, this research aims to contribute to a better elucidation of Jacques Derrida's reasons for not considering testimony as a means of proof, but as what induces us to the literary experience in his ways of differentially elaborating the relationships between truth, narrative and authorship. Furthermore, this research offers a way of situating the relationship between testimony, meaning and truth from the perspective of deconstruction.

Keywords: Testimony; Truth; Literature; Jacques Derrida; Writing.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	10
2. CAPÍTULO 1 - UMA CERTA POSSIBILIDADE IMPOSSÍVEL DE TESTEMUNHAR.....	15
2.1. (RE)PENSAR A PALAVRA TESTEMUNHO.....	16
2.2. A QUESTÃO DA FÉ OU CRENÇA: O ESPAÇO “SAGRADO” DO TESTEMUNHO	22
2.3. O SEGREDO DO ATO DE TESTEMUNHAR.....	32
3. CAPÍTULO 2 - TESTEMUNHO E VERDADE	45
3.1 O SIGNO EM SAUSSURE	46
3.2 A CENA DA VERDADE: A PRESENÇA.....	51
3.3 ENTRE PRESENÇA E AUSÊNCIA: <i>DIFFÉRENCE</i> E <i>RASTRO</i>	57
3.3.1. <i>Différance</i>	60
3.3.2. <i>Rastro</i>	62
3.4 VERDADE COMO <i>ESCRITURA</i>	70
4. CAPÍTULO 3 - O TESTEMUNHO NA FICÇÃO LITERÁRIA	78
4.1. A LITERATURA COMO UMA ESTRANHA INSTITUIÇÃO MODERNA.....	79
4.1.1. A não-literariedade.....	89
4.2. O TESTEMUNHO NA <i>ESCRITURA</i> LITERÁRIA.....	95
4.3. O SEGREDO DA LITERATURA.....	102
5. CONCLUSÃO	109
REFERÊNCIAS	114

1. INTRODUÇÃO

O testemunho e a ficção literária, pelo menos na nossa tradição jurídica, herdeira da europeia, sempre apareceram como antônimos¹. Na cena jurídica, o testemunho é meio de prova. A testemunha é designada em um tribunal para contar os fatos que ela ouviu, viu ou sentiu, prometendo sempre dizer a verdade. Em contrapartida, a ficção literária, sob essa perspectiva, é concebida como um espaço de fatos imaginados, de simulação ou simulacro, aquilo que não tem referência ou compromisso com a verdade. Tal polaridade entre testemunho e ficção literária parece se inscrever na própria dualidade entre verdade e ficção, e a primazia daquela, presente na história da filosofia ocidental. Uma história que, como apontaremos, sempre atribuiu ao *logos* a origem da verdade, a presença da verdade, e, ao mesmo tempo, rebaixou a literatura, devido a sua falta de presença de um significado “em si”. Afinal, apesar de ser muito difícil definir a filosofia de uma forma que possa ser considerada universal, há uma característica que parece perpassar a sua história: a relação com a verdade². Talvez isso aconteça porque a história da verdade se confunde com a própria história da filosofia, talvez porque a filosofia sempre foi movida por um imperialismo *logocêntrico* que buscou fundamentar a verdade a partir do *logos*, como abordaremos.

Por outro lado, se encontramos esta polaridade entre testemunho e ficção literária na tradição jurídica e filosófica, tal relação se torna um dos temas mais importantes que o filósofo contemporâneo Jacques Derrida se propõe a desconstruir. Aliás, a relação entre verdade e ficção literária perpassa toda a obra de Derrida, não só por se tratar de uma das distinções conceituais que mais se sobressaem nos problemas de significação aos quais sua obra se volta, mas também pelo vínculo intrínseco entre filosofia e literatura na desconstrução (*déconstruction*). Afinal, desconstrução significa “decomposição” ou “desarticulação” de estruturas, como Derrida explica em *Carta a um amigo japonês*³. De modo geral, trata-se de denunciar e decompor as estruturas do pensamento ocidental que, constituindo-se em torno de centros e origens, estabeleceram pensamentos binários e hierárquicos, ou seja, valorizam e dissimulam algo em nome de uma origem ou presença primeira.

¹ DERRIDA, Jacques. **Demorar**: Maurice Blanchot. Trad. Flávia Trocoli e Carla Rodrigues. Florianópolis: Editora UFSC, 2015, p. 38.

² DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2017, p. 4.

³ DERRIDA, Jacques. Carta a um amigo japonês. Trad. Érica Lima. In: OTTONI, Paulo (Org.) **Tradução**: a prática da diferença. 2. ed. Capinas: UNICAMP, 2005, p. 18.

Por isso, a desconstrução acontece, de forma conjunta e simultânea, em um duplo movimento⁴. Por um lado, existe a fase da inversão dos conceitos. Nesse momento, aquilo que foi reprimido pelo pensamento ocidental é enfatizado e colocado em posição superior e, desse modo, dá-se um olhar especial à escrita, ao significante, à literatura etc. em detrimento de tudo que foi enaltecido por uma origem ou presença primeira: a fala, o significado, o texto filosófico e assim por diante. Por outro lado, acontece o deslocamento, isto é, busca-se desconstruir as oposições binárias do pensamento metafísico ocidental, de modo a propor um pensamento que neutralize essas oposições. Nesta fase, o que se propõe ou intenciona é alcançar uma nova forma de se expressar, a partir dos *quase-conceitos* derridianos, que não se deixam mais compreender dentro da estrutura (binária) do regime anterior. Questões essas que exploraremos na dissertação.

Nesse sentido, a proposta desse trabalho é investigar a maneira pela qual o pensamento do filósofo franco-magrebino rompe com a noção de testemunho enquanto um tipo de relato associado a um modelo de verdade, como apresentação da “coisa mesma” (em sentido lato, a coisa presente), buscando, em outra direção, pensar o testemunho como um discurso indissociável da ficção literária e a ficção literária como um discurso inseparável do testemunho. Em outras palavras, Derrida vai nos apontar que é equivocado tomar a verdade, enquanto presença de um “significado”, como uma noção substancial do testemunho. Da mesma forma, é equivocado tomar a ficção, enquanto ausente de um “significado”, como característica decisiva para lidar com a literatura. Eis a hipótese de Derrida que, aqui, buscaremos elucidar: testemunhar não é provar e nos induz sempre a uma experiência literária.

Para desenvolver tal proposta, no entanto, é importante ressaltar que a escrita de Jacques Derrida não é linear e seu pensamento não se constitui como um sistema fechado. Essa dimensão de abertura das obras de Derrida é resultado do próprio movimento da desconstrução que não permite uma sistematização precisa e exata das inversões e deslocamentos provocados no interior das estruturas já consolidadas. Como lembra Rafael Haddock-Lobo⁵, as obras de Derrida não se encerram em uma única orientação de pensamento, por estarem sempre se remetendo a outros filósofos ou escritores. Somado a isso, Derrida, a cada novo texto, retoma noções, conceitos e categorias anteriormente definidos (em outros livros), sem, de forma obrigatória, voltar a explicá-los⁶. Assim, em atenção à singularidade de sua escrita, será necessário recorrer a outros textos de Derrida, mas nem sempre à totalidade de cada livro, para

⁴ DERRIDA, Jacques. **Posições**. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 48.

⁵ HADDOCK-LOBO, Rafael. **Derrida e o labirinto de inscrições**. Porto Alegre: Editora Zouk, 2008, p. 11-15.

⁶ SANTIAGO, Silviano (Org.). **Glossário de Derrida**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976, p. 5.

situar a problemática do testemunho e sua relação com a ficção, contida nos principais livros que guiam esse estudo, a saber, *Demorar: Maurice Blanchot*⁷ e *Poétique et politique du témoignage*⁸.

Dessa forma, para atingir nosso objetivo, em um primeiro momento, vamos nos dedicar a apresentar a concepção de testemunho proposta por Derrida. Para tanto, buscaremos (re)pensar a palavra testemunho na tentativa de compreender como a tradição ocidental vinculou o testemunho à verdade provada. Em especial, iremos nos dedicar a entender como a testemunha foi concebida, em diferentes terminologias e tempos históricos, como quem estava presente, teve contato com a presença de algo ou de alguém, viu, tocou, sentiu, e, portanto, é vista como uma prova daquilo que aconteceu. Em seguida, buscamos elucidar o motivo de Derrida apontar que testemunhar não é provar a partir de duas questões.

A primeira questão: Derrida, ao se voltar para o léxico grego, observa que a testemunha, o *martyr*, nunca foi associado à figura da prova, mas à performance da verdade. Isso aconteceria porque, de acordo com a perspectiva da desconstrução, toda vez que a testemunha promete dizer a verdade, a testemunha promete dizer a instância e o instante que ficou somente reservado a ela e que não existe mais enquanto presença “em si”. Não há nenhum acesso direto ou imediato que reconduza à presença, nem por parte da testemunha nem por parte do destinatário do testemunho. Pelo menos, não o mesmo acesso, em sua singularidade. Assim sendo, Derrida alega que, na verdade, a testemunha apela para um ato de fé, ela instaura um espaço “sagrado” com o destinatário do testemunho. Porém, como abordaremos, essa fé ou crença não tem relação com um Deus ou um Bem Supremo, mas com todo e qualquer outro inscrito nas relações sociais. Um outro indefinido, imprevisível e que foge às dualidades bem e mal. É um tipo de crença ou fé que possibilita toda comunicação. Derrida nos lembra que o testemunho só pode acontecer se houver abertura ao outro. Mas, claro, o risco de traição, perjúrio e mentira é sempre possível nessas relações.

A segunda questão: buscaremos elucidar, também, que o testemunho não diz respeito apenas a uma performance fenomênica, porque, na verdade, o que a testemunha promete é um segredo que, sob a perspectiva da desconstrução, não é aquilo que está escondido e que podemos ter acesso (que se consegue observar). O segredo é aquilo impossível de se ter acesso, só aparece, para a testemunha e para o destinatário, em forma de vestígios. Aquilo que a

⁷ DERRIDA, Jacques. **Demorar**, *op. cit.*

⁸ Na presente dissertação, usaremos o texto traduzido por Gilberto Álvaro no ano de 2019, em fase de pré-publicação. Como a tradução ainda não foi publicada, para situar o leitor, logo após a palavra “no prelo”, será indicada [entre colchetes] a página referente à obra original. DERRIDA, Jacques. **Poética e política do testemunho**. Trad. Gilberto Álvaro. Belo Horizonte. [2019?]. No prelo.

testemunha promete dizer se torna impossível de ser recuperado como presença “em si”, e, com isso, o testemunho acaba aproximando-se da própria estrutura da literatura. A ficção literária é o lugar onde tudo se confessa, mas onde não se revela o segredo, como Derrida nos mostra em sua leitura-tradução do poema *Aschenglorie*, de Celan. Nesse sentido, diante do instante e instante insubstituíveis, existe no testemunho apenas uma promessa de repetir ou presentificar algo que, na verdade, não é possível se apropriar. Como toda promessa, o testemunho é um talvez. Talvez seja isso, talvez seja aquilo. E, diante da impossibilidade de presentificar algo, ele promete e performa. Buscaremos, portanto, elucidar que testemunhar é performar um acontecimento que só existe em segredo.

No segundo capítulo, buscamos esclarecer qual é a relação entre testemunha e verdade, uma vez que, se Derrida compreende o testemunho como um ato performático, não há, nessa perspectiva, uma noção de verdade como adequação ou revelação de uma presença “em si”. Assim, será necessário recorrer às respectivas passagens em que Derrida se reporta à relação entre linguagem e representação, nos textos de 1967, em especial, *A escritura e a diferença*⁹ e *Gramatologia*¹⁰, para se discutir como os *quase-conceitos* *différance*, *rastro* e *escritura* se tornam importantes para pensar a relação entre verdade e testemunho. Essa questão será analisada a partir da desconstrução do *logocentrismo* presente nos processos de significação na filosofia ocidental, em especial, no estruturalismo de Saussure. Segundo Derrida, apesar de Saussure ter rompido com a dualidade signo e referente, e significante e significado, ele ainda teria se inserido na tradição da metafísica *logocêntrica* ao reconhecer que cabe à escrita representar a voz e, conseqüentemente, a voz teria um privilégio em relação à escrita por estar mais perto do *logos*.

No entanto, como será demonstrado, sob a perspectiva da desconstrução, não existe um significado primeiro a ser representado no discurso. Assim sendo, em seguida, vamos nos dedicar à desconstrução da verdade como presença a partir das noções derridianas *différance* e *rastro*, propostos em *Gramatologia*, texto em que Derrida dá início aos movimentos simultâneos de inversão e deslocamento na escrita e na voz. Esses *quase-conceitos* representam uma “nova” maneira de expressar onde não há um significado, enquanto presença, à qual um significante remeta, mas apenas um jogo de diferenças entre significantes que se fazem compreensíveis na trama narrativa. Isso mostrará não só a impossibilidade de constituir uma identidade do que seja verdade ou ficção do testemunho, mas também que a testemunha está

⁹ DERRIDA, Jacques. **Escritura e diferença**. Trad. Maria B. M. Nizza da Silva et al. São Paulo: Perspectiva, 2014.

¹⁰ DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**, *op. cit.*

impossibilitada de remeter ou recuperar um instante “em si”. Nesse sentido, buscaremos elucidar que o testemunho se produz a partir de uma teia de rastros de significantes nomeada, por Derrida, de *escritura*. Caminharemos, portanto, para a compreensão do testemunho como um ato que promete dizer a verdade, verdade esta que se constitui numa *escritura*, trazendo à tona, em seu jogo, vários discursos, diferenças entre significantes ou aquilo ausente de presença “em si”, que sempre remetem a tantos outros, no momento mesmo que se promete a presença sobre aquilo que se quer testemunhar.

Por fim, aproximaremos a estrutura do testemunho à literatura. Para esse propósito, apresentamos, nesse momento, como Derrida compreende a literatura, isto é, uma “instituição fictícia” moderna que tem o poder de tudo dizer a partir do livro *Essa Estranha Instituição chamada Literatura: uma entrevista com Jacques Derrida*¹¹. Essa liberdade acontece porque a literatura se inscreve no mundo sem remeter a um *logos* primeiro, uma verdade. E, dessa forma, ela se torna exemplar para pensar na *escritura* do testemunho, enquanto ato performático, pois ela rompe com o dualismo entre testemunho e ficção literária. Assim sendo, não existe nenhuma presença a ser recuperada na *escritura* literária, tudo acontece, como no testemunho, prometendo um segredo impossível de ser revelado (é testemunho ou ficção?). E, aqui, o segredo não é apresentado como compreendido no senso comum, a saber, aquele que está escondido, mas o segredo é visto como aquilo que está inerentemente fora de alcance, intratável.

Como apontaremos, há um privilégio da literatura, o de abrigar uma *cripta*, que só se apresenta para o leitor em formas de traços, *rastros* e vestígios. Nesse sentido, seguindo os passos de Derrida, colocaremos em cena o texto *O instante de minha morte*, de Blanchot, no intuito de promover no leitor uma compreensão do segredo literário como aquilo que não pode ser provado nem demonstrado por ninguém, ele apenas se inscreve no texto literário e promove no leitor múltiplas possibilidades de significação. Tal texto de Blanchot colocará à prova (mas sem certeza) todas as questões discutidas na dissertação sobre o testemunho: a singularidade, o segredo, o *rastro*, o ato performativo, o apelo à crença, a promessa de dizer a verdade, a verdade enquanto *escritura* e a cumplicidade entre ficção e testemunho.

¹¹ DERRIDA, Jacques. **Essa estranha instituição chamada Literatura**: uma entrevista com Jacques Derrida. Trad. Marileide Dias Esqueda, revisão técnica e introdução Evando Nascimento. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, p. 5.

2. CAPÍTULO 1 - UMA CERTA POSSIBILIDADE IMPOSSÍVEL DE TESTEMUNHAR¹²

Testemunhar é possível? Entendendo-se, aqui, o testemunho como ato de testemunhar e a palavra testemunha como o sujeito (o sobrevivente ou o terceiro, por exemplo) que diz dar testemunho sobre algo, alguém ou alguma coisa. Assim sendo, seria possível testemunhar, ou reivindicar um testemunho “em verdade, da verdade, para a verdade” (*en vérité, de la vérité, pour la vérité*), sobre algum acontecimento, alguma coisa ou pessoa? Sim e não. Sim, pois testemunhar é possível. Encontramos exemplos de testemunhos cuja existência seria difícil negar. Seu reconhecimento no direito ou na literatura dá indícios de que se trata de algo que aceitamos, em princípio, sem grandes questionamentos. Por outro lado, é preciso reconhecer que não é possível testemunhar o acontecimento, a coisa ou a pessoa, enquanto verdade (presença de um significado). Essa impossibilidade acontece, porque há no testemunho uma referência a algo a que não só nunca tivemos acesso completamente, mas, também, que nunca existiu antes do próprio ato de testemunhar, como veremos. E, por isso, talvez¹³, a maneira mais sincera de responder a essas perguntas, a partir de uma perspectiva desconstrutiva que aqui propomos, seja afirmando positivamente a impossibilidade do testemunho de cumprir a sua promessa: dizer a verdade – compreendida, aqui, enquanto apresentação da “coisa mesma” (em sentido lato, a coisa presente). Tal perspectiva aponta que o testemunho faz o acontecimento, a coisa ou a pessoa testemunhando, e não presentificando qualquer coisa anterior ao ato de testemunhar.

Ao levantar essas questões, estamos afirmando que o testemunho, enquanto possibilidade de narrar sobre algo ou alguém, só pode acontecer por meio da relação com a sua própria impossibilidade de dizer sobre este algo, ou alguém. Essa então “possibilidade impossível” do testemunho cumprir a sua promessa de dizer a verdade acontece porque, como

¹² Título inspirado no texto do Derrida “Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento”. Ver: DERRIDA, Jacques. Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento. Trad. Piero Eyben. **Revista Cerrados**, v. 21, n. 33, 3 set. 2012.

¹³ A palavra “talvez” é usada em diversos momentos nessa dissertação e, aqui, ela “não se refere a uma dúvida, uma reticência ou mesmo uma especulação; como o talvez que diz que as coisas, inclusive nós, podem ser assim como elas aparecem no mundo, o mundo que está aí, ou talvez, ao contrário, elas possam ser de outro modo, resistindo ou contestando a lógica deste mundo; ao contrário, o talvez a que me refiro diz que não há nada de concreto que justifique o mundo, porque não se pode afirmar uma essência, um fundamento, uma causa primeira que explique ou justifique o mundo tal como ele se põe diante de nós, tal como ele nos envolve. Um talvez, portanto, que diz respeito menos a uma cautelosa aproximação do real e mais a uma abertura de outros mundos possíveis, menos ao aparecer de algo pretensamente concreto, efetivo, e mais à promessa de que tudo sempre poderia ser de outro modo.” Ver: DUQUE-ESTRADA, Elizabeth Muylaert. **Nas entrelinhas do talvez**: Derrida e a literatura. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: ed. Via Veritas, 2014, p. 47.

inscreve Derrida, em *Poétique et politique du témoignage*¹⁴: “testemunhar não é provar”. Sob essa perspectiva, o testemunho sempre nos induz à experiência poética da língua, mais precisamente, à demora (como observado por Derrida em *Demorar: Maurice Blanchot*¹⁵) entre a promessa de dizer a verdade e a ficção – nos limites da literatura. O testemunho, portanto, como heterogêneo à administração da prova e próximo à fronteira com a literatura, é discutido por Derrida a partir de diferentes aspectos estruturais, dentre os quais destacamos: o apelo à crença, ao segredo e ao performativo. Mas, antes de começar a falar sobre a crença, o performativo e o segredo, precisamos (re)pensar¹⁶ o sintagma “testemunho”.

2.1. (RE)PENSAR A PALAVRA TESTEMUNHO

Na tentativa de compreender como a tradição ocidental vinculou as questões do testemunho à prova, Derrida, em *Poétique et politique du témoignage*¹⁷, recupera a etimologia do léxico testemunho no *Vocabulário das Instituições Indo-europeias*¹⁸, de Émile Benveniste. Ele observa que, no léxico grego, a testemunha é *martyr* (transliteração de *μάρτυρας*), não comportando nenhuma relação direta com o valor de prova enquanto presentificação de uma verdade. Pelo contrário, trata-se de alguém que, em sua própria vida, em seus gestos, em suas renúncias, em seu corpo, é testemunha viva da verdade. Em especial, o *martyr* é quem *arrisca* a sua vida para manifestar a verdade (presença imediata e manifestada na vida). Esse tema é, inclusive, discutido por Foucault, em *A coragem da verdade*, momento em que ele diz que a expressão “*martýron tês aletheías*” (ser a testemunha da verdade)¹⁹ é tardia, mas podemos retê-la para caracterizar no fundo o que foi o cinismo na antiguidade.

Segundo Foucault, em textos antigos²⁰, o cinismo é constantemente associado ao homem da *parresía*, o sujeito que diz a verdade. Ele é encontrado designando com frequência alguém que tem coragem de dizer a verdade e faz da sua forma de existência uma condição

¹⁴ DERRIDA, Jacques. **Poética e política do testemunho**, *op. cit.*

¹⁵ DERRIDA, Jacques. **Demorar**, *op. cit.*

¹⁶ Como lembra Fernanda Bernardo “para a Desconstrução, pensar é sempre re-pensar”. In: BERNARDO, Fernanda. O Segredo da Fé – O fiel ateísmo de Derrida. **Revista Filosófica de Coimbra**, n. 49, pp. 29-90, 2016, p. 33.

¹⁷ DERRIDA, Jacques. **Poética e política do testemunho**, *op. cit.*

¹⁸ BENVENISTE, Émile. **O Vocabulário das Instituições Indo-europeias**: Poder, Direito, religião. V. 2. Trad. D. Bottmann, Campinas: Editora da Unicamp, 1995.

¹⁹ FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 151.

²⁰ “Estou falando por ora apenas do cinismo em sua forma antiga, como pode ser atestado nos textos do período helenístico e romano, isto é, em Diógenes Laércio, em Dion Crisóstomo, até certo ponto em Epicteto, e também naqueles textos satíricos ou críticos escritos por Luciana no fim do século II e pelo imperador Juliano em sua polêmica com os cínicos.” Ver: *Ibidem*, p. 145.

essencial para esse dizer verdadeiro. Na verdade, o filósofo cínico afirma um modo de vida parresiástica que passa não apenas por um discurso teórico, mas por uma forma de ser que se manifesta em sua aparência, em seu estilo de vida e seu modo de agir. Os cínicos são aqueles que vivem escandalosamente, sem nenhum pudor, rompendo com os modos tradicionais de existência, para mostrar que a vida de acordo com a verdade só existe ao custo do saque da moral que nos desvia. Este é o feito que cria o escândalo: entrar em conflito, em público, com os princípios compartilhados, que seriam um limitador para manifestar a verdade.

Como consequência, esse modo de vida que reduz todas as obrigações traz um total afastamento das opiniões alheias, para manifestar o dizer a verdade. Foucault cita, como exemplo, o gesto de Diógenes, o grande cínico da antiguidade, masturbando-se em praça pública, diante do olhar do mercado ateniense, argumentando que tal ato é tão necessário como a própria alimentação (que é feita em público também e, portanto, não haveria motivo para esconder a masturbação). Seu ato de confrontar os costumes e poderes vigentes em seu tempo para mostrar uma necessidade da vida demonstra que aquele que testemunha comprometido com o dizer a verdade incorpora seu testemunho ao seu estilo de vida. Nesse sentido, conforme aponta Foucault, ser testemunha da verdade é:

Sem dúvida o que será essa espécie de cinismo que podemos encontrar ao longo de toda a história do Ocidente através de diferentes perfis. Mártir da verdade entendido no sentido de “testemunha da verdade”: testemunho que é dado, manifestado, autenticado por uma existência, uma forma de vida no sentido mais concreto e mais material do termo; testemunho de verdade dado por e no corpo, na roupa, no modo de comportamento, na maneira de agir, de reagir, de se portar. O próprio corpo da verdade é tornado visível, e risível, em certo estilo de vida. A vida como presença imediata, brilhante e selvagem da verdade, é isso que é manifestado no cinismo. Ou ainda: a vida como disciplina, como ascese e despojamento da vida. A verdadeira vida como vida de verdade. Exercer em sua vida e por sua vida o escândalo da verdade, é isso que foi praticado pelo cinismo, desde sua emergência, que podemos situar no século IV do período helenístico e que prossegue pelo menos até o fim do Império romano.²¹

A igreja cristã derivou daí o termo mártir, em latim *martyre*, que neste aspecto seria a testemunha de fé. Aquela que *entrega* (e não apenas põe em risco) a sua vida para testemunhar sua verdade. Como lembra Derrida²², os padres da igreja denominavam como mártires aqueles cristãos que eram mortos pelos perseguidores e, assim, davam testemunho de sua fé. Nesse caso, o mártir testemunha oferecendo seu corpo e sua vida em nome de uma paixão, não se contentando apenas em narrar ou informar sua fé. O uso do termo mártir, por outro lado, é visto

²¹ *Ibidem*, p. 151.

²² DERRIDA, Jacques. **Demorar**, *op. cit.*, p.48.

por Agamben²³ como a justificativa de uma morte que não tem fundamento. Ele recorre ao texto *Scorpiace*, de Tertuliano, que alega que os padres da igreja se defrontavam com grupos heréticos que rejeitavam o martírio como testemunho de fé, porque o ato em si constituía uma morte totalmente sem sentido. Para esta acepção herética, professar uma fé diante de homens – os perseguidores – que nada entendiam ou sequer acreditavam em Cristo seria algo esvaziado de propósito. Não obstante, na visão dos grupos heréticos, se Cristo foi morto justamente para expiar os pecados dos homens, não haveria explicação para que ele quisesse a morte daqueles que não fossem pecadores. A doutrina do martírio cristão nasce, portanto, segundo Agamben, para justificar uma morte sem sentido, ou melhor, para justificar uma “carnificina que não podia deixar de parecer absurda”²⁴. Não há nenhum sacrifício, mas um massacre sem qualquer justificativa.

Já na etimologia latina apontada por Derrida²⁵, a testemunha assumiria uma acepção diferente. Etimologicamente, *testis* é o terceiro, aquele que assiste como um terceiro entre duas partes. Por exemplo, a testemunha que estava presente em um conflito entre duas pessoas e que, portanto, viu e ouviu todo o acontecimento. Assim, ela poderá ser convocada ao tribunal de solução de conflitos para dizer a verdade que presenciou. Neste âmbito, a testemunha desempenha a função de prova, podendo ser usada como uma peça de convicção capaz de presentificar o que teria ocorrido num litígio²⁶. Benveniste, em *O Vocabulário das Instituições Indo-europeias*, recorda-nos ainda que a palavra *testis* é a “testemunha que tudo vê e ouve às claras”²⁷, indicando que o testemunho, desde a antiguidade, implica tanto uma proximidade com algo ou alguém, como uma primazia dos sentidos da visão ou da audição.

Um outro termo em latim apontado por Derrida²⁸ para denominar a testemunha é *superster*. O termo designa alguém que vivenciou algo e sobreviveu e, portanto, é uma pessoa legítima para dar testemunho do que presenciou. O *superster*, nesse sentido, é a testemunha, por exemplo, sobrevivente nos casos de perigo ou morte, “a morte ocorreu em uma família; os *superstites* subsistiram além do fato”²⁹. Mas Benveniste nos lembra ainda que esse não é o único

²³ AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**, *op. cit.*, p.36.

²⁴ *Ibidem*, p.37.

²⁵ DERRIDA, Jacques. **Poética e política do testemunho**, *op. cit.*, [p.23].

²⁶ Segundo Márcio Seligmann-Silva, “o modelo do testemunho como *testis* é visual e corresponde ao modelo do saber representacionista do positivismo, com sua concepção instrumental da linguagem e que crê na possibilidade de se transitar entre o tempo da cena histórica (ou a “cena do crime”) e o tempo em que se escreve a história (ou se desenrola o tribunal)”. Ver: SELIGMANN-SILVA, Márcio. o local do testemunho. **Revista Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 2, n. 1, p. p. 03 - 20, 2010. Disponível em: <https://www.revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/1894>. Acesso em: 25 julh. 2022, p. 5.

²⁷ BENVENISTE, Émile. **O Vocabulário das Instituições Indo-européias**, *op. cit.*, p. 122.

²⁸ DERRIDA, Jacques. **Poética e política do testemunho**. *op. cit.*, [p.24].

²⁹ BENVENISTE, Émile. **O Vocabulário das Instituições Indo-européias**, *op. cit.*, p. 277.

emprego de *superstes*. Para ele, *superstes* não é somente ter sobrevivido a um perigo ou a uma morte, mas também é alguém que ainda se mantém no acontecimento, “que assiste ao fato; que está presente”³⁰, e pode narrar sobre isso. O fato é: o *superster* indica alguém que estava ou está presente vivenciando algo ou alguém, sendo capaz, então, de provar o que aconteceu. Nesse caso, a verdade é presentificada pelo sobrevivente. Enquanto que o *testis* é alguém que estava presente no acontecimento como um terceiro, não participando diretamente da cena testemunhada, como o *superstes*, mas, ainda assim, é capaz de narrar o fato testemunhado:

Verificamos a diferença entre *superstes* e *testis*. Etimologicamente *testis* é aquele que assiste como um “terceiro” (**terstís*) a um caso em que dois personagens estão envolvidos; e essa concepção remonta ao período indo-europeu comum. Um texto sânscrito enuncia: “todas as vezes em que duas pessoas estão presentes, Mitra está lá como uma terceira pessoa”; assim, o deus Mitra é por natureza a “testemunha”. Mas *superstes* descreve a “testemunha” seja como aquele “que subsiste além de”, testemunha ao mesmo tempo sobrevivente, seja como “aquele que se mantém no fato”, que está aí presente.³¹

Tal temática do *testis* e o *superstes* e suas aproximações visuais e auditivas com o fato narrado nos remetem à querela entre Heródoto e Tucídides sobre o registro da história a partir do testemunho. Segundo Gagnebin³², Heródoto é considerado o primeiro historiador, enquanto Tucídides, na tradição, foi considerado o primeiro historiador “crítico”. No entanto, os recursos de ambos para registrar os acontecimentos “históricos” eram muito diferentes. Heródoto tinha o objetivo de construir uma narrativa informativa agradável e verídica de um passado recente por meio de testemunhos sobre acontecimentos que ele mesmo viu ou que só tinha ouvido falar³³. Em suas histórias (*histories*), não há nenhuma preocupação em relatar um objeto determinado e, de modo geral, seus relatos heterogêneos envolvem informações sobre suas viagens e que englobam questões geográficas, sociológicas, antropológicas, etc.

Por outro lado, Tucídides rejeita o “método” de Heródoto para construir uma base racional e metodológica de uma historiografia. Tucídides não acreditava na memória e defendia que as falhas constantes daqueles que ouviram ou viram, bem como as subjetividades das narrativas, comprometiam profundamente o trabalho do “historiador”, pois as “testemunhas

³⁰ BENVENISTE, Émile. **O Vocabulário das Instituições Indo-européias**, *op. cit.*, p. 277.

³¹ *Ibidem*, p. 278.

³² GAGNEBIN, Jean Marie. O início da história e as lágrimas de Tucídides. In: GAGNEBIN, Jean Marie. **Sete aulas sobre linguagem, memória e história**. Rio de Janeiro: Imago, 1997. p. 15.

³³ O modo de registrar a “história” em Heródoto é tanto o resultado da investigação quanto o fazer da própria investigação. É assim a imagem do historiador que viaja, investiga e dá seu testemunho pessoal, que se aproxima do sentido de testemunho, enquanto *martyr*, mencionado no início do capítulo. No caso em cena, a testemunha viva da verdade pode ser compreendida como aquela que se desloca, coloca seu corpo em movimento, para testemunhar os acontecimentos e registrá-los.

oculares de vários eventos nem sempre faziam os mesmos relatos a respeito das mesmas coisas, mas variavam de acordo com suas simpatias [...] ou de acordo com sua memória”³⁴. Assim, para evitar “erros” na construção do passado, como comenta Gagnebin, Tucídides defendia escrever a narrativa “segundo a ordem das razões históricas, como o faria um filósofo político ou um observador psicólogo, e não como um cronista, confiando em suas lembranças”³⁵. Nesse sentido, o texto deveria desenvolver-se de maneira coerente, com uma lógica que nos convencesse de suas hipóteses e das suas interpretações, não contando várias versões de um mesmo fato, e, portanto, não deixando margem para o leitor ter qualquer outra versão do fato narrado. Assim, poderíamos dizer que Tucídides cede espaço para uma narrativa histórica embasada nos fatos e despreza a percepção ocular e auditiva.

Já na língua inglesa, a raiz latina permanece em *testimony (legal)*, e *to testify, attestation, protest, testament*, o testemunho feito, sob juramento ou legalmente, por um terceiro ou um sobrevivente sobre um acontecimento em que esteve presente no passado. Esses termos são usados nas cenas jurídicas. Mas, lembra Derrida³⁶, as expressões *witness* e *bearing witness* são utilizados para expressar outras questões: o privilégio do olhar (ocular). A testemunha, como *witness*, passa a ser quem, no geral, viu um fato, presenciou com os olhos. Nessa perspectiva, tal testemunha, por ter visto, pode ser prova do acontecimento, isto é, pode ser convocada em um tribunal e jurar dizer a verdade sobre o que viu. Benveniste recorda que, em sânscrito, a língua dos Indo-árnicos antigos do Norte da Índia, *vettar* tem o mesmo sentido de testemunho (*witness*) e significa “o que vê; em gótico, *weitwōps*, particípio perfeito, é aquele que sabe por ter visto”³⁷. Entretanto, nessa concepção remota, entre quem viu e quem ouviu, é sempre, primeiramente, em quem viu que se deve acreditar.

Derrida, em *Pensar em não ver (1979-2004)*³⁸, demonstra, inclusive, um grande interesse na maneira pela qual a história da filosofia, de modo bastante insistente, concebeu essa autoridade no olhar, na visão, estabelecendo até mesmo uma relação entre o “saber” e o “ver”. No texto da conferência *Pensar em não ver*, Derrida retoma o termo *eidos*, enquanto *ontos on*, para demonstrar que o privilégio da visão está relacionado com a herança estabelecida desde Platão. O *eidos* em Platão é, antes de qualquer outra coisa, uma forma visível inteligível

³⁴ TUCÍDIDES. La Guerra du Peloponese, p. 22 apud GAGNEBIN, Jean Marie. **Sete aulas sobre linguagem, memória e história**, *op. cit.* p.16.

³⁵ GAGNEBIN, Jean Marie. O início da história e as lágrimas de Tucídides. In: GAGNEBIN, Jean Marie. **Sete aulas sobre linguagem, memória e história**. *op. cit.*, p. 28.

³⁶ DERRIDA, Jacques, **Demorar**, *op. cit.*.

³⁷ BENVENISTE, Émile. **O Vocabulário das Instituições Indo-européias**, *op. cit.*, p. 174.

³⁸ DERRIDA, Jacques. *Pensar em não ver*. In: **Pensar em não ver – escritos sobre as artes do visível (1979-2004)** Org. Ginette Michaud, Joana Masó, Javier Bassas. Trad. Marcelo Jacques Moraes – Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2012, p. 63-90

constituída a partir de uma reflexão sobre o visível. Em outras palavras, a interpretação do ser como *eidos*, significou, primeiramente, uma relação entre o visível e o “saber”. Cabe lembrar que a palavra *oída* (transliteração de *oĩda*), em grego, significa eu vi, também, eu sei, pois a visão acarreta o saber³⁹. Um tipo de privilégio ocular que faz referência à valorização do fenômeno, da evidência, da clareza, da verdade, o “desvelamento”, como ele comenta:

É em meio a essa situação que eu me debatia no momento em que acreditei (...) que o que dominava o *logos* ocidental, a filosofia, os discursos ocidentais, a cultura ocidental, especialmente sua forma filosófica, era precisamente a visão, a referência ao menos metafórica ao visual. (...) poderíamos dar mil exemplos: a filosofia é estruturada por uma metafórica sem metáfora da visão, em razão justamente desse valor de presença. O *eidos*, a determinação do ser, em Platão, como *eidos*, os senhores sabem disso, quer dizer precisamente o contorno de uma forma visível. Não é da visibilidade sensível que se trata, mas de uma (...)visibilidade inteligível. (...). O que chamamos de intuição, *intueri*, significa ver, o intuicionismo é uma teoria do ver imediato. O valor de fenômeno (*phainesthai*) é o que brilha, o que se vê, trata-se ainda de um privilégio do visível. O valor de evidência, o valor de clareza, até mesmo o valor de verdade, a *aletheia* ou o desvelamento é a não dissimulação, o que se mostra e que estava escondido, é o desocultado, o desmascarado. (...) E mesmo a palavra “teoria”, *theorein*, é “olhar”. A teoria da contemplação, o privilégio do teórico é um privilégio da visão; portanto esse privilégio da ótica foi dominante, (...) acredito que ele dominou de fato toda a história da metafísica.⁴⁰

Segundo Derrida, esse *modelo ótico* perpassado pela evidência reflete-se na própria estrutura conceitual que a filosofia ocidental sempre buscou fundamentar. Uma filosofia que, ao se estruturar dentro de uma arquitetura conceitual, desejou a repetição da coisa como o mesmo, como abordaremos no segundo capítulo, e concebeu a testemunha como um meio de prova. Nessa perspectiva, a testemunha foi vista como capaz de desvelar a verdade ou de adequar sua percepção à coisa, a partir do que viu, daquilo que ela mostra, que dá a ver, que os olhos dão a ver.

Com o reconhecimento dessa herança etimológica da palavra testemunho, Derrida sinaliza a maneira pela qual o testemunho vem sendo contaminado pela ideia de verdade provada. O testemunho tomado enquanto acesso a uma presença⁴¹ que poderia ser presentificada pelo terceiro, pelo sobrevivente ou pela testemunha ocular. Todas as vezes que a testemunha é compreendida como *testis*, *superstes*, *testimony* e *witness*, ela sempre será

³⁹ GAGNEBIN, Jean Marie. O início da história e as lágrimas de Tucídides. In: GAGNEBIN, Jean Marie. Sete aulas sobre linguagem, memória e história. *op. cit.*, p. 16.

⁴⁰ DERRIDA, Jacques. Pensar em não ver. In: **Pensar em não ver**, *op. cit.*, p. 81.

⁴¹ Tal presença, na obra de Derrida, segundo Alice Serra, pode ser identificada “enquanto presença do objeto para o sujeito do conhecimento ou para a consciência, enquanto presença do sujeito ou da consciência para si mesmos, enquanto presença do presente temporal a partir do qual a apreensão do futuro e do passado e a apreensão do outro teriam sido fundamentadas, apagando as diferenças.” Esse tema será melhor explorado no segundo capítulo. Ver: SERRA, Alice Mara. Demorar, de Derrida a Blanchot: literatura e rastreamentos. **Trágica**: Estudos de filosofia da imanência. Rio de Janeiro, v 9, p. 136-146, 2016, p. 137.

alguém que terá estado presente e mantido contato com algo ou alguém. Precisar-se-á ter visto, entendido, tocado, sentido, e, portanto, é usada como uma prova daquilo que aconteceu: “Ela terá assistido, ao presente, à coisa da qual testemunha. Cada vez o motivo da presença, do estar presente ou de ser-em-presença se encontra no centro destas determinações”⁴². A testemunha, nessas compreensões tradicionais, tem sempre um compromisso com a presença que, para se cumprir, requer uma presentificação da coisa presenciada, por meio de um terceiro, um sobrevivente ou uma testemunha ocular.

2.2. A QUESTÃO DA FÉ OU CRENÇA⁴³: O ESPAÇO “SAGRADO” DO TESTEMUNHO

Como mencionamos acima, se recorrermos ao léxico grego, até mesmo quando apropriado pelos cristãos, será possível notar que, diferentemente do sentido semântico romano ou saxão, a testemunha é associada à manifestação performática, seja arriscando a vida ou entregando a vida pela fé, não comportando nenhuma referência a terceiros, sobrevivência ou presença de algo ou de alguém que poderia ser presentificada no ato do testemunho⁴⁴. E, de modo geral, no léxico grego, não há nenhuma referência à concepção de testemunho como prova. Para Derrida, diante dessa constatação, “devemos nos perguntar por que razões necessárias, não acidentais, o sentido de ‘prova’ vem contaminar ou fazer derivar regularmente o sentido de testemunho.”⁴⁵

Nesse processo de reconstrução da etimologia da palavra testemunho e da mudança de seu sentido, Derrida nos conduz a pensar na necessidade de rever a concepção de testemunha como prova, uma vez que, como a própria reconstrução etimológica da palavra nos mostra, testemunhar é heterogêneo à administração da prova ou à exibição de uma peça de convicção. No entanto, não é a língua por si só que, como faria um dicionário, garante o sentido da palavra, ou seja, que garante a impossibilidade de o testemunho ser considerado um meio de prova. Há de se observar, também, que o próprio ato de testemunhar não é compatível com o sentido de prova enquanto presentificação de uma verdade.

O paradoxo, para Derrida, consiste em que, se a testemunha pretende sempre testemunhar “em verdade da verdade, pela verdade”, tal testemunho não significa,

⁴² DERRIDA, Jacques. **Poética e política do testemunho**, *op. cit.*, [p.26]

⁴³ Cabe ressaltar que Derrida não faz uma diferença entre fé e crença como, por exemplo, Jean-Luc Nancy, em *Desconstrução do Cristianismo*. Ver: BERNARDO, Fernanda. *O Segredo da Fé*, *op. cit.*, p. 66.

⁴⁴ DERRIDA, Jacques. **Poética e política do testemunho**, *op. cit.*, [p.29].

⁴⁵ *Ibidem*, [p.30].

essencialmente, um conhecimento ou uma prova, porque o destinatário do testemunho não vê e jamais verá o que a testemunha diz haver visto. Não há, no testemunho, nenhum acesso direto ou imediato que reconduza à presença do objeto ou do acontecimento testemunhado, nem por parte do destinatário do testemunho nem por parte da testemunha. Pelo menos, não o mesmo acesso, no mesmo instante e na mesma singularidade daquilo testemunhado. E, por isso, para Derrida, a testemunha apela para um ato de fé com relação à palavra pronunciada e produz, por ela mesma, uma promessa de dizer a verdade (“eu juro dizer a verdade, somente a verdade, nada mais que a verdade”). Ou, em certas situações, assume uma responsabilidade jurídica diante do tribunal. Conforme comenta Derrida:

Testemunhar apela para o ato de fé com relação a uma palavra juramentada, portanto produzida ela mesma no espaço da fé jurada (“eu juro dizer a verdade”) ou de uma promessa que inscreve uma responsabilidade diante da lei, uma promessa sempre suscetível de traição, sempre suspensa a esta possibilidade de perjúrio, infidelidade ou de abjuração.⁴⁶

Trata-se de reconhecer que quando se testemunha não se quer dizer “eu provo, mas eu juro que vi, eu entendi, eu toquei, eu senti, eu estava presente”⁴⁷. A testemunha não apresenta nenhuma prova ou demonstração, a não ser a sua credibilidade, a sua promessa: “prometo falar a verdade e, em virtude dessa promessa, peço que você acredite em mim, você deve acreditar em mim”. E essa crença é requerida até mesmo se formos muitos a participar de um acontecimento, a assistir a uma cena, pois a testemunha não pode testemunhar fora desse lugar único do seu testemunho.

Assim sendo, como Alice Serra sinaliza, “o testemunho é assim tanto menos a declaração ou a apresentação de uma verdade, e tanto mais a promessa de guardar uma verdade, promessa que se dirige a um outro indeterminado”⁴⁸. É um tipo de promessa que, inclusive, é passível de infidelidade, pois que recorre à dimensão sensível e frágil da presença passada, no sentido do “ter estado presente”, como comenta Derrida:

Tal é a dimensão irredutivelmente sensível da presença e da presença passada, do que pode querer dizer “estar presente” e, sobretudo, “ter estado presente”, e do que isso quer dizer no testemunho. “Eu testemunho” isso quer dizer: “afirmo (com razão ou sem razão, mas com toda boa fé, sinceramente) que isso me há estado ou me é presente, no espaço e no tempo (sensível, pois), e ainda que não tenha mais acesso a ele, não o mesmo acesso, vós mesmos, meus destinatários, vós deveis acreditar em mim, porque eu me comprometo a vos dizer a verdade, eu estou agora engajado com

⁴⁶ DERRIDA, Jacques. **Poética e política do testemunho**, *op. cit.*, [p.30], *grifo nosso*.

⁴⁷ *Ibidem*, [p.31].

⁴⁸ SERRA, Alice Mara. Do fenômeno pleno ao testemunho que falta: gradações da verdade em Husserl, Marion e Derrida. In: **Philosophica**, Lisboa, v. 45, p. 83-104, 2015, p. 96.

isso, eu vos digo que eu vos digo a verdade. Crede em mim. Vós deveis crer em mim”.⁴⁹

Há de se reconhecer, evidentemente, que o testemunho sempre transmite e comunica algo ou alguma coisa. Mas, o que está em jogo é que o testemunho também sempre apela à crença quando qualquer palavra é pronunciada. A crença opera no testemunho como um “pré-requisito”⁵⁰ no processo de comunicação, de direcionamento ao outro, e demarca que o testemunho não é uma questão de prova. Porém, certamente, é preciso entender bem essas “vós deveis crer em mim” que se inscreve no testemunho indiretamente, antes mesmo de qualquer palavra pronunciada. É preciso entender bem esse tipo de crença solicitada pela testemunha que impossibilita que o testemunho seja uma prova e, conseqüentemente, não permite que a apresentemos como “uma coisa presente” no testemunho.

Talvez, a primeira coisa a ser ressaltada é: essa crença requerida no ato do testemunho é silenciosa, e não tem espaço enquanto palavra – por isso, inclusive, o testemunho não é inteiramente discurso. O “vós deveis crer em mim” significa que “eu prometo dizer a verdade e ser fiel à minha promessa, e eu me comprometo a ser fiel”. Isso seria, portanto, uma crença que, como todas as crenças, não é da ordem teórica constatativa, mas performática – a crença é um ato de fala que não está submetido ao regime de verificação da verdade. Pelo contrário, tal crença no testemunho é um ato que se realiza na própria promessa de dizer a verdade (de modo implícito ou explícito). Por isso, Derrida diz que a promessa feita pela testemunha tem “uma fé jurada cuja performatividade é constitutiva do testemunho e faz disso uma garantia, um compromisso”⁵¹. Nesse sentido, não há nada a ser provado ou constatado no apelo à crença. Como comenta Derrida:

Neste “é preciso crer em mim”, o “é preciso”, que não é da ordem teórica, mas performativo-pragmático, é tão determinante quanto o “crer”. No fundo, seja talvez a única introdução rigorosa ao pensamento disso que “crer” pode querer dizer. Quando subscrevo à conclusão de um silogismo ou à administração de uma prova, este não é mais um ato de crença, mesmo se o que conduz a demonstração me demande de “crer” na verdade da demonstração. Um matemático ou físico, um historiador como sábio, no que respeita a tal, não me demanda seriamente de o crer. Ele não apela finalmente à minha crença, no momento em que ele apresenta suas conclusões.⁵²

Diferentemente do matemático ou do físico, a testemunha evoca um chamado “sagrado”

⁴⁹ DERRIDA, Jacques. **Poética e política do testemunho**, *op. cit.*, [p. 31].

⁵⁰ Podemos dizer também em sentido primário ou primordial, por falta de uma palavra melhor, uma vez que, tais palavras, assim como o “pré”, sugerem um tempo cronológico ou civilizacional que não condizem com a proposta derridiana de desconstrução de origens.

⁵¹ DERRIDA, Jacques. **Poética e política do testemunho**, *op. cit.*, [p.36].

⁵² *Ibidem*, [p.33].

que respondemos a cada vez que nos tornamos seu destinatário. E tal espaço santo ou “sagrado” estabelecido entre a testemunha e o destinatário⁵³ possibilita justamente que o testemunho seja distinto “da simples transmissão de conhecimento, da simples informação, da simples constatação ou da única manifestação de uma verdade teórica provada”⁵⁴. Mas, um outro aspecto a ser observado é que essa crença ou fé, em Derrida, nada tem a ver com uma crença ou fé religiosa. Essa crença não tem relação com a fé em um Deus ou um Bem Supremo isento de todo e qualquer mal, como encontramos em pensadores cristãos tradicionais.

Em outras palavras, não podemos pensar a crença em Derrida como, por exemplo, pensava Santo Agostinho. Como se sabe, Santo Agostinho funda a sua fé numa revelação da verdade divina por meio de Cristo⁵⁵, e chega a dizer que “Deus é o Bem Supremo, acima do qual não há outro: é o bem imutável e, portanto, verdadeiramente eterno e verdadeiramente imortal. Todos os outros bens provêm d’Ele, mas não são da mesma natureza que Ele. [...] qualquer que seja o seu grau na escala das coisas, não pode proceder senão de Deus”⁵⁶. Tal certeza de que Deus é o Bem Supremo do qual procederiam todas as coisas é um pressuposto, inclusive, para explicar a existência do mal no mundo. Afinal, como explicar a origem do mal se tudo deriva de um Bem Supremo? Levando em consideração a soberania, a incorruptibilidade e a imutabilidade de Deus, Santo Agostinho afirma que Deus não é o Criador do mal, pois sua natureza é completamente boa, gerando apenas o bem. Em sua conclusão, o mal seria um não-ser, um nada, uma ausência do bem, uma não substância, fruto da perversão da vontade humana ao corromper com a vontade de Deus, haja vista o livre arbítrio⁵⁷, estando no homem a origem

⁵³ *Ibidem*, [p.46].

⁵⁴ *Ibidem*, [p.45].

⁵⁵ “Tu, então, Senhor, moldando e recompondo meu coração com mão delicadíssima e misericordiosíssima, fazendo com que ponderasse que acreditava em inúmeras coisas não vistas ou cujo acontecimento não presenciara — muitos fatos da história dos povos, muitos aspectos de lugares e cidades que não visitara, muitas coisas ditas por amigos, por médicos, por este ou aquele homem, e por causa das quais, se não acreditássemos nelas, não faríamos absolutamente nada nesta vida —, e finalmente que tinha por certo, com fé inabalável, de quais pais eu nascera, embora não pudesse sabê-lo se não acreditasse no que ouvira; tu, então, me convenceste de que não aqueles que acreditaram em teus livros, que quiseste se firmassem com tamanha autoridade entre quase todas as gentes, mas aqueles que não acreditaram deveriam ser culpados, e não deveriam ser ouvidos se por acaso me perguntassem: “De onde sabes que aqueles livros foram oferecidos ao gênero humano pelo espírito do único Deus verdadeiro e veracíssimo?”. Isso mesmo era necessário acreditar sobretudo, porque nenhuma hostilidade de questionamentos caluniosos, de tantos que lera em filósofos conflitantes entre si, pudera alguma vez me forçar a não crer que tu és, embora não soubesse o que és, e que o governo dos homens te pertence.”. Ver: AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Trad. Lorenzo Mammì. I ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

⁵⁶ AGOSTINHO, Santo. **A Natureza do Bem**. Trad. Mário a. Santiago de carvalho. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1992, p. 37.

⁵⁷ “Cada um é responsável pelo que recebeu. Portanto, se o homem tivesse sido criado de tal modo que pecasse inevitavelmente, seu dever seria pecar. E ao pecar, tanto, faria o que devia, e não faria senão seguir a lei da natureza. Mas já que seria crime falar dessa maneira, segue-se que ninguém é obrigado por sua natureza a pecar. Tampouco é obrigado a ser levado por uma natureza alheia, porque ninguém peca sujeitando-se ao que não quer, por própria vontade. Com efeito, caso se sujeitar justamente a isso, seu pecado não está em que se sujeitou contra sua vontade. Mas só peca quando age voluntariamente, de maneira a dever padecer com toda justiça o que não teria querido

exclusiva de todo o mal existente. Dessa forma, Santo Agostinho entende que:

Quando se trata de procurar onde está o mal, deve primeiro investigar-se o que seja o mal. Ele não é mais do que a corrupção do modo, da espécie ou da ordem natural. Assim, diz-se má a natureza que está corrompida, pois que a natureza incorrupta é boa. Mas, mesmo a natureza corrompida, enquanto natureza, é boa, só enquanto corrompida é que é má.⁵⁸

Apesar de Santo Agostinho não apresentar sua visão a partir de uma dualidade (o que o aproximaria de uma visão desconstrutora de dualidades), em Derrida, não há uma fé religiosa e cristã nas tratativas sobre o mal. Pelo contrário, trata-se de uma fé que se estende para além de um Deus em direção a todo e qualquer outro que nos chega. E esse outro, inclusive, foge às classificações de bem e mal. Por isso, Derrida⁵⁹, desconstruindo a concepção religiosa de um bem Supremo, desenvolve uma noção de “mal radical”⁶⁰ para pensar essa fé no outro. Derrida argumenta que o mal não é ausência do bem. Na verdade, todo mal é intrínseco ao bem que desejamos. O mal é radical, na perspectiva da desconstrução, porque ele está na raiz do bem enquanto tal. Conforme aponta Fernanda Bernardo:

para Derrida, o mal é uma possibilidade inscrita na própria experiência do bem, da alteridade ou do porvir – para o filósofo crer no bem não é crer num bem absoluto, imune à infecção ou à corrupção pelo mal: o bem é antes auto-imune, porque o mal lhe é inerente *como possibilidade*. O risco da auto-imunidade está para o filósofo alojado «na própria estrutura do presente e da vida», como condição do acontecer e do viver, pelo que a imunidade absoluta de um bem indemne (*indemnis*), puro, íntegro, de que tradicionalmente vivem a fé religiosa e as religiões, é um logro ou uma ficção.⁶¹

Essa ideia de mal como algo intrínseco ao bem, e o bem como algo intrínseco ao mal, torna-se muito compreensiva a partir da noção do messiânico, ou da “messianicidade sem messianismo” em Derrida. A “messianicidade sem messianismo”, no pensamento do franco-magrebino, seria a “abertura à vinda do outro como advento da justiça, mas sem horizonte de

sofrer. Pois por outro lado, se o aceitasse injustamente, como pecaria? Efetivamente, o pecado não consiste em suportar alguma coisa injustamente, mas sim em praticar algo injustamente. Posto que ninguém está forçado a pecar, nem por sua própria natureza, nem pela natureza de outro, logo só vem a pecar por sua própria vontade.”. Ver: AGOSTINHO, Santo. **O Livre-Arbítrio**. Tradução, Organização, Introdução e notas Nair de Assis: revisão Honório Dalbosco. 2ª edição. São Paulo: Paulus, 1995, p. 137.

⁵⁸ AGOSTINHO, Santo. **A Natureza do Bem**, *op. cit.*, p. 43.

⁵⁹ DERRIDA, Jacques. Fé e saber. As duas fontes da religião nos limites da simples razão. In Derrida e Vattimo. **A religião**. O seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 11-89, p. 20.

⁶⁰ O termo é inspirado em *A religião nos limites da simples razão*, de Immanuel Kant, mas recebe um significado totalmente diferente no texto de Derrida. Kant, ao falar do mal, diz que ele é radical, porque está na raiz de nossas naturezas humanas, “perversão radical do coração humano”, e não pode ser eliminado no modo como somos constituídos. Nesse caso, o homem seria mal, porque se poderia inferir nele, a priori, uma máxima má subjacente, no âmbito da razão. Entretanto, esse mal presente na nossa natureza, para Kant, não nos impede de perseguir um bem como um ideal que, em princípio, é pensável e desejável a partir das leis morais. Ver: KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. trad. Artur Morão. - Lisboa: Edições 70, D.L. 2008.

⁶¹ BERNARDO, Fernanda. O Segredo da Fé, *op. cit.*, p. 49, grifo da autora.

expectativa, nem prefiguração profética”⁶². Uma vinda (*venue*) do outro que só pode acontecer, como todo acontecimento, exatamente quando não é possível prever onde vida, ou bem, morte, ou mal tem lugar. Tudo pode surpreender aquele que se abre para receber esse outro:

O messiânico expõe-se à surpresa absoluta e, ainda que seja sempre sob a forma fenomenal da paz ou da justiça, deve, expondo-se também abstratamente, contar com (esperar sem contar com) o melhor assim como o pior, nunca acontecendo uma destas hipóteses sem a possibilidade aberta da outra. Trata-se de uma “estrutura geral da experiência”. Essa dimensão messiânica não depende de um messianismo, não segue determinada revelação, não pertence, propriamente falando, a qualquer religião abraâmica.⁶³

A expressão “messianicidade sem messianismo”, portanto, é uma proposta derridiana de deslocar o termo do Messias – que é um nome que foi concebido nas culturas e religiões ditas messiânicas, como, por exemplo, a do judaísmo, que pregam o advento do Messias –, para não cair nas dualidades bem e mal. E esse deslocamento acontece porque Derrida se afasta tanto da ideia da garantia do bem futuro, personificado na vinda de um Messias, quanto da possibilidade de um bem isento de qualquer mal. Ou seja, a expressão “messianicidade sem messianismo” marca a abertura e a exposição infinita ao outro sem horizonte de expectativa de um bem e sem prefiguração de um profeta salvador.

Toda a questão da exposição do outro e completamente ao outro da “messianicidade sem messianismo” se dispõe na relação com a alteridade, que não é nem uma categoria abstrata ou metafísica, nem supõe o imediatismo de uma qualquer empiria. Essa alteridade, ou a vinda do outro, praticando uma “messianicidade sem messianismo”, supõe receber mesmo aquele desconhecido, que pode ser um intruso, até mesmo um intruso perigoso, eventualmente suscetível de causar prejuízo. Em outras palavras, essa abertura ao outro não tem uma dualidade positiva ou negativa determinada de antemão. Esse desconhecido pode chegar e se tornar um grande amigo daquele que o recebeu, mas essa experiência é irreduzivelmente marcada pela condição de que ela poderia ter sido horrível. Da mesma forma, esse outro desconhecido que chega poderia se tornar demoníaco, perverso, ou ainda, ao mesmo tempo, ser um amigo que lhe cause prejuízo. Assim, do ponto de vista da desconstrução, não se torna mais possível considerar a possibilidade do bem e do mal como duas vias distintas e que denotam perspectivas diferentes. Dando continuidade uma tradição nietzschiana que critica os conceitos de bem e mal⁶⁴, estes são agora pensados de modo relativo, contextualizado e gradativo.

⁶² DERRIDA, Jacques. Fé e saber, *op. cit.*, p. 29.

⁶³ *Ibidem*, p. 29.

⁶⁴ NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, primeira dissertação.

Tal questão retorna para o problema que estamos tratando, pois em *Fé e Saber*, Derrida procura mostrar como a messianicidade pertence à experiência da fé e de uma crença que perpassa na abertura que temos com o outro no testemunho:

Essa messianicidade abstrata pertence, para começar, à experiência da fé, do crer ou de um crédito irreduzível ao saber de uma fiabilidade que “fundamenta” qualquer relação com o outro no testemunho [...]. Ela se inscreve, de antemão, na promessa, no ato de fé ou no apelo à fé que habita qualquer ato de linguagem e qualquer mensagem dirigida ao outro. Somente a cultura universalizável dessa fé, e não de uma outra ou antes de qualquer outra, permite fazer um discurso “racional” e universal a respeito da “religião”.⁶⁵

Essa crença pode ser compreendida como uma experiência contínua e coextensiva a qualquer ato do testemunho. Sem a inscrição dessa crença não pode haver testemunho, uma vez que, diante da impossibilidade de atestação daquilo testemunhado, a testemunha e o destinatário do testemunho só conseguem estabelecer uma comunicação se houver uma relação mínima de crença na voz do outro, no sentido de dar crédito ou abertura ao outro. Toda palavra usada pela testemunha, por exemplo, em um tribunal, só acontece porque nos abrimos a ela ou, melhor, porque temos uma fé na vinda da palavra testemunhada. Há nessas circunstâncias uma disponibilidade para que algo de válido possa ser dito pela testemunha. Trata-se de uma fé, pois mesmo que a testemunha venha a mentir no ato do testemunho (configurando um "perjúrio"), no ato da convocação é necessário que esteja em aberto a possibilidade de que ela diga a verdade ou a mentira.

Se assim não fosse, se não houvesse nenhuma fé, não haveria sentido convocar a testemunha. Se, desde o início, o testemunho fosse tomado pela certeza do mal ou da mentira, a testemunha não seria ouvida, não seria convocada ao tribunal. O mesmo pode ser dito com relação à promessa de verdade. Se nós soubéssemos de antemão já o conteúdo do testemunho de modo certo, também não haveria necessidade de convocar um testemunho, pois já estaríamos em posse de um saber. Por isso, quando nos colocamos diante da testemunha e, conseqüentemente, de não saber, existe sempre a possibilidade da promessa da verdade estar junto da possibilidade da mentira. Mas é necessário ressaltar que não estamos falando do conteúdo do testemunho, mas da crença que estabelecemos com a testemunha antes mesmo de ela pronunciar qualquer palavra. Independentemente do conteúdo do testemunho, falamos aqui dessa fé à palavra do outro que pode ser sempre traída.

⁶⁵ DERRIDA, Jacques. *Fé e saber*, *op. cit.*, p. 30.

Em *Fé e Saber*⁶⁶, Derrida faz uma distinção interessante para se (re)pensar nessa dita fé não religiosa. Ele nos lembra que existem duas etimologias possíveis para a palavra “religião” (*religio*). A mais comum é aquela que Benveniste diz ser inventada pelos cristãos: *religare*. O termo quer dizer “ligar”, “religar”, mais precisamente, refere-se à obrigação, ao ligamento por dever e, portanto, à dívida entre os homens ou entre estes e Deus. Uma outra etimologia é *relegere* e quer dizer “recepção”, “reunião”. Este último sentido está relacionado ao vínculo reduzido à dimensão mínima entre duas subjetividades, e está presente em todas as estruturas que sustentam e possibilitam as relações de uma sociedade. Derrida nos permite pensar que, sem essa experiência de fé elementar, não haveria nem “vínculo social”, nem qualquer convenção, nem instituição, nem Constituição, nem Estado soberano, nem lei, nem, sobretudo, a própria existência e reconhecimento da comunidade científica.⁶⁷

Pode até parecer estranho, no mundo contemporâneo, colocar em uma mesma frase as palavras fé, razão e Estado. Mas essa fé atua como um “fundamento místico” irreduzível de toda e qualquer autoridade (racional, estatal), questão já reconhecida por Montaigne e Pascal, como assinala Derrida:

Essa fé sem dogma que avança no risco da noite absoluta, não será contida por nenhuma oposição recebida de nossa tradição, por exemplo, a oposição entre razão e mística. Ela se anuncia por toda a parte em que, refletindo sem fazer nenhuma concessão, uma análise puramente racional faz aparecer este paradoxo, a saber: o fundamento da lei – a lei da lei, a instituição da instituição, a origem da constituição – é um acontecimento “performativo” que não poderá pertencer ao conjunto que ele fundamenta, inaugura ou justifica. Tal acontecimento é injustificável na lógica do que tiver aberto. É a decisão do outro no indecidível. Desde então, a razão deve reconhecer aí o que Montaigne e Pascal chamam um irrecusável “fundamento místico da autoridade”. O místico entendido dessa forma alia a crença ou o crédito, o fiduciário ou o fiável, o secreto (o que significa aqui “místico”) ao fundamento, ao saber [...] Onde este fundamento funda caindo em escombros, onde foge sob o solo daquilo que funda, no instante em que, assim se perdendo no deserto, perde até o rastro de si próprio e a memória de um segredo, a “religião” só pode começar e recomençar: quase-automaticamente, mecanicamente, maquinaalmente, espontaneamente.⁶⁸

Nesse sentido, tal crença ou fé proposta por Derrida se apresenta como um discurso racional acerca de uma estrutura universal da religiosidade⁶⁹, anterior a qualquer religião e ao

⁶⁶ *Ibidem*, p. 50.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 62.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 30.

⁶⁹ “Talvez, constituam uma espécie de universal, não “a Religião”, mas uma estrutura universal da religiosidade.[...] Trata-se de uma outra dimensão do místico. Tal universal permite ou promete, talvez, a tradução mundial de religio, a saber: escrúpulo, respeito, parada, *Verhaltenheit*, pudor, *Scheu*, *shame*, discrição, *Gelassenheit*, etc., parada diante do que deve ou deveria permanecer são e salvo, intato, indene, diante do que se deve deixar ser quem ele deve ser, por vezes, mediante o sacrifício de si e na oração: o outro. Tal universal, tal universalidade “existencial” poderia ter fornecido, pelo menos, a mediação de um esquema à mundialatinação da *religio*. Em todo caso, à sua possibilidade.” In: *Ibidem*, p. 69.

próprio discurso racional, e se configura como as próprias condições de engajamento na comunicação. Uma questão, sem dúvida, que corrobora e atesta o “fundamento místico da autoridade” testemunhal. Podemos dizer que a autoridade da testemunha sobre aquilo que ela narra é uma questão de ordem mística, pois a crença inicial é necessária para que um testemunho se dê jamais pode ser justificada ou fundamentada de antemão no conteúdo do testemunho. E isso acontece até mesmo quando há uma possível intenção de mentir, pois até a mentira no testemunho só pode se dar após uma promessa de verdade. Como comenta Derrida:

Como pensar esta crença? Onde situar esta fé, que não tem necessariamente que tomar as grandes figuras da fé dita religiosa? Este ato de fé vem implicado em toda parte onde se participe nas cenas ditas de testemunho. E na verdade desde que se abre a boca. Desde que se abre a boca, desde que se troque um olhar, ainda que em silêncio, um “crê em mim” se encontra já engajado, o que ressoa no outro. Nenhuma mentira e nenhum perjúrio podem vencer este apelo à crença; eles só podem mesmo o confirmar; eles só podem confirmar a invencibilidade profanando-a. Eu não posso mentir, perjurar, trair, sem prometer, sob juramento (implícito ou explícito) de dizer o que creio ser a verdade, sem pretender ser fiel a minha promessa.⁷⁰

Trata-se de reconhecer que a experiência testemunhal só acontece a partir dessa vinda do outro sem saber o que sairá dela. Acredita-se apenas na promessa da verdade para que a testemunha possa dizer a primeira palavra. Sendo que essa crença não é garantida por qualquer conhecimento, consciência, previsibilidade ou cálculo: nada além de testemunho. O testemunho é a experiência da “messianicidade sem messianismo” que se expõe ao acontecimento que chega sem ser anunciado, que espera o outro sem horizonte de expectativa, que assume o risco (uma vez que não há possibilidade de antecipação ou prefiguração para a vinda do outro) de receber aquilo não previsto. Afinal, como já comentado, não é possível se lançar ao outro sem, ao mesmo tempo, envolver-se com a possibilidade do mal⁷¹, da traição ou da má-fé. Nessa perspectiva, não há fé sem a possibilidade de traição, ou sem a possibilidade de o contrato de boa-fé ser quebrado. Essa crença no outro carrega, também, a possibilidade de traição da confiança estabelecida. Na cena sagrada do testemunho, essa ameaça é constante e irreduzível. Sempre pode haver perjúrio, engano, mentira, erro, alucinação ou má-fé, como sustenta Derrida:

⁷⁰ DERRIDA, Jacques. **Poética e política do testemunho**. *op. cit.*, [p.34].

⁷¹ Sob uma perspectiva da desconstrução de Jacques Derrida, “sempre que se pratica ao bem pratica-se, ao mesmo tempo, o mal, porque o nosso gesto de devoção, de acolhimento ou de responsabilidade pelo outro para com o outro é também um gesto de exclusão, de perjúrio e de irresponsabilidade. Entretanto, “a noção de «mal radical» não visa justificar o mal e/ou a violência, a inevitabilidade da violência – visa antes significar e dar a entender que se negocia sempre a violência, isto é, que se vive na prática de «uma economia da violência», pois a não-violência absoluta não é deste mundo: a não-violência absoluta é impossível!” Ver: BERNARDO, Fernanda. *O Segredo da Fé op. cit.*, p. 49.

Toda testemunha pode se enganar de boa-fé, ela pode ter uma percepção finita, errônea, equivocada, de mil maneiras enganosa disto que ela fala; esta finitude, que também é irreduzível e sem a qual também não haveria lugar não mais para o testemunho, e, nem por isso, outro em seus efeitos que aquele que obriga a crer e torna sempre possível a mentira ou o perjúrio. Há, portanto, aqui dois efeitos heterogêneos da mesma finitude, ou duas aproximações essencialmente diferentes da finitude: aquela que passa pelo erro ou a alucinação de boa fé e aquela que passa pela mentira, o perjúrio, a má fé. Os dois devem sempre ser possíveis no momento do testemunho.⁷²

Nesse sentido, percebemos que o ato de fé pode ser rompido tanto por parte da testemunha que, de boa-fé, engana-se sobre aquilo que narra, quanto por parte da testemunha de má-fé, isto é, o falso testemunho, que mente e quer enganar o destinatário do testemunho⁷³. Mas os limites entre esses discursos não permanecem claros e, por isso, não são sempre distinguidos no momento do testemunho. Primeiro, porque nunca se pode ter acesso integral aos sentidos proferidos por outrem, tal como um acesso à consciência do outro, para saber sobre suas reais intenções, e se há uma intenção de enganar.

Segundo, porque o ato de testemunhar é performativo (como toda promessa), e, portanto, não é um ato declarativo que constata uma verdade pré-estabelecida antes do ato de testemunhar. Assim como ocorre no espaço da literatura, tal ato não pode ser considerado um testemunho falso. A testemunha, sempre única testemunha de que se fala, “pode dizer o verdadeiro ou o falso, dizer o verdadeiro aqui e o falso ali, entretecer uma série de interpretações, de conotações, de reflexões, de incidências inverificáveis em torno de uma trama ou de uma cadeia objetivamente verificável e insuspeitável”⁷⁴.

E, assim, o que resta para o destinatário do testemunho é sempre a promessa de que o testemunho dirá a verdade, uma vez que essa é a condição para o testemunho acontecer; ao mesmo tempo, ele deverá assumir o risco de receber esse testemunho, feito a partir dessa promessa de dizer a verdade, como falso. Essa dupla-estrutura do testemunho implica na seguinte situação descrita por Alice Serra:

Pode-se dizer que Derrida radicaliza essa condição, ou seja: todo testemunho é a possibilidade de um falso testemunho, sempre há um testemunho que falta, e todo testemunho é conclamado a suprir algo ou alguém outro que não pode testemunhar por si mesmo. Tal radicalização assume ainda uma intensidade maior: se somente há verdade na condição de testemunho e se o testemunho é perpassado pela possibilidade da ficção e do perjúrio, então toda apresentação ou toda afirmação da verdade são, no máximo, promessas de verdade.⁷⁵

⁷² DERRIDA, Jacques. **Poética e política do testemunho**, *op. cit.*, [p.36].

⁷³ DERRIDA, Jacques. **Demorar**, *op. cit.*, p. 45.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 65, grifo nosso.

⁷⁵ SERRA, Alice Mara. Do fenômeno pleno ao testemunho que falta, *op. cit.*, p. 101.

Todavia, essa possibilidade de ficção ou de perjúrio de modo algum invalida o testemunho, como indica Derrida. Em ambas as situações, ou seja, até mesmo no perjúrio (*perjurator*), o testemunho “guarda na memória a sacralidade do juramento”⁷⁶. Há testemunho até mesmo no falso testemunho, até mesmo para mentir, enganar, agir de má-fé é preciso permanecer fiel a isto que o perjúrio trai, ou seja, testemunhando o que se trai. Em outras palavras, é impossível trair um juramento sem que, em algum nível, conceda que houve uma promessa de verdade. E será, portanto, sob essas condições que “traindo, te traindo, eu renovo o juramento, eu o reabilito na vitalidade, eu a ele sou mesmo mais fiel que se me comportasse de maneira objetivamente fiel e inteiramente irrepreensível esquecendo o *sacramentum inaugural*”⁷⁷.

Para além de qualquer possibilidade de verdade que o testemunho possa prometer, haverá sempre a probabilidade de tudo ser ou ser dito de um modo outro, ou sobre uma outra coisa, diante da impossibilidade de o testemunho ter uma atestação plena, por parte do destinatário. Essa suposta precariedade do testemunho em dizer uma verdade, enquanto prova, ou enquanto uma certeza constatativa, implica a necessidade de o encarar a partir de outra experiência: a literária. O testemunho nos induz a uma experiência literária, porque a narrativa testemunhal é incapaz de aprisionar o sentido ou a referência sobre aquilo que se testemunha, ou se responde. Qualquer coisa que se possa dizer sobre o testemunho pode se desdobrar em questões ou significações infinitas dentro de um contexto, como as leituras de um texto literário. E essa investigação sobre a relação entre testemunho e seu caráter literário acabará levando também a compreender como a própria literatura tem uma relação com a questão testemunhal. Essa são questões que abordaremos no último capítulo da dissertação.

2.3. O SEGREDO DO ATO DE TESTEMUNHAR

Além da questão da crença no outro – dos endereçamentos ao outro como outro – como possibilidade de o testemunho acontecer e da crença como a própria condição de todo o laço social, é importante (re)pensar que nós nos voltamos para o testemunho, também, porque é ele que guarda o segredo do acontecimento testemunhado. Como o testemunho nunca é uma prova, é necessário entender a distância entre o ato de testemunhar e aquilo sobre o qual se testemunha. Essa distância será examinada por Derrida a partir da noção de segredo.

⁷⁶ DERRIDA, Jacques. **Poética e política do testemunho**, *op. cit.*, [p.47].

⁷⁷ *Ibidem* [p.47].

Em *Demorar: Maurice Blanchot, Derrida*⁷⁸ diz que o testemunho é, no seu sentido tradicional (*testis, superster, testimony, witness*), sempre uma questão de instante e de instância⁷⁹. Isso acontece, porque, nessa concepção tradicional, testemunhar é sempre testemunhar um instante singular em um momento presentemente. A testemunha deve estar presente no tribunal no lugar a ela reservado, sem interposição técnica, deve estar presente em si mesma, fazer um juramento, falar na primeira pessoa e no presente, e isso tudo para testemunhar um instante que não se encontra mais presente. E, com isso, a testemunha recorre não só ao instante, mas, também, à sua instância, isto é, ao seu poder de jurisdição para testemunhar algo, um momento singular, um instante que somente a testemunha possivelmente vivenciou, interpretou ou entendeu (sempre se interpreta e se entende aquilo sobre o que se testemunha), somente ela esteve presente na situação sobre a qual ela testemunha.

Para Derrida, no entanto, essa tal instância e instante requeridos ao testemunho, no sentido tradicional, são insubstituíveis, uma vez que, se a testemunha diz reproduzir o instante, na verdade, ela dividirá este instante, isto é, está prometendo repetir algo que já não se encontra mais presente, em sua singularidade, nem para si própria nem para o destinatário do testemunho. Por isso, o testemunho não tem mais o valor de prova que a atestação pretende de maneira absoluta. Em outras palavras, a testemunha já não está mais diante daquilo que se testemunha. Ela está fora da sua instância, da sua singularidade, uma vez que a reprodução provoca um distanciamento entre o ato testemunhado e aquilo que é objeto do testemunho (a reprodução do instante no testemunho acaba demarcando também que qualquer presença, se houvesse, já não estaria mais disponível). Conforme observado pelo filósofo franco-magrebino, a repetição do instante “conduz o instante para fora dele mesmo. Conseqüentemente, o instante é instantaneamente, no instante mesmo, dividido, destruído por aquilo que ele torna possível – portanto – o testemunho⁸⁰”. Assim, a própria estrutura do testemunho o impossibilita de cumprir sua promessa: dizer a verdade, enquanto recuperação e retenção de um instante. Isso acontece, pois entre o instante e a recuperação ou retenção há um atraso, um intervalo que proporciona um espaçamento, como veremos no segundo capítulo.

Nesse momento, nos interessa apenas, como acenado acima, compreender essa impossibilidade de recuperação ou retenção do instante no testemunho por meio do *quase-conceito* de segredo. Para compreender a relação entre o testemunho e o segredo, é preciso marcar que, ao prometer testemunhar a iminência do instante, a testemunha, primeiramente, diz

⁷⁸ DERRIDA, Jacques. *Demorar*, *op. cit.*, p. 51.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 51.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 43.

o segredo que fica reservado somente a ela, o segredo que compete à testemunha e que ninguém pode comprovar ou invalidar. A testemunha viu, ouviu ou sentiu, em sua singularidade, algo ou alguém, então, ela diz em primeira pessoa o segredo que só ela esteve em posição de testemunhar. Ninguém jamais poderá substituir sua autoridade, seu lugar. Assim, o conteúdo do testemunho se apresenta desde já com um segredo, na ausência de uma prova, impossível de ser constatada, como comenta Derrida:

Posso testemunhar, no sentido estrito dessa palavra, no instante em que testemunho, ninguém pode testemunhar em meu lugar. O que testemunho é primeiramente, no instante, meu segredo, e fica a mim reservado. Posso guardar segredo do que testemunho; é a condição do testemunho no sentido estrito, é por isso que não se poderá jamais demonstrar, no sentido da prova teórica e do julgamento determinante, que um perjúrio ou uma mentira tiveram efetivamente lugar. A confissão em si não é suficiente.⁸¹

Embora pareça contraditório pensar o testemunho, que é sempre uma revelação⁸² (o testemunho, e não a testemunha, sempre diz algo publicamente), como um segredo, tal contradição seria rapidamente afastada quando se pensa o segredo a partir de uma concepção que extrapola a noção de ocultar/desvendar, dissimular/revelar. No senso comum, o segredo é geralmente pensado como aquilo que está guardado ou escondido. Na maioria das vezes é algo secreto. Todavia, Derrida recupera do léxico grego a referência ao segredo não como aquilo que é secreto, mas como cripta (*kryptô*, *kryptos*), isto é, aquilo que é indecifrável ou aquilo a que não podemos ter acesso direto e que, por vezes, torna-se impossível de ser revelado em palavras.

Na escrita literária, Derrida diz que o segredo é o “estranho à palavra”⁸³. A estranheza e a indecifração acontecem, porque o segredo não se assume enquanto “eu, segredo” no discurso, revelando-se, mas se inscreve no testemunho, como algo criptografado⁸⁴. Dessa forma, a cripta atua no testemunho como aquilo que é dito por meio de outro dito, que sempre remete a uma outra coisa, escapando ao próprio fenômeno do ato de testemunhar, o que

⁸¹ *Ibidem*, p. 39.

⁸² Segundo Derrida, “Em princípio, testemunhar, e não ser testemunha, mas testemunhar, declarar, *bearing witness*, é sempre tornar público. O valor público, quer dizer, de revelação (fenomenalidade, abertura, popularidade, res pública e política), parece essencialmente associado àquele do testemunho. A ideia de um testemunho secreto seria uma contradição em termos. Tanto mais que a experiência do segredo implica algum testemunho interior, algum terceiro que toma para si o testemunhar.” Ver: *Ibidem*, p. 39.

⁸³ DERRIDA, Jacques. **Paixões**. Tradução de Lóris Z. Machado. Campinas, SP: Papirus, 1995, p. 45.

⁸⁴ Conforme apontando por Carla Rodrigues, a cripta seria um tipo de segredo indecifrável, “um segredo que não se traduz em algo nem se torna visível em algum momento, não pode ser revelado, trazido à luz ou posto à prova, mas um segredo que *resiste* a qualquer tentativa de conhecimento.” Ver: RODRIGUES, Carla. Paixões da literatura: ética e alteridade em Derrida. **Sapere Aude**, v. 4, n. 7, p. 47-59, 28 jun. 2013, p. 57.

contraria toda a ideia de um testemunho puramente declarativo⁸⁵. Como sublinha Alice Serra⁸⁶, para Derrida, o que singulariza o testemunho não está naquilo sobre o que ele testemunha, mas especialmente naquilo que ele segreda, isto é, aquilo que, de modo cada vez singular, comparece no testemunho como uma “cripta sem decodificação”. Podemos dizer, portanto, que o ato de testemunhar envolve sempre uma declaração em que existe um segredo. Porém, tal declaração não revela o segredo, o segredo permanece inviolável. Se a testemunha mente ou acredita naquilo que diz, nunca saberemos, pois sua intenção e o instante da sua instância são insubstituíveis. Ela se refere a datas, eventos dos quais só ela pode testemunhar singularmente e que permanece, para o destinatário, como impossíveis de serem comprovados.

Também é importante ressaltar que o segredo não é a verdade velada pela testemunha, mas é aquilo que coloca a testemunha e o destinatário da narrativa na condição de “não-saber”. Algo é testemunhado, mas não se sabe ou não se tem acesso exatamente sobre aquilo que é objeto do testemunho. Até mesmo a testemunha que diz (e jura) tudo ver, sentir e ouvir, em sua singularidade, não pode reter o instante testemunhado e, portanto, ela avança na narrativa como quem experimenta o acontecimento testemunhado pela primeira vez (uma primeira vez que implica todas as outras vezes a partir daquilo que resta⁸⁷). Então, a testemunha e o destinatário avançam no testemunho sem saber como e onde situar aquilo que foi testemunhado. Tal “não-saber”, entretanto, “não é uma deficiência, não é simplesmente obscurantismo ou ignorância. É simplesmente algo que é heterógeno ao saber”⁸⁸. Como comenta Carla Rodrigues, o segredo derridiano “não se traduz em algo nem se torna visível em algum momento, não pode ser revelado, trazido à luz ou posto à prova, mas um segredo que resiste a qualquer tentativa de conhecimento”⁸⁹.

Essa qualidade de não saber é condição que nos lança na paixão dos limites entre o testemunho e a literatura – lugar de todos os segredos⁹⁰. A literatura é o “lugar” onde tudo se confessa, mas não se revelam os segredos. Na cena da ficção literária, não há nada para ver além do fenômeno literário, por exemplo, não existem personagens para além de suas manifestações textuais. O leitor lê o texto, mas a intenção do personagem ou autor permanece apenas como indícios, tornando possível a própria literatura, ou seja, dessa forma, pode haver

⁸⁵ Para Derrida, o testemunho não é de parte em parte e totalmente discursivo. “Ele é às vezes silencioso. Ele deve engajar qualquer coisa do corpo que não tem o direito à palavra. Portanto, não se deve dizer, ou crer, que o testemunho é todo inteiro de ordem discursiva, de parte a parte linguístico.” Ver: DERRIDA, Jacques. **Poética e política do testemunho**, *op. cit.*, [p. 34].

⁸⁶ SERRA, Alice Mara. Do fenômeno pleno ao testemunho que falta, *op. cit.*, p. 96.

⁸⁷ Esse tema será mais bem trabalhado no segundo capítulo a partir da noção de *rastró e escritura*.

⁸⁸ DERRIDA, Jacques. Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento, *op. cit.*, p. 238.

⁸⁹ RODRIGUES, Carla. Paixões da literatura: ética e alteridade em Derrida, *op. cit.*, p. 56.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 57.

especulação e jogos de interpretação. Não há sequer uma promessa de decodificação: nunca teremos uma prova dos testemunhos literários. E isso é exemplar para entender o funcionamento do testemunho em geral.

A leitura que Derrida⁹¹ faz do poema *Aschenalegorie*, de Paul Celan, publicado na coleção *Atemwende*⁹² em 1967, mostra-nos como a literatura, em especial, o poema, dá testemunho em segredo, isto é, testemunha sem provar. Em outras palavras, depois que o poema foi escrito, a testemunha não restou mais presente, se é que um dia ela esteve; não há provas de quem escreveu e nem sobre o que escreveu, apenas indícios. O conteúdo ou a identidade da testemunha permanecerá para sempre desconhecido. O poema permanece ininterpretável. Em suas entrelinhas, em seus gestos, em suas remissões e em suas datas e assinaturas, há segredo. Mas não se sabe o motivo, para quem e sobre o que exatamente o poema testemunha. Pode acontecer que os leitores encontrem explicações, referências, mas nunca serão únicas. Sempre haverá outros modos de ler o poema.

O ler, aqui, não é interpretar a partir de uma hermenêutica qualquer. É um ler que se aproxima mais de um traduzir-ler, no sentido de não apenas ler para interpretar o poema, mas de atuar no poema a partir de diferentes modos desde a tradução. Assim sendo, explica Derrida:

Por que não mesmo intentar esse poema? Este limite, bem eu quero ensaiar explicar. Isto que importa, não é o que ele quer dizer, ou o que queira dizer este poema ou que ele testemunha isso ou aquilo, nem sequer o que nomeia e o que ele nomeia - elípticamente como sempre. (...) O que importa antes de tudo, é o estranho limite entre o que se pode e o que não se pode determinar ou deter no *testemunho deste poema sobre o testemunho*.⁹³

O ler-traduzir acontece no texto de Derrida com o intuito de manter o poema sempre aberto. Derrida atua nas frases do poema que talvez ressoem com as do próprio Celan, mas sem qualquer garantia de interpretação única. E isso acontece porque um poema nunca é completamente interpretável, nunca se pode ter certeza de um testemunho do poema, nem de uma escolha. O paradoxo do poema de Celan é, inclusive, sobre isso. A testemunha diz de si como testemunha e, principalmente, diz que ninguém testemunha pela testemunha. Conforme podemos observar:

Ninguém
testemunha pelo
testemunho

⁹¹ DERRIDA, Jacques. **Poética e política do testemunho**, *op. cit.*, [p. 43]

⁹² CELAN, Paul. **Atemwende**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967.

⁹³ DERRIDA, Jacques. **Poética e política do testemunho**, *op. cit.*, [p. 17]

Niemand
Zeugt für den
Zeugen.

A partir dessa última estrofe do poema, Derrida nos induz a (re)pensar o segredo do poema a partir de três traduções da sintaxe “für”, traduzido por Alice Serra⁹⁴ como “pelo” no poema. Para o filósofo, “für” é a palavra mais decisiva e mais indecível do poema e deixa a marca do segredo do testemunho. Em um primeiro momento, Derrida aponta que o “pelo”, “für”, poderia significar “em favor (*en faveur*) de alguém”, isto é, ninguém poderia testemunhar em favor (*en faveur*) da testemunha, em oposição a testemunhar contra (*en contre*) a testemunha.

Segundo, “pelo” poderia indicar, também, uma substituição, ou seja, “no lugar do outro”. Nesse caso, o poema testemunharia “no lugar do outro” (*à la place de l'autre*), ao mesmo tempo que o próprio poema fala dessa impossibilidade de substituir a testemunha, porque uma testemunha sempre fala em primeira pessoa, seu segredo permanece, de qualquer maneira, secreto. Por isso, essa impossibilidade de substituir a testemunha pode ser comparada, segundo Derrida, com a figura dos mortos ou com a aliança existente entre morte e segredo, afinal não se pode substituir o lugar daquele que morre. Quem morre é o único a poder testemunhar a própria morte, uma contradição que demarca que ninguém pode substituir o outro no testemunho, conforme aponta Derrida:

Nesta impossibilidade de substituição, nós pomos à prova uma aliança entre morte e o segredo. O segredo permanece sempre a experiência mesma do testemunho, o privilégio de uma testemunha que ninguém - não se - pode substituir, pois ele é, em essência, o único a saber isto que ele viu, experimentou, sentiu; é preciso então o crer acerca da palavra no momento mesmo onde ele publica um segredo que permanece de todo modo segredo. Um segredo como segredo. Pois mesmo se não se pode nada dizer de seguro, *Aschenglorie* permanece evidentemente um poema da morte e do secreto.⁹⁵

Tal impossibilidade de substituição demarca a singularidade da testemunha no ato de testemunhar. O segredo permanece sempre como a experiência singular da testemunha. Ninguém pode substituir a testemunha, e nem mesmo a testemunha pode substituir a si mesma em um tempo que já passou. É preciso, então, que o destinatário acredite nas palavras proferidas pela testemunha, no momento mesmo onde a testemunha compartilha um segredo que permanece, de todo modo, ainda um segredo. Tal ato faz do testemunho ao mesmo tempo

⁹⁴ SERRA, Alice Mara. Do fenômeno pleno ao testemunho que falta, *op. cit.*, p. 99.

⁹⁵ *Ibidem*, [p. 60]

secreto e público. Assim, o poema *Aschenglorie* mesmo dizendo tudo, isto é, mesmo confessando até sua própria impossibilidade de testemunhar, ainda assim revela que há um segredo no testemunho do poema.

Por fim, Derrida aponta que o “für” pode ainda significar “para” (*pour*) no sentido de “diante” (*devant*). Neste sentido, o poema afirmaria a impossibilidade de a testemunha testemunhar diante do destinatário que, no caso, seria uma outra testemunha daquilo que assiste e escuta. Podemos ilustrar essa impossibilidade do terceiro ser testemunha, por exemplo, nos casos em que um juiz, ao receber testemunho de um outro, não pode ser uma testemunha em si, porque isso seria causa de impedimento por implicar parcialidade. Nesse caso, o juiz, se não fosse impedido, todos suspeitariam dos seus julgamentos, porque poderia haver distorções em sua interpretação. Essa situação de suspeita, lembra Derrida, é a mesma que perpassa todos os demais destinatários que recebem o testemunho e, por consequência, tornam-se testemunhas dessa narrativa.

Apesar dessa relação de dúvida e suspeita sobre o interesse ou a veracidade do testemunho feito pelo juiz ou do destinatário geral, Derrida alega que é preciso reconhecer que tais pessoas podem ser sempre convocadas a testemunhar sobre o que presenciaram, até mesmo quando negam o teor testemunhado:

O juiz, o árbitro ou o destinatário do testemunho não é, portanto, uma testemunha: ele não pode e nem deve sê-lo. E, no entanto, é preciso ainda que, no final das contas, o juiz, o árbitro ou o destinatário sejam *também* umas testemunhas; é necessário ainda que eles possam testemunhar, por sua vez, diante de sua consciência ou diante dos outros, disso que assistiram, disso que presenciaram, disso em presença do qual eles se encontraram: o testemunho da testemunha vindo no posto.⁹⁶

Assim, se nesse último sentido do termo “für”, parte-se da ideia de que somente é legítimo o testemunho daquele que experimenta o acontecimento, por outro lado, Derrida apresenta a importância do juiz ou destinatário ser testemunha diante da ausência da testemunha, enquanto sobrevivente, por exemplo, um sobrevivente de Auschwitz, morto pelas câmaras de gás ou pelos fornos crematórios. Nesse caso, o que resta são apenas as testemunhas como terceiros que, ainda que não ocupem o lugar da “experiência direta”, devem testemunhar, nem que seja isso que se entendeu atestar. Assim, o juiz, o árbitro ou o historiador, isto é, o destinatário em geral, permanecem também como testemunhas daquilo que receberam, avaliaram, interpretaram.

⁹⁶ *Ibidem*, [p. 63]

Tal questão nos mostra a necessidade de ampliação do conceito de testemunho, como comenta Jeanne Marie Gagnebin, ao observar a importância de pensar o conceito de testemunho para além daquele que viu com os seus próprios olhos: o testemunho direto. Segundo Gagnebin, a testemunha também seria quem consegue ouvir a narração insuportável do outro e que assume a missão de transmitir simbolicamente tal história. Essa dimensão do testemunho é muito cara quando se pensa que não há mais testemunhas diretas para testemunhar sobre os fatos, quando a morte é o fato a ser testemunhado por quem sobreviveu ou quando as palavras das vítimas não mais estão à nossa disposição e, por isso, precisamos daqueles que ouviram das testemunhas diretas, ou presenciaram as testemunhas:

testemunha não seria somente aquele que viu com seus próprios olhos, o *histor* de Heródoto, a testemunha direta. Testemunha também seria aquele que não vai embora, que consegue ouvir a narração insuportável do outro e que aceita que suas palavras levem adiante, como num revezamento, a história do outro: não por culpabilidade ou por compaixão, mas porque somente a transmissão simbólica, assumida apesar e por causa do sofrimento indizível, somente essa retomada reflexiva do passado pode nos ajudar a não repeti-lo infinitamente, mas a ousar esboçar uma outra história, a inventar o presente.⁹⁷

Todas as reflexões colocadas até aqui sobre o poema nos conduzem a (re)pensar que temos três leituras diferentes, mas não incompatíveis entre si. Elas marcam o potencial do segredo no poema. Um segredo não passível de ser decifrado, pois ninguém testemunha para a testemunha (da obra, do autor, do personagem). E, todavia, o poema testemunha ‘na’ e ‘sobre’ essa impossibilidade de decifrá-lo. Esta impossibilidade manifesta a principal vinculação entre o segredo e o testemunho: a singularidade da testemunha. Depois que o poema foi escrito, a testemunha não está mais presente. Alguém testemunha sobre algo ou alguém, mas não há a possibilidade de uma atestação sobre o que é testemunhado. Nesse sentido, aquilo sobre o que se testemunha permanece em segredo, sem uma atestação segundo “uma *referência* essencial, às datas e aos acontecimentos, à existência ou à experiência de Celan”⁹⁸. Pode acontecer que os leitores encontrem explicações, referências, mas nunca serão únicos. Sempre haverá algo mais a dizer sobre o texto ou, no presente caso, sobre “*für*”. Chega-se, assim, à própria possibilidade que toda literatura testemunha. Mesmo que fosse possível esgotar todos os sentidos de um texto literário ou as intenções finais do autor, este permaneceria em segredo, mesmo ali, dizendo, testemunhando, dando a revelar.

⁹⁷ GAGNEBIN, Jean Marie. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 57.

⁹⁸ DERRIDA, Jacques. **Poética e política do testemunho**, *op. cit.*, [p. 12].

Certamente que, ao apontar o segredo como a instância e o instante do testemunho, Derrida evoca o caráter performativo do testemunho. Há, no funcionamento do testemunho, uma singularidade da testemunha e um apelo à promessa que o caracteriza como um ato performativo. Para Derrida, “a essência do testemunho não se reduz necessariamente à narração, isto é, às relações descritivas, às relações informativas, ao saber ou ao narrar; é inicialmente um ato presente”⁹⁹. O “eu prometo”, implícito ou não, no testemunho não descreve ou diz nenhuma presença anterior a ser representada, mas, ao contrário, a promessa no testemunho marca ali o segredo do testemunho do qual ninguém consegue se apropriar. E, dessa forma, o testemunho, antes mesmo de narrar sobre qualquer acontecimento, apresenta-se desde já como um próprio acontecimento:

A promessa é um acontecimento. O “eu prometo” produz o acontecimento e não se refere a nenhum acontecimento preexistente. O eu “prometo” é um dizer que não diz nenhum acontecimento preexistente, e que produz o acontecimento. Os teóricos dos *speech acts* tomam o exemplo da promessa como um exemplo de performativo, entre outros. Eu estaria tentado a dizer que toda frase, todo performativo implica uma promessa, que a promessa não é um performativo entre outros. Desde que me dirijo ao outro, que eu lhe digo “eu te falo”, estou já na ordem da promessa. Eu te falo, isso quer dizer “eu prometo continuar, de ir até o fim da frase, eu prometo te dizer a verdade mesmo que eu minta” – e para mentir, é preciso aliás prometer dizer a verdade. A promessa é o elemento mesmo da linguagem. Dizer o acontecimento aqui, isso seria não dizer um objeto que seria o acontecimento, mas dizer um acontecimento que o dizer produz.¹⁰⁰

Apesar de reconhecer a sua não inscrição na oposição clássica e canônica das teorias dos atos de fala de John Langshaw Austin¹⁰¹, Derrida recorre a elas para explicar com “um pouco de ordem”¹⁰² o caráter performativo do testemunho. Um dos argumentos iniciais de Austin é a distinção entre enunciações ou enunciados constataivos e enunciações ou enunciados performativos. Os enunciados constataivos correspondem às descrições e relatos

⁹⁹ DERRIDA, Jacques. **Demorar**, *op. cit.*, p. 47.

¹⁰⁰ DERRIDA, Jacques. Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento, *op. cit.*, p. 248.

¹⁰¹ A teoria dos atos de fala surge como uma contraposição ao idealismo absoluto e ao empirismo, correntes de pensamento filosóficas dominantes na Grã-Bretanha no século XX que sustentavam a identificação da realidade com alguma totalidade e a necessidade de uma consciência capaz de captar tal totalidade. Os atos de fala de Austin surgem para problematizar o conceito de consciência e representação, propondo pensar o conceito de significado. De modo geral, Austin busca compreender a linguagem não como um conceito abstrato, mas como ela atua no processo de significação social. Na sua pesquisa, ele chega à conclusão de que o mundo é constituído pela própria ação da linguagem que adquirimos e, com isso, a linguagem não é uma abstração que representa o mundo. Como consequência, o conceito de significado se dissolve, dando lugar a uma concepção de linguagem como um complexo de elementos que variam de acordo com o contexto do uso e das intenções dos falantes. Ver: AUSTIN, John Langshaw. **Quando dizer é fazer**. Trad. de Danilo. Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médica, 1990.

¹⁰² DERRIDA, Jacques. Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento, *op. cit.*, p. 236.

sobre alguma coisa no plano factual. As sentenças desses enunciados constataativos são afirmativas e têm como critério de verificação de sentenças a oposição: falso ou verdadeiro.

Já os enunciados performativos escapariam dessa oposição entre falso e verdadeiro, pois, mais do que dizer algo, esses enunciados exprimem uma ação. O termo performativo pode ser compreendido como um correlato do substantivo “ação” ou “atuação”. Tal termo indica que algumas narrativas não são da ordem da representação (como o caso do testemunho), de modo que, ao narrar sobre algo ou alguém, na verdade o sujeito da narrativa está realizando uma ação ou uma atuação sobre aquilo que narra. Não sendo, conseqüentemente, considerado apenas uma mera descrição de algo.

Austin cita como exemplo o “sim, eu aceito casar com essa mulher” proferido em uma cerimônia de casamento para um juiz. Nesse caso, não há no discurso nenhuma descrição de algo, mas apenas uma sentença que está praticando o que disse: “Quando digo, diante do juiz ou no altar, etc., ‘Aceito’, não estou relatando um casamento, estou me casando”¹⁰³. A paixão do mártir é exemplar para pensar o ato performativo do testemunho. O testemunho do mártir não se reduz à fala, isto é, às relações descritivas ou informativas da sua fé. Ao contrário, ele testemunha oferecendo seu corpo, narra a sua fé entregando sua vida: “sua paixão não se refere a nada, a não ser com o seu momento presente”¹⁰⁴.

Para que tais enunciativos performativos se realizem, Austin¹⁰⁵ elenca várias condições para a sentença “seja feliz”, para usar um termo do autor. Uma das circunstâncias apropriadas para a boa realização de um performativo dependeria de uma intencionalidade. Essa intencionalidade, conforme o autor, baseia-se numa espécie de pensamento ou sentimento que conduziria a uma adequação entre a fala e a ação do “sujeito da enunciação”. Conforme explica Austin:

(r.1) Nos casos em que, como ocorre com freqüência, o procedimento visa às pessoas com seus pensamentos e sentimentos, ou visa à instauração de uma conduta correspondente por parte de alguns dos participantes, então aquele que participa do procedimento, e o invoca deve de fato ter tais pensamentos ou sentimentos, e os participantes devem ter a intenção de se conduzirem de maneira adequada, (r.2) e devem realmente conduzir-se dessa maneira subsequentemente.¹⁰⁶

¹⁰³ AUSTIN, John Langshaw. **Quando dizer é fazer**, *op. cit.*, p. 25.

¹⁰⁴ DERRIDA, Jacques. **Demorar**, *op. cit.*, p. 48.

¹⁰⁵ É necessário: (A.1), existir uma adequação entre as palavras proferidas e as circunstâncias (A.2), deve existir uma adequação entre as palavras proferidas e as pessoas (B.1), que o procedimento seja executado por todos os participantes de modo correto (B.2), e completo (r.1), deve existir intenção de cumprimento da conduta específica (Γ.1), e deve existir um efetivo cumprimento da conduta específica. Ver: AUSTIN, John Langshaw. **Quando dizer é fazer**, *op. cit.*, p. 31

¹⁰⁶ AUSTIN, John Langshaw. **Quando dizer é fazer**, *op. cit.*, p. 31.

Essa intencionalidade, enquanto pensamento ou sentimento do “sujeito da enunciação”, pode ser vista como uma espécie de “boa-fé”¹⁰⁷ do indivíduo implicado no enunciado e que proporcionaria a concretização do ato performativo. Austin¹⁰⁸ irá dizer que são exemplos de atos que não têm as intenções quando prometemos algo, mas não tencionamos fazer o que prometemos ou quando apostamos, mas não temos a intenção de pagar a aposta. Para um ato performativo se concretizar, seria necessário, portanto, uma adequação entre a promessa ou a aposta junto às circunstâncias externas em que as palavras forem proferidas. Nesse sentido, mesmo não havendo referente fora da linguagem, “as análises de Austin requerem permanentemente um valor de contexto e até de um contexto exaustivamente determinável, de direito ou teleologicamente”¹⁰⁹ para que os atos performativos se realizem.

Genericamente falando, é sempre necessário que as circunstâncias em que as palavras forem proferidas sejam, de algum modo, apropriadas; freqüentemente é necessário que o próprio falante, ou outras pessoas, também realize determinadas ações de certo tipo, quer sejam ações "físicas" ou "mentais", ou mesmo o proferimento de algumas palavras adicionais. Assim, para eu batizar um navio é essencial que eu seja a pessoa escolhida para fazê-la; no casamento (cristão) é essencial para me casar que eu não seja casado com alguém que ainda vive, que é são e de quem não me divorciei, e assim por diante; para que uma aposta se concretize, é geralmente necessário que a oferta tenha sido aceita pelo interlocutor (que deve fazer algo, como dizer "Feito") e uma doação não se realiza caso diga "Dou-lhe isto", mas não faça a entrega do objeto.¹¹⁰

Se não houvesse intenção, o ato performático seria um mero proferimento de palavras, segundo Austin. O autor britânico até reconhece que qualquer ato de linguagem está exposto ao fracasso, que o fracasso é sempre possível, mas seria considerado um vazio ou um dizer não sério quando o enunciado performativo fosse desprovido de tal adequação: “Nunca dizemos que o proferimento era falso, mas sim o proferimento – ou melhor, o ato, isto é, a promessa – foi vazia, feita de má-fé, ou não foi levada a cabo, ou coisa semelhante”¹¹¹. Mais adiante, na Segunda Conferência, intitulada *Condições para performativos felizes*, Austin nomeia como infelicidade (algo fracassado) quando os atos performáticos falham, isto é, quando a intenção do interlocutor não se adequa às ações que o cercam.

Ao reconhecer tal necessidade do ato intencional para a realização do performático, Austin parece propor que é necessário que o orador esteja presente em seu ato, que ele tenha

¹⁰⁷ NASCIMENTO, Evando. **Derrida e a Literatura**: “Notas” de Literatura e Filosofia nos Textos da Desconstrução. 3 ed. São Paulo: É Realizações, 2015, p. 164.

¹⁰⁸ AUSTIN, John Langshaw. **Quando dizer é fazer**, *op. cit.*, p. 48.

¹⁰⁹ DERRIDA, Jacques. **Margens da Filosofia**. Trad. Joaquim Torres Costa, Antônio M. Magalhães. Campinas, SP: Papirus, 1991. pp. 349-373, p. 364.

¹¹⁰ AUSTIN, John Langshaw. **Quando dizer é fazer**, *op. cit.*, p. 26.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 28.

uma intenção consciente, que o contexto seja favorável e totalmente determinado, sem qualquer falha. Assim, somente se o orador estiver absolutamente presente a si mesmo e se todas as causas do fracasso forem excluídas, então um performático pode e deve ter sucesso. Dessa forma, aponta Derrida:

Por isso, a comunicação performativa torna-se comunicação de um sentido intencional, mesmo se este sentido não possui referente na forma de uma coisa ou de um estado de coisas anterior ou exterior. Esta presença consciente dos locutores ou receptores participando na efetuação de um performativo, a sua presença consciente e intencional na totalidade da operação implica teleologicamente que nenhum resto escape à totalização presente. Nenhum resto, nem na definição das convenções requeridas, nem no contexto interno e lingüístico, nem na forma gramatical nem na determinação semântica das palavras empregues; nenhuma polissemia irreduzível, quer dizer, nenhuma "disseminação" que escape ao horizonte da unidade do sentido.¹¹²

A partir desse ato intencional presente em si, que controlaria uma eventual falha do ato performativo, Derrida se afasta de Austin. Para Derrida, apesar de Austin ter reduzido a importância do significado prévio na análise do discurso, ao propor os atos performativos, ele teria restabelecido o valor do sentido plenamente presente à consciência subjetiva a partir do ato intencional¹¹³. Como consequência dessa valorização do sentido plenamente presente na consciência subjetiva, Austin não teria percebido que o fracasso está implicado em todo e qualquer ato performativo. Ele não teria reconhecido que entre a intenção do “sujeito da enunciação” e o que é realizado já existe uma lacuna, uma ruptura, um *resto* que escapa à totalização presente da intenção. Não é uma questão de falha, mas do próprio funcionamento do testemunho: a intenção do autor não é cumprida, não se percebe idêntica a si mesma. Por exemplo, mesmo diante de um testemunho escrito e assinado por um autor, não podemos ter certeza que o autor sempre terá a mesma intenção à época de produção do testemunho.

Assim, Derrida, em *Assinatura acontecimento contexto*¹¹⁴, diferentemente de Austin, tende a acentuar a força do performativo em todo e qualquer enunciado lingüístico, devido a características estruturais de qualquer signo: a iterabilidade e a citacionalidade. A primeira característica, a iterabilidade, é vista no signo devido à sua habilidade de ser sempre outro na sua repetição. A segunda característica, a citacionalidade, já é vista no signo devido à propriedade deste de ser retirado de qualquer contexto e deslocado para outro, produzindo por isso mesmo outro significado. Essas questões levantadas por Derrida não são vistas como acidentais, como Austin defende, mas consideradas constitutivas da significação (e, portanto, de todo ato de fala

¹¹² DERRIDA, Jacques. **Margens da Filosofia**, *op. cit.*, p. 364.

¹¹³ NASCIMENTO, Evando. **Derrida e a Literatura**, *op. cit.*, p. 166.

¹¹⁴ DERRIDA, Jacques. **Margens da Filosofia**, *op. cit.*, pp. 349-373.

e escrita). O efeito disso é que o elemento performativo do discurso acaba excedendo a qualquer intencionalidade daquele que fala ou escreve.

Derrida nos induz a (re)pensar que há na teoria de Austin uma previsibilidade e certeza em todo ato performativo que se realiza. No entanto, para Derrida, todo ato é um “como se” tivesse acontecido. A expressão “talvez” ganha suma importância para pensarmos tais questões levantadas por Derrida. Quando dizemos “talvez” nada pode ser determinado, programável ou tomado como previsível, como é o caso por exemplo de toda promessa. Toda promessa é um talvez, “talvez eu diga isso ou aquilo”, mas, ao mesmo tempo, esse “talvez” tenha sido a ameaça de toda promessa, já que contém em si a possibilidade de sua não realização. Para a teoria clássica de Austin, todavia, a promessa é sempre verdadeira quando acompanhada da ação: se há uma promessa com intenção, há uma concretização; ou pelo menos um engajamento para que tudo aconteça como prometido. Segundo Derrida:

Há, com efeito, duas maneiras de dizer: “amanhã eu estarei na reunião” uma maneira de previsão: “amanhã pela manhã tomarei meu café da manhã”, mas se digo “amanhã estarei lá com vocês para tomar meu café da manhã”, é uma outra coisa. Uma promessa deve para ser verdadeiramente promessa segundo os teóricos dos *speech acts*, ser séria, isto é, me engajar a fazer todo meu possível para manter minha promessa. Uma promessa de algo que é bom. Eu afirmaria que se uma tal promessa não é intrinsecamente perceptível, isto é, ameaçada de poder não ser séria ou sincera, ou de poder ser traída, isso não é uma promessa. Uma promessa deve poder ser traída, do contrário não é uma promessa; é uma previsão, uma predição. É preciso que a traição ou a perversão esteja no âmago do engajamento da promessa, que a distinção entre promessa e ameaça não esteja jamais assegurada. Isso que adianto aqui não é uma especulação abstrata.¹¹⁵

Essas discussões sobre ato de fala e as modificações que Derrida impõe à teoria dos atos de fala permitem-nos repensar o problema do testemunho. Isso acontece porque, como toda promessa do testemunho, há sempre a possibilidade da traição (fracasso) e, conseqüentemente, da ficcionalidade e do perjúrio. Essa possibilidade, no entanto, não faz parte da dualidade mau ou bom, mas está relacionada à própria estrutura da promessa: “se a promessa estivesse automaticamente mantida, seria uma máquina, um computador, um cálculo.”¹¹⁶ Para que a promessa não seja um cálculo programado, é preciso que a traição assombre qualquer promessa. É o risco que todos correm ao se tornarem destinatários da testemunha: receber o testemunho como se recebesse o segredo da testemunha, algo indecifrável. E, portanto, assume-se que em qualquer tentativa de partilha já se corre o risco de se incorrer em uma traição.

¹¹⁵ DERRIDA, Jacques. Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento, *op. cit.*, p. 249.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 249.

3. CAPÍTULO 2 - TESTEMUNHO E VERDADE

A performatividade que perpassa o testemunho, a partir dos escritos de Derrida, conduz-nos a duas grandes questões: 1) a relação entre testemunho e verdade e 2) a possibilidade da ficção literária no testemunho. Neste capítulo, vamos nos dedicar ao primeiro tópico: a relação entre testemunho e verdade enquanto presença (de um significado). Tal relação ganha uma cena importante porque, ao dizer que o testemunho é um ato performático, é preciso compreender que não estamos pensando mais na verdade como adequação (*adequatio*) entre *ente* e ideia ou na verdade como desvelamento. Como Derrida comenta: “O performativo é uma ‘comunicação’ que não se limita essencialmente a transportar um conteúdo semântico já constituído e vigiado por um aspecto da verdade (de desvelamento daquilo que é no seu ser ou de adequação entre um enunciado judicativo e a própria coisa)”¹¹⁷.

É importante sinalizar essas questões preliminares, pois quando falamos que o testemunho é um ato performático a partir de Jacques Derrida, estamos falando da verdade ou do acesso à verdade prometida no testemunho a partir das problematizações sobre a linguagem, já abordadas pelo estruturalismo de Saussure. Como veremos, Saussure demonstra, em seu *Curso de Linguística Geral*¹¹⁸, que um signo (formado por duas faces, o significante e o significado) é compreensível apenas em relações de equivalência ou oposições que mantêm com outros signos no processo de significação, o que formaria uma estrutura geral da língua. Como consequência das contribuições de Saussure, qualquer elucidação sobre o que é verdade (pelo menos, sob a perspectiva da linguagem) não é mais compreendida a partir de uma adequação entre *ente* e ideia ou de desvelamento, mas desse conjunto de diferenças entre os signos na estrutura linguística.

Derrida, por sua vez, apesar de elaborar seus pensamentos a partir das questões do estruturalismo desenvolvidas no final do século XIX¹¹⁹, abala profundamente a linguagem como estrutura¹²⁰, tal como entendida por Saussure, tendo em vista seus *quase-conceitos*, como

¹¹⁷ DERRIDA, Jacques. **Margens da Filosofia**, *op. cit.*, p. 363.

¹¹⁸ SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. Organização de Charles Bally e Albert Sechehayé com a colaboração de Albert Riedlinger; prefácio à edição brasileira de: Isaac Nicolau Salum; [tradução Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein]. - 28. ed. - São Paulo: Cultrix, 2012, p.128.

¹¹⁹ Além das análises fenomenológicas da linguagem em Husserl, das questões elaboradas por Heidegger, Levinas etc.

¹²⁰ Duque-Estrada chega a mencionar na nota 24, inclusive, que a desconstrução “não se constitui como – e tampouco comporta em si – uma filosofia da linguagem.”. Isso acontece porque a desconstrução atua profundamente no conceito de linguagem a partir do pensamento da *escritura*. Ver: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. **Estudos éticos-políticos sobre Derrida**. 1.ed. Rio de Janeiro: Mauad X: Editora PUC-Rio, 2020, p. 16.

*différance*¹²¹, *rastro (trace)* e *escritura (écriture)*. Cabe ressaltar que entende-se por *quase-conceito*, em linhas gerais, uma nova maneira de expressar em que não há um significado (conceito), enquanto presença, sobre a qual um significante remeta, e nem uma hierarquia conceitual, mas apenas um jogo de significantes que diferem indefinidamente de outros significantes, visíveis ou não, “por se remeterem uns aos outros sem campo delimitado de abrangência”¹²². Nesses casos, como aponta Duque-Estrada, qualquer conceito ideal, enquanto um significado existente “em si” mesmo, vai se mostrar, na filosofia de Derrida, “como um significante desempenhando a função de um significado”¹²³. Da mesma forma que um significante, devido ao seu caráter referencial, sempre estará associado a outros significantes.

Tais *quase-conceitos* serão analisados a seguir, mas, antes, precisamos compreender o contexto que Derrida atua para pensar a relação entre testemunho e verdade.

3.1 O SIGNO EM SAUSSURE¹²⁴

Desde o final do século XIX, a língua passa a ser examinada segundo um sistema de significação, pautada no signo, entendido não mais sob uma perspectiva filológica (campo da ciência que busca compreender a função gramatical das palavras por meio das modificações temporais às quais elas estariam submetidas), mas dentro de estruturas gerais a fim de elucidar uma teoria geral da linguagem, e não de uma língua particular. Por isso, Saussure anuncia, como tarefa da linguística, fazer a história das famílias de línguas e reconstituir, na medida do possível, “as línguas-mães de cada família; procurar as forças que estão em jogo, de modo permanente e universal, em todas as línguas, e deduzir as leis gerais às quais se possam referir todos os fundamentos particulares da história e delimitar-se e definir-se a si própria”¹²⁵. Esse projeto da linguística saussuriana busca encontrar leis gerais que organizam a linguagem para conseguir entender de maneira mais precisa as condições que determinam o funcionamento de

¹²¹ O termo *différance*, modificação de *différence* elaborada por Derrida, tem sido objeto de diversas traduções nas versões em língua portuguesa. Optamos por manter a grafia na língua francesa para manter o jogo produzido por Derrida. Isto é, com o neografismo produzido por Derrida a partir da introdução da palavra “a” na escrita da palavra *différence* (que podemos traduzir por diferença) é um exemplo usado por Derrida para demonstrar o quanto o *fonocentrismo* reduz a linguagem escrita como mera representação gráfica do som. A letra “a”, inserida na palavra francesa *différence*, é uma inserção que só se torna compreendida ao ser escrita, uma vez que as duas palavras são foneticamente iguais na pronúncia oral francesa. Nesse sentido, se podemos escrever e ler algo, mas não podemos pronunciar, Derrida aponta que não podemos dizer que toda escrita é puramente fonética.

¹²² SERRA, Alice Mara; HOKI, L. Desenhos sob desenhos, jogo e resistência: William Kentridge e Jacques Derrida. *Artefilosofia* (UFOP), v. 22, p. 87-103, 2017, p. 94.

¹²³ DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. **Estudos éticos-políticos sobre Derrida**, *op. cit.*, p. 23.

¹²⁴ Escolhemos falar de Saussure aqui, pois é um estudioso da semiótica com “índice exponenciais do esgotamento metafísica (*clôture*) da teoria do signo”. Ver: NASCIMENTO, Evando. **Derrida e a Literatura**, *op. cit.*, p. 145.

¹²⁵ SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**, *op. cit.*, p. 35.

toda e qualquer língua. Essa questão, inclusive, será uma das críticas feitas por Derrida a Saussure, a que nos dedicaremos aqui.

Por se dedicar aos problemas do signo para demonstrar que a linguística moderna não escapa à filosofia da presença, conforme diz Bennington, em *Jacques Derrida*, “Derrida não começou exatamente do começo, se consideramos os começos clássicos”¹²⁶. E vejam: começar pelo signo, lembra Bennington, é começar por um desvio, por aquilo que é secundário (que representa “a coisa” na sua ausência), o que equivale a dizer que não há começo absoluto em Derrida.

Mas, para além do desvio, além de uma não centralidade na filosofia de Derrida, é preciso perguntar: o que é um signo? Saussure definia o signo como a união entre um conceito e uma imagem acústica, expressões que podem ser compreendidas, respectivamente, por significado e significante:

O signo linguístico une não uma coisa e uma palavra, mas um conceito e uma imagem acústica. Esta não é o som material, coisa puramente física, mas a impressão (*empreinte*) psíquica desse som, a representação que dele nos dá o testemunho de nossos sentidos; tal imagem é sensorial e, se chegamos a chamá-la “material”, é somente nesse sentido, e por oposição ao outro termo da associação, o conceito, geralmente mais abstrato.¹²⁷

Em outras palavras, na terminologia saussuriana, o signo é compreendido por meio de 1) um conceito (enquanto ideia), e, por outro lado, por 2) uma imagem acústica. A imagem acústica, como salientado por Saussure, não é a coisa física (por exemplo, o “em carne e osso” do signo árvore), mas o som material dessa palavra no âmbito psíquico. Esse caráter psíquico de nossas imagens acústicas aparece claramente quando observamos a nossa linguagem: “Sem movermos os lábios ou a língua, podemos falar conosco ou recitar mentalmente um poema”¹²⁸. Isso acontece, segundo Saussure, porque as palavras da língua implicam uma ideia de ação vocal (representação psíquica de um som) anterior à realização (materialização) da palavra no discurso. E, por outro lado – “lado da mesma moeda” – temos conceito que corresponde à contraparte da imagem auditiva no interior do signo. O signo linguístico é, portanto, uma entidade psíquica de duas faces: o conceito, que podemos chamar de significado, e a imagem acústica, que podemos chamar de significante.

Existem, porém, dois aspectos que precisamos analisar em Saussure: 1) como se dá a relação entre significante e significado; 2) como se dá a relação entre o signo e a referência, isto

¹²⁶ BENNINGTON, Geoffrey; DERRIDA, Jacques. **Jacques Derrida**. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996, p. 26.

¹²⁷ SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**, *op. cit.*, p. 111.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 112.

é, da relação entre signo e coisa (a qual o signo representa). Começamos pela primeira relação. Como já dito, o signo, para Saussure, é a união entre um conceito (significado) e uma imagem acústica (significante). Essa união é vista por Saussure como arbitrária: “O laço que une o significante ao significado é arbitrário ou então, visto que entendemos por signo o total resultante da associação de um significante com um significado, podemos dizer mais simplesmente: o signo linguístico é arbitrário”¹²⁹, isto é, “arbitrário em relação ao significado com o qual não tem nenhum laço natural na realidade”¹³⁰. Os signos são instituídos e convencionados, sem que se possa apontar um momento certo e concreto dessa convenção em que todo o mundo estaria reunido para opinar ou aceitar o acordo sobre os signos. Por isso, para Saussure, a língua é sempre recebida como uma lei (é sempre uma imposição). Assim:

a ideia de “mar” não está ligada por relação alguma interior à sequência de sons m-a-r que lhe serve de significante; poderia ser representada igualmente bem por outra sequência, não importa qual; como prova, temos as diferenças entre as línguas e a própria existência de línguas diferentes: o significado da palavra francesa *boeuf* (“boi”) tem por significante b-ö-f de um lado da fronteira franco-germânica, e o-k-s (Ochs) do outro.¹³¹

Se o signo é resultado da união arbitrária de um conceito (significado) e de uma imagem acústica (significante), então, resta-nos saber qual o dispositivo que poderá responder pela relação entre o signo e a coisa, a referência que o signo substitui. Mas, de início, é importante lembrar que o próprio Saussure reconhece que o “signo linguístico une não uma coisa e uma palavra”. Dessa maneira, a articulação entre significante e significado não nos diz nada a respeito das coisas no mundo (o símbolo gráfico, a coisa empírica) tal como ele seria independentemente da nossa linguagem. Conforme diz Saussure: “Em lingüística, os dados naturais não têm nenhum valor”¹³². Trata-se, portanto, de um esvaziamento entre signo e referência em Saussure, o que nos leva a questionar como as significações são produzidas no discurso sem uma perspectiva externalista do discurso, como mostraremos mais adiante.

Segundo Saussure, a língua é um sistema no qual o sentido de cada palavra é a diferença entre ela e todas as outras:

Tudo o que precede equivale a dizer que na língua só existem diferenças. [...] **Quer se considere o significado, quer o significante, a língua não comporta ideias nem sons preexistentes ao sistema linguístico, mas somente diferenças conceituais e diferenças fônicas resultantes desse sistema.** O que haja de ideia ou de matéria

¹²⁹ *Ibidem*, p. 112.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 114.

¹³¹ *Ibidem*, p. 113.

¹³² *Ibidem*, p. 93

fônica num signo importa menos do que o que existe ao redor dele nos outros signos. A prova disso é que o valor de um termo pode modificar-se sem que se lhe toque quer no sentido quer nos sons, unicamente pelo fato de um termo vizinho ter sofrido uma modificação.¹³³

É aqui que entra a noção central de “sistema”, em especial, de um sistema fechado: a língua falada como sistema arbitrário de signos que responde pelo processo de significações. É a partir daí que nascerá o conceito de “estrutura”. Nessa estrutura fechada, a significação não é resultado da relação entre palavra e coisa (referente), mas resultado da relação dos signos entre si, isto é, da sua posição e oposição (a diferença) na linguagem. Assim, Saussure deixa evidente que a existência do signo é interna ao sistema. Quando admitimos que a palavra árvore remete ao conceito árvore, quer dizer que a razão do signo árvore é a diferença entre os outros termos, ou seja, árvore não significa livro, computador, teclado ou cachorro. E essa diferença só acontece internamente na linguagem.

Essa noção da linguagem como sistema fechado cujos processos de significação não seguem nenhuma contaminação externa, pois os signos são organizados a partir de regras internas, faz com que a função referencial seja reprimida na linguística de Saussure. Com isso, evidentemente, Saussure se afasta de pressupostos metafísicos que insistiram em desdobrar a relação entre linguagem e referente, pois ele traça um sistema interno por meio da diferenciação relacional entre os signos.

Todavia, ainda que Saussure tenha abalado a metafísica tradicional (por abalar a presença em si do significado, quando diz que o significado e o significante são duas faces de uma produção, como também por abalar o suposto vínculo entre o signo e o referente), ele “não deixa de contribuir ao mesmo tempo para uma confirmação da própria tradição metafísica”¹³⁴. Isso acontece, pois, segundo Derrida, Saussure sustenta ainda uma herança *logocêntrica* – que é também *fonocêntrica* – da história da filosofia, uma vez que seu pensamento nos leva a concluir que existiria uma presença “em si” de um signo que caberia à escrita representar. Trata-se do privilégio da palavra falada, isto é, a linguagem como sendo a ligação entre conceito e voz; e, conseqüentemente, o rebaixamento do significante com relação ao significado, porque a voz estaria próxima do ser, do sentido do ser, da idealidade do sentido, diferentemente da escrita. Conforme pode ser observado nos escritos de Saussure:

Língua e escrita são dois sistemas distintos de signos; a única razão de ser do segundo é representar o primeiro; o objeto linguístico não se define pela combinação da palavra

¹³³ *Ibidem*, p. 175, grifo nosso.

¹³⁴ DUQUE- ESTRADA, Paulo Cesar. Derrida e a *escritura*. In: **Às margens: a propósito de Derrida**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002, p. 9-28, p. 21.

escrita e da palavra falada; esta última, por si só, constitui tal objeto. Mas a palavra escrita se mistura tão intimamente com a palavra falada, da qual é a imagem, que acaba por usurpar-lhe o papel principal; terminamos por dar maior importância à representação do signo vocal do que ao próprio signo. É como se acreditássemos que, para conhecer uma pessoa, melhor fosse contemplar-lhe a fotografia do que o rosto.¹³⁵

Nesse sentido, quando se trata de distinguir o significado (*logos*) e o significante (*phoné*) a relação é arbitrária, mas quando se trata de distinguir significantes, falado e escrito, Saussure atribui um valor maior ao significante falado, como se fosse algo natural. Essa valorização do *logos*, enquanto significado, e o rebaixamento da escrita por ser significante do significante é, inclusive, o parâmetro usado nas concepções de verdade da metafísica, segundo Derrida. E, por isso, foi preciso passar por Saussure que, mesmo buscando compreender a linguagem a partir de um conjunto de diferenças, a ideia de um *logos* ainda retorna por meio da compreensão da língua falada como mais privilegiada que a escrita, porque a fala estaria mais perto do significado. Por isso, segundo Derrida:

Com respeito ao que uniria indissolavelmente a voz à alma ou ao pensamento do sentido significado, e mesmo à coisa mesma (união que se pode fazer, seja segundo o gesto aristotélico que acabamos de assinalar, seja segundo o gesto da teologia medieval, que determina a *res* como coisa criada a partir de seu *eidos*, de seu sentido pensado no *logos* ou entendimento infinito de Deus), todos significantes, e em primeiro lugar o significante escrito, seria derivado. Seria sempre técnico e representativo. Não teria nenhum sentido constituinte. Esta derivação é a própria origem da noção de "significante". A noção de signo implica sempre, nela mesma, a distinção do significado e do significante, nem que fossem no limite, como diz Saussure, como as duas faces de uma única folha. Tal noção permanece, portanto, na descendência deste logocentrismo que é também um fonocentrismo: proximidade absoluta da voz e do ser, da voz e do sentido do ser, da voz e da idealidade do sentido.¹³⁶

Por isso, o estruturalismo de Saussure acaba ainda carregando tal tradição da metafísica. Uma história que sustenta um sistema de linguagem fonético-alfabética e que produz o “sentido do ser como presença”¹³⁷. Um ser existente “em si mesmo” e por si mesmo, isto é, “um significado que possa ‘ocorrer’, na sua inteligibilidade, antes de sua ‘queda’ ou de sua contaminação por um significante, antes, enfim, de toda expulsão para a exterioridade do ‘este mundo’ sensível”¹³⁸. Essas reflexões sobre a ideia de um significado “em si”, no entanto, não

¹³⁵ SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**, *op. cit.*, p. 61

¹³⁶ DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**, *op. cit.*, p. 14.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 53.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 16.

são uma simples reflexão, mas a própria condição de verdade que perpassa em toda a história da metafísica ocidental¹³⁹, como veremos.

3.2 A CENA DA VERDADE: A PRESENÇA

Logo nas primeiras páginas de *Gramatologia*¹⁴⁰, Derrida aponta que uma transformação do problema da linguagem estaria acontecendo. Essa problemática parece ser aquela instalada pelas mais diversas concepções de linguagem e formas de abordar a linguagem que assombram seus pensamentos nos anos 1960, como, em especial, o estruturalismo de Saussure, a psicanálise lacaniana, a fenomenologia de Husserl, as questões provenientes de áreas específicas, como comunicação, tradução e armazenamento de dados¹⁴¹. Atento a essa proliferação de diferentes tipos de abordagens da linguagem, Derrida constata que essa propagação acabou provocando uma desvalorização mesma da palavra linguagem, do signo linguagem, devido a um excesso de “sentido”, assim como uma crise (“a contragosto”) do próprio conceito de linguagem, que não estaria mais dando conta de tudo o que, há mais ou menos vinte séculos, foi reunido sob ele.

Esta inflação do signo "linguagem" é a inflação do próprio signo, a inflação absoluta, a inflação mesma. Contudo, por uma face ou sombra sua, ela ainda faz signo: esta crise é também um sintoma. Indica, como que a contragosto, que uma época histórico-metafísica deve determinar, enfim, como linguagem a totalidade de seu horizonte problemático. Deve-o, não somente porque tudo o que o desejo quisera subtrair ao jogo da linguagem é retomado neste, mas também porque, simultaneamente, a linguagem mesma acha-se ameaçada em sua vida, desamparada, sem amarras por não ter mais limites, devolvida à sua própria finitude no momento exato em que seus limites parecem apagar-se, no momento exato em que o significado infinito que parecia excedê-la deixa de tranquilizá-la a respeito de si mesma, de contê-la e de *cercá-la*.¹⁴²

¹³⁹ Por metafísica ocidental Derrida compreende a história da filosofia que, apesar de todas as diferenças, pode ser pensada “não apenas de Platão a Hegel (passando até por Leibniz) mas, também, fora dos seus limites aparentes, dos pré-socráticos e Heidegger”. Sabemos da problemática envolvida na utilização da expressão “metafísica ocidental”, pois é uma expressão muito abrangente. Entretanto, não é objeto da dissertação discutir os limites de tal expressão. Além disso, vale ressaltar, não será feito nenhum julgamento se a leitura proposta por Derrida dos autores dessa “filosofia ocidental” está correta ou não. Essa decisão é tomada diante do escopo de análise e da dificuldade dos problemas, acrescentando-se o foco do objeto da dissertação, a saber, compreender a relação entre verdade e ficção no testemunho em Derrida. Ver: *Ibidem*, p. 4.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 7.

¹⁴¹ Ainda sobre isto, "pode-se dizer que há quarenta anos as ciências e as técnicas ditas de vanguarda versam sobre a linguagem: a fonologia e as teorias linguísticas, os problemas da comunicação e a cibernética, as matemáticas modernas e a informática, os computadores e suas linguagens, os problemas de tradução das linguagens e a busca de compatibilidades entre linguagens-máquinas, os problemas de memorização e os bancos de dados, a telemática e a instalação de terminais 'inteligentes', a paradoxologia: eis aí algumas provas evidentes [do horizonte da linguagem atinge no século XX], e a lista não é exaustiva." Ver: LYOTARD, Jean-François. **O Pós-Moderno**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1986, p.3.

¹⁴² DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**, *op. cit.*, p.7.

Assim, o excesso de “sentido” do termo linguagem demonstrou, para Derrida, que um mesmo termo, “o significante”, pode adquirir diferentes significados em “função” dos contextos que ocupa em relação a outros significantes existentes, em um determinado campo de significação ou discurso. Da mesma forma que “o significado”, supostamente existente “em si”, só adquire significação a partir de uma teia de remetimentos a outros significantes¹⁴³. E, assim, com base na identificação dessa inflação (*transbordamento*) do signo na linguagem, Derrida irá apontar uma transformação em curso do próprio problema da linguagem, porque essa inflação permitiu identificar que a escrita (significante) não mais seria uma mera representação ou apêndice ao vínculo entre significado e oralidade da linguagem, como apontam as análises do signo elaboradas por Saussure¹⁴⁴, bem como as análises de Husserl sobre a relação entre signo expressivo e significado¹⁴⁵.

Diante deste contexto, Derrida afirma que uma ideia de *escritura* estaria “tomando lugar” de uma noção de linguagem, “como se o conceito ocidental de linguagem (...) se revelasse hoje como a forma ou a deformação de uma *escritura* primeira”¹⁴⁶. Como ele comenta:

Ora, por um movimento lento cuja Necessidade mal se deixa perceber, tudo aquilo que - há pelo menos uns vinte séculos - manifestava tendência e conseguia finalmente reunir-se sob o nome de linguagem começa a deixar-se deportar ou pelo menos resumir sob o nome de *escritura*. Por uma Necessidade que mal se deixa perceber, tudo acontece como se - deixando de designar uma forma particular, derivada, auxiliar da linguagem em geral (entendida como comunicação, relação, expressão, significação, constituição do sentido ou do pensamento etc.), deixando de designar a película exterior, o duplo inconsistente de um significante maior, o significante do significante - o conceito de *escritura* começava a ultrapassar a extensão da linguagem. Em todos os sentidos desta palavra, a *escritura*¹⁴⁷ compreenderia a linguagem.¹⁴⁸

¹⁴³ DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. **Estudos éticos-políticos sobre Derrida**, *op. cit.*, p. 23.

¹⁴⁴ “(...) na prática (no princípio de sua prática) as relações entre a fala e a *escritura*, Saussure reconhece a esta não mais que uma função estrita e derivada. Estrita porque não é senão uma entre outras, modalidade dos eventos que podem sobrevir a uma linguagem cuja essência, conforme parecem ensinar os fatos, sempre pode permanecer pura de qualquer relação com a *escritura*. ‘A língua tem uma tradição oral independente da *escritura*’ (Curso de linguística geral, p.35). Derivada porque representativa: significante primeiro, representação da voz presente a si, da significação imediata, natural e direta do sentido (do significado, do conceito, do objeto ideal ou como queira)”. Ver: DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**, *op. cit.*, p.37.

¹⁴⁵ Sobre a relação entre linguagem e Husserl ver: DERRIDA, Jacques. **A voz e o fenômeno**: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl. Trad. Maria José Semião e Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Edições 70, 2012.

¹⁴⁶ DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**, *op. cit.*, p.9.

¹⁴⁷ Conforme Duque-Estrada, a expressão utilizada, nesse momento, por Derrida, *escritura* (*écriture*) não se refere a *escritura* no sentido habitual, isto é, escrita em oposição a fala. *Escritura* é algo diferente ao que normalmente se entende por “linguagem”, pois ela é a própria desconstrução do conceito de linguagem. É o que se verá a seguir. Na dissertação, usaremos o termo escrita para designar aquilo que é oposto à fala, na tradição Ocidental, e *escritura* no sentido derridiano para fazer referência resultado do conceito de linguagem. Ver: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. **Estudos éticos-políticos sobre Derrida**, *op. cit.*, p. 17.

¹⁴⁸ DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**, *op. cit.*, p.8.

Derrida nos aponta que esse transbordamento é resultado das clausuras do pensamento metafísico em que o conceito clássico de linguagem está inscrito, isto é, uma linguagem pensada a partir do *logos* – que sempre funcionou como significação da verdade. Essa clausura tem como consequências as oposições conceituais binárias e hierarquizantes elaboradas por filósofos vinculados à metafísica ocidental, construídas desde Platão¹⁴⁹, para a elucidação de problemas filosóficos, o que, por sua vez, sempre afirmou uma relação intrínseca, ou uma quase sinonímia, entre *logos* e *phonè*. Em *O significante e a verdade*, título do texto contido no capítulo *O fim do livro e o começo da escritura*, em *Gramatologia*, Derrida declara que:

Todas as determinações metafísicas da verdade, e até mesmo a que nos recorda Heidegger para além da onto-teologia metafísica, são mais ou menos imediatamente inseparáveis da instância do *logos* ou de uma razão pensada na decadência do *logos*, em qualquer sentido que seja entendida: no sentido pré-socrático ou no sentido filosófico, no sentido do entendimento infinito de Deus ou no sentido antropológico, no sentido pré-hegeliano ou no sentido pós-hegeliano. Ora, dentro deste *logos*, nunca foi rompido o liame originário e essencial com a *phoné*.¹⁵⁰

Para Derrida, a essência da *phoné*, a voz, sempre foi concebida como mais próxima daquilo que tem relação com o sentido, com o significado, com o produtor do significante, o *logos*: “em todos os casos, a voz é o que está mais próximo do significado, tanto quando este é determinado rigorosamente como sentido (pensado ou vivido) como quando o é, com menos precisão, como coisa”¹⁵¹. Em resumo, a voz, na lógica *logocêntrica*, seria a protetora do sentido, porque ela guardaria a presença imediata e plena do significado (que pode ser sempre repetido como o mesmo na linguagem).

Essa presença, enquanto existência de um significado primeiro e prévio ao significante, para Derrida, seria a condição da própria significação da verdade. A verdade estaria no *logos* e a *phoné* estaria mais perto da verdade. A consequência disso é o rebaixamento da escrita, pois a escrita é pensada como “mediação da mediação e queda na exterioridade do sentido”¹⁵². Uma vez que a voz estaria imediatamente mais perto da “verdade”, isto é, do “*logos*”, atuando como “significante maior ou mais importante”¹⁵³ e, ao ser fixada em uma forma escrita, a escrita passaria a ser o “significante do significante”. Assim, por sua própria natureza, a escrita não terá acesso ao significado, mas tão somente ao seu significante voz.

¹⁴⁹ PLATÃO. *Diálogos de Platão*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980, p. 92.

¹⁵⁰ DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*, *op. cit.*, p.13.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 14.

¹⁵² *Ibidem*, p. 15.

¹⁵³ DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. “Derrida e a *escritura*”. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). *Às margens da filosofia*, *op. cit.*, p. 15.

Tal relação demarca aquilo que Derrida chama de *logocentrismo* que é também um *fonocentrismo*: “proximidade absoluta da voz e do ser, da voz e do sentido de ser, da voz e da idealidade do sentido.”¹⁵⁴. Como se lê em *Gramatologia*¹⁵⁵, o *fonocentrismo* é a própria determinação histórica do sentido e do ser em geral como presença, isto é, a voz como indicação da presença em si, a presença como centro fundador de uma certeza. A voz, assim, parece trazer junto consigo o objeto referido, de modo a tornar presente ou presentificar o significado e o referente, no momento em que é proferida:

Quando falo, não apenas tenho consciência de estar presente àquilo que penso, mas também de manter o mais próximo de meu pensamento ou do ‘conceito’ um significante que não cai no mundo, que ouço tão logo o emito, que parece exigir o uso de qualquer instrumento, de qualquer acessório, de qualquer força extraída do mundo. Não apenas o significante e o significado parecem se unir, mas, nessa confusão, o significante parece se apagar ou se tornar transparente, para deixar o conceito se apresentar ele próprio, como aquilo que é, não remetendo a nada mais do que à presença¹⁵⁶.

Como resultado, o que temos é a existência de um significado transcendental, a ilusão “de um significado concebido como existente em si mesmo”¹⁵⁷ e não contemporâneo à ordem do significante. Assim, como comenta Duque-Estrada: “numa palavra, seja qual for o significado – a voz (significante fônico) que diz o sentido, ou a escrita (significante gráfico) que faz o dizer em uma representação gráfica –, o significado já se encontra prévia e independentemente dado.”¹⁵⁸. Portanto, as filosofias que concebem o *logos* como primeiro e independente da linguagem, concebe à linguagem a função de expressar, comunicar, revelar o significado – este que transcenderia a linguagem. Essa é a condição da própria ideia de verdade na história da filosofia, segundo Derrida.

Esse significado transcendental foi concebido na filosofia ocidental, lembra Derrida, como verdade por meio de diferentes nomes¹⁵⁹ – *eidōs*, *télos*, essência, existência, substância, sujeito, *atletheia*, consciência, Deus, homem etc., como a determinação do ser como presença em geral. Apesar dessas variações, haveria sempre a valorização em torno de um centro da presença ou aquilo que se apresenta, ou seja, a presença mesma como “acessibilidade do objeto ao sujeito ou à consciência, do sujeito ou da consciência a si numa temporalidade igualmente

¹⁵⁴ DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*, *op. cit.*, p. 14.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 15.

¹⁵⁶ DERRIDA, Jacques. *Posições*, *op. cit.*, p. 28.

¹⁵⁷ DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. “Derrida e a *escritura*”. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). *Às margens da filosofia*, *op. cit.*, p. 20.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 20.

¹⁵⁹ DERRIDA, Jacques. *Escritura e diferença*, *op. cit.*, p. 409.

presente a si”¹⁶⁰. Dessa forma, estabeleceu-se uma série de oposições entre aquilo que contém a presença e aquilo que é rebaixado por não ter essa presença¹⁶¹. Isso configura o que Derrida chamou de “metafísica da presença” ou “filosofia da presença”, uma estrutura de pensamento que privilegia a presença como valor primeiro.

Em relação a tal valorização da presença na filosofia ocidental, Alice Serra, investigando como a questão perpassa o pensamento de Marion e Husserl, diz que:

Para Derrida, na fenomenologia de Husserl a vinculação entre formalismo idealista e intuicionismo radical, também salientada por Marion, consiste na realização mais plena de uma filosofia da presença: ou seja, **presença do significado que pode ser sempre repetido como o mesmo na linguagem; presença de seu correlato intuitivo que se dá vivamente ou em carne e osso (*leibhaftig*) para a consciência; presença da consciência a si a partir daquilo a que ela se volta**. Vivamente ou em carne e osso quer dizer não a presença física ou fática, mas a *hype sensível* vivificada pela intenção que a anima, a imagem vivificada pelo sentido intencional, o corpo fônico da palavra animado pela intenção de significado.¹⁶²

Em *A voz e o fenômeno*¹⁶³, Derrida se propõe a denunciar essa noção de presença tomando como base as problemáticas do signo na fenomenologia husserliana¹⁶⁴, momento em que ele nos conduz a pensar nas limitações da verdade quando a fenomenologia a compreende, em sentido lato, como um sentido idealmente fundado e passível de manifestar-se na linguagem puramente expressiva. De modo geral, para Derrida, Husserl ressalta o caráter representativo da linguagem, já realçado na primeira investigação, em *Investigações Lógicas*¹⁶⁵, no §8, momento em que o filósofo discorre sobre a vida solitária da alma. Husserl alegaria que, em um discurso interior, não haveria comunicação efetiva, ou seja, qualquer indicação (corpo fônico ou palavra escrita), mas apenas expressão, como se algum tipo de linguagem pudesse garantir a presença de si a si sem a mediação dos signos indicativos e sem a relação com outrem¹⁶⁶. Ou seja, em Husserl, a relação entre significado e expressão é dúbia: há o

¹⁶⁰ SERRA, Alice Mara; HOKI, L. Desenhos sob desenhos, jogo e resistência: William Kentridge e Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 92; grifo nosso.

¹⁶¹ Podemos citar, como exemplo, as oposições entre presente/ausente, homem/mulher, consciente/inconsciente, voz/escrita etc.

¹⁶² SERRA, Alice Mara. Do fenômeno pleno ao testemunho que falta, *op. cit.*, p. 91, grifo nosso.

¹⁶³ DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, *op. cit.*

¹⁶⁴ Devido ao espaço limitado deste trabalho, não nos aprofundaremos na leitura e no debate entre Derrida e Husserl.

¹⁶⁵ HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas*. Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Trad. de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

¹⁶⁶ Segundo Husserl “[...] quando alguém diz a si próprio: ‘comportaste-te mal, não podes continuar a agir assim!’ Mas, em tais casos, não se fala no sentido próprio, comunicativo, não nos comunicamos nada, apenas nos representamos enquanto falantes e comunicantes. No discurso monológico, as palavras não nos podem servir, portanto, na função de índices para as existências de atos psíquicos, porque esta indicação seria aqui totalmente inútil. Pois os atos em questão são por nós vividos no mesmo instante.” Ver: *Ibidem*, p. 31.

rebaixamento do índice (signo indicial), ao passo que o signo expressivo ganha um estatuto privilegiado, ao ser expressão de significado. Todavia, para Derrida, a diferença entre comunicação efetiva (externa) e comunicação “representada” (o monólogo interior) implicaria todo um esforço de Husserl em separar uma presença mais originária¹⁶⁷ da representação.

Para Derrida, entretanto, haveria uma impossibilidade de tal distinção estanque, já que o próprio sujeito se representa no monólogo interior, implicando que o discurso “efetivo” seja tão imaginário quanto o discurso imaginário, e o discurso imaginário tão efetivo quanto o discurso efetivo¹⁶⁸. Isso ocorre porque é impossível afirmar que a linguagem é alguma coisa fora de um modelo de representação, em razão da estrutura originariamente repetitiva do signo, em geral, que só pode existir se for repetição de outro signo (“um signo que só tivesse lugar <<uma vez>> não seria um signo”¹⁶⁹). Como lembra Derrida¹⁷⁰, desde que há signo, a diferença entre primeira vez e repetição, entre apresentação e representação, entre presença e não-presença, já começou a desvanecer-se.

A tentativa de preservar a diferença entre presença originária e representação, na fenomenologia de Husserl, responde, para Derrida, ao desejo de sobrevalorizar a presença (ideal ou intuitiva) na linguagem. Essa valorização da presença, que, portanto, não equivale simplesmente à presença real ou física, mas inclui a pretensão de presentificação de um sentido ideal, Derrida vinculou à “metafísica da presença” e apresentou neste e em diferentes textos seus percursos em que a mesma se desconstrói¹⁷¹.

Enquanto em *A voz e o fenómeno*, Derrida se propõe a denunciar essa presença a partir de Husserl, em *Gramatologia*, texto a que aqui nos dedicamos, em especial, no capítulo *A escritura Pré-Literal*, o filósofo franco-magrebino se volta, com maior força, à concepção de signo em Saussure e propõe pensar a *escritura (écriture)*, *quase-conceito* que abordaremos mais adiante. Mas, antes de avançarmos, cabe uma elucidação sobre como Derrida desconstrói a noção de signo.

¹⁶⁷ Como aponta Alice Serra, Husserl deixa claro que, ao se servir de palavras para se dirigir a alguém, a linguagem é necessariamente representação, passível de ser infinitamente repetida, no sentido de tornar presente a si e a outro, um significado ideal. Sendo que, para Husserl, representação quer dizer remissão a uma presença mais originária. Ver: SERRA, Alice Mara. **Notas sobre linguagem e alteridade**: a partir de Derrida, leitor de Hegel, Husserl et al. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 4, n. 7, p. 398-412, 1 jul. 2013, p. 404.

¹⁶⁸ DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenómeno*, *op. cit.*, p. 58.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 57.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 58.

¹⁷¹ Segundo Alice Serra, além disso, Derrida identifica a filosofia da presença a partir de diferentes modalidades, a saber, “enquanto presença do objeto para o sujeito do conhecimento ou para a consciência, enquanto presença do sujeito ou da consciência para si mesma, enquanto presença do presente temporal a partir do qual a apreensão do futuro e do passado e a apreensão do outro teriam sido fundamentadas, apagando as diferenças”. SERRA, Alice Mara. *Demorar*, de Derrida a Blanchot, *op. cit.*, p. 137.

3.3 ENTRE PRESENÇA E AUSÊNCIA: *DIFFÉRANCE* E *RASTRO*

Como lembra Haddock-Lobo¹⁷², Derrida, em *Gramatologia*, busca uma nova maneira de expressar que não mais caia em uma dualidade (significante e significado) e, conseqüentemente, no rebaixamento da escrita. Essa nova maneira de expressar, no entanto, não propõe que se abandone a linguagem da metafísica em busca de uma outra língua mais original ou verdadeira. Pelo contrário, Derrida atua dentro da própria concepção metafísica da linguagem, ao abalar as estruturas e trazer à cena a escrita, para demonstrar que nunca houve significado primeiro a ser presentificado pela voz. Esse movimento, como veremos, visa deslocar o termo signo (com suas dualidades e hierarquias) e adotar o pensamento do *rastro* (*trace*), isto é, a diferença entre os significantes que nunca se constituem como a “coisa presente em si” no processo de significação¹⁷³, mas somente na condição e a partir de um encadeamento de diferenças com outros significantes¹⁷⁴.

Assim, para desconstruir o termo signo, Derrida, em um “primeiro”¹⁷⁵ movimento da desconstrução – a inversão –, traz à cena a discussão sobre a escrita, que sempre foi rebaixada em nome de um ideal de presença (do significado/*logos*). Entretanto, esse movimento não pode ser entendido como uma necessidade de definir a escrita de outro modo, para que ela não seja rebaixada; ao contrário disso, Derrida fala a partir da escrita com base no que ela sempre foi, isto é, “significante do significante”. Trata-se, no entanto, de um gesto que visa demonstrar que não há “reduplicação acidental” e “secundariedade decaída”¹⁷⁶, ou seja, não há um significante maior (a voz) a qual a escrita espelharia, porque cada “significante” particular tem consigo os *rastros* de todos os outros significantes, que não ele mesmo. A escrita, ao ser colocada em cena, não estaria ligada diretamente a um significado, já que ela é “significante do significante”, ou, como já dito, significante do significante fônico. Nesse sentido, haveria produção de significação a partir das diferenças entre significantes que, sem um remetimento a um

¹⁷² HADDOCK-LOBO, Rafael. **Derrida e o labirinto de inscrições**. Porto Alegre: Zouk, 2008, p. 60.

¹⁷³ Já em *A voz e o fenômeno*, em interlocução com Husserl, Derrida propõe pensar a noção de *rastro* a partir da relação entre significado (que não pode ser apreendido em separado) com o signo (nas duas modalidades, expressão e índice). Ver: DERRIDA, Jacques. **A voz e o fenômeno**, *op. cit.*

¹⁷⁴ Duque-Estrada comenta que Derrida descarta o termo “significante” e adota o termo *rastro*, “porque cada ‘significante’ carrega consigo o rastro de todos os outros ‘significantes’ que não ele mesmo”. DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. **Estudos éticos-políticos sobre Derrida**, *op. cit.*, p. 24.

¹⁷⁵ A desconstrução acontece, de forma conjunta e simultânea, em um duplo movimento. Por um lado, existe, no pensamento desconstrutivo, a fase da inversão dos conceitos. Nesse momento, tudo aquilo que foi reprimido pela metafísica é enfatizado e colocado em cena ou em uma posição superior. Por outro lado, acontece o deslocamento, isto é, busca-se desconstruir as oposições binárias da metafísica, produzindo outras relações de significação. Nessa fase, busca-se um *quase-conceito*, que não se deixa mais compreender dentro na estrutura (binária) do regime anterior. Ver: HADDOCK-LOBO, Rafael. Considerações sobre “posições” de Derrida. In: **O que nos faz pensar**, n.21, maio de 2007, p. 67-79, p. 69.

¹⁷⁶ DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**, *op. cit.*, p. 8.

significado maior, produziriam efeitos.

Dessa forma, Derrida introduz uma “nova” concepção de significação, em que “o significado, supostamente existente em si mesmo e por si mesmo, vai se mostrar, em verdade, como um significante desempenhando a função de um significado”¹⁷⁷. Não haveria, assim, um significado “em si” que precedesse a escrita. Essas diferenças de significante a significante sem o remetimento a um significado, constituem o que Derrida chama de jogo da *différance*. Um jogo que provoca uma extensão do conceito de linguagem tradicional, isto é, desconstrói (desmontando-o) o conceito de signo e toda a sua lógica centralizadora. Conforme Derrida:

jogo das diferenças supõe, de fato, sínteses e remessas que impedem que, em algum momento, em algum sentido, um elemento simples esteja presente “em si mesmo” e remeta apenas a si mesmo. Seja na ordem do discurso falado, seja na ordem do discurso escrito, nenhum elemento pode funcionar como signo sem remeter a um outro elemento, o qual, ele próprio, não está simplesmente presente. Esse encadeamento faz com que cada “elemento” - fonema ou grafema - constitua-se a partir do *rastro*, que existe nele, dos outros elementos da cadeia ou do sistema. Esse encadeamento, esse tecido, é o texto que não se produz a não ser na transformação de um outro texto. Nada, nem nos elementos nem no sistema, está, jamais, em qualquer lugar, simplesmente presente ou simplesmente ausente. Não existe, em toda parte, a não ser diferenças e *rastros* de *rastros*.¹⁷⁸

Dessa forma, não há “coisa presente em si” (significado “em si” ou significante “em si”), mas uma diferencialidade entre os significantes e diferenças entre esses remetimentos, isto é, a própria condição de toda e qualquer significação. Portanto, o valor diferencial do signo, já de certo modo proposto por Saussure, não acontece a partir de signos “em si” que diferem de outros signos, mas resulta do valor diferencial dos significantes. Assim, se a diferença é entre os significantes, então, sequer pode-se afirmar que a escrita “representa” a fala, da mesma forma que a voz não “representa” o “significado”. Dessa forma, seria um contrassenso a escrita “representar” a fala, como proposto por Saussure, uma vez que nenhum dos dois (escrita nem fala) vem em primeiro lugar.

Nesse ponto, Derrida se vale da tese sobre o arbitrário do signo para propor uma leitura desconstrutiva daquilo que Saussure tematiza como “representação da língua pela escrita” (rebaixamento da escrita), e realça duas questões:

1) Não há hierarquias entre os significantes fônicos e os significantes gráficos. Não haveria, portanto, nenhuma subordinação entre tais faces do signo, no sentido de que, mesmo que o significante escrito pareça ser precedido por um significante fônico, ambos são

¹⁷⁷ DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. **Estudos ético-políticos sobre Derrida**, *op. cit.*, p. 23.

¹⁷⁸ DERRIDA, Jacques. **Posições**, *op. cit.*, p. 32.

instituídos. Se em Saussure o significante gráfico seria a representação secundária do significante fônico a partir de uma união natural, e o significante fônico teria uma ligação arbitrária com o significado (*logos*), isso seria contraditório para Derrida, pois de uma ligação arbitrária não se pode derivar uma ligação natural. Se há arbitrariedade entre significado e significante, deve-se afirmar uma relação de arbitrariedade entre os significantes. Ora, nesse sentido, há apenas significantes que remetem a outros significantes de forma arbitrária. Por isso, não seria possível mais dizer que a escrita é representação natural da palavra falada, como parece demonstrar Saussure. Isso, como veremos, acontece porque há na escrita diversos atravessamentos e remissões que lhe impõem um *espaçamento* na unidade do *logos/phoné*, impossibilitando a compreensão da escrita como algo puramente fonético.

Para afirmar que não há um liame natural entre fala e escrita, Derrida nos lembra que há escritos que não são fonéticos (por exemplo, matemática, a escrita ideogrâmica¹⁷⁹ ou a hieroglífica¹⁸⁰). Trata-se de reconhecer que a fala e a escrita são instituições distintas de um mesmo processo de significação. Como comenta Giacomini:

Para Derrida, somente a partir de significantes e significados determinados (ou seja, dados) e instituídos deve-se afirmar uma relação de arbitrariedade. Ora, se para Derrida tanto o significante fônico quanto o significante gráfico são signos determinados e instituídos, não deveria haver mais hierarquia entre eles. Não deveria, de pronto, haver mais uma implicação de subordinação entre tais faces do signo, no sentido de que, mesmo que o significante escrito suscite a ideia de ser precedido por um significante fônico, ambos são instituídos. Por isso, não seria possível mais dizer que um é “imagem do outro”.¹⁸¹

Além disso, a partir do movimento da desconstrução, observamos que: 2) não existe um significante e significado “em si mesmos” que, com suas identidades, diferenciam-se junto a outros signos (significantes e significado) no processo de significação, como proposto por Saussure. No processo de significação de uma frase, por exemplo, o significante só consegue atuar dentro de uma cadeia de significantes à qual ele está inserido. Fora da frase, um significante resta indeterminado, não aponta para significado “em si”. Por exemplo, quando

¹⁷⁹ Na escrita ideográfica cada elemento pode representar um objeto, uma ideia ou um conceito abstrato. Ao contrário do sistema de escrita silabário, os ideogramas não são linguísticos, pois não exprime um som ou letra em específico, mas sim a ideia de algo. Os idiomas japonês e chinês são exemplos contemporâneos da utilização dos ideogramas como forma de escrita.

¹⁸⁰ A escrita hieroglífica (grego antigo, *hieros*, “sagrado” e *glyphein*, “gravar”, “escrita sagrada”) é a escrita com caracteres usados no Egito Antigo. Nesse sistema de escrita é usado recursos pictográficos no processo de comunicação e, da mesma forma que a escrita ideográfica, não é considerado um sistema linguista, pois não exprime um som ou letra em específico, mas desenhos que representam ações.

¹⁸¹ GIACOMINI, Marcelo Corrêa. **A desconstrução do signo e a comunicação pela escritura em Jacques Derrida**; 2019; Tese (Doutorado em Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

procuramos o significado de um significante (uma palavra) no dicionário, este nos apresenta tantos outros significantes para significar aquele que estávamos procurando. Se procuramos água, provavelmente, vamos encontrar expressões como garrafa com água, gotas d'água, mar, rio, na fórmula química H₂O etc. Ou seja, o que encontramos são significantes que diferem de outros significantes. Assim, o entendimento sobre uma determinada palavra só pode, então, assumir significações quando inscritas em textos e quando as palavras atuam performaticamente. Por isso não há presença de significado transcendente primeiro que sirva de modelo representativo para o significante. Como lembra Duque-Estrada:

O que vale dizer que, dentro da frase, no interior do seu sistema lingüístico, um significante só existe ou só desempenha a sua **função** enquanto tal em virtude das diferenças com os outros significantes da frase ou do próprio sistema lingüístico a que pertence. Deste modo, se não há significado em si, também não há significante em si, já que este último só é o que é em função de um sistema de diferenças. Evidentemente, já não se pode pensar aqui em um sistema de diferenças entre coisas diferentes que, antes de serem confrontadas, já existiam em si mesmas, como coisas presentes a si mesmas. O que é primeiro não são coisas em si (significantes ou significados em si), mas sim uma diferencialidade, um sistema de diferenças.¹⁸²

Para entender esse sistema de diferença pensado por Derrida, é preciso compreender o quase-conceito de *différance*.

3.3.1. *Différance*

Différance é um termo cunhado por Derrida a partir da introdução proposital da letra “a” na palavra *différence*, para demarcar que, apesar da grafia das palavras serem diferentes, a diferença não é percebida foneticamente no francês: ambas as palavras possuem o mesmo som. Tal palavra, no processo de tradução para a língua portuguesa, recebeu vários nomes, como diferença e diferênciã. No entanto, nenhuma tradução deu conta do movimento proposto por Derrida, a saber, “o da diferença como diferencialidade e, ao mesmo tempo, a diferença como diferimento”¹⁸³. Em *Posições*, Derrida, ao se dedicar a esse movimento provocado pelo “a” que se escreve ou se lê, mas não se pode ouvir, aponta quatro características importantes para compreender essa questão.

A primeira característica implica compreender a *différance* como um movimento e não um conceito ou uma “nova” palavra: “*différance* remete ao movimento (ativo e passivo) que

¹⁸² DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. “Derrida e a *escritura*”. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). *Às margens da filosofia*, *op. cit.*, 19, grifo nosso.

¹⁸³ HADDOCK-LOBO, Rafael. *Derrida e o labirinto de inscrições*, *op. cit.*, p. 28.

consiste em diferir, por retardo, delegação, adiamento, reenvio, prorrogação, reserva”¹⁸⁴. É um movimento ativo, porque se trata de um deslocamento sempre operante no interior do significante escrito e falado (a cadeia de substituições não para). Além disso, é um movimento passivo, porque a repetição de tal significante é a própria possibilidade de sua diferença com o outro, mas tal repetição nunca é anterior ou guiada por uma força maior (como a consciência ou a voz, por exemplo) no seu processo de significação. Como comenta Haddock-Lobo, “a *différance* não expressa nem Sentido nem a Verdade nem a Essência do Ser, ela é ao mesmo tempo um efeito e aquilo que produz efeitos, mas só ‘existe’ enquanto diferimento”¹⁸⁵.

Em segundo lugar, “o movimento da *différance*, na medida em que produz os diferentes, na medida em que diferencia, é, pois, a raiz comum de todas as oposições de conceitos que escondem nossa linguagem”¹⁸⁶. Ou seja, a *différance* é o movimento permanente de inversão e deslocamento que desconstrói todas as oposições binárias da linguagem tradicional. Ao produzir diferenças, na medida em que diferencia, a *différance* instaura uma significação que acontece a partir de um estado de fluxo e de diferimento de um significante para outro, sem estabelecer polaridades. Desse modo, não só a oposição entre testemunho, enquanto verdade, e literatura, enquanto ficção, é desconstruída, mas todas as oposições clássicas da metafísica, por exemplo, vida do autor/obra do autor, literatura/filosofia etc., são desmontadas. Em terceiro lugar, comenta Derrida, “a *différance* é também a produção, se ainda pode dizê-lo, dessas diferenças, dessa diacriticidade que (...) são a condição de toda significação e de toda estrutura”¹⁸⁷.

Por último, “a *différance* nomearia, pois, provisoriamente, esse desdobramento da diferença – em particular, mas não apenas, nem sobretudo, da diferença ôntico-ontológica”¹⁸⁸. Na verdade, Derrida afirma que a *différance* (diferença como diferença ôntico-ontológica) já estava presente em Heidegger; no entanto, ele ainda estaria “preso à metafísica”¹⁸⁹. Para Derrida, Heidegger reconhecia a necessidade de tomar emprestado (de modo estratégico) os recursos sintáticos e léxicos da linguagem da metafísica no momento mesmo em que a desconstruímos. Contudo, em Heidegger, esses empréstimos, a determinação última da diferença como diferença ôntico-ontológica, ainda que importante e necessária para essa fase, não se abrem para *différance*, de modo a escapar da metafísica. E é assumindo essa herança de

¹⁸⁴ DERRIDA, Jacques. **Posições**, op. cit., p. 14.

¹⁸⁵ HADDOCK-LOBO, Rafael. **Derrida e o labirinto de inscrições**, op. cit., p. 31.

¹⁸⁶ DERRIDA, Jacques. **Posições**, op. cit., p. 15.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 15.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 17.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 17.

Heidegger e, portanto, “não há nem heideggerianismo nem anti-heideggerianismo”¹⁹⁰, que Derrida radicaliza a diferença entre o Ser e o *ente*, de modo a propor uma *différance* sem significado primeiro.

Trata-se, portanto, de reconhecer que não existe a presença “em si mesmo” de um significado na cadeia de significação. O que existe é uma *différance* entre os significantes, em que cada significante (escrito ou falado) se constituía a partir do *rastro* que existe nele e nos outros elementos do seu contexto, que nunca está completamente presente. Por isso, dissemos que no lugar do signo, Derrida encontra apenas o termo *rastro*. Qualquer pretensão de verdade, se houver, ocorre na condição de *rastros*.

3.3.2. *Rastro*

Derrida vai observar que esse movimento da *différance* supõe, então, “remessas que impedem que, seja na ordem do discurso falado, seja na ordem do discurso escrito, nenhum elemento do discurso pode funcionar como signo sem remeter a um outro elemento, o qual, ele próprio, não está simplesmente presente”¹⁹¹. Dessa forma, diante da falta de um elemento “em si” – escrito ou falado –, qualquer significação parece ser tecida a partir do *rastro* de um significante, não existindo, conseqüentemente, nenhum signo constituído pela hierarquia entre significado e significante.

Todo “signo” (para usar a linguagem de Saussure), portanto, é imotivado, porque se constitui a partir de um sistema diferencial de remissões. Ou seja, não há presença anterior à cadeia de significação, pois estamos inseridos já no jogo das diferenças dos significantes. Se não há uma presença anterior ao processo de significação, então, não há uma verdade a ser presentificada no discurso. Qualquer coisa pensada ou vivida, ao se inserir no plano da linguagem, já carrega consigo a diferença entre presença e ausência¹⁹² da coisa pensada ou vivida. Dessa forma, conforme Derrida:

A "imotivação" do signo requer uma síntese em que o totalmente outro anuncia-se como tal - sem nenhuma simplicidade, nenhuma identidade, nenhuma semelhança ou continuidade - no que não é ele. *Anuncia-se como tal*: aí está toda a história, desde o que a metafísica determinou como o "não-vivo" até a "consciência" passando por

¹⁹⁰ Conforme observa Haddock-Lobo, o pensamento da desconstrução é um pensamento de heranças e não de uma negação ou aceitação de pensamentos com os quais dialoga. Ver: HADDOCK-LOBO, Rafael. **Derrida e o labirinto de inscrições**, *op. cit.*, p. 33.

¹⁹¹ DERRIDA, Jacques. **Posições**, *op. cit.*, p. 32.

¹⁹² Como lembra Duque-Estrada, até mesmo esses termos não podem ser vistos como presença e ausência em si, pois presença e ausência só se constituem a partir das suas diferenças. Ver: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. “Derrida e a *escritura*”. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). **Às margens da filosofia**, *op. cit.*, p. 27.

todos os níveis da organização animal. O *rastro*, onde se imprime a relação ao outro, articula sua possibilidade sobre todo o campo do ente, que a metafísica determinou como ente-presente a partir do movimento escondido do *rastro*. É preciso pensar o *rastro* antes do ente. Mas o movimento do *rastro* é necessariamente ocultado, produz-se como ocultação de si. Quando o outro anuncia-se como tal apresenta-se na dissimulação de si. Esta formulação não teológica, como se poderia crer com alguma precipitação. O "teológico" é um momento determinado no movimento total do *rastro*. O campo do ente, antes de ser determinado como campo de presença, estrutura-se conforme as diversas possibilidades – genéticas e estruturais – do *rastro*. A apresentação do outro como tal, isto é, a dissimulação de seu “como-tal”, começou desde sempre e nenhuma estrutura do ente dela escapa.¹⁹³

O termo *rastro*, proposto por Derrida, então, desarticula ou desestrutura toda e qualquer origem de um significado “em si”, porque, colocando em xeque a impossibilidade de sustentar em um discurso a presença plena de um acontecimento passado, ele indica que, na verdade, qualquer significado “em si” nunca esteve lá como tal, senão na condição de *rastro*. É a própria desconstrução de uma verdade, enquanto significado, constituída previamente ao discurso. No lugar da representação prévia ou presentificação de uma verdade, o *quase-conceito* de *rastro* move ou traz à tona, em forma de vestígios e marcas, vários discursos, presentes ou ausentes no ato do discurso, que sempre remetem a tantos outros, no momento mesmo que se busca a impossível e inexistente presença sobre aquilo que se inscreve do discurso.

Por isso, o *quase-conceito* de *rastro* é tão importante para pensar o testemunho. No momento em que este se dá, a testemunha está apenas diante da memória, “a memória articulada a uma linguagem, a seu ter estado presente”¹⁹⁴, e não daquilo sobre o qual dá testemunho, isto é, o acontecimento em si sobre o qual se testemunha. E, como lembra Jeanne Marie Gagnebin, é preciso levar em conta as grandes dificuldades que pesam sobre o narrar algo a partir da memória, pois ela “vive essa tensão entre a presença e a ausência, presença do presente que se lembra do passado desaparecido, mas também presença do passado desaparecido que faz sua irrupção em um presente evanescente”¹⁹⁵. Quando nos observamos, percebemos que cada um de nós pode dizer a todo momento “pois bem, não me lembro bem o que senti, não posso descrever o que senti naquele momento; é impossível, não posso analisá-lo”¹⁹⁶ ou até mesmo, quando prometemos dizer a verdade de algo, não estamos mais diante daquilo que se promete ou momento singular do acontecimento prometido.

Por isso, é importante lembrar, como diz Jeanne Marie Gagnebin, que o *rastro* se inscreve na lembrança de uma presença que não existe mais e que sempre corre o risco de se

¹⁹³ DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**, *op. cit.*, p. 57.

¹⁹⁴ DERRIDA, Jacques. **Poética e política do testemunho**, *op. cit.*, [p. 32].

¹⁹⁵ GAGNEBIN, Jean Marie. **Lembrar escrever esquecer**, *op. cit.*, p. 44.

¹⁹⁶ DERRIDA, Jacques. **Demorar**, *op. cit.*, p. 75.

apagar definitivamente. Existe no *rastro* uma fragilidade intrínseca que contraria o desejo de plenitude e de presença que caracteriza a metafísica clássica¹⁹⁷. Trata-se, na verdade, de trazer à tona o *rastro* para pensar o testemunho, de reconhecer que desde a repetição, daquilo que habita o interior do testemunho, este já está afetado pela virtualização, pela invisibilidade, pela ausência (que nunca se torna plena) daquilo que aconteceu e, de modo geral, já é uma “fragmentação do verdadeiro”¹⁹⁸. Desse modo, nenhum testemunho poderá acontecer, senão no *rastro* daquilo que aconteceu ou de qualquer verdade que se prometa, e não da presença “em si” ou da verdade “em si” (significado “em si”) do acontecimento.

A desconstrução nos possibilita, portanto, assumir aquilo que nunca houve uma verdade “em si” no ato do testemunho, ou melhor, ela nos possibilita reconhecer que todo testemunho tem “fissuras” que perpassam entre aquilo que aconteceu e o que não aconteceu, ou seja, aquilo que não tem lugar enquanto significado (presença) no discurso. Mas não é somente isso, não é somente pensar no entre presença e ausência, é também pensar que toda e qualquer presença primeira, a origem, “não desapareceu sequer, que ela jamais foi reconstituída a não ser por uma não origem, o *rastro*, que se torna, assim, a origem da origem”¹⁹⁹. Nesse sentido, comenta Alice Serra:

O que singulariza o testemunho é assim tanto menos a declaração ou a apresentação de uma verdade, e tanto mais a promessa de guardar uma verdade, promessa que se dirige a um outro indeterminado. Em relação ao passado, tal promessa se vincula à memória, remetendo àquele que viu ou testemunhou um evento, mas sobre cujo testemunho pode ser que ninguém testemunhe. Por sua vez, em relação ao futuro, há um engajamento endereçando-se a um outro, e a guarda tão somente da própria promessa.²⁰⁰

Trata-se, então, primeiramente, de pensar na estrutura do testemunho como uma cadeia de remissões a eventos passados²⁰¹, mas as remissões ao passado só se tornam possíveis a partir de uma radical diferenciação entre ausência e presença de significações do presente e do futuro (a promessa de testemunhar), impossíveis de serem separadas ou significadas “em si mesmas”. Na verdade, não só o passado testemunhado é contaminado pelo presente do ato testemunhado, a marca do presente no passado, mas também nos envolvemos com uma projeção do futuro que assombra o passado e o presente, mas ainda não aconteceu (apesar da sua virtualidade assombrar a significação). Nesse sentido, aquele que testemunha um acontecimento (no

¹⁹⁷ GAGNEBIN, Jean Marie. **Lembrar escrever esquecer**, *op. cit.*, p. 44.

¹⁹⁸ DERRIDA, Jacques. **Demorar**, *op. cit.*, p. 81.

¹⁹⁹ DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**, *op. cit.*, p. 75.

²⁰⁰ SERRA, Alice Mara. Do fenômeno pleno ao testemunho que falta, *op. cit.*, p. 96.

²⁰¹ Entendemos aqui, no *rastro* por Alice Serra, na citação acima, que a memória está vinculada ao passado.

presente) tem o seu testemunho inserido num discurso de significações que envolve uma promessa (futuro) de dizer uma verdade, mas que só acontece recorrendo ao suposto passado. Por isso, testemunhar não é, e não pode ser, uma narrativa linear, contínua e conclusiva. Conforme Derrida observa, o que acontece no testemunho é:

encontro entre o que vai acontecer e o que já acontece. Entre o que está a ponto de acontecer e o que vem a acontecer, entre o que virá e o que vem, entre o que vai e vem. Mas como o mesmo. Ao mesmo tempo real e virtual, o real como virtual. O que aconteceu na medida em que se anuncia como aquilo que deve inescapavelmente acontecer.²⁰²

Se o testemunho é constituído de *rastros*, e o testemunho promete “na primeira pessoa, o segredo, partilhável e impartilhável, do que me aconteceu, a mim, só a mim, o segredo absoluto do que estive em posição de viver, ver, entender, tocar, sentir e ressentir”²⁰³ (como comentado no primeiro capítulo), é preciso, então, pensar em uma concepção de tempo que extrapole o privilégio do tempo presente no discurso. Isto é, a concepção de *rastro* nos impede de pensar o tempo a partir da predominância do “agora”, como o tempo é compreendido vulgarmente.

Derrida compreende que este conceito vulgar de tempo é igualmente atuante na tradição da metafísica ocidental, em que a significação é pensada predominantemente em relação ao tempo presente, conseqüentemente, o processo de significação acontece a partir da ideia de presença proveniente da percepção do presente²⁰⁴. Nessa perspectiva, ao privilegiar o presente, o tempo é compreendido como uma sucessão de “agoras” ou “instantes”²⁰⁵ “dados” numa linha do tempo. Derrida desenvolve essa ideia no texto de *Ousia e Grammè*, momento em que comenta “de Parmênides a Husserl, nunca o privilégio do presente foi posto em questão. Não pôde sê-lo. Ele é a própria evidência e nenhum pensamento parece possível fora do seu elemento. [...] O passado e o futuro são sempre determinados como presentes passados ou presentes futuros”²⁰⁶.

Segundo Derrida, Aristóteles, em *Física IV*, teria ainda como base esse conceito de tempo vulgar, apesar de afirmar que o tempo não é um *ente* e nem seria composto por partes “de instantes” que poderiam se suceder em uma linha. Isso aconteceria porque Aristóteles teria

²⁰² DERRIDA, Jacques. **Demorar**, *op. cit.*, p. 73.

²⁰³ *Ibidem*, p. 52.

²⁰⁴ De acordo com Derrida “o tempo é o não-ente na medida em que se determinou já secretamente o ente como presente, a ente(i)dade (ousia) como presença.” Ver: DERRIDA, Jacques. **Margens da filosofia**, *op. cit.*, p.86

²⁰⁵ Segundo Derrida, “na maior parte das vezes se traduz por instante, mas que, na língua grega, funciona mais como a nossa palavra ‘agora’.” Ver: *Ibidem*, p. 74.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 69.

reconhecido que se o tempo fosse um *ente* e fosse dividido em partes, e essas partes fossem “agoras”, o “agora” seria simultaneamente aquilo que já não é e aquilo que não é ainda²⁰⁷. Por isso, segundo Derrida, Aristóteles defenderá a hipótese de que “o agora não é uma parte, o tempo não é composto de *nun*”²⁰⁸, pois o “agora” é um “limite” entre passado (já passou) e futuro (ainda não é). Sendo assim, “se o agora não é um *ente* (presença), o tempo não precisa ser compreendido como presença, mas pode ser pensado como ausência, como aquilo que já passou e aquilo que ainda não é”²⁰⁹. Todavia, lembra Derrida:

Reconhecendo que essa argumentação nada esclarece (218 a), repete a aporia sem a desconstruir. O tempo não é (entre os *entes*). Ele nada é porque é tempo, *ou seja* agora passado ou futuro. O *ou seja* pressupõe aqui que eu tenha alguma antecipação do que é o tempo, a saber, o não-presente na forma do agora passado ou a vir. O agora atual não é o tempo porque é presente; o tempo não é (ente) enquanto não é (presente). Isso significa que se, aparentemente, pode-se demonstrar que o tempo é nada (*não-ente*), é porque já se determinou a origem e a essência do nada como tempo, como não-presente na espécie do “já-não” ou do “não-ainda”. Foi, portanto, necessário apelar para o tempo, para uma pré-compreensão do tempo - e no discurso, à evidência e ao funcionamento dos tempos do verbo - para dizer a não-ente(i)dade como não presente e o ente como presente. Determinou-se temporalmente o *ente* como *ente-presente* para poder determinar o tempo como não-presente e não-ente.²¹⁰

Ou seja, compreender o tempo como não-ente (ausência) é ainda recorrer à concepção de tempo como *ente* (presença), pois seria apenas uma forma negativa de compreender o tempo enquanto presença. Em outras palavras, compreender o tempo como não-ente (ausência) “implicaria em pré-conceber o tempo como sucessão de ‘agoras’ presentes a si para pensá-los do modo inverso, a saber, como ‘não ente’ ou ausente”²¹¹. Como comenta Derrida, “o tempo é o não-ente na medida em que se determinou já secretamente o *ente* como presente, a *ente(i)dade* (*ousia*) como presença. Desde que o *ente* é sinônimo de presente, dizer o nada ou dizer o tempo é dizer a mesma coisa”²¹². Assim sendo, ainda na concepção de tempo como não-ente (ausência), nenhuma experiência pode deixar a presença do presente, pois até mesmo a ausência é pensada na forma de presença, ou seja, o tempo vulgar concede ao presente um privilégio de produzir toda e qualquer significação.

²⁰⁷ Em relação a Husserl, Derrida aponta que o problema não é somente que haja apenas o instante apreendido em separado da sucessão, mas que o instante se retenha na retenção e se representifique, isto é, o problema apontado por Derrida, em Husserl, é que “cada elemento percebido atualmente traz em si retido ou conservado o momento anteriormente percebido, e por sua vez, retém ou conserva o seguinte.” Ver: SERRA, Alice. *Temporalidade e différance: Derrida, leitor de Freud e Husserl. Em Tese*. Belo Horizonte, v. 16, p. 5-23, 2010.

²⁰⁸ DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*, *op. cit.*, p. 74.

²⁰⁹ MATTHES, Maíra. O Espaçamento do Tempo segundo Jacques Derrida. *Sapere Aude*, v. 4, n. 7, p. 245-259, 9 jul. 2013, p. 247.

²¹⁰ DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*, *op. cit.*, p. 86.

²¹¹ *Ibidem*, p. 248.

²¹² DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*, *op. cit.*, p. 87.

No entanto, Derrida vê uma contradição entre esta concepção de tempo: tudo se passa como se existisse uma continuidade, entre o instante e não-instante. A tradição parece ignorar que, antes do instante “em si” (se existir), há um atraso, um espaço entre os instantes, que nunca existe no presente (apesar de não haver movimento no tempo sem ele). O filósofo franco-magrebino propõe pensar sobre o tempo a partir de uma inseparável relação com o espaço. Derrida chama essa relação de “espaçamento” ou “temporalização”, que pode ser entendida como um “vir-a-ser-no-espaço do tempo e o vir-a-ser-tempo do espaço”²¹³. Tal concepção de tempo implica sempre uma relação com o espaço, e a percepção de espaço sempre implica uma relação com o tempo, de modo que qualquer separação seja impossível. Tal junção de tempo e espaço é pensada por Derrida a partir da palavra “*ama*”, usado por Aristóteles:

Ama quer dizer, em grego, "conjuntamente", os dois em conjunto, "ao mesmo tempo". Esta locução não é em princípio nem espacial nem temporal. A duplicidade do simultâneo para a qual ela remete não reúne ainda e nela mesma nem pontos nem agoras, nem lugares nem fases. Ela diz a cumplicidade, a origem comum do tempo e do espaço, o comparecer como condição de todo o aparecer do ser. Ela diz, de certa maneira, a díade como mínimo.²¹⁴

Essa relação do tempo-espaço impossibilita qualquer compreensão do tempo enquanto presença de instantes em que, para esse fim, os instantes precisam permanecer “em si” mantendo-se sem comunicação com os demais instantes que os sucedem e antecedem. Tal impossibilidade acontece, sob a perspectiva da desconstrução, porque o tempo, enquanto “presença de instantes”, assume uma tarefa de reunir o divisível (a passagem temporal) em um mesmo indivisível (identidade do instante). Ao invés do indivisível (da unidade homogênea ou da identidade do instante), Derrida propõe uma junção entre o tempo e o espaço (temporalização e espaçamento) nas margens que existem entre os instantes, ou melhor, no movimento existente entre os instantes. Por isso, o franco-magrebino vai dizer que “a díade é o mínimo”, ou seja, no mínimo mais de dois termos, não podendo resultar em uma unidade.²¹⁵

Tal tempo-espaço operaria em todos os momentos, mas sempre de maneira singular, não podendo gerar uma regra geral, pois seu movimento sempre dependerá de um contexto. Não sendo apenas o intervalo entre os instantes, constituídos em uma linha de tempo, o *espaçamento*, enquanto tempo-espaço, é o próprio movimento dos significantes, que é desde sempre um outro no processo desse *espaçamento*, ou melhor, está sempre no *rastró* do outro. Em outras palavras, a diferença entre os significantes promove um deslocamento que nunca é

²¹³ DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**, *op. cit.*, p. 83.

²¹⁴ DERRIDA, Jacques. **Margens da filosofia**, *op. cit.*, p. 93.

²¹⁵ MATTHES, Maíra. O Espaçamento do Tempo segundo Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 252.

só temporal, mas, também, espacial. Dessa forma, o espaçamento-temporalização faz com que:

cada elemento dito presente, que aparece sobre a cena da presença, se relacione com outra coisa que não ele mesmo, guardando em si a marca do elemento passado e deixando-se já moldar pela marca da sua relação com o elemento futuro, relacionando-se o *rastro* menos com aquilo a que se chama presente do que àquilo a que se chama passado e constituindo aquilo a que chamamos presente por intermédio dessa relação mesma com o que não é ele próprio: absolutamente não ele próprio, ou seja, nem mesmo um passado ou um futuro como presentes modificados.²¹⁶

Sendo assim, podemos dizer que o instante é formado a partir do *rastro* (e não mais o signo) entre o passado e o futuro, no qual o passado seria uma promessa para o futuro inscrita espacialmente no presente. Isso aconteceria, porque os *rastros* não representam algo ou alguém enquanto si mesmo, mas, pelo contrário, os *rastros* permitem que aquilo mesmo que não tem lugar enquanto presença em “si mesma” faça parte do processo de significação do testemunho.

Em outras palavras, o rastro é a diferença em relação à ausência e à presença. O *rastro* no espaçamento faz com que o movimento da “significação não seja possível a não ser que cada elemento dito “presente”, que aparece sobre a cena da presença, relacione-se com outra coisa que não ele mesmo, guardando em si a marca do elemento passado e deixando-se já moldar pela marca da sua relação com o elemento futuro”²¹⁷. Assim, o *rastro* não é aquilo a que se chama presente, nem aquilo a que se chama passado, mas se inscreve na cadeia de significação “como aquilo a que chamamos presente por intermédio dessa relação mesma com o que não é ele próprio: absolutamente não ele próprio, ou seja, nem mesmo um passado ou um futuro como presente modificados”²¹⁸. O *rastro* sempre se constitui dividindo-se dinamicamente enquanto devir-espaco do tempo (temporização) com outros *rastros* no contexto em que ele atua. Nesse sentido, para Derrida:

E é a esta constituição do presente, como síntese “originária” e irredutivelmente não-simples, e portanto, *stricto sensu*, não-originária, de marcas, de *rastros* de retenções e pretensões (para reproduzir aqui, analogicamente e provisoriamente, e linguagem fenomenológica e transcendental que se revelará em seguida inadequada) que eu proponho que se chame *arqui-escrita*, *arqui-rastro* ou *diferença*. Esta (é) (simultaneamente) espaçamento (e) temporização.²¹⁹

Um bom exemplo para compreender a significação das coisas a partir do rastro é o

²¹⁶ DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*, *op. cit.*, p. 45.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 45.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 45.

²¹⁹ DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*, *op. cit.*, p. 45.

recurso fotográfico de sobreposições²²⁰. Tal recurso consiste em combinações de várias imagens, umas sobre as outras, para ter como efeito uma fotografia (para fins didáticos, poderíamos chamar de imagem final) e o resultado é uma foto perpassada por tantas outras fotografias, narrativas e materiais, não visíveis enquanto presença “em si mesma”. O artifício, então, possibilita não só novas e imprevisíveis narrativas em relação às fotografias sobrepostas, mas também aponta a impossibilidade de estabelecer uma foto primeira, uma “origem primeira”, que dê conta da imagem final gerada pelos efeitos de sobreposições. Então, tal fotografia final passa a ser uma cena de vários vestígios das fotografias transpostas e, ao mesmo tempo, é o resultado da ficcionalidade imprevisível das combinações e sobreposições fotográficas.

Aproximando tal inscrição do *rastro* nas sobreposições fotográficas da narrativa testemunhal, podemos dizer que a testemunha corre o risco de contar não só aquilo que experimentou (em que não se experimenta senão na condição de *rastro*), mas também aquilo que não foi experimentado (aquilo que foi prometido, imaginado, transposto pelo espaçamento, o não previsto), o resultado da sobreposição das diferenças que só tem significação a partir do *rastro*.

Nesse sentido, como comenta Elizabeth Muylaert Duque-Estrada, ao falar sobre o ato de testemunho, “a história do que aconteceu se confunde com a história ‘espectral’, ‘fantasmática’, ‘ficcional’, do que aconteceu: o arquivo do real e arquivo da ficção cruzam-se no cerne do acontecimento”²²¹. E, por isso, Derrida recusa a separação dualista do pensamento metafísico tradicional, que separa a verdade (“o acontecimento”) da ficção (o que “não” aconteceu, a mentira) de modo a apontar que não é só impossível uma separação, como também, uma precisa da outra para acontecer enquanto discurso.

Diante da impossibilidade de uma representação do acontecimento como “a coisa em si”, concluímos que, ao prometer a verdade, o testemunho não oferece um discurso, uma narrativa que presentifique o evento que pretende contar. Pelo contrário, tal ato só acontece enquanto *rastro* de algo ou de alguém, sendo impossível um testemunho enquanto um saber, uma prova teórica-constatativa. Ora, se assim for, o testemunho é, em parte, uma prática discursiva em oposição à prova. Testemunhar, prestar juramento, prometer dizer aquilo que viu, tocou, sentiu e produzir seu próprio discurso como se fosse evidência de uma verdade, nunca

²²⁰ Alice Serra desenvolve com maior profundidade o tema da sobreposição e a desconstrução da ontologia nas imagens a partir da exposição de Miguel Rio Branco, em Inhotim. Ver: SERRA, Alice Mara. Foto-grafia e desconstrução. **Viso**: Cadernos de estética aplicada, v. 11, n° 20, jan-jun/2017, p. 31-49.

²²¹ DUQUE-ESTRADA, Elizabeth Muylaert. **Nas entrelinhas do talvez**, *op. cit.*, p.15.

passível de ser comprovada. Em outras palavras, é realizar um ato de fala, ao invés de simplesmente constatar ou descrever um acontecimento. Testemunhar é fazer o acontecimento testemunhando.

3.4 VERDADE COMO *ESCRITURA*

De início, é importante ressaltar que a palavra “escrita” aparece na obra derridiana a partir de dois sentidos²²²: o primeiro, no sentido tradicional, que opõe a escrita (fonética) à fala que ela representa (mas Derrida mostra não existir uma escrita puramente fonética); e o outro, o modo desconstrutor que faz referência à “raiz comum da escrita e da fala”. Por isso, em muitas traduções para o português, vemos a tradução de *escritura* por escrita²²³ (no sentido mais desconstrutor apontado acima), para se diferenciar da concepção de escrita em oposição à fala. A razão da manutenção da *escritura* nesse texto tem como objetivo facilitar a leitura e compreensão do *quase-conceito* derridiano de *écriture*, de modo a lembrar ao leitor que tal *quase-conceito* não pode ser confundido com a escrita gráfica em particular, uma vez que essa tradução como *escritura*, como lembra Haddock-Lobo²²⁴, refere-se a isso que, de certo modo, está envolvido em toda cadeia de significante.

Cabe (re)lembrar que nessa cadeia de significantes, onde há apenas significantes remetendo a outros significantes (sem que nada esteja fora dessa trama diferencial no tempo-espço), abala-se o suposto vínculo entre significado e sua expressão fonética, possibilitando a articulação de significantes sem sua referencialidade, isto é, sem ligação anterior a qualquer presença (significado). Esse jogo de significantes implicará que todo discurso seja elaborado de acordo com o que Derrida chamará de *escritura* que “nomeará propriamente o funcionamento da língua em geral”²²⁵. Esse *quase-conceito* de *escritura* seria o *espaçamento* no devir-espço do tempo (no processo de significação):

A característica da *escritura* foi por nós denominada noutro lugar, num sentido difícil desta palavra, espaçamento: diastema e devir-espço do tempo, também desenvolvimento numa localidade original, de significações que a consecução linear irreversível, passando de ponto de presença com ponto de presença, só podia estender e em certa medida não conseguir recalcar. Em especial na escrita chamada fonética. É profunda a convivência entre esta e o *logos* (ou o tempo da lógica) dominado pelo princípio de não-contradição fundamento de toda a metafísica da presença. Ora em

²²² DERRIDA, Jacques. **Posições**, *op. cit.*, p. 14.

²²³ Carla Rodrigues critica a tradução de *écriture* por *escritura*, entendendo que *escritura*, em sentido corrente no português, remeteria às escrituras sagradas ou às escrituras jurídicas, assinadas em cartório. Ver: RODRIGUES, Carla. Kafka, Benjamin e Derrida: diante da lei. **Terceira Margem**, v. 17, n. 28, p. 79-105, jul.-dez. 2013.

²²⁴ HADDOCK-LOBO, Rafael. **Derrida e o labirinto de inscrições**, *op. cit.*, p. 27.

²²⁵ BENNINGTON, Geoffrey; DERRIDA, Jacques. **Jacques Derrida**, *op. cit.*, p. 46.

todo espaçamento silencioso ou não puramente fônico das significações, são possíveis encadeamentos que não mais obedecem à linearidade do tempo lógico, do tempo da consciência ou da pré-consciência, do tempo da "representação verbal".²²⁶

Não se pretende, portanto, que esse *quase-conceito* seja “adequado” àquilo que a linguagem não consegue mais, mas, sim, que o *quase-conceito* de *escritura* anuncie uma emancipação da necessidade de uma presença de um significado “em si”, isto é, a possibilidade do discurso abarcar aquilo que só acontece entre significantes. E, com isso, a concepção de *escritura* proposta por Derrida, provoca um profundo abalo entre a concepção dualista e a hierarquia entre escrita e fala, proposta pela concepção de linguagem de Saussure. Essa desconstrução entre fala e escrita aconteceria porque, diante da inexistência de um significado e de um significante “em si”, no processo de significação da *escritura* (e a dinâmica do *rastro*) os elementos da fala estariam associados à escrita e vice-versa como, por exemplo, os espaçamentos, as pontuações, a descontinuidade entre conceito e referente etc. Nas palavras de Bennigton, “*escritura* implica repetição, ausência, risco de perda, morte; mas fala alguma seria possível sem esses valores”.

Para tematizar essa cadeia de significante, Derrida recorre, em *A escritura e a diferença*²²⁷, à dualidade natureza e cultura. No texto, Derrida afirma que, por um movimento já iniciado nos escritos de Lévis-Strauss, só podemos assimilar o que significa natureza, compreendido como aquilo que é universal e espontâneo, com base na sua contraposição ao termo cultura, compreendido como regras singulares que podem variar de uma estrutura social para outra e vice-versa. Em outras palavras, como observa Duque-Estrada, os termos natureza e cultura “só se manifestam enquanto estruturas de significação por comportarem, reciprocamente, uma o rastro da outra”²²⁸. Isso seria observado a partir da proibição ao incesto, a qual estaria universalmente presente em todas as sociedades humanas, ao mesmo tempo que, em cada sociedade, haveria regras singulares e coercitivas sobre o incesto. Vemos, então, que compreender o que seria universal e natural conota, conseqüentemente, uma relação com o que seria singular e cultural.

Assim sendo, se não há nada “em si mesmo”, se não há presença ou significado ideal, qualquer promessa de verdade no testemunho se constitui a partir do jogo da *escritura*, “este campo é como efeito o de um jogo, isto é, de substituições infinitas no fechamento de um

²²⁶ DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*, *op. cit.*, p. 318.

²²⁷ *Ibidem*, p. 413.

²²⁸ DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. “Derrida e a *escritura*”. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). *Às margens da filosofia*, *op. cit.*, p. 27.

conjunto finito”²²⁹. É essa finitude que permite essas substituições infinitas, ou seja, ao invés de ser um campo inesgotável, como na metafísica clássica, aqui lhe falta algo, a saber, um centro que detenha e fundamente o jogo das substituições. Daí que o jogo só funciona a partir de uma falta – que é a ausência de um centro ou de um conceito imutável.

Nesse ponto, parece que a noção de *escritura* se confunde com a de *différance*. Apesar de serem intercambiáveis, não são a mesma coisa. *Différance* pode ser compreendida como um jogo (de contínua produção, a um só tempo, ativa e passiva de diferenças entre significantes) do processo de significação. Já a *escritura* implica o funcionamento da língua em geral, configurada numa cadeia de substituições que contém a *différance*, que se opõe a uma ideia de linguagem tradicional cuja concepção de linguagem é a de adequação entre palavra e sentido ou significante e significado. Se a *escritura* é o funcionamento da língua em geral, não há significação anterior à *escritura*, visto que não existia nada antes da *escritura*.

Em outros termos, não existe verdade fora da *escritura*. A promessa de dizer a verdade é tecida²³⁰ na *escritura*. Não há mais lugar para se pensar a adequação entre significado (presença do *logos*) e significante (expressão mais imediata do *logos*). Nesse sentido, o que queremos chamar a atenção é que a promessa de dizer a verdade no testemunho se tornou uma grande trama de remetimento em um discurso, sem a existência de uma presença primeira. Assim, aquilo que não tem “presença” do discurso também participa desse tecido, interferindo no dizer da testemunha.

Por isso, a ficção, como exploraremos no terceiro capítulo, que sempre foi rebaixada por não ser um discurso que não teria um compromisso com a verdade, enquanto *logos*, participa dos discursos que prometem dizer a verdade; do mesmo modo, a promessa de dizer a verdade (que já não tem relação com uma presença primeira) participa dos discursos que dizem ser ficcionais. Nesse sentido, se, tradicionalmente, o testemunho é concebido como prova, capaz de presentificar ou representar uma verdade (enquanto adequação entre conceito e acontecimento passado), a partir da desconstrução e sua concepção de *escritura*, o testemunho não pode mais (e jamais pode) representar ou apresentar uma verdade concebida anteriormente ao seu discurso. Trata-se de reconhecer que, diante da *escritura*, a verdade prometida no testemunho só se sustenta a partir de uma relação diferencial com a ficção, mesmo que tal relação não esteja visível. Portanto, como comenta Alice Serra:

²²⁹ DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**, *op. cit.*, p. 421.

²³⁰ Para usar um tempo do professor Haddock-Lobo. Ver: HADDOCK-LOBO, Rafael. **Experiências abissais, ou, Sobre as condições de impossibilidade do real**. -1. Ed. – Rio de Janeiro: Via Verita, 2019, 117.

Para Derrida, a questão sobre a verdade de uma obra, de um objeto que se dá como percebido, imaginado etc. – remete a diferentes discursos, valores e práticas sedimentados que podem não se manifestar enquanto tais, mas estar subentendidos, interferindo no vivível. Como Derrida insinua acerca da verdade de uma obra de arte, tal verdade aponta sempre para um mais além do visível que escapa aos modos de doação, recepção e interpretação do que se dá a ver – o fenômeno. Ao retomar a enunciação de Cézanne – “Eu lhes devo a verdade em pintura e eu lhe direi” – Derrida alude a uma contradição intrínseca à promessa de fazer valer a verdade: no caso de Cézanne, é como se este primeiramente recusasse a um outro um acesso à verdade em pintura: não um outro dirá tal verdade; todavia, também não o próprio pintor a dirá, já que o fará tão somente em pintura, na pintura e pela pintura.²³¹

Ainda que o texto da autora se refira às obras de arte e à pintura, essa relação pode ser estendida para o jogo da *escritura* no testemunho literário. Trata-se, portanto, de reconhecer que toda e qualquer promessa de dizer verdade (no testemunho ou na pintura) acontece a partir de um jogo constituído na *escritura*. E, assim, o testemunho, como a *escritura*, “começa a ultrapassar a extensão da linguagem”²³², e, podemos dizer que ele ultrapassa para acontecer no jogo de remetimentos entre os significantes. Esse acontecimento não se estabiliza nem na verdade, nem na ficção, mas ele acontece entre as fronteiras e os limites daquilo que aparece no ato de fala. Assim, há testemunho não só naquilo que a testemunha diz, mas também naquilo que seu testemunho segreda, no *rastro* e na falta de uma presença que, naquele testemunho singular e de um modo singular a cada vez, inscrevem-se na *escritura* do testemunho.

Esse jogo de significantes na *escritura*, para acontecer, no entanto, precisa de uma contextualidade, necessita de uma cadeia de tantos outros significantes para atuar como produtor de significação, o que, inclusive, nos afasta de qualquer relativismo. Ou seja, pensar a significação a partir da *escritura* não quer dizer que não haja pretensão de verdade²³³ e que, portanto, Derrida teria fomentado um discurso relativista. Esse argumento, talvez, seja a crítica típica à chamada “pós-modernidade” e feita, inclusive, aos escritos de Derrida. Com frequência,

²³¹ SERRA, Alice Mara. Do fenômeno pleno ao testemunho que falta, *op. cit.*, p. 96.

²³² DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**, *op. cit.*, p. 8.

²³³ Segundo Derrida, em *A verdade ofensiva ou o corpo-a-corpo das línguas*, há sempre, por parte de nós, uma “pulsão pela verdade”, isto é, uma vontade de dizer de modo verdadeiro, vontade esta que não pode ser calada ou desencorajada por nenhum poder do mundo. Desse modo, segundo Derrida, ele “não estaria pronto a abandonar a verdade em nome de um ceticismo. Não sou cético nem empirista, estou ligado a algo que parece verdade e para mim se daria na experiência disso que acontece, uma experiência intraduzível, talvez intransmissível.” Nesse sentido, a desconstrução não visa um pensamento que anule qualquer referência à verdade, pelo contrário, como parte do próprio movimento da desconstrução, ela busca desconstruir toda e qualquer concepção de verdade que se apresenta “como tal”, capaz de estabilizar o próprio pensamento ou estabilize a “pulsa pela verdade”: “Há conseqüentemente, uma exigência, eu dirigia uma pulsão de verdade, que nutre todo meu trabalho de interpretação e que é compatível com uma certa desconfiança, uma certa suspeição quanto ao que se chama em geral de verdade como sentido último. Há uma pulsão de verdade, mas não ouse apresentá-la como tal; isso se prestaria muito mal-entendidos”. Ver: DERRIDA, Jacques. *A verdade ofensiva ou o corpo-a-corpo das línguas: entrevista com Jacques Derrida realizada por Évelyne Grossman em 12 de dezembro de 2003*. Trad. de Éliada Ferreira. **Cadernos de Ciências Humanas: Especiaria**, Ilhéus, v. 10, n. 17, p.305-329, 2007. Disponível em: Acesso em: 05 de janeiro de 2021, p. 320.

imputa-se ao pensamento “pós-moderno”, diante das problemáticas da linguística, que tudo se tornou discurso e que não há fato, mas somente interpretações²³⁴. Com isso, não há verdade, ou melhor, qualquer coisa pode se tornar verdade a depender do discurso utilizado.

Pelo contrário, compreende a significação como *escritura*, como apontado por Derrida, o que nos mostra a necessidade de uma “permanente vigília”²³⁵ quanto a qualquer suposta presença de uma verdade ou de um sentido mais originário pré-existente à sua condição de estar contaminado por um significante (falado ou escrito). Nessa perspectiva, não haveria uma verdade a ser desvelada, decifrada ou representada no e pelo discurso, como acesso a um sentido estável e verdadeiro, como visto pela tradição que pensa a linguagem como uma operação de correspondência.

Talvez a ideia de contextualidade (cadeia de significantes) seja importante para entendermos essa ausência de um significado final ou último sem ter que encaminhar para uma ideia de relativismo. Essa aproximação com o contexto foi, pelo menos, aquela proposta por Haddock-Lobo, em *Derrida e a oscilação do real*, quando ele estabeleceu uma relação entre o real e o *tecer da teia de aranha* para dizer que não há relativismo em Derrida ou uma verdade a ser desvelada²³⁶. Segundo Haddock-Lobo, uma concepção de matriz kantiana levaria a crer que há sempre um mundo em sua realidade que não é possível acessar, como, por exemplo e metaforicamente, a ideia de uma aranha que mesmo tecendo de modo claro e distinto, estará sempre caminhando sobre a teia que construiu, mas nunca tocará na realidade absoluta e sedutora que se esconde por debaixo da teia. No entanto, Haddock-Lobo entende que, sob a perspectiva de Derrida:

se há o real, se posso chamar algo de real, isso não está nada além da teia, sendo a realidade o próprio tecer. E se conseguimos conceber o fora da teia ou alguma realidade para além do tecer, é porque a tecelagem se estende infinitamente, para cima e para baixo, para dentro e para fora da própria teia. Uma ilustração para esse posicionamento, que seria de modo pejorativo chamado de “ficcionalista” (sobretudo pelos supostos “realistas”) eu creio encontrar no próprio Derrida: é a tão mal interpretada frase de Derrida que diz que “*il n'y a pas de hors-texte*”, que não há nada fora do texto. Alguns críticos obtusos tenderam a ler a frase como um textualismo, um intelectualismo potencializado, conquanto que a frase nada mais quer dizer (como confusamente parece afirmar o próprio Caputo) que não há nada fora de uma certa contextualidade.²³⁷

²³⁴ DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. **Estudos éticos-políticos sobre Derrida**, *op. cit.*, p. 29.

²³⁵ HADDOCK-LOBO, Rafael. **Derrida e o labirinto de inscrições**, *op. cit.*, p. 64.

²³⁶ O movimento proposto por Haddock-Lobo, nesse texto, foi de extrema importância para se pensar a problemática principal dessa dissertação, a saber, a relação entre verdade e ficção ou a impossibilidade de separação entre verdade e ficção. Apesar de Haddock-Lobo trabalhar com uma concepção de realidade (que não pode ser confundida com a concepção de verdade), ele traz uma ideia de oscilação entre realidade e ficção que pode ser aproximar bastante de uma ideia de oscilação entre verdade e ficção no testemunho.

²³⁷ HADDOCK-LOBO, Rafael. **Experiências abissais, ou, Sobre as condições de impossibilidade do real**, *op. cit.*, p. 117.

Apesar de Haddock-Lobo tratar da realidade, podemos aproximar essa ideia da aranha e da contextualidade da desconstrução da verdade enquanto presença no testemunho, ou seja, uma verdade concebida a partir da presença de um significado “em si mesmo”, uma vez que, da mesma forma que não há realidade além da teia, não há uma verdade por detrás ou por baixo do testemunho, como a *escritura* nos indica. Se podemos falar de alguma verdade (e falamos dela sempre), ela só pode ser dita a partir de uma contextualidade ou de uma cadeia de significantes. Dessa forma, a questão não nos parece ser a de mostrar que a verdade esteja para além do discurso ou do testemunho, mas sim que o que se chama ou se convencionou chamar de verdade (enquanto significado) se apresenta como um jogo de significantes que não possuem um significado *a priori* na cadeia de remetimentos.

Para tanto, a impossibilidade de a testemunha provar o acontecimento, presentificar um significado anterior ao ato de testemunhar, não significa que ele não aconteceu, que não teve lugar em algum momento, que é apenas um “mero efeito de um jogo de palavras ou significantes”²³⁸. Pensar o testemunho a partir dos *rastros* não é negar o acontecimento, pelo contrário, é a afirmação a partir dos *rastros* do acontecimento. Aquilo a que Derrida irá se opor é a possibilidade de existir um evento único e anterior ao ato de testemunhar, sobre o qual poderá ser presentificado ou representado no testemunho, que aconteceria em momento posterior.

Um exemplo sobre como Derrida associa o “evento” testemunhando com o ato testemunho pode ser compreendido a partir do seu comentário sobre o “11 de setembro”. Segundo o franco-magrebino, são um fato inegável os ataques terroristas de 11 de setembro de 2001 ocorridos nos Estados Unidos. Não podemos negar ou esquecer as Torres Gêmeas desmoronando após serem atingidas por dois aviões da organização fundamentalista islâmica al-Qaeda, provocando a morte de milhares de pessoas. Um fato sucedido por vários instantes singulares: o choque do primeiro avião, o desmoronamento da primeira torre, o choque do segundo avião, pessoas se atirando das torres em ruínas, o desmoronamento da segunda torre, os gritos sucessivos das pessoas. No entanto, no momento em que o atentado acontecia, os instantes de tal fato já haviam se prolongado por inúmeros testemunhos oculares, midiáticos, falas de especialistas e comentaristas, como se pudesse capturar de maneira objetiva o fato ocorrido. Contudo, como comenta Derrida:

“Alguma coisa” aconteceu, temos a sensação de não a ter visto se aproximar, e certas consequências inegavelmente se seguirão à “coisa”: Mas essa mesma coisa, o local e o significado do “acontecimento”, permanece inefável, como uma intuição sem

²³⁸ DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. **Estudos éticos-políticos sobre Derrida**, *op. cit.*, p. 21.

conceito, uma unicidade sem qualquer generalidade no horizonte ou sem horizonte algum, fora de alcance para uma linguagem que admite sua impotência e é assim reduzida a pronunciar mecanicamente uma data, repetindo-a interminavelmente, em uma espécie de sortilégio ritual, de conjuração de um poema, de ladainha jornalística ou refrão retórico que admite não saber do que está falando. Não sabemos de fato o que estamos dizendo ou nomeando assim: 11 de setembro, le 11 septembre, o 11 de setembro.²³⁹

Alguma “coisa” indiscutivelmente aconteceu, mas Derrida chama atenção para a impossibilidade de testemunhar o fato “em si” em uma objetividade. Essa impossibilidade de testemunhar o fato “em si”, ou da coisa “em si”, acontece porque as nossas impressões e interpretações sobre as coisas são moldadas e constituídas por diferentes discursos e valores, visíveis ou subentendidos, que impossibilitam qualquer coisa “em si”. Para Derrida, todo e qualquer testemunho sobre algum acontecimento é atravessado por enquadramentos, recortes, ausências, vestígios que marcam e interferem no que é narrado. Até mesmo quando nos é mostrado ao vivo há sempre uma produção do acontecimento, há sempre um atravessamento, interpretações e remessas de significações (isto é, o jogo de significação) que fazem o acontecimento e, portanto, tal testemunho sobre o acontecimento já está inserido no jogo da *escritura*, já é *rastro do rastro*, iterabilidade do acontecimento:

Derrida diz “sempre”- “acredito sempre na necessidade de estar atento (...) para esse fenômeno (...), essa *compulsão à repetição*” [grifos meus]-, porque esse fenômeno não se aplica apenas a certos casos, dos quais o 11 de setembro seria um exemplo. Na verdade, ele se aplica a tudo; desde as coisas mais banais, há uma *injunção à repetição*. É ela repetição, através do interminável jogo de remessas de *rastros*, que as coisas em geral aparecem, se configuram, se instituem, são percebidas, lembradas, pensadas, aceitas, rejeitadas, discutidas, arquivadas, etc., em sua suposta realidade - verdade, ser, presença- “como tal”.²⁴⁰

Como já comentado, o *rastro* se torna algo ainda mais importante para compreender essa complexidade performática do testemunho. Há testemunho somente enquanto *rastros* daquilo que se quer contar. Derrida, ao compreender o testemunho como um ato de fala performático que acontece a partir de *rastros*, parece se voltar para aquilo que, na história, escapa à verdade, enquanto significado. A *escritura* do testemunho é uma ação que excede qualquer significado teórico, qualquer conceitualização objetiva, qualquer apresentação fenomênica e qualquer concepção de adequação a um evento passado, dando a revelar aquilo que não se apresenta enquanto presença no discurso. A promessa de testemunha de falar a verdade acontecerá somente enquanto *escritura*, visto que a dinâmica da *différance* que

²³⁹ BORRADORI, Giovanna. **Filosofia em tempos de terror**: diálogos com Habermas e Derrida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 96.

²⁴⁰ DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. **Estudos éticos-políticos sobre Derrida**, *op. cit.*, p. 36.

acontece na cadeia de significação não permite que se conceba o testemunho como uma experiência de rerepresentação ou presentificação de um acontecimento anterior.

4. CAPÍTULO 3 - O TESTEMUNHO NA FICÇÃO LITERÁRIA

Apesar de podermos compreender a estrutura remissiva da verdade a partir dos *quase-conceitos* abordados por Derrida, é na literatura, enquanto “instituição fictícia”²⁴¹, que encontramos com maior potência o argumento da desconstrução sobre a impossibilidade de o testemunho ser concebido como prova (presentificação de uma verdade). Isso porque a literatura detém um espaço onde se testemunha sem remeter a um *logos* primeiro, uma verdade primeira, já que ela se inscreve a partir do lugar marginal a ela concebido historicamente: a *escritura*. Por isso, neste capítulo, abordaremos as relações entre literatura e testemunho.

Cabe ressaltar, como lembra Seligmann-Silva²⁴², que tal relação entre literatura e testemunho não se contempla como um gênero (literaturas de testemunho); mais do que isso, a proposta é estudar uma face da literatura que vem à tona na nossa época de catástrofes e faz com que toda a história da literatura seja revisitada a partir do questionamento da sua relação e do seu compromisso com o “real” (como evento que resiste à representação) e, no nosso caso, a partir da relação entre literatura e verdade. Essa relação é importante aqui, pois, segundo Derrida, em *Demorar: Maurice Blanchot*²⁴³, se o testemunho se tornasse prova, e, portanto, estranho à literatura, ele perderia sua função de testemunho, isto é, perderia sua função de dizer sobre um acontecimento singular.

Isso acontece, pois uma testemunha diz sempre sobre acontecimentos dos quais só ela pode testemunhar. Ela diz que estava presente no que ela testemunhou. E essa experiência é singular, única, insubstituível. E, por causa disso, ela sempre pode mentir ou cometer perjúrio. Ninguém pode invalidar a experiência singular da testemunha. Além disso, conforme vimos, é do próprio funcionamento do testemunho, como da literatura, a impossibilidade de presentificar algo ou alguma coisa no seu discurso. A testemunha diz sobre algo ou alguém que não está mais presente, pelo menos, não no mesmo instante, sobre aquilo que testemunha. Por esse motivo, dizemos que a testemunha diz de um segredo não compartilhável e que nunca pode ser comprovado. Diante do segredo, então, a testemunha produz, inventa, performatiza seus dizeres. Se assim não fosse, o testemunho não aconteceria, já que ele narra aquilo que não mais está presente (e nunca esteve²⁴⁴). Por isso, Derrida afirma que o testemunho deve deixar-se assombrar por aquilo que está excluído de seu interior, “a possibilidade, ao menos, de

²⁴¹ DERRIDA, Jacques. **Essa estranha instituição chamada Literatura**, *op. cit.*, p. 49.

²⁴² SELIGMANN-SILVA, Márcio. **História, Memória, Literatura**. O testemunho na era das catástrofes, org. por M. Seligmann-Silva, Campinas: Editora da UNICAMP, 2003, p. 373.

²⁴³ DERRIDA, Jacques. **Demorar**, *op. cit.*, p.38.

²⁴⁴ Ver o segundo capítulo.

literatura”²⁴⁵.

Para compreender a maneira pela qual o testemunho é perpassado pela ficção literária será preciso recorrer, primeiramente, à questão literária tematizada por Derrida. Em um segundo momento, precisamos compreender a relação de suspensão com a referência que a literatura estabelece, promovendo sempre uma dependência com a cadeia de diferenciações entre os significantes no seu processo de significação. Tal problemática será pensada a partir da relação de passividade da escrita literária que demarca uma não posição prévia de um sujeito ou objeto anterior à inscrição do texto.

Por fim, a partir do percurso de Derrida, abordaremos a perturbadora cumplicidade entre testemunho e literatura a partir do segredo. Derrida observa que anos depois da publicação do romance *O Instante da minha morte* (1994), em uma carta, Blanchot retoma tal evento como um traço autobiográfico de sua juventude. Todavia, Blanchot e o personagem não se convertem em uma identidade, pois a literatura não esgota os sentidos no seu texto, fazendo com que o testemunho do instante dessa morte permaneça em segredo. Nessa condição, o capítulo explorará o caráter performático da escrita literária. Trata-se, portanto, de compreender o testemunho como ato performático²⁴⁶ (uma linguagem sem referência) que acontece entre a promessa de dizer a verdade e a impossibilidade de produzir uma prova, enquanto “a coisa mesma”, dessa verdade prometida. Essa é a hipótese que analisaremos a partir do espaço literário, uma vez que ele se constitui a partir de um regime de verdade que não é pautado em um *logos* a priori (que poderia ser usado em provas), mas sim no regime de verdade inscrito na *escritura*.

Mas, antes, vamos buscar elucidar o que Derrida entende por literatura.

4.1. A LITERATURA COMO UMA ESTRANHA INSTITUIÇÃO MODERNA

Chegamos à questão da ficção literária no testemunho. Dizemos ficção literária, porque nem toda ficção é literária. A palavra ficção é um termo muito amplo que pode se manifestar em diversos âmbitos (teatro, música, poesia, epopeia, tragédia grega etc.), mas nos dedicaremos apenas à literatura. E, aqui, cabe lembrar que mesmo sabendo que nem toda ficção é literatura, podemos afirmar que há ficcionalidade em toda literatura²⁴⁷, uma vez que, como veremos, a literatura não tem uma essência ou uma identidade. Pelo contrário, ela sempre depende de um

²⁴⁵ DERRIDA, Jacques. **Demorar**, *op. cit.*, p.39.

²⁴⁶ Pelos motivos já apresentados do primeiro capítulo.

²⁴⁷ DERRIDA, Jacques. **Essa estranha instituição chamada**, *op. cit.*, p. 73.

estatuto precário que a reconheça como literatura. Nesse sentido, aquilo que se diz ficcional não pode se autodenominar literatura. Por outro lado, todo e qualquer texto reconhecido como literatura guarda uma relação de simulacro com o sentido e a referência.

Mas “o que é literatura”? Para responder a essa pergunta sem cair em uma linguagem conceitual, Derrida conjuga em seus textos dois termos: ficção e *mimesis*. Tais termos são entrelaçados e, ao mesmo tempo, diferenciados no processo de pensar o texto literário na obra de Derrida. Na verdade, Derrida os utiliza para compreender o que entendemos por literatura atualmente, sem, no entanto, fazer uma conceitualização histórica de cada termo. E, ao jogar com esses dois termos, Derrida vai nos mostrar que, na verdade, sob a perspectiva da desconstrução, não é possível nomear um objeto literário. Essa impossibilidade é o que buscaremos entender ao longo desse capítulo.

Quando nos voltamos para a história da literatura, Derrida nos lembra que na Grécia não existia o que atualmente chamamos de literatura, isto é, uma instituição que está vinculada a um conjunto de textos escritos, associada a um autor, classificada a partir de nacionalidades²⁴⁸ e dotada de propriedades que lhes conferem autonomia de tudo dizer, como veremos mais adiante. No período antigo, ainda “não há um projeto, uma instituição social, um conceito, nem mesmo uma palavra correspondente a esta que chamamos *stricto sensu*, a literatura”²⁴⁹. Sem dúvida, já havia um tipo de produção poética (*poíeses*) que era vista, por exemplo, por Platão, como oposta e inferior ao discurso filosófico²⁵⁰, ou seja, à narrativa que fala em nome de uma verdade. Essa inferioridade da “produção poética” frente ao discurso da verdade, como se sabe, foi constituída a partir de um argumento mimetológico, “um mimetologismo, uma *mímeses* reduzida à imitação”²⁵¹, isto é, essa produção poética não era capaz de apresentar ou elaborar uma verdade (*aletheia* do *eidos*), mas apenas de imitar o mundo verdadeiro²⁵².

A cena da “ordem dos três leitos”, presente em *A República*²⁵³, de Platão, é um exemplo dessa inferioridade que perpassa a compreensão de *mimesis*. Platão divide os leitos na seguinte

²⁴⁸ O nacionalismo literário surge na Europa, durante a modernidade, como reação ao projeto de hegemonia supraestatal de Napoleão. Ver: CURTIUS, E. R. **Literatura europeia e Idade Média Latina**. Tradução de Teodora Cabral (com a colaboração de Paulo Rónai). Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1979, p. 13.

²⁴⁹ DERRIDA, Jacques. **Demorar**, *op. cit.*, p. 31.

²⁵⁰ Marcos Siscar vai dizer que o conceito de literatura, devido tradicionalmente pela ideia de imitação do real, funciona no fundo como uma estratégia do discurso filosófico para legitimar-se e garantir sua especificidade como discurso neutro. SISCAR, Marcos. **Jacques Derrida: literatura, política e tradução**. Campinas, São Paulo: Autores Associados, 2012, p. 21.

²⁵¹ DERRIDA, Jacques. **Essa estranha instituição chamada Literatura**, *op. cit.*, p.84.

²⁵² Apenas o logos filosófico poderia dar conta do desvelamento da coisa em si, isto é, em sua manifestação de si para consigo, como presença viva de um significado.

²⁵³ PLATÃO. **A República**. introd., trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. - 9ª ed.. - Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 2012, p. 353.

ordem: no primeiro leito, haveria o leito formado pelo demiurgo que produz a ideia de todas as coisas; no segundo, haveria a figura do marceneiro que reproduziria uma cópia da forma do leito criado pelo demiurgo. Por fim, apareceria o pintor efetuando uma “cópia da cópia” produzida pelo marceneiro a partir do primeiro modelo. O pintor é caracterizado como o grande “mimetizador”. Ao produzir a “cópia da cópia”, podendo ser compreendida por “simulacro”, o pintor não mantém nenhuma relação com a forma ideal, criada pelo demiurgo, mas apenas com a aparência do mundo sensorial produzida pelo marceneiro. Um pintor não usa a ideia, mas uma imagem da ideia para reproduzir em sua obra. Esse tipo de produção seria capaz de enganar as crianças e os homens ignorantes, como comenta Platão:

Por conseguinte, a arte de imitar está bem longe da verdade, e se executa tudo, ao que parece, é pelo facto de atingir apenas uma pequena porção de cada coisa, que não passa de uma aparição. Por exemplo, dizemos que o pintor nos pintará um sapateiro, um carpinteiro, e os demais artífices, sem nada conhecer dos respectivos ofícios. Mas nem por isso deixará de ludibriar as crianças e os homens ignorantes, se for bom pintor, desenhando um carpinteiro e mostrando-o de longe com a semelhança, que lhe imprimiu, de um autêntico carpinteiro.²⁵⁴

Nessa lógica, no entanto, é possível perceber desde já que alguma atividade de reprodução já está presente no marceneiro, que se volta para a ideia (*eidos*) criada pelo demiurgo; mas essa reprodução ainda ganha um status de mais verdadeira em relação ao pintor, porque se dirige à ideia e não a uma aparência dessa ideia na realidade sensível. Um segundo aspecto a ser observado é que, apesar dessas problematizações girarem em torno da representação pictórica, a cena dos três leitos atinge os poetas também, pois os poetas fazem parte dos grupos daqueles que fazem cópia da cópia (simulacro) como se verdade fossem. Isso fica claro quando Platão conclui que o pintor é tal qual o tragediógrafo e, mais tarde, que Homero é o corifeu dos tragediógrafos²⁵⁵. Por outro lado, enquanto o pintor imita as aparências das coisas, os poetas imitam as aparências das virtudes encarnadas nas pessoas, e não diretamente as virtudes. Por causa disso, encontramos personagens com falhas morais nas obras, já que o que é imitado não é a essência das virtudes, mas sua aparição em pessoas (a virtude está duplamente distante):

Assentemos, portanto, que, a principiar em Homero, todos os poetas são imitadores da imagem da virtude e dos restantes assuntos sobre os quais compõem, mas não atingem a verdade; mas, como ainda há pouco dissemos, o pintor fará o que parece ser um sapateiro, aos olhos dos percebem tão pouco de fazer sapatos como ele mesmo, mas julgam pela cor e pela forma?

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 455.

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 472.

- Precisamente.²⁵⁶

Para Derrida, essa associação de produção poética à imitação – entendida como imitação²⁵⁷, ou melhor, interpretada como imitação na tradição platônica –, respinga em toda a produção poética no Ocidente, inclusive, naquilo que na modernidade se chamou de literatura. Ou seja, apesar das diferentes tradições e formas, da não estabilidade e homogeneidade do que se chama de literatura na história do Ocidente, toda e qualquer produção poética se apresenta inserida na tradição a partir do fio condutor da *mimesis* platônica, que fundou tal concepção. É como se “o conceito de *mimesis* garantisse de ponta a ponta a unidade do problema das artes literárias”²⁵⁸; mas que, por questões particulares e culturais, as produções poéticas são singulares de cada época²⁵⁹. Por esse motivo, inclusive, que se justifica aproximar isso que Derrida chama de literatura a um tipo de produção que no Ocidente tem definição variável. Uma questão comentada por Derrida em uma das notas de *A farmácia de Platão*:

que ele condene ou não a imitação, Platão coloca a questão da poesia determinando-a como *mimesis*, abrindo assim o campo no qual no qual a Poética de Aristóteles, toda ela comandada por esta categoria, produzirá o conceito da literatura que reinará até o século XIX, até Kant e Hegel exclusive (excluídos se ao menos se traduzir *mimesis* por imitação).²⁶⁰

Apesar disso, para Derrida, a interpretação da produção poética antiga (das artes ou das belas-artes, da poesia, do poema épico ou da tragédia grega), enquanto um tipo de produção mimética, não se confunde com a concepção de literatura moderna. Segundo o filósofo franco-magrebino, a concepção de literatura desde a modernidade é perpassada pela influência de três questões que não existiam antes desse período: 1) o termo literatura vinculado a uma produção de escrita específica; 2) a propriedade autoral; e 3) a condição sociojurídica-política garantida pela democracia moderna que, em princípio, assegura ao autor o “poder de dizer tudo”.

Primeiro é importante lembrar que o termo literatura é uma palavra latina. Qualquer que seja a diversidade de nossos idiomas maternos, quando dizemos literatura estamos compreendendo esse termo a partir de um tronco latino²⁶¹. Quando nos voltamos à história

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 461.

²⁵⁷ DERRIDA, Jacques. **Essa estranha instituição chamada Literatura**, *op. cit.*, p.86.

²⁵⁸ NASCIMENTO, Evando. **Derrida e a literatura**, *op. cit.*, p. 48.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 48.

²⁶⁰ DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão**. Trad. de Rogério Costa. 3. ed. rev. São Paulo: Iluminuras, 2005, p. 93.

²⁶¹ E, portanto, seria preciso levar em consideração a “cristandade da Igreja romana, do direito romano e do conceito romano”. Uma questão, sem dúvida, que merecia uma total dedicação a investigar a relação entre literatura, religião e política, mas que não temos espaço para desenvolver aqui. DERRIDA, Jacques. **Demorar**, *op. cit.*, p. 30.

semântica do vocábulo e seus correlatos, observamos que, em latim, a palavra *littera* é traduzida do grego *gramma*, que significa letra do alfabeto, carácter da escrita, conforme observa Robert Curtius:

A primeira das sete artes é a gramática: *la prima arte* (Dante, Par- 12, 138). A palavra vem do grego *gramma*, “letra”. Ainda para Platão e Aristóteles, a “arte das letras” não era mais do que a arte de ler e escrever. Nos tempos helénicos apareceu a explicação dos poetas, de modo que Quintiliano (I, 4, 2) distingue duas partes da gramática: *recte loquendi scientiam et poetarum enarrationem* (“uso correto da língua e explicação dos poetas”). Como equivalente da tradução de *grammatica*, foi usado *litteratura* (Quintiliano II, 1, 4): derivado de *littera*, como *grammatica* de *gramma*. A princípio, pois, a palavra *litteratura* não possuía o sentido atual; *litteratus* é o conhecedor da gramática e da poesia (como ainda, na França, o *lettré*), porém não necessariamente, um escritor.²⁶²

O termo *litteratura* (*litteratura*) surge, portanto, vinculado à escrita, ao estudo da gramática e dos poemas, isto é, a arte de ler e escrever – disso resulta, inclusive, a dificuldade de reconhecimento das literaturas orais. Curtius comenta que foi somente por volta do século XVIII, que *litteratura* passou a ser compreendida com o sentido de reunião organizada de escritos, e não mais como arte de ler e escrever, de forma generalizada. A palavra *littérature*, por exemplo, nos fins do século XVII, designava um conjunto de textos escritos bastante heterogêneos e pertencentes a uma nação, a um país ou a uma época, como ainda encontramos no dicionário Littré²⁶³. Esse sentido é encontrado também na língua portuguesa quando, por exemplo, usamos a expressão “revisão de literatura” como sinônimo de revisão de bibliografia sobre determinado assunto.

E o interessante a ser observado nesse período, final do século XVII e início do século XVIII, é que pouco se fazia uma distinção estrita entre fato e ficção. Não havia, portanto, uma distinção entre testemunho factual e testemunho ficcional. Conforme aponta Márcio Seligmann-Silva²⁶⁴, é apenas ao longo do século XVIII que surgem as ficções factuais, uma espécie de narrativa ficcional que pretendia contar fatos reais, como os romances epistolares ou autobiográficos. Como eram narrativas que produziam discursos ambíguos, desenvolveu-se a necessidade de se diferenciar o registro factual do ficcional, buscando, conseqüentemente, comprovar os relatos concebidos como reais. Estabeleceu-se, então, a divisão, pelo menos enquanto categorização, entre *litteratura* factual e *litteratura* ficcional.

²⁶² CURTIUS, E. R. *Litteratura europeia e Idade Média Latina*, *op. cit.*, p. 44.

²⁶³ LITTRÉ, Émile. *Dictionnaire de la Langue Française*. Paris: Éditions Universitaires. 1900. p. 652.

²⁶⁴ SELIGMANN-SILVA, Marcio. *Ficção e imagem, verdade e história*, *op. cit.*, p. 27

Uma outra observação importante é que o tipo de produção de escrita anterior ao século XVIII, como lembra Curtius, e é recuperado por Derrida²⁶⁵, não está vinculado ainda à propriedade autoral ou mesmo à assinatura individual. Daí o segundo fator para compreender a literatura enquanto um fenômeno moderno: somente no período moderno, o texto literário e a figura do autor começaram a ganhar uma forte relação. Segundo Curtius²⁶⁶, na epopeia grega, por exemplo, não se indica o nome do poeta como aquele que tem originalidade na sua expressão, porque o épico é concebido como aquele que apenas reproduz o que a musa lhe anunciou acerca das coisas antigas. Na tragédia grega, o poeta, na visão platônica²⁶⁷, é aquele que narra em nome de personagens e não em seu próprio nome.

No período medieval, não havia uma relação constante entre autor e texto também, mas, aqui, o anonimato é uma questão moral-religiosa: o único autor é Deus. Hansen²⁶⁸ menciona que no período medieval as palavras Aristóteles e Cícero nomeavam duas disciplinas do *trivium*: Aristóteles designa a dialética e Cícero, a retórica. Como resíduo dessa concepção de pensamento, no campo das letras (*litteratura*), a concepção de autor, em sentido moderno, é apagada²⁶⁹. Nessa época, era de costume oficializar os textos literários por estilos, nacionalismos, valores, como crença em Deus, leis históricas etc. A chamada Antologia palatina, uma coletânea de epigramas gregos, por exemplo, foi organizada na Idade Média pelos eruditos bizantinos sem nenhuma preocupação com os critérios modernos de autoria. Tal coleção reuniu cerca de três mil e setecentos poemas e dezessete livros organizados por assuntos ou tipos textuais (amoroso, votivo, funerário, descritivo etc.). Esse tipo de organização fez com que o tradutor contemporâneo acostumado com autoria, José Paulo Paes, lamentasse esse tipo de organização: “os quase quatro mil poemas da Palatina estarem ordenados por assuntos ou tipos e não por autores tende a dissolver a ‘singularidade dos poetas individuais’ num magma de glosas dos mesmos e reiterados temas”²⁷⁰.

²⁶⁵ DERRIDA, Jacques. *Essa estranha instituição chamada Literatura*, *op. cit.*, p.57.

²⁶⁶ CURTIUS, E. R. *Literatura europeia e Idade Média Latina*, *op. cit.*, p. 556.

²⁶⁷ PLATÃO. *A República*, *op. cit.*, p. 108.

²⁶⁸ HANSEN, João Adolfo. Autor. In: JOBIM, José Luís, org. *Palavras da Crítica – Tendências e Conceitos no Estudo da Literatura*. Rio de Janeiro, Imago, 1999, p. 29.

²⁶⁹ Conforme Marco Antônio Souza Alves lembra “Por exemplo, Tomás de Aquino morreu em 1274 deixando textos inacabados, que foram “finalizados” por seus colegas dominicanos. O mesmo aconteceu com Alexandre de Hales, que morreu em 1245 e teve sua grande summa completada por uma comissão de teólogos franciscanos escolhida para esse fim (cf. HOBBS, 2009, p. 1-2). Como se pode perceber, embora os mestres e professores medievais fossem valorizados e reconhecidos, a autoridade deles não estava propriamente associada à moderna função-autor, de modo que suas “obras” não eram respeitadas em sua forma original, mas sim pela verdade que portavam.” Ver: ALVES, Marco Antônio Sousa. **O autor em cena: uma investigação sobre a autoria e seu funcionamento na modernidade**. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, p. 476, 2013, p. 265.

²⁷⁰ PAES, José Paulo. Paladas e a tradição do epigrama. In: *Paladas de Alexandria - epigramas*. São Paulo: Nova Alexandria, 1993. p. 25.

A questão da autoridade aparece também na obra *Dom Quixote*, cuja história foi lançada em duas partes, em 1605 e 1615, por Miguel de Cervantes²⁷¹. Porém, nesse intervalo entre as partes, uma continuação não autorizada do primeiro volume foi publicada por um terceiro de pseudônimo Alonso Fernández de Avellaneda, cuja identidade é desconhecida. Como resposta a essa situação, Cervantes escreveu uma segunda parte repudiando as continuações feitas sem sua autorização. Por certo, esse apagamento do autor não era presente em toda e qualquer produção literária, mas antes uma espécie de consenso histórico em torno da maneira de compreender a relação entre texto e autoria²⁷². Por exemplo, um copista da Idade Média não tinha as mesmas obrigações de fidelidade ao original que um editor contemporâneo deve ter²⁷³.

É apenas no século XVIII que surge a noção de autor enquanto aquele que é responsável pelo seu texto, uma consequência da concepção de sujeito individual moderno. Nesse período, “o homem teria afirmado sua individualidade e interioridade, sua capacidade criativa e produtora, rompendo com a força da tradição cristã e com a subserviência frente à palavra de Deus e às antigas *auctoritates*”²⁷⁴. Desde então, o texto literário passou a ser compreendido, ao menos em parte, como ligado a um autor, uma relação assentada, sobretudo, sobre a forma-livro.

Por isso, Derrida liga a literatura *stricto sensu* ao surgimento do direito civil moderno, em especial, à consolidação dos direitos autorais relativos aos textos escritos e publicados em livros. Em sentido moderno, a literatura está associada à noção de texto escrito²⁷⁵ vinculado ao nome do autor, ao título, à assinatura, à editora, à capa, aos direitos de *copyright* e todos os demais componentes de um livro que o ligam à propriedade de um sujeito. Tais direitos do autor, como comenta Alves, nasceram “no século XVIII na Inglaterra, com o estatuto da Rainha Ana de 1710 e sua efetivação na decisão do caso *Donaldson v. Beckett* de 1774, dando origem à tradição do *copyright*”²⁷⁶. Já na França, tais direitos foram conquistados “com as reformas de 1777 e as leis pós-revolucionárias de 1791 e 1793, dando origem à tradição do *droit*

²⁷¹ CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de. **Dom Quixote**. São Paulo: FTD, 2013.

²⁷² NASCIMENTO, Evando. **Derrida e a literatura**, *op. cit.*, p. 308.

²⁷³ *Ibidem*, p. 307.

²⁷⁴ ALVES, Marco Antônio Sousa. **O autor em cena**, *op. cit.*, p. 272.

²⁷⁵ Conforme indicado por Evando Nascimento, a origem moderna do nome literatura no ocidente está relacionada à necessidade “cada vez mais imperativa de fixação do texto por escrito, como garantia mínima dos direitos autorais.” Evando Nascimento, para complementar sua argumentação, recorre ao texto de Barthes, *O grau zero da escritura*, de 1953, onde o francês afirma que, até 1850, as relações entre texto e linguagem, de modo geral, davam-se por meio de uma circulação sem espessura e sem responsabilidade. Ver: NASCIMENTO, Evando. **Derrida e a literatura**, *op. cit.*, p. 308.

²⁷⁶ ALVES, Marco Antônio Sousa. **O autor em cena**, *op. cit.*, p. 368.

d'auteur"²⁷⁷. Antes desse período moderno, não há um texto literário com garantia institucional jurídica:

Estou me referindo, nesse caso, à possibilidade histórica da poesia épica, lírica ou outra não somente permanecer oral, mas de não dar origem ao que se chamou de literatura. O tema "literatura" é uma invenção muito recente. Anteriormente, a escrita não era indispensável para a poesia ou para as belas-letas, tampouco a propriedade autoral ou mesmo a assinatura individual. Esse é um enorme problema, difícil de ser abordado aqui. O conjunto de leis ou convenções que estabeleceu o que se chama de literatura na modernidade não era indispensável para que as obras poéticas circulassem.²⁷⁸

A criação da literatura enquanto instituição, isto é, a criação dessa garantia institucional jurídica dada à literatura na modernidade, por sua vez, afeta não só a consolidação dos direitos autorais relativos à produção escrita, mas, também, o próprio funcionamento da produção literária. Isso nos leva à terceira característica apontada por Derrida sobre o conceito moderno de literatura: a capacidade de poder tudo dizer (*tout dire*). Como veremos, essa propriedade é fundamental para compreender a reflexão sobre o testemunho que investigamos aqui, visto que se trata de deslocar o testemunho do espaço de uma verdade como prova para uma verdade como *escritura*, tal como se apresenta na literatura.

Mas o que é dizer tudo? Em francês, *tout dire* tem um duplo sentido: pode ser no sentido de exaurimento ou esgotamento de um assunto, como também, no sentido de dizer qualquer coisa, como parte da liberdade de expressão (imaginativa, inclusive) do autor. Entretanto, quando Derrida se refere ao dizer tudo (*tout dire*) da literatura, deve-se compreender a expressão conforme o segundo sentido, ou seja, dizer qualquer coisa, pois a literatura não busca exaurir conceitos ou realidades.

Assim sendo, a literatura como uma instituição que permite dizer tudo (*tout dire*) significa que o escritor pode expressar publicamente qualquer coisa que se pense (inclusive, sobre si), sem ser julgado ou acusado, e também possa ser capaz de transpor interditos, libertando-se e suspeitando-se das regras convencionais e históricas, e, desse modo, inventando novas regras para se expressar da maneira que desejar. A literatura faz isso tudo em nome de uma ficcionalidade. Nesse sentido, inclusive, podemos compreender a ficção, em Derrida, como o discurso que possibilita dizer tudo, pois é um discurso que não está constrangido pela verdade como presença (do significado, da regra etc.). E aqui estamos diante de um terceiro (e

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 368.

²⁷⁸ DERRIDA, Jacques. **Essa estranha instituição chamada Literatura**, *op. cit.*, p. 57.

o mais importante para o nosso tema) aspecto para entender o surgimento do sentido atual da literatura enquanto um fenômeno moderno: a possibilidade de dizer tudo do discurso ficcional.

Antes do século XVIII, a literatura se viu, por diversas vezes, envolvida como uma ameaça a essa liberdade de tudo dizer. Em 1857, a Sexta Câmara Criminal do Tribunal Criminal de Paris julgou dois importantes processos: um apresentado contra Baudelaire, em razão de *Les Fleurs du Mal* (1857), e outro contra Gustave Flaubert, em razão do livro *Madame Bovary* (1856). Ambos os trabalhos foram julgados com o mesmo argumento de ofensa à moral pública, à religião e aos bons costumes, e os escritores e seus editores foram condenados a pagar uma multa e a suprimir determinadas partes dos textos²⁷⁹. Por isso, para Derrida, a literatura é uma instituição pública de invenção recente que está associada ao próprio advento da democracia moderna, entendido aqui como um sistema político que busca criar espaços de maior liberdade entre os indivíduos, possibilitando ao autor dizer tudo:

A literatura é uma instituição pública de invenção recente, com uma história comparativamente curta, governada por todos os tipos de convenções vinculadas à evolução da lei, o que permite, em princípio, que tudo possa ser dito. Assim, o que define a literatura como tal, no interior de uma certa história europeia, está profundamente ligado a uma revolução na lei e na política: a autorização baseada no princípio de que qualquer coisa possa ser dita publicamente. Em outras palavras, não sou capaz de separar a invenção da literatura, a história da literatura, da história da democracia. Sob o pretexto da ficção, a literatura deve ser capaz de dizer tudo; ou seja, é inseparável dos direitos humanos, da liberdade de expressão etc.²⁸⁰

A associação entre literatura e democracia acontece porque a democracia é o único sistema no qual, em princípio, tem-se ou dá-se o direito de tudo criticar publicamente, incluída a própria ideia de democracia, o seu nome, a sua história, o seu conceito. Não que a literatura dependa de uma democracia instalada para que ela possa existir²⁸¹, mas a literatura exige uma promessa de democracia ainda que esta não esteja necessariamente institucionalizada, ou seja, exige uma democracia por vir (*démocratie à venir*) que lhe permite tudo dizer²⁸². Tal proposta derridiana de democracia não quer dizer uma democracia do futuro, mas uma democracia aberta, que não pode ser reduzida a uma ideia, a um conceito ou a uma essência, para que se possa a cada movimento de justiça acrescentar novas demandas e outras questões políticas.

²⁷⁹VEBRET, Joseph. *Les fleurs du mal : l'oeuvre de Baudelaire condamnée*. Paris : Librio, 2009 e VEBRET, Joseph. *Madame Bovary: obra de Flaubert condenada*. Paris : Librio, 2009.

²⁸⁰DERRIDA, Jacques. Observações sobre desconstrução e pragmatismo. In: CRISTCHLEY, Simon... [et al]. Org. Chantal Moufle. *Desconstrução e Pragmatismo*. Trad. Victor Dias Maia. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016, p. 123.

²⁸¹DERRIDA, Jacques. *Essa estranha instituição chamada Literatura*, *op. cit.*, p. 51.

²⁸²Derrida propõe que os textos anteriores à modernidade, como Shakespeare, são textos condicionados por sua história, carregado de história e sobre temas históricos, não possuindo o sentido que hoje é atribuído à literatura. Ver: *Ibidem*, p. 98.

Essa relação da literatura com a democracia permite entender que ela não é apenas uma consequência dessa forma democrático-jurídico-institucional. Em certa medida, se a literatura é a capacidade de tudo dizer, então isso só pode ser de fato realizado num espaço em que a censura foi contida e que é possível expressar livremente suas posições. Assim, Derrida defenderá que a literatura sustenta a própria democracia: “Não há democracia sem literatura, não há literatura sem democracia”²⁸³. Há uma coexistência entre elas. É como se a literatura demandasse a existência da democracia para se institucionalizar e a democracia necessitasse da existência da literatura para não ser colocada em crise.

Derrida observa que a literatura é uma instituição, portadora de regras próprias, mas, ao mesmo tempo, transgressora de suas próprias regras. Ela coloca em xeque a própria institucionalidade de sua instituição, pois desafia ou suspende quaisquer leis (a lei da escrita, a lei do estilo, a lei jurídica etc.) enquanto parte da sua liberdade de dizer tudo. Por isso, podemos dizer que é um movimento paradoxal. Se, por um lado, é preciso que haja lei, uma lei que normatize, regule, organize, reúna, oriente ou dê sentido historicamente, por outro lado, faz-se necessário romper com essa mesma lei, de modo que nenhuma lei enclausure a liberdade do autor de se expressar da maneira que quiser: seja por meio de uma nova forma de pensar ou de um novo estilo literário. Por isso, Derrida diz:

“O que é a literatura?”; a literatura como instituição histórica, com suas convenções, suas regras etc., mas também essa instituição da ficção que dá, em princípio, o poder de dizer tudo, se liberar das regras, deslocando-se, e, desse modo, instituindo, inventando e também suspeitando da diferença tradicional entre natureza e instituição, natureza e lei convencional, natureza e história.²⁸⁴

Disso resulta toda a sua estranheza: a literatura se inscreve em uma lei (como toda instituição inscrita na história) e, ao mesmo tempo, a extrapola para que cada texto literário se inscreva de modo singular e de modo a englobar as instâncias da invenção, recepção e reinvenção da própria *escritura*.

²⁸³ DERRIDA, Jacques. **Paixões**, *op. cit.*, p. 47.

²⁸⁴ DERRIDA, Jacques. **Essa estranha instituição chamada Literatura**, *op. cit.*, p. 51.

4.1.1. A não-literariedade

Dito que a literatura é uma instituição moderna, é preciso admitir dois caminhos básicos para pensar o termo literatura. O primeiro caminho é que a questão literária existe independentemente do vocábulo literatura, o que permitiria, por exemplo, falar-se em “literatura grega antiga”. Robert Curtius²⁸⁵, por exemplo, chega a dizer que o fundador da literatura europeia é Homero e que o seu último autor é Goethe. Ou seja, mesmo Curtius sabendo que o termo literatura é um léxico recente, este não é contemporâneo ao fenômeno literário. Um outro caminho possível é pensar na hipótese de que, sendo a literatura um termo recente, “textos literários” também o seriam. Nesse sentido, expressões como “literatura grega antiga” ou “literatura medieval” seriam uma espécie de anacronismo.

Derrida, por sua vez, propõe um outro caminho de reflexão que impossibilita pensar no objeto literário em si, seja um objeto literário em si moderno ou anterior à modernidade. Esse caminho de reflexão perpassa pela questão da não-literariedade, isto é, da impossibilidade de determinar uma característica *a priori* no texto que o faça pertencer à literatura. Mas antes de avançar, é preciso ressaltar que Derrida, ao dizer que a literatura é uma instituição moderna, refere-se ao sentido daquilo que o ocidente atribuiu ao termo literatura, mais especificamente, ao conjunto de leis ou convenções que permitem ao autor dizer tudo, pelo menos, em princípio, em textos escritos. Ou seja, ele não se refere à literatura em si ou a alguma essência literária que seria generalizável a partir de alguma obra. Pelo contrário, a operação de Derrida consiste em mostrar que não há uma essência *ou* critério interno que garanta a “literariedade”²⁸⁶ nos textos. Isso é feito sobretudo pela defesa de que o que se compreende por literatura depende de um contexto ou de um conjunto de regras sociais, jurídicas e históricas que ditam o que é ou não literatura. O fato é que, ao afirmar que não há um conteúdo essencial para o conceito de literatura, a desconstrução não se ocupará da definição do termo literatura, mas sim das consequências que uma potencial delimitação do texto literário produziria em outros discursos que não são tradicionalmente considerados literários, como é o caso das narrativas testemunhais.

Posto isso, Derrida reconhece que a poesia grega ou latina, as obras discursivas não europeias, não pertencem ao que chamamos desde a modernidade de literatura *stricto sensu*. A

²⁸⁵ CURTIUS, E. R. **Literatura europeia e Idade Média Latina**, *op. cit.*, p. 13.

²⁸⁶ Cabe ressaltar que a literariedade a que estamos aqui nos opondo pode ser compreendida com as propriedades ou as características que, quando presentes em uma obra qualquer, permitem-nos não só classificá-la como literária, como também inscrevê-la em um estilo de época. A literariedade seria aquela propriedade universal que a manifestação singular do escritor precisa se adequar.

nomenclatura e tudo o que envolve essa instituição literária são acontecimentos modernos. Por outro lado, no entanto, mesmo que esse fenômeno nomeado “literatura” tenha aparecido historicamente no mundo ocidental de forma recente, “isso não significa que seja possível identificar o objeto literário de forma rigorosa. Não quer dizer que haja uma essência da literatura”²⁸⁷, passível de ser identificada, conceituada e reproduzida desde o período moderno, quer dizer até o contrário, como veremos.

Na verdade, a institucionalização da literatura na modernidade indica, para Derrida, que a literatura se constitui a partir da ausência de especificidade, isto é, de objeto. Isso fica evidente quando observamos que antes do século XVIII, a arte poética se concentrava no verso. Com a chegada da modernidade, na narração e no drama abandonou-se cada vez mais o verso para adotar a prosa. Desde então, por literatura, compreendeu-se o romance, o teatro e a poesia. Além disso, dentro da própria produção literária moderna, em seu início, temos uma delimitação específica do que pode ser compreendido por literatura. Como comenta Antoine Compagnon:

O cânone clássico eram obras-modelo, destinadas a serem imitadas de maneira fecunda; o panteão moderno é constituído pelos escritores que melhor encarnam o espírito de uma nação. [...] Nova tautologia: a literatura é tudo o que os escritores escrevem. [...] notemos apenas este paradoxo: o cânone é composto de um conjunto de obras valorizadas ao mesmo tempo em razão da unicidade da sua forma e da universalidade (pelo menos em escala nacional) do seu conteúdo; a grande obra é reputada simultaneamente única e universal. Todo julgamento de valor repousa num atestado de exclusão. Dizer que um texto é literário subentende sempre que um outro não é. [...] A literatura, no sentido restrito, seria somente a literatura culta, não a literatura popular (a *Fiction* das livrarias britânicas).²⁸⁸

Nesse sentido, o que se constitui como texto literário não advém de algo natural, mas é resultado de convenções, entrelaçadas ao tempo instruído, que se transformam ao longo do tempo, segundo as épocas e as culturas, sendo ou não codificadas em manuais de críticos e comentadores, mas postas em prática e transformadas no corpo dos textos publicados. Assim, o texto literário não teria uma origem disponível, pressuposta, para se constituir, mas seria uma construção histórica-social. Por isso, sob a perspectiva da desconstrução, não somente não há uma literariedade que um texto precise de adequar para se constituir como literatura, como deve ainda incluir sua recepção de acordo com o contexto histórico instituído.

O que Derrida busca nos mostrar é que o estreitamento institucional da literatura no século XVIII nos revela que qualquer *escritura* pode ser sempre lida como literatura, devido à

²⁸⁷ DERRIDA, Jacques. **Essa estranha instituição chamada Literatura**, *op. cit.*, 2014, p.58.

²⁸⁸ COMPAGNON, Antoine. **O demônio da teoria: literatura e senso comum**. Belo Horizonte: UFMG, 1999, p. 33.

falta de literariedade antes de qualquer texto (como não há uma verdade antes de qualquer *escritura*). Qualquer pressuposto de literariedade seria um traço atribuído convencionalmente à literatura. Tal convencionalismo pode ser explicado a partir da relação estabelecida entre o escritor e o leitor – a literatura está entrelaçada numa história de atos de criação-inscrição e de leitura. Por isso a dependência da obra literária em relação ao leitor sob a perspectiva de Derrida. A obra literária só se põe a funcionar, só se torna efetiva, se for compartilhada com alguém que, no ato da leitura, deve *contra-assinar* essa obra:

A literariedade não é uma essência natural, uma propriedade intrínseca do texto. É o correlato de uma relação intencional com texto, relação esta que integra em si, como um componente ou uma camada intencional, a consciência mais ou menos implícita de regras convencionais ou institucionais – sociais, em todo caso. Decerto, isso não significa que a literariedade seja meramente projetiva ou subjetiva – no sentido da subjetividade empírica ou do capricho de cada um.²⁸⁹

Não significa que a literatura seja algo subjetivo, porque ela não depende somente da razão julgadora de um leitor singular, mas também de um conjunto de leis e convenções sociais que autorizam essa legitimidade. Em outras palavras, a obra opera a partir de suas condições de produção (a *escritura* singular do autor) e, simultaneamente, a partir da legitimação de regras externas, isto é, aquelas leis de outras instâncias que não aquelas produzidas (mas que dialogam) com a *escritura* do texto (as leis, os leitores, os críticos, os universitários, os arquivistas, os bibliotecários, os juristas que estabelecem os direitos autorais, dos editores etc.). Derrida chama de *contra-assinar* esse movimento de recepção daquele que lê e participa da significação do que se compreende por literatura. Nesse sentido, literatura seria, inicialmente, uma *escritura* que ainda não existe enquanto texto literário - ela ainda está por vir.

Blanchot, em *O livro por vir*²⁹⁰, aborda a literatura a partir da metáfora do canto das Sereias. De acordo com o autor, o canto da sereia é tão poderoso nas histórias místicas porque ele não se faz ouvir direito e, então, se apresenta como uma possibilidade de levar o navegante para o lugar onde a melodia realmente começaria; daí o autor o chamar de canto ainda por vir, um canto que se apresenta aberto desde sempre e instiga aquele que escuta seus murmúrios. Mas uma vez que este lugar é alcançado, as orelhas se fecham, e os navegantes e as sereias desaparecem. A canção, então, carrega uma promessa enigmática que aniquila todo acesso à própria música. E, assim sendo, o canto nos é apresentado como um movimento performativo

²⁸⁹ DERRIDA, Jacques. **Essa estranha instituição chamada**, *op. cit.*, p.64.

²⁹⁰ BLANCHOT, Maurice. **O livro por vir**. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Editora WMF Martins Fortes, 2018.

que resulta senão em si mesmo, movimento que não tem destino ou objetivo, a não ser deparar-se com o desespero de enfrentar aquilo que não pode ser apreendido ou escutado.

Tal performance do canto das Sereias, segundo Blanchot, pode ser comparada com a literatura. Isso acontece, porque buscar por uma definição objetiva do conceito de literatura é impossível, devido às razões históricas-sociais já explicadas; logo, a literatura parece ser aquilo que “vai em direção a ela mesma, em direção à sua essência, que é o desaparecimento”²⁹¹. Se a “essência” do texto literário é o seu próprio desaparecimento, isso não implica o fim da literatura, mas que o livro literário é uma navegação que está sempre por vir, o que indica justamente o desejo de ir a um outro lugar, como quem escuta os murmúrios do canto das sereias. No entanto, indiferente à verdade, enquanto presença de um significado, o texto literário não relaciona um evento, ele é o próprio evento, não há nenhum lugar além da própria busca. O escritor simplesmente segue para um ponto não codificado, pois sua *escritura* jamais poderia começar se fosse totalmente visível (da mesma forma, o canto da sereia jamais poderia acontecer se fosse revelado em sua “completude”). Assim, como comenta Blanchot, a literatura:

nunca está ali previamente, deve ser sempre reencontrada ou reinventada. Nem é mesmo certo que a palavra "literatura" ou a palavra "arte" correspondam a algo de real, de possível ou de importante. Isto já foi dito: ser artista é nunca saber que já existe uma arte, nem que já existe um mundo. Sem dúvida, o pintor vai ao museu e, por isso, tem certa consciência da realidade da pintura: ele sabe da pintura, mas seu quadro não sabe dela, sabe antes que a pintura é impossível, irreal, irrealizável. Quem afirma a literatura nela mesma não afirma nada. Quem a busca só busca o que escapa; quem a encontra só encontra o que está aquém ou, coisa pior, além da literatura. É por isso que, finalmente, é a não-literatura que cada livro persegue, como a essência do que ama e desejaria apaixonadamente descobrir.²⁹²

Diante da falta de essência, podemos compreender o texto literário como aquilo que se inscreve no mundo sempre à espera de uma função, uma legitimação que lhe reconheça o direito de ser literatura. Como lembra Blanchot²⁹³, nasce o escritor quando a obra é escrita, antes não havia ninguém, nem escritor, nem texto. Mas não basta somente o texto para ser considerado literatura. O texto literário só existe quando se torna público. Escrever “literatura” é sempre escrever na espera de alguém ou algo (um leitor ou um conjunto de expectativas exteriores que entram em contato com o texto literário). E essa espera é o que faz com que “o mesmo enunciado pode ser aqui considerado literário, em uma situação ou de acordo com as

²⁹¹ *Ibidem*, p. 285.

²⁹² *Ibidem*, p. 294.

²⁹³ BLANCHOT, Maurice. **A parte do fogo**. Tradução de Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 315.

convenções dadas, e lá não literário”²⁹⁴. Ou quando pensamos que é “sempre possível reinscrever num espaço literário qualquer enunciado – um artigo de jornal, um teorema científico, um fragmento de conversa”²⁹⁵. E, como comenta Alice Serra, embora a literatura possa dizer tudo, ela ainda depende de alguma exterioridade que a valide:

A paixão da literatura e sua função instável remeteriam aqui ao fato dela receber sua determinação de uma outra instância ou de outras instâncias (jurídicas, histórico-culturais etc.) que não de si mesma. Isso se observa, por exemplo, na diferença entre as circunstâncias em que um discurso é reconhecido como literário e naquelas em que não o é. Embora se afirme como possibilidade de dizer tudo, a literatura não seria, pois, “para si”, ao depender de alguma exterioridade que a identifique, valide ou deslegitime. A ambiguidade de um texto literário – alguns mais ambíguos, outros menos – residiria nessa não-essencialidade, na possibilidade de atuar ora como arquivo, ora como documento, ora como sintoma.²⁹⁶

Essa instabilidade é o sinal de que não há uma literariedade intrínseca em qualquer discurso. Se não existe literatura anterior à obra, o que se chama da literatura há sempre de depender de um “estatuto jurídico precário”²⁹⁷ – precário, pois, como já comentado, ela é uma instituição estranha que rompe com suas próprias leis –, que legitima o texto como literatura. E, por isso, pode-se ler um texto como um testemunho dito sério e autêntico, “como um arquivo, ou como um documento ou como um sintoma ou como a obra de uma ficção literária, sobretudo, a obra de uma ficção literária”²⁹⁸, que tudo inventa e simula. Podemos citar, como exemplo, a Carta de Pero Vaz de Caminha que, quando escrita, buscava testemunhar sobre as terras brasileiras e não ser um texto literário (um texto fundamental para o estudo da literatura brasileira), como é lido hoje nos departamentos de literatura. Mas é possível, também, pensar essa instabilidade na própria história da literatura, conforme aponta Evando Nascimento:

o que se reconhece como literatura deriva de convenções e intenções mais ou menos conscientes que se estabelecem do lado de quem escreve e são reconhecidas como tais do lado de quem lê. Mas essa legitimação do literário em momento algum se faz de forma homogênea, nem tem duração permanente no tempo ou no espaço. As convenções podem ser (e muitas vezes são) dotadas de certa estabilidade; por exemplo, um tipo de romance desenvolvido a partir da estética romântica chega com regras mais ou menos estabilizadas ao século XX, quando será desconstruído por Joyce, Proust, Woolf, Rosa e Clarice, entre outros.²⁹⁹

²⁹⁴ DERRIDA, Jacques. **Demorar**, *op. cit.*, p. 37.

²⁹⁵ DERRIDA, Jacques. **Essa estranha instituição chamada Literatura**, *op. cit.*, p. 64

²⁹⁶ SERRA, Alice Mara. Demorar, de Derrida a Blanchot: literatura e rastreamentos, *op. cit.*, p. 138.

²⁹⁷ Mesmo que a literatura guarde o direito incondicional de tudo dizer e a mais perversa liberdade que a desobriga de qualquer lei, a literatura, ainda sim, precisa de um estatuto jurídico que não é jamais assegurado ou garantido no interior da literatura.

²⁹⁸ DERRIDA, Jacques. **Demorar**, *op. cit.*, p. 38.

²⁹⁹ NASCIMENTO, Evaldo. Prefácio. In: DERRIDA, Jacques. **Essa estranha instituição chamada Literatura**, *op. cit.*, p. 46.

E qual a principal consequência da falta de uma identidade ou essência literária? Uma das consequências possíveis de ser pensada é a de que a literatura perturba toda e qualquer separação entre a ficção e a verdade, permanecendo sempre à espera da recepção da comunidade que a lê, como parte da sua *escritura*. Dessa forma, ela se institui para o leitor a partir de uma própria indecisão: é um testemunho ou uma ficção? Algo se inscreve em um livro, por exemplo, na forma de um romance; a comunidade, por meio de uma convenção social, entrelaçada ao tempo, legitima-o como uma escrita literária, mas não há nada que essencialize esse literário, podendo, portanto, ser uma escrita que tudo confesse, que tudo testemunhe, ou, até mesmo, uma cópia de um testemunho prestado em um tribunal, que prometa dizer a verdade.

Todo problema da identidade é aqui colocado em xeque, devido a essa *escritura* literária que permanece por vir, aberta, à espera de uma recepção. E, com isso, a relação entre verdade e ficção não é pensada dentro de limites, mas como uma abertura para uma refundação permanente do que significa uma coisa ou outra. Assim, essa situação de instabilidade acaba levando Derrida a aproximar testemunho e ficção, como ele comenta:

“Juro dizer a verdade”, o testemunho promete a veracidade. Mas lá onde não cede ao perjúrio, essa declaração não pode manter uma dupla cumplicidade com a possibilidade, ao menos, da ficção. Onde situar, então, entre os dois, a literatura? Uma história da literatura ou uma história recontada pela literatura? Esta não renuncia a nenhuma das duas possibilidades, a nenhum dos dois riscos (o testemunho e a ficção). E ela, a literatura, justamente, não se encerra num limite comum, nos confins equívocos dessas duas linguagens?³⁰⁰

E a partir do reconhecimento da impossibilidade de o texto ter uma origem ou uma essência disponível que o possibilita ser considerado literário, Derrida promove um deslocamento na compreensão da literatura: a ficção da literatura não é mais vista como *mimesis*, seja representando, imitando ou presentificando uma verdade. Ou seja, um texto literário não é aquilo que imita a verdade ou distorce o mundo real – pelo menos, não é só isso. A literatura, na perspectiva da desconstrução, acontece a partir daquilo que joga (e, aqui, precisamos voltar novamente no jogo que acontece na cadeia da *escritura*³⁰¹) com diversos discursos – como o testemunho –, na cadeia de significação do texto, pois ela insurge sem que, previamente, identifique-se como tal. Como comenta Alice Serra, a literatura “advém de maneira irruptiva. Num espaçamento sem autoria prévia e sem mestria, na possibilidade de acolher o que quer

³⁰⁰ DERRIDA, Jacques. **Demorar**, *op. cit.*, p.1.

³⁰¹ Sobre a relação entre *escritura* e verdade, ver o segundo capítulo.

seja e que insiste em inscrever-se – no cerne da palavra que não simplesmente significa alguma coisa ou alguma ideia – a literatura vem à cena”³⁰².

Dessa forma, apesar de reconhecer que a literatura é uma instituição moderna e estranha, pois rompe com suas próprias leis, ela não é simplesmente definida por Derrida. O texto literário não procura reproduzir a origem, de forma e conteúdo; ele opera em uma *escritura* de significantes que o lhe constitui como literário. E é a essa remissão diversa que Derrida se reporta para falar da fronteira entre ficção e testemunho, em especial, na *demora* (*demeure*) entre os dois discursos sem que seja possível criar uma identidade que assegure cada um. Esse é um dos temas principais que ocupa a cena do livro *Demeure: Maurice Blanchot*, de Derrida e que analisaremos a seguir.

4.2. O TESTEMUNHO NA *ESCRITURA* LITERÁRIA

É o fio desses limites *entre* ficção e testemunho, mas também os limites internos a uma e a outro, que estudaremos em suas malhas. A textura do fio se *demora* na flutuação, na instabilidade, na permeabilidade. Histórica por toda parte, essa textura não é senão a textura da literatura e de todas as paixões que ela sofre e suporta, que testemunha como sua verdade sem verdade, de todas as paixões que ela insufla ou que se agarram a ela.³⁰³

Essa é uma passagem escrita por Derrida pela primeira vez em julho de 1995, na Bélgica, em um encontro organizado por Michel Lisse, intitulado *Passions de la littérature avec Jacques Derrida*. Ela está contida no texto que, naquele momento, foi apresentado inicialmente com o título *Fiction et témoignage*, mas publicado, posteriormente, em 1998, pela editora Galilée, como *Demeure: Maurice Blanchot*. Nesse texto, Derrida busca não só fazer uma homenagem ao seu amigo Blanchot, mas, antes, procura demorar (*demeurer*) na cumplicidade frágil entre ficção e testemunho que, como a literatura, é uma cumplicidade que se sustenta por não ter essência e por estar sempre à espera de um ato de leitura ou de recepção (como comentado anteriormente).

Para pensar a relação entre ficção literária e testemunho, Derrida irá se apoiar nos diversos significantes presentes na palavra *demeure*, que tem origem latina *demorari*. Na linguagem jurídica, por exemplo, estar “*en demeure*”, em demora, é estar em atraso, daí se deriva o termo [mora]tória, o pedido para dilação do prazo de quitação de uma dívida ou os juros *de mora* (também chamado de juros moratórios), os juros que visam ressarcir o credor

³⁰² SERRA, Alice Mara. Demorar, de Derrida a Blanchot: literatura e rastreamentos, *op. cit.*, p. 138.

³⁰³ DERRIDA, Jacques. **Demorar**, *op. cit.*, p. 65, *grifo nosso*.

diante de um atraso no pagamento de uma dívida. Em sentido comum, demorar está comumente associado também ao contratempo, ao prazo (delonga), como, por exemplo, permanecer mais tempo que esperado em algum lugar. Como indica Alice Serra³⁰⁴, ao passar pelos sentidos que Derrida ressalta, pode-se demorar também diante de um objeto que, enquanto perdura a demora, tal objeto sempre estaria disponível para a apropriação ou, em caso de o objeto escapar dos sentidos, ou caso ele desaparecesse, poderia ser recuperado em atos de lembrança. E, por último, demorar está relacionado à habitação também, à residência, à casa, no sentido de permanência em algum lugar que conduz ao estável, à ocupação, ao terrível e apaziguador familiar, até chegar na “última morada [‘*dernière demeure*’] onde mora o morto”³⁰⁵.

Na passagem do livro *Demorar: Maurice Blanchot*, mencionada acima, no entanto, Derrida busca pensar na demora como um espaçamento instável entre ficção literária e testemunho não passível de medir a duração ou apreensão, mas que insiste em ter lugar *escritura* do texto recepcionado como literatura. Um limite entre ficção literária e testemunho, por vezes, construído historicamente (a partir de leis que ditam o que é ou não literário), mas que é desconstruído pelo poder da literatura de dizer tudo, ao exercer sua liberdade de *escritura* sem nenhuma literariedade. Esse *demorar*, que contaminaria os espaços entre testemunho e ficção literária e deixaria instável o que é uma coisa ou outra, conduz-nos a pensar que a maior potência da *escritura* pode ser encontrada na literatura: a literatura seria uma espécie de *escritura geral*³⁰⁶ e o testemunho participaria dela.

Isso aconteceria porque todo texto literário, dado seu direito de dizer tudo, compreende um *corpus* mais amplo do que qualquer gênero de *escritura* específico. Diferente das escritas científica, jornalística ou jurídica, por exemplo, que seguem certas regras e convenções, o texto literário não tem nenhuma regra *a priori*. Mas isso significa, por outro lado, que se ele não tem regra e pode dizer qualquer coisa, também pode participar de certas regras e procedimentos de um texto científico, jornalístico ou jurídico³⁰⁷. O que se pode observar com isso é que não

³⁰⁴ SERRA, Alice Mara. *Demorar*, de Derrida a Blanchot: literatura e rastreamentos, *op. cit.*, p. 136.

³⁰⁵ DERRIDA, Jacques. *Demorar*, *op. cit.*, p. 87.

³⁰⁶ NASCIMENTO, Evando. *Derrida e a literatura*, *op. cit.*, p. 341.

³⁰⁷ As distinções do que é uma coisa, em especial, as distinções entre as questões mais historiográficas e específicas, são sempre difíceis e problemáticas, como colocado por Derrida em *Monolingüismo do outro*, ao situar a distinção emblemática entre língua e idioma. Derrida nos lembra que toda língua é sempre o resultado de uma educação, resultado de restrições acadêmicas, sociais e outras, como ele comenta: “não ignoro a necessidade destas distinções. Os linguistas e os sábios em geral podem ter boas razões para as manter. Com um rigor absoluto, e até ao seu limite extremo, não me parece, todavia, que possam manter-se. Se não forem tidos em consideração, num contexto sempre bem determinado, critérios externos, sejam eles -quantitativos- (antiguidade, estabilidade, extensão demográfica do campo da palavra) ou «político-simbólicos» (legitimidade, autoridade, domínio de uma «língua- sobre uma palavra, um dialeto ou um idioma), não sei onde se podem encontrar traços internos e estruturais para distinguir rigorosamente língua, dialeto e idioma. [...] Em todo o caso, mesmo que o que acabo de dizer permaneça problemático, colocar-me-ei sempre no ponto de vista a partir do qual, pelo menos por convenção,

apenas a literatura é uma *escritura* ficcional mais ampla de cada texto, como convencionalmente se entende, mas que, também, os tais textos específicos podem ser compreendidos como parte dessa *escritura* mais ampla, na medida em que são seguidas determinadas regras. Dessa forma, pode-se compreender o motivo de Derrida afirma que o testemunho é sempre em alguma medida literário. Se a literatura é uma *escritura* que diz tudo, então testemunhar de alguma forma, que segue certas regras³⁰⁸, é também usar da liberdade inerente ao "poder dizer tudo" da literatura para "dizer alguma coisa".

Tal fato cria uma situação paradoxal, uma vez que a literatura jamais aparece como "literatura em si", visto que isso é uma instituição que poder dizer qualquer coisa. Por outro lado, trata-se sempre de um discurso cuja singularidade nos permite identificar tais *escrituras* como literárias, com regras próprias e que se sustentam no próprio texto, mas que não podem ser generalizáveis, pois permanecem em questionamento por essa "instituição sem instituição". Um paradoxo que é descrito por Derrida assim:

Uma singularidade absoluta, absolutamente pura, se houvesse, nem mesmo apareceria ou, em todo caso, não estaria disponível para a leitura. Para se tornar legível, é preciso que ela seja compartilhada [*se partage*], que participe e pertença. Então, ela se divide e toma parte no gênero, no tipo, no contexto, no sentido, na generalidade conceitual do sentido etc. Perde-se a si própria para se dar. A singularidade nunca é uma coisa pontual, nunca é fechada como um ponto ou como um punho. É um traço [*trait*], um traço diferencial e diferente de si próprio: diferente de si para consigo mesmo.³⁰⁹

É um tipo de singularidade que difere de si mesma para ser o que é: aquilo que pode dizer tudo. E, assim, repete sua própria singularidade. Nesse processo de diferenciação com outros tipos de *escritura*, a literatura se constitui a partir de um jogo de significantes, criando um processo de significação sem apelo a um conjunto de regras previamente codificadas ou com significados prévios. Assim sendo, a literatura tem a liberdade de dizer tudo sem fazer referência ao que se denomina de literatura (seu processo de significação não comporta significado primeiro) e, também, em seu processo de significação, ela permite que seu texto se

aqui entre nós, esta distinção está ainda suspensa. Porque os fenômenos que me interessam são justamente aqueles que vêm misturar estas fronteiras, aqueles que as ultrapassam deixando assim aparecer o seu artifício histórico, isto é, as relações de força que aí se concentram". Ver: DERRIDA, Jacques. **Monolingüismo do Outro ou a prótese de origem**. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: Editora Campos das Letras, 2001, p. 21.

³⁰⁸ "Pois testemunhar é sempre de uma parte o fazer presentemente - a testemunha deve estar presente no tribunal no lugar a ela reservado, sem interposição técnica. Em nosso direito, o testemunhal tende a excluir toda instância técnica. Não se pode enviar uma fita para testemunhar no seu lugar. É preciso estar presente em si mesmo, levantar a mão, falar na primeira pessoa e no presente, e isso para testemunhar de um presente, de um momento indivisível, quer dizer, de um momento reunido ao ponto de uma instantaneidade que deve resistir à divisão." Ver: DERRIDA, Jacques. **Demorar**, *op. cit.*, p. 42.

³⁰⁹ DERRIDA, Jacques. **Essa estranha instituição chamada Literatura**, *op. cit.*, p. 104.

inscreva sem qualquer referência (ou idealização da palavra), pois seu texto tudo acolhe, já que tem o direito de tudo dizer. Ora, esse acolher tudo é o próprio movimento da *escritura*.

Como já comentado anteriormente, vê-se que, na *escritura*, há sempre um jogo de “presença” e “ausência” em tudo que se manifesta; não há nada “em si mesmo”, enquanto significado ideal. O que existe na *escritura* é um jogo de substituições infinitas na cadeia de significação. E, por isso, a *escritura* anuncia uma emancipação da necessidade de uma presença, isto é, a *escritura* abarca aquilo que não é da ordem da presença (por mostrar que não existe presença primeira), o *rastro*, a *différance*, o espaçamento-temporalização. No mesmo sentido, podemos aproximar tal movimento da *escritura* ao processo de significação da literatura, já que ela se inscreve numa lei que permite tudo dizer e, ao mesmo tempo, que se inscreve na ausência de uma não literariedade, uma essência literária.

Nesse sentido, sem remeter a um significado primeiro, a *escritura* literária descontrói os limites entre verdade, enquanto presença provada, e ficção. Isso acontece porque, se na *escritura* não há nenhuma verdade ou literalidade que lhe seja exterior, quaisquer textos que se constituem como ficcionais ou “verídicos” são resultados de uma experiência que só se dá ou só se assume a partir do movimento da *différance* entre ficção e “verdade”. Assim, a literatura, ao portar uma singularidade não mais dominada por uma idealidade a ela exterior, como parte do seu poder de tudo dizer, pode ser “encontrada” no discurso que promete dizer a verdade, ou seja, o testemunho, uma vez que ela está sempre à espera de uma *contra-assinatura* que a receba como tal. Por isso o falso testemunho e a ficção literária podem testemunhar em “verdade”. Não é necessário que aquilo sobre o que se testemunha tenha tido lugar na realidade fáctica, mas que haja uma “experiência real” (vívida ou imaginada)³¹⁰ tecida na *escritura*. É necessário somente que haja discurso sustentado no processo de diferenciação do sentido.

Essa indecibilidade do que é literatura ou testemunho é o tema que assombra Derrida ao se deparar com o livro *O instante de minha morte*, de Maurice Blanchot. De maneira econômica, a referida obra é uma narrativa contada por um terceiro que se lembra de um jovem homem que está prestes a ser fuzilado pelos alemães durante a Segunda Guerra Mundial: “Recordo-me de um jovem – de um homem ainda jovem”³¹¹. No entanto, momentos antes de o tenente nazista determinar o disparo, que levaria à morte do personagem, ocorre, nas proximidades, um fuzilamento desencadeado pelos Resistentes³¹². O pelotão, então, é disseminado e os soldados

³¹⁰ DERRIDA, Jacques. *Demorar*, *op. cit.*, p. 101.

³¹¹ BLANCHOT, Maurice. *O instante de minha morte*, *op. cit.*, p. 9.

³¹² Como se sabe, a Resistência foi um movimento formado por franceses que não aceitavam a submissão do Estado Francês ao poder nazista. Para Derrida, a menção aos Resistentes é uma maneira que Blanchot encontrou

deixam o homem partir. Apesar da libertação, o homem agora se vê como quem experimentou a própria morte que não aconteceu: “De repente, ele era talvez invencível. Morto – imortal. Talvez o êxtase. Ou antes o sentimento de compaixão pela humanidade sofredora, a felicidade de não ser imortal nem eterno. Doravante, ficou ligado à morte, por uma amizade sub-reptícia”³¹³.

Por sua vez, essa situação é comentada por Blanchot, anos mais tarde, em uma carta a Derrida, quando, nas duas primeiras linhas, ele diz sobre uma morte que aconteceu sem ter acontecido: “20 de julho. Há cinquenta anos, conheci a felicidade de quase ter sido fuzilado”³¹⁴. Nesse sentido, Derrida coloca em questão se o livro de Blanchot, *O instante de minha morte*, é uma ficção ou um testemunho de uma experiência do autor, pois a realidade do acontecimento “parece ser o referente dessa narrativa literária intitulada *O instante de minha morte*”³¹⁵. Todavia, não há nada no texto que estabeleça uma identidade entre o autor, o narrado e o personagem. Afinal, como comentado, a literatura ao lidar com a falta de uma referência ou significado primeiro, sustenta apenas aquilo que ela acolhe em sua *escritura*. A essa condição de não identificação, Derrida, em *Demorar*³¹⁶, alude como passividade do testemunho literário, o que viabiliza o ato performativo que perpassa a *escritura* literária, como detalharemos.

Para Derrida, o texto de Blanchot não pertence ao espaço estrito e rigoroso da ficção ou do testemunho, porque o texto do Blanchot se inscreve dentro de um espaço, o literário, que é atravessado pela paixão amorosa. Na história da literatura, o termo paixão remete, primeiramente, ao romance e ao romantismo e, portanto, à história do amor, da paixão amorosa, do amor cortês. Momento em que a paixão cavalheiresca e o desejo do testemunho confessional, de tudo dizer e confessar a outrem, tornam-se inseparáveis. A literatura, dessa forma, herdaria esse vínculo como o testemunho.

A vinculação entre paixão e testemunho se apresentaria também a partir do neutro, mais especificamente, de uma certa voz narrativa “sem pronome”, na qual um “eu” se inscreve sem se identificar a si mesmo, uma voz que testemunha sobre “um jovem impedido de morrer”, que pode, no entanto, estar testemunhando sobre sua própria morte, mas sem que o “eu” que testemunha e o “eu” sobre quem se testemunha sejam convertidos em uma identidade³¹⁷. Como Blanchot remarca em *O livro por vir* e Derrida recupera em *Demorar*, a escrita instaura um

para testemunhar (insinuando atrás do “eu” do narrador) a todos os leitores que os resistentes eram camaradas, ou melhor, eram seus camaradas.

³¹³ BLANCHOT, Maurice. *O instante de minha morte*, *op. cit.*, p. 13.

³¹⁴ DERRIDA, Jacques. *Demorar*, *op. cit.*, p. 61.

³¹⁵ *Ibidem*, p. 62.

³¹⁶ *Ibidem*, p. 35.

³¹⁷ SERRA, Alice Mara. *Demorar, de Derrida a Blanchot: literatura e rastreamentos*, *op. cit.*, p. 138.

espaço neutro, que vai além de uma oposição passivo e ativo, sendo a própria “experiência ou a paixão de um pensamento que não pode parar uma oposição sem, portanto, sobrepujar a oposição”³¹⁸. É nesse sentido que a paixão afeta a literatura de tal modo que ela “deve tudo sofrer ou suportar, padecer de tudo precisamente porque ela não é ela mesma”³¹⁹, instituindo um espaço que rompe com a possibilidade de estabelecer fronteiras rígidas entre o sujeito que escreve e o sujeito ficcional.

Se, como acenado, o testemunho não está associado à atestação, ao identitário, ao testemunhar, a testemunha encena seu próprio sujeito, as primeiras frases de Blanchot: “Recordo-me de um jovem – de um homem ainda jovem – impedido de morrer pela própria morte – e talvez por erro da injustiça”³²⁰ são exemplares para se pensar nessa performance. Essa primeira pessoa que se assume na narrativa, o “eu” da narrativa, não pode ser lida como a voz de Blanchot, como se Blanchot se recordasse de um homem jovem. O “eu” dessa narrativa é um narrador que a partir de um ato de memória/fantasia um terceiro, o personagem reconhecido como o jovem.

Essa divisão do sujeito, um “eu” que narra, e um “ele” que quase morreu, acaba sendo a maneira de Blanchot exprimir dentro do texto a impossibilidade de coincidir, no texto literário, o sujeito da prova (aquele com que sofreu o evento, visto que ele aparece lá como um outro) e o sujeito que testemunha o ocorrido (que não estava lá, pois quem sofreu o evento foi um outro). Tal problematização de Blanchot evoca a inscrição do texto literário como possibilidade de significação sem a posição ideal de significado e de sujeito. Sobre a resistência da literatura aos significados ideais, Blanchot comenta:

A linguagem literária é feita de inquietude, é feita também de contradições. Sua posição é pouco estável e pouca sólida. De um lado, numa coisa, só se interessa por seu sentido, por sua ausência, e essa ausência ela desejaria alcançar absolutamente nela mesma e por ela mesma, querendo alcançar em seu conjunto o movimento indefinido da compreensão. Além disso, observa que a palavra gato não é apenas a não existência do gato, mas a não existência que se tornou a palavra, isto é, uma realidade perfeitamente determinada e objetiva.³²¹

Blanchot faz alusão à distinção existente entre linguagem comum e linguagem literária. Para o autor, na linguagem corrente, chama-se um gato de carne e osso de gato, como se as/os coisas/seres fossem idênticas/os às palavras. Isso acontece porque se acredita que, na ausência

³¹⁸ DERRIDA, Jacques. **Demorar**, *op. cit.*, p. 100.

³¹⁹ *Ibidem*, p. 37.

³²⁰ BLANCHOT, Maurice. **O instante de minha morte**, *op. cit.*, p. 9.

³²¹ BLANCHOT, Maurice. **A parte do fogo**, *op. cit.*, p. 334.

de uma coisa, a palavra é capaz de restituir ou preencher a essência da coisa ausente. Assim, a linguagem comum, na verdade, “mata” o gato vivo para ressuscitá-lo enquanto ideia na palavra, como Blanchot comenta, “nomear o gato é, se o quisermos, fazer dele um não gato, um gato que cessou de existir [...], mas não por isso fazer dele um cão, nem mesmo um não cão”³²². Ao ressuscitá-lo, a linguagem comum cria uma falsa ilusão de consenso entre as palavras e as coisas ausentes, estabelecendo concessos definitivos, tranquilizantes e metafísicos passíveis de serem reproduzidos como os mesmos.

Por outro lado, se o sujeito que usa a linguagem cotidiana encontra estratégias para se tranquilizar, o escritor busca a inquietação, o contraditório, o instável, transformando as ausências constitutivas das palavras na especificidade da literatura. Na literatura, gato não é apenas um não-gato, mas um não-gato-palavra que se ergue sobre o nada e se inscreve na *escritura* como uma experiência “real” (vivida ou imaginada). Isto é, quando, por exemplo, o escritor escreve " gato", ele nega sua existência, relega sua imagem à ausência (a coisa está morta), e, ao mesmo tempo, faz do seu desaparecimento a realidade da *escritura* literária. A palavra, na literatura, é libertada da coisa. E, ao libertar a possibilidade do significado das palavras, a literatura adquire o direito de falar sobre elas inventando significantes. Nesse sentido, para afirmar sua liberdade absoluta, o escritor deve negar a palavra comum, renunciar à vida banal do homem vivo. Por isso, a literatura diz “não represento mais, sou; não significo, apresento. Mas a vontade de ser uma coisa, essa recusa a querer dizer, imensas nas palavras transformadas em estátua de sal (...)”, tornando-se a “linguagem de ninguém, o escrito de nenhum escritor”³²³. O escritor também está *quase-morto* - para que a *escritura* literária comece inscrevendo a experiência de seu nada.

Essa é uma das questões comentadas por Derrida no pequeno texto de Maurice Blanchot. No texto, o personagem do texto está "impedido de morrer pela própria morte"³²⁴. Colocado em frente a uma parede e prestes a ser baleado, o tenente é impedido de concretizar o disparo, pois uma batalha se espalha não muito longe de lá, de modo que a execução do personagem está suspensa, esta última escapando, no último momento, da morte. O que acontece com ele, na verdade, “não é o morrer, é o não morrer”. A escrita de Blanchot parece retornar à morte para demorar-se em seu instante (um instante que não aconteceu), encenando exatamente que a literatura tem a capacidade de nomear aquilo que não tem referência, isto é,

³²² *Ibidem*, p. 333.

³²³ *Ibidem*, p. 337.

³²⁴ BLANCHOT, Maurice. **O instante de minha morte**, *op. cit.*, p. 9.

de nomear a “experiência sem experiência”, pois a morte não pode ser experimentada. Como Derrida parece indicar:

É o não morrer de um veredito, que é uma ordem de morrer: morre, você está morto, você vai morrer. É a ordem de morrer que vem impedir de morrer (“impedido de morrer pela própria morte”), e é essa divisão, em seu dividendo como em seu divisor, que será contada pelo testemunho. Ele está impedido de morrer pela própria morte. Essa divisão singular é o verdadeiro tema de um testemunho que vai testemunhar uma “experiência inexperienciada”: ser “impedido de morrer pela própria morte e talvez pelo erro da injustiça.”³²⁵

No texto *O instante da minha morte* é uma não morte, isto é, aquilo que não aconteceu, que provoca a dissociação do texto com o sujeito que o escreve. É um tipo de texto que apenas tem indícios de um autor, pois o que é narrado não tem lugar ideal (é uma morte que não aconteceu). Nessa condição, não há testemunho que pertença à testemunha. Pelo contrário, a testemunha se faz testemunha ao mesmo tempo que faz o acontecimento testemunhado. Nessa possibilidade de se fazer sem compromisso com um significado primeiro, a literatura acolhe e testemunha o que nunca teve ou tornou-se presença. E assim, a distinção entre testemunho e literatura se torna impossível, pois ela comporta sempre a *demora* de uma recepção que o leia como tal. Talvez, o uso do gerúndio melhor expresse esse tempo: demorando. É a promessa de verdade do testemunho se fazendo enquanto *escritura*. É precisamente por meio dessa *escritura* que o encontro entre verdade e ficção irá, assim, acontecer no testemunho.

4.3. O SEGREDO DA LITERATURA

Um último e importante ponto do qual precisamos falar é sobre a relação entre segredo, literatura e testemunho. Nossa principal preocupação é compreender que a literatura testemunha porque ela promete um segredo. Se ela não promettesse um segredo, ela seria uma prova ou uma demonstração e, portanto, estranha ao testemunho. Mas a literatura vive da paixão por esse segredo, ela existe em função desse segredo, como parte da sua possibilidade de tudo dizer. Uma das paixões de Derrida pela literatura está relacionada, inclusive, a esse lugar do segredo. Trata-se do seu amor, ou gosto (incondicional), pela *escritura* literária e não pela literatura em geral (*belles-lettres*), constituída a partir de alguma qualidade estética, como ele mesmo diz:

Se, sem amar a literatura em geral e por ela mesma, amo algo nela que não se reduz sobretudo a alguma qualidade estética, a alguma fonte de prazer formal, isso seria no lugar do segredo. Em lugar de um segredo absoluto. Aí estaria a paixão. Não há paixão

³²⁵ DERRIDA, Jacques. **Demorar**, *op. cit.*, p. 63.

sem segredo, este segredo, mas não há segredo sem essa paixão. Em lugar do segredo: aí, entretanto, onde tudo está dito e onde o resto nada mais é senão o resto, nem mesmo literatura.³²⁶

O amor de Derrida pela literatura está exatamente relacionado não só com a paixão, no sentido de que é uma instituição que tudo confessa, mas, também, com o tudo dizer literário que se manifesta textualmente a partir do *resto* (*reste*). Este *resto* (*reste*) é o vestígio de um segredo do texto que, inclusive, está fora de alcance do leitor. Em outras palavras, o *resto* (*reste*) é a marca do *rastro* (*trace*), isto é, aquilo que demarca, em forma de indícios, a impossibilidade da presença ideal ou intuitiva sobre qualquer coisa que se diz simplesmente presente (o objeto literário, a intenção do autor, as questões autobiográficas da obra). Da mesma forma que o quase-conceito de *rastro* (*trace*), o *resto* (*reste*) desarticula toda e qualquer origem ou possibilidade de um ontologismo. Assim sendo, qualquer coisa existente como tal sempre existiu senão na condição de *rastro* (*trace*). No contexto da literatura, tal *rastro*, que se deixa marcar pelo *resto* (*reste*), é o que impede o encerramento exato da significação ou do significado no texto.

Trata-se de reconhecer que a literatura é nada mais que *restos* de um segredo, “um resto sem resto, sem conteúdo ontológico, sem substância nem assunto, um traço apenas”³²⁷. Nunca saberemos nada para além daquilo que resta na literatura. Nós nunca poderemos ver ou ler para além da sua *escritura*, apesar dos *rastros*. Tudo nela parece se mover somente a partir de outros vestígios, outros documentos, outras leituras, ainda que desconhecidas ou mantidas silenciosamente em reserva. Tal impossibilidade, no entanto, não acontece por falta de informação, falta de conhecimento ou falta de recursos. Pelo contrário, Derrida parece sinalizar que há na literatura algo irreduzível à ordem da prova, por mais que busquemos conhecê-la.

Essa singularidade da literatura seria, inclusive, aquilo que move o amor de Derrida por ela e permite as inúmeras hipóteses de interpretação do texto literário. Se o texto literário diz tudo a partir desse *resto* (*reste*), a experiência do leitor com o texto, em princípio, precisa assumir que não existe nada além da *escritura* de significação. Não é um algo intencional da própria literatura, mas a ausência de um significado prévio faz parte do próprio funcionamento da *escritura* em geral, como mencionado no segundo capítulo. O fato é, no entanto, que a literatura parece exemplar ao reafirmar que não há presença primeira:

³²⁶ DERRIDA, Jacques. **Paixões**, *op. cit.*, p.47.

³²⁷ NASCIMENTO, Evando. O estrangeiro, a literatura – a soberania: Jacques Derrida. In **Revista de Letras**, 44, 1, 2004, pp. 33 – 45, p. 36.

Há na literatura, no segredo exemplar da literatura, uma chance de dizer tudo sem tocar no segredo. Quando se permitem todas as hipóteses, sem fundamento e até o infinito, sobre o sentido de um texto ou as intenções finais de um autor, cuja pessoa não é mais representada do que não-representada por um personagem ou por um narrador, por uma frase poética ou ficcional, que se separam de sua fonte presumida e permanecem assim *au secret* quando já não faz mais sentido decidir sobre um segredo por trás da superfície de uma manifestação textual (essa é uma situação que chamo texto ou rastro), quando é o apelo desse segredo que remete, entretanto, a uma coisa ou a outra, quando é isso mesmo que mantém nossa paixão na expectativa e nos prende um ao outro, então o segredo nos apaixona. Mesmo se não houver segredo, se ele não existir, oculto atrás do que quer que seja. Mesmo se o segredo não for secreto, mesmo se jamais houver existido um segredo, um único segredo.³²⁸

A literatura nos faz sentir que "há segredo lá" sem nunca poder manifestá-lo, fenomenalizá-lo, formalizá-lo, teorizá-lo de forma satisfatória. Por isso, podemos dizer que a leitura ou análise da literatura se faz em uma busca de um segredo que nem sabemos se existe, porque não podemos ter certeza do segredo: só podemos abordá-lo, mas ele permanece em retirada. O segredo permanece suspenso sempre, nessa relação com o que o texto literário nos faz pensar, e, portanto, continua a relançar, de forma infinita, nossa leitura ou nossa interpretação.

Essa é, inclusive, a cena que Blanchot nos coloca em *O instante da minha morte*. Para Derrida, o roteiro da narrativa do texto avança de modo tão claro e explícito, que, antes mesmo de qualquer pólvora lançada contra o homem, já sabemos o que vai acontecer. Tal experiência "inexperenciada" da morte *demora* em um tempo não mais possível de ser pensado em uma linearidade. No momento, a morte parece que já aconteceu, as mulheres do castelo se recolhem já sabendo que a morte teve lugar, porque o homem não terá escapatória. E é já a partir dessa morte, fictícia por toda parte, que o narrador diz:

Sei – sabe-lo-ei – que aquele que os Alemães já tinham na mira, não esperando senão a ordem final, experimentou então um sentimento de extraordinária leveza, uma espécie de beatitude (nada, porém, que se parecesse com felicidade) – alegria soberana? O encontro da morte e da morte?
No seu lugar, não tentarei analisar este sentimento de leveza.³²⁹

A afirmação de uma morte imediatamente suspensa, mas mantida em reserva, como forma de marcar a própria impossibilidade de dizer um segredo. Com efeito, a literatura que tem o poder de tudo dizer, assume, também, o direito de não dizer tudo, já que estamos apenas diante do *resto* (*reste*). Não existe a totalidade de qualquer coisa na *escritura* literária. Essa é, inclusive, a condição de uma instituição estranha: o de não dizer tudo dizendo. Se a literatura

³²⁸ DERRIDA, Jacques. **Paixões**, *op. cit.*, p.49.

³²⁹ BLANCHOT, Maurice, *op. cit.*, p. 13.

pode dizer toda e qualquer coisa, então, toda e qualquer realização dela sempre acabará deixando algo de fora, não dito. Nosso esforço por interpretar, por ler de outras formas, por teorizar, não seria nada mais que o desejo de ir atrás dessa liberdade do discurso literário.

Assim, o segredo estaria ligado à própria ideia de literatura como “tudo poder dizer”, visto que sempre há algo que não consegue ser dito. E esse *resto* (*reste*) na literatura acena como a própria promessa de um segredo.

Mas o que é um segredo? Em um sentido comum, o segredo é geralmente pensado como aquilo que está escondido ou oculto, porém poderia ser exposto à visão ou colocado em cena, apesar da sua inacessibilidade momentânea. Por outro lado, o segredo derridiano, como comentamos no primeiro capítulo, não se traduz em algo que poderia se tornar visível em algum momento (após ser descoberto, por exemplo). O segredo não é apenas algo ou um conteúdo que poderíamos ocultar ou manter à sua maneira. Pelo contrário, o segredo pode ser lido, mas não pode ser descriptografado, decodificado, decifrado ou interpretado em uma possível totalidade. Esse é o sentido de segredo para Derrida: é aquilo que resiste à legibilidade, à decifração, isto é, aquilo que “resiste a qualquer tentativa de conhecimento”³³⁰, não podendo ser posto à prova.

O segredo, o que quer que se diga, o que quer que se formalize, o que quer que se teorize, permanece em qualquer caso indescritível, e isso acontece, não porque seria escondido ou porque seria impossível dizer isso, mas porque há nele uma reserva que se apegua à nossa própria impossibilidade de ter um acesso final às coisas, como uma presença de significado. E, assim, ele permanece intacto, o que quer que façamos. Por isso, podemos dizer que há segredo na literatura em suas entrelinhas, em seus espaçamentos, nos silêncios das pontuações ou até mesmo onde parece tudo dizer, tudo mostrar ou tudo confessar, mas não podemos decifrá-los completamente. Por trás de um romance ou um poema, por trás de um significado a ser interpretado no texto literário, não há nenhum significado secreto que podemos provar. O segredo de um personagem, por exemplo, não existe, não tem espessura para além do fenômeno literário. Não há significação anterior à *escritura* literária.

O segredo não é um acaso, mas é aquilo que faz parte do funcionamento da experiência literária na medida em que sempre fica de fora um *resto*, sempre uma interpretação é limitada. Mas não por faltar a interpretação que esclareça o segredo, mas pelo fato do que está barrado é simplesmente a possibilidade de dar uma última palavra (visto que não existe essa última palavra, como não existe um significado primordial que rege a literatura). Daí talvez

³³⁰ RODRIGUES, Carla. Paixões da literatura, *op. cit.*, p. 56.

precisamente a incerteza, a ausência de uma resposta definitiva que resulte dela, o que não é negativo em tudo, mas a própria condição de ler o segredo.

Diante do segredo, então, nos resta perguntar o que exatamente esperamos dele, já que ele não pode ser provado. A sua falta de determinação, em termos de categorias genéricas, formais, parece nos encaminhar exatamente para a condição do testemunho, ao ponto de não mais fazer qualquer diferença do que seja uma coisa ou outra. O segredo nos lança em uma teia de significação sem significado primeiro, e, portanto, sem verdade originária, impossibilitando separar o que é literatura ficcional e testemunho não ficcional. Assim:

De um lado, com efeito, um testemunho não literário não é mais uma prova que um testemunho em forma de ficção literária. De outro lado, o autor de um e de outro, sempre única testemunha do que se fala, pode dizer o verdadeiro ou o falso, dizer o verdadeiro aqui e o falso ali, entretecer uma série de interpretações, de conotações, de reflexões, de incidências inverificáveis em torno de uma trama ou de uma cadeia objetivamente verificável e insuspeitável.³³¹

A singularidade do segredo não nos permite saber nada mais além da *escritura*. Só podemos compreender essa *escritura* enxertando-a em outras cadeias de significação e, por isso, nunca experimentamos uma suposta presença pura do significado, mas apenas marcas da *différance* dos significantes que restam no texto. Por exemplo, a carta de Blanchot a Derrida diz de uma *quase-morte* em um espaço estrangeiro à ficção, mas mostra sem revelar, mesmo Blanchot se referindo ao evento em um espaço não literário, Derrida, ainda sim, desconfia se o evento teve puramente algum lugar fora do espaço literário. Ou seja, não temos uma prova que uma *quase-morte* ocorreu com Blanchot. Mesmo quando um acontecimento teve lugar na realidade (imaginativa ou não), ainda assim não podemos provar o segredo da literatura. O segredo permanece singular, ele “não responde à fala, ele não diz ‘Eu, o segredo’, ele não corresponde, ele não dá garantia: nem dele, nem a ninguém, nem diante de quem ou do que quer que seja”³³². Pode ser um acontecimento “real” ou não, mas, como a literatura não é do regime da prova, ela porta um segredo que não permite fechar qualquer questão. É como se a menção “real” ao evento acabasse revelando seu caráter ainda mais literário, já que no lugar de passarmos a desconfiar da referência a um evento, podemos igualmente supor (sem poder decidir, o que é o mais importante) se no fim das contas Blanchot não está apenas continuando as suas ficções. Assim:

Por exemplo, suponhamos que eu diga “eu”, que escreva na primeira pessoa ou que escreva um texto, como se diz, “autobiográfico”. Ninguém poderá me contradizer

³³¹ DERRIDA, Jacques. **Demorar**, *op. cit.*, p. 65.

³³² DERRIDA, Jacques. **Paixões**, *op. cit.*, p.62.

seriamente se eu afirmar (ou subentender por elipse, sem tematizá-lo) que não escrevo um texto “autobiográfico”, mas um texto sobre a autobiografia, da qual este texto é um exemplo. Ninguém poderá me contradizer seriamente se eu disser (ou subentender etc.) que não escrevo sobre mim, mas sim sobre “mim”, sobre um qualquer ou sobre o eu em geral, propondo um exemplo: sou apenas um exemplo ou sou exemplar.³³³

No caso de Blanchot, pode-se imaginar todas as interpretações possíveis a serem feitas para este fim, ou todos os cálculos que poderiam ser atribuídos ao autor de tal correspondência. Não faltam interpretações. Podem até chegar ao ponto de suspeitar que Derrida ficcionou a carta para atestar a tese de seu ensaio, segundo a qual o testemunho não literário não é mais do que uma prova sob a forma de ficção literária. Em outras palavras, que o testemunho não é algo estável, mas passível de se movimentar dentro da significação.

Isso nos leva a afirmar que, a partir da instância singular, a literatura somente pode se inscrever performando, fazendo com que o evento testemunhado seja inventado. Não só no sentido de precisar inventar para responder ao que vem, imprevisível por toda parte, isto é, para responder ao que se inscreve em obra sem referência primeira para ser considerada literatura, como já dissemos, mas, também, no sentido de inventar sua *escritura* desafiando a linguagem ideal e definitiva das coisas institucionalizadas, marcando, assim, seu caráter aporético. Conforme aponta Derrida:

A desconstrução é inventiva ou não é nada. Ela não se contenta com procedimentos metódicos, ela abre uma passagem, ela marcha e marca; sua escrita não é somente performativa, ela produz regras – outras convenções – para novas performatividades e não se instala na segurança teórica de uma oposição simples entre performativo e constativo. Sua marcha engaja uma afirmação. Ela se liga ao vir do evento, do advento e da invenção. Mas ela só pode fazer isso desconstruindo uma estrutura conceitual e institucional da invenção que teria arrazoado qualquer coisa da invenção, da força de invenção: como se fosse necessário, para além de um certo estatuto tradicional da invenção, reinventar o futuro.³³⁴

Em outras palavras, seu caráter aporético acontece, pois, se por um lado, o que surge não é esperado nem anunciado antecipadamente; por outro lado, um outro, um terceiro, legítima e reconhece esta “primeira vez” como tal, por isso, paradoxalmente, “a invenção é aquilo que rompe com o estabelecido, mas também, não só aquilo que institui, como o que inventa a

³³³ *Ibidem*, p.61.

³³⁴ “La déconstruction est inventive ou elle n’est pas, elle ne se contente pas de procédures méthodiques, elle fraye un passage, elle marche et marque; son écriture n’est pas seulement performative, elle produit des règles – d’autres conventions – pour de nouvelles performativités et ne s’installe jamais dans l’assurance théorique d’une opposition simple entre performatif et constatif, sa démarche engage une affirmation. Celle-ci se lie au venir de l’événement, de l’avenement et de l’invention. Mais elle ne peut le faire qu’en déconstruisant une structure conceptuelle et institutionnelle de l’invention qui aurait arraisonné quelque chose de l’invention, de la force d’invention : comme s’il fallait, par-delà un certain statut traditionnel de l’invention, réinventer l’avenir”. DERRIDA, Jacques. “Invention de l’autre”. In: **Psyché: inventions de l’autre**. Tomo I. Paris: Galilée, 1987, p.35, *tradução nossa*.

instituição. Se ela rompe com as regras, ela é, por outro lado, a invenção das próprias regras e das próprias leis”³³⁵. Essa transgressão da linguagem, não respondendo por nenhuma autoridade ou pensamento instituído, é, talvez, a forma mais elevada de responsabilidade que um autor precisa assumir. O texto literário, ao não se remeter a um significado primeiro, parece assumir para si uma responsabilidade ou um compromisso de tecer a teia de significação.

Esse dever de responsabilidade, de se recusar a responder por seu pensamento ou por sua escritura diante de poderes constituídos, talvez seja a forma mais elevada de responsabilidade. Diante de quem ou do quê? Eis toda a questão do porvir ou do acontecimento prometido por ou para tal experiência, que há pouco eu chamava de democracia por vir. Não a democracia de amanhã, não uma democracia futura, que estará presente amanhã, mas aquela cujo conceito se relaciona ao por-vir, à experiência de uma promessa empenhada, que é sempre uma promessa sem fim.³³⁶

Dizemos isso porque só se pode desafiar a lei instituída – a lei do signo ideal, a lei da linguagem, a lei política – dentro de uma certa responsabilidade com isso que se desafia. A autorização a dizer tudo, praticando a “irresponsabilidade” diante da lei instituída, paradoxalmente, faz do autor alguém que não deixa “de se sentir um herdeiro responsável, inscrito numa genealogia, quaisquer que sejam as rupturas ou as denegações a esse respeito. E quanto mais severa for a ruptura, mais vital é a responsabilidade genealógica”.³³⁷ Por conseguinte, essa responsabilidade com o instituído não está necessariamente ligada à consciência ou ao conhecimento. Essa autorização a dizer tudo é mais performática e mais secreta que as modalidades da consciência e do conhecer, porque é fundamentalmente heterogênea em relação a elas. Afinal, um dizer tudo que ficasse aprisionado na presença de algo anularia sua potência. É como se a literatura, em um duplo gesto, tivesse uma responsabilidade com o instituído, mas se inscrevesse a cada vez de forma diferente, uma nova vez singular, transgredindo sua responsabilidade.

Assim, em sua responsabilidade irresponsável com qualquer tipo de verdade, a literatura nos mostra que o testemunho se constitui a partir de uma cadeia infinita de remissões. Mas, nem por isso, podemos relativizar a literatura ou dizer que essa instituição não tem significações. Pelo contrário, diante dessa remissão infinita, a desconstrução demora-se nos *restos*, nos *rastros* e na *différance* da literatura que acena uma verdade³³⁸. E nesse demorar-se,

³³⁵ FREIRE, Maria Continentino. A dimensão inventiva do pensamento da desconstrução. **Ao Largo**, v. 1, p. 11-24, 2015.

³³⁶ DERRIDA, Jacques. **Essa estranha instituição chamada Literatura**, *op. cit.*, p. 53.

³³⁷ *Ibidem*, p. 84.

³³⁸ SERRA, Alice Mara. Do fenômeno pleno ao testemunho que falta, *op. cit.*, p. 103.

que o testemunho sempre será assombrado por aquilo que está excluído de seu interior, “a possibilidade, ao menos, de literatura”³³⁹.

5. CONCLUSÃO

Não sabemos se é possível concluir (no sentido de finalizar) um trabalho pensado a partir da desconstrução de Jacques Derrida. Nesse sentido, não vamos oferecer palavras finais propriamente conclusivas. Assumiremos aqui apenas algumas palavras provisórias que podem contribuir para elucidar a relação entre testemunho e ficção literária proposta por Jacques Derrida, bem como o modo de compreender a relação entre testemunho, verdade e significação sob a perspectiva da desconstrução. Esperamos, de todo modo, ainda ter conseguido problematizar algumas “certezas” que giram em torno da possibilidade do testemunho presentificar a verdade, como a tradição jurídica e filosófica o concebe. Não sabemos, também, se o esforço realizado foi suficiente para apontar a impossibilidade de dizer a verdade, enquanto presença da “coisa mesma” (em sentido lato, a coisa presente), no testemunho, e que tal impossibilidade o aproxima da literatura, sem cair em uma espécie de relativismo. Mas queremos assumir que, apesar de algumas incompletudes, imprecisões e faltas - como parte da proposta de significação que a própria dissertação nos induz a pensar - essa pesquisa pode oferecer, a partir de *rastró* e *restos*, um esforço de elucidar a hipótese do Derrida: testemunhar não é provar e nos induz sempre a uma experiência literária, contida nos principais livros que guiam essa pesquisa, a saber, *Demorar: Maurice Blanchot*³⁴⁰ e *Poétique et politique du témoignage*³⁴¹.

No primeiro capítulo, buscamos apresentar a concepção de testemunho proposta por Jacques Derrida. Para tanto, fizemos uma (re)construção da etimologia, a partir de um aprofundamento das questões já apresentadas por Derrida em *Poétique et politique du témoignage*³⁴², o que permitiu colocar a relação entre testemunho e verdade dentro de várias dimensões histórico-linguísticas, por exemplo, como *martyr*, *testis*, *superstes*, *testimony* e *witness*. Tal ação de (re)pensar a palavra testemunho nos possibilitou ainda explorar diferentes compreensões a respeito do testemunho para entender que nem sempre a testemunha foi

³³⁹ DERRIDA, Jacques. **Demorar**, *op. cit.*, p.39.

³⁴⁰ DERRIDA, Jacques. **Demorar**, *op. cit.*

³⁴¹ DERRIDA, Jacques. **Poética e política do testemunho** *op. cit.*

³⁴² *Ibidem*.

concebida como prova, isto é, como alguém que viu, tocou ou sentiu algo ou alguém, e, portanto, pode ser usada como prova daquilo que aconteceu.

Ainda no primeiro capítulo, foi possível apresentar porque a concepção de testemunho como prova, presente nos sentidos de testemunho como *testis*, *superstes*, *testimony* e *witness*, se torna impossível para Derrida. Segundo o franco-magrebino, não há, no testemunho, nenhum acesso direto ou imediato que reconduza à presença do objeto ou do acontecimento testemunhado, nem por parte do destinatário do testemunho nem por parte da testemunha. Pelo menos, não o mesmo acesso, no mesmo instante e na mesma singularidade daquilo testemunhado. E, por isso, para Derrida, a testemunha nada prova, na verdade, ela solicita do destinatário um ato de fé ou crença com relação à palavra pronunciada e produz, por ela mesma, uma promessa de dizer a verdade. E essa crença é requerida até mesmo se formos muitos a participar de um acontecimento, a assistir a uma cena, pois a testemunha não pode testemunhar fora desse lugar único do seu testemunho. No entanto, essa fé ou crença não é religiosa, mas uma fé ou crença que possibilita a testemunha pronunciar a primeira palavra, que possibilita a relação entre testemunho e destinatário acontecer.

Nesse sentido, podemos dizer que a testemunha e o destinatário estão vinculados por um contrato sagrado, um juramento, um compromisso, um tipo de relação que prevalece em qualquer endereço a terceiros. E, claro, essa promessa pode sempre ser frustrada por uma injúria ou um engano, questões essas que nunca podemos ter certeza (foi um engano ou uma vontade de mentir deliberada?), devido não só à impossibilidade de comprovar as intenções da testemunha, mas, também, Derrida nos lembra que toda promessa já guarda, no seu ato, a própria impossibilidade de recuperar e provar a presença de algo ou alguém. Há sempre frustração de recuperar a coisa “em si” (se existir), porque todo testemunho é testemunho de um segredo que se manifesta somente a partir de *rastros*.

Tal segredo, para Derrida, portanto, não é o oculto, mas aquilo que resiste a qualquer tentativa de conhecimento e só comparece no testemunho como o não dito que está contido no que foi dito. A literatura, assim, torna-se exemplar para compreender esse segredo perpassado no testemunho, pois ela é o “lugar” onde tudo se confessa, mas sem revelar os segredos. A partir da última frase do poema *Aschenglorie*, de Celan, “ninguém testemunha pela testemunha”, Derrida nos mostra, com sua leitura-tradução do poema, que depois que o texto ou poema foi escrito, a testemunha não está mais presente. E, assim, é a obra que testemunha, e o que ela testemunha permanecerá para sempre desconhecido, ininterpretável, passível sempre de inúmeras leituras a partir dos indícios deixados no poema.

Ao apontar que no testemunho estamos apenas diante do segredo, Derrida evoca o

caráter performativo. Sem uma atestação daquilo que o testemunho narra, a testemunha produz, inventa. A testemunha faz o acontecimento narrado na medida que testemunha. Mas, também, é importante lembrar, o testemunho não é puramente revelação, como o sentido de *martyr* nos conduz a pensar, isto é, a entrega ou a manifestação da vida em nome da verdade. Segundo Derrida, e exploramos isso no segundo capítulo, a verdade prometida do testemunho só acontece no tecido da *escritura*, que invoca *rastros* e *différance* daquilo que se promete dizer.

No segundo capítulo, diante da compreensão do testemunho como um ato performático, foi preciso mostrar como a relação entre testemunho e verdade é estabelecida. Buscamos elucidar o processo de significação concebido por Derrida a partir da sua crítica à filosofia da presença, em especial, da verdade enquanto um significado primeiro. Tais questões foram discutidas a partir das problematizações sobre a linguagem elaborada pelo estruturalismo de Saussure que, sob a perspectiva de Derrida, ainda manteve uma herança logocêntrica – e também fonocêntrica – da metafísica ocidental, ao atribuir à escrita uma simples representação da fala. Como representação da fala, a escrita é vista como duplamente distante de uma unidade do *logos*. Nesse sentido, a linguagem, em Saussure, tem uma tradição oral independente da escrita, e é essa independência que torna possível uma ciência pura da fala. A filosofia da presença, nesse contexto, supõe que existem significados que são unidades “em si” que podem, em princípio, apresentar-se plenamente e significantes que podem representar tais significados. Esse modo de compreender a linguagem, que estabelece supostas presenças, é o que determina o que é e o que não é a verdade.

Derrida discorda veementemente dessa hierarquia e centralização e, em vez disso, argumenta a partir dos seus *quase-conceitos* que tudo o que pode ser reivindicado da escrita – por exemplo, pontuações, espaçamentos, descontinuidade entre conceito e referente – acontece também na fala. Por isso, na sequência, apresentamos os *quase-conceitos* de *différance* e *rastr*o propostos por Derrida, que colocam em xeque a lógica do signo e qualquer pretensão de verdade ou significado primeiro. Foi possível perceber que a *différance* (de sentido, de oposições, de conceitos, de sujeito) impossibilita toda e qualquer pretensão de presença de um significado “em si”, pois estamos sempre em um processo de diferimento entre significantes. Em uma linguagem, não há nenhuma ideia ou som preexistente ao sistema linguístico.

Isso não deve, no entanto, como lembra Duque-Estrada, levar-nos à conclusão de que a desconstrução dá legitimidade ao relativismo, isto é, que todo conceito de linguagem é um “*mero jogo de palavras ou significantes*”³⁴³. Trata-se, pelo contrário, de reconhecer que não há

³⁴³ DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. **Estudos éticos-políticos sobre Derrida**, *op. cit.*, p. 21.

nenhum significado “em si” e qualquer pretensão de significado, enquanto verdade, é resultado de uma performance de diferenças entre significantes em uma teia de significação. Um outro termo importante para esse movimento de significantes é o *rastro*, pois, diante desse jogo de diferimento, não encontramos mais uma origem ou presença primeira, mas apenas rastros de uma presença que nunca foi “em si”. O diferimento, nesse sentido, não tem meta, nem caminho, nem destino pré-estabelecido, nem lógica. Tudo acontece como espaçamento-temporalização sem centralidade ou presença primeira geradora. Quer queira ou não, estamos todos em um jogo de diferença no processo de significação.

E, depois das elucidações dos mencionados *quase-conceitos* propostos por Derrida, buscamos apresentar o funcionamento do processo de significação a partir da *escritura* que desconstrói a noção de significado (consequentemente, o dualismo significante e significado) que a testemunha precisaria presentificar na sua narrativa, como tradicionalmente o testemunho é compreendido. Os diferimentos e *rastros* tornam-se aqui decisivos para a compreensão de como a *escritura*, e, por extensão, toda significação, é diferenciada pela ausência que a torna necessária. Buscamos argumentar que a verdade de algo ou alguém nunca está presente para além do próprio ato testemunhado, mas sujeita ao processo de significação, no espaço-tempo, que envolve presente, passado e futuro do contexto testemunhado. Assim, foi possível perceber, também, que aquilo que tradicionalmente foi concebido como ausente de presença (que nunca existiu “em si”) participa do processo de significação.

Dessa forma, buscamos demonstrar que a desconstrução da verdade como presença impossibilita a separação do que seja verdade ou ficção (sempre vista como ausente de presença, enquanto significado) no testemunho, uma vez que, diante da ausência de um significado (que seria concebido como verdade), não há uma verdade que precise ser presentificada no testemunho. Dessa maneira, foi possível compreender que a verdade prometida nos testemunhos remete, como numa teia de aranha, a diferentes discursos e práticas que, por vezes, podem ser visíveis ou não. Consequentemente, Derrida nos induz a pensar que o testemunho não é verdadeiro porque presentifica uma verdade (um significado) ou que a literatura é ficcional porque se inscreve na ausência de uma verdade, mas porque ambos estão determinados por circunstâncias sociais-políticas-jurídicas e outras específicas, isto é, em constante interação com diferentes textos e contextos sempre abertos às interrogações.

Por fim, buscamos no último capítulo, servindo-nos do conteúdo trilhado pelos capítulos anteriores, demonstrar que a literatura é perpassada pelo testemunho. Se, tradicionalmente, consideramos a ficção como uma questão de imitação, rebaixada por não comportar referência a uma verdade, enquanto significado primeiro, Derrida nos mostra que é equívoco tomar a

noção de significado como noção substancial para compreender a literatura. Isso acontece, primeiramente, porque não existe uma literalidade na literatura. A literatura não se refere a uma arte de escrever definida antes dela, isto é, a literatura não obedece às leis que lhe seriam impostas de outro lugar, como se tivesse que se submeter a uma autoridade externa. Pelo contrário, ela produz significação a partir da própria invenção performática do seu acontecimento. Por outro lado, e ao mesmo tempo, a literatura é uma instituição moderna derivada de convenções sociais-políticas-jurídicas, as quais, inclusive, ela própria transgride. Essa transgressão acontece porque, em princípio, a democracia moderna permite à literatura o *direito de dizer tudo*. E tal liberdade absoluta possibilita que todas as coisas sejam possíveis dentro da cadeia de significação da literatura, infinitamente, de modo a transpor as fronteiras entre ficção literária e testemunho.

Para colocar à prova (mas sem garantia), como Derrida fez, dedicamo-nos ao texto *O instante da minha morte*, de Blanchot, um texto que o filósofo franco-magrebino desconfia ser o testemunho da instância da morte de Blanchot, mas que, de todo modo, é uma tentativa de testemunhar aquilo que não tem lugar: não só devido à impossibilidade de o narrador substituir o personagem impedido de morrer no texto, mas, também, pela própria impossibilidade de testemunhar o instante de uma morte. Blanchot ou o narrador só conseguem testemunhar o instante da morte na condição de um dizer sobre uma morte sem morte, isto é, só conseguem falar da sua experiência a partir de uma inexperiência que permanece em segredo para o leitor (aconteceu ou não aconteceu?).

No texto, a fala testemunha, diante da impossibilidade, prova, performa e significa a instância do instante prometido na narrativa, pois nomeia conjuntamente a possibilidade de um dizer singular irreduzível à representação – a testemunha narra de maneira singular um acontecimento único, o instante da morte – e, ao mesmo tempo, a impossibilidade de apreender qualquer significado, enquanto verdade, na exemplaridade da linguagem. E, assim, o texto performa que só se testemunha prometendo uma verdade que se faz no próprio testemunho, como a própria significação da verdade no interior da *escritura* em geral. E, assim, a literatura padece com a própria possibilidade de testemunhar aquilo que permanece em segredo, enquanto aquilo que não pode ser compartilhado, e rompe com a fronteira entre ficção literária e testemunho.

É a partir dessa impossibilidade de presentificar qualquer verdade “em si” e da possibilidade de significação constituída sem uma referência primeira, que acreditamos ser possível desconstruir a estrutura tradicional do testemunho, que diz a verdade, enquanto presença, possibilitando a ruptura das fronteiras entre o testemunho e ficção literária. Embora

não tenhamos a pretensão de exaurir o assunto, esperamos ter, em certa medida, conseguido oferecer um pequeno contributo para compreender por que testemunhar não é provar, como apresentando por Derrida, e contribuir para que os elementos que não têm referência (inomináveis) possam, também, fazer parte disso que chamamos de *escritura* do testemunho.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)**. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

AUSTIN, John Langshaw. **Quando dizer é fazer**. Trad. de Danilo. Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médica, 1990.

AGOSTINHO, Santo. **A Natureza do Bem**. Trad. Mário a. Santiago de carvalho. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1992.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução do latim e prefácio de Lorezano Mammí – I ed-. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

AGOSTINHO, Santo. **O Livre-Arbítrio**. Tradução, Organização, Introdução e notas Nair de Assis: revisão Honório Dalbosco. 2ª edição. São Paulo: Paulus, 1995.

ALVES, Marco Antônio Sousa. **O autor em cena: uma investigação sobre a autoria e seu funcionamento na modernidade**. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, p. 476, 2013.

BENNINGTON, Geoffrey. Desconstrução e Ética. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (org.). **Desconstrução e Ética** – Ecos de Jacques Derrida. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, São Paulo: Editora Loyola, 2004

BENNINGTON, Geoffrey; DERRIDA, Jacques. **Jacques Derrida**. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

BENVENISTE, Émile. **O Vocabulário das Instituições Indo-européias: Poder, Direito, religião**. V. 2. Trad. D. Bottmann, Campinas: Editora da Unicamp, 1995.

BERNARDO, Fernanda. O Segredo da Fé – O fiel ateísmo de Derrida. **Revista Filosófica de Coimbra**, n. 49, pp. 29-90, 2016.

BLANCHOT, Maurice. **A parte do fogo** Tradução de Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

BLANCHOT, Maurice. **O instante de minha morte**. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2003.

BLANCHOT, Maurice. **O livro por vir**. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Editora WMF Martins Fortes, 2018.

BORRADORI, Giovanna. **Filosofia em tempos de terror**: diálogos com Habermas e Derrida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

CELAN, Paul. **Atemwende**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967.

CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de. **Dom Quixote**. São Paulo: FTD, 2013.

COMPAGNON, Antoine. **O demônio da teoria**: literatura e senso comum. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

CURTIUS, E. R. **Literatura europeia e Idade Média Latina**. Tradução de Teodora Cabral (com a colaboração de Paulo Rónai). Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1979.

DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leire Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2014.

DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão**. Trad. de Rogério Costa. 3. ed. rev. São Paulo: Iluminuras, 2005.

DERRIDA, Jacques. A verdade ofensiva ou o corpo-a-corpo das línguas: entrevista com Jacques Derrida realizada por Évelyne Grossman em 12 de dezembro de 2003. Trad. de Élide Ferreira. **Cadernos de Ciências Humanas: Especiaria**, Ilhéus, v. 10, n. 17, p.305-329, 2007. Disponível em: Acesso em: 05 de janeiro de 2021.

DERRIDA, Jacques. **A voz e o fenômeno**: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl. Trad. Maria José Semião e Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Edições 70, 2012.

DERRIDA, Jacques. Carta a um amigo japonês. Trad. Érica Lima. In: OTTONI, Paulo (Org.) **Tradução: a prática da diferença**. 2. ed. Campinas: UNICAMP, 2005,

DERRIDA, Jacques. **Demorar**: Maurice Blanchot. Trad. Flávia Trocoli e Carla Rodrigues. Florianópolis: Editora UFSC, [1998] 2015.

DERRIDA, Jacques. **Essa estranha instituição chamada Literatura**: uma entrevista com Jacques Derrida. Trad. Marileide Dias Esqueda, revisão técnica e introdução Evando Nascimento. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

DERRIDA, Jacques. Fé e saber. As duas fontes da religião nos limites da simples razão. In Derrida e Vattimo. **A religião**. O encontro de Capri. São Paulo: Estação Liberdade,[1996] 2000.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2017.

DERRIDA, Jacques. “Invention de l’“autre””. In: **Psyché**: Invention de l’“autre”. Tomo I. Paris: Galilée, 1987

DERRIDA, Jacques. **Margens da filosofia**. Trad. Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas, SP : Papyrus, 1991.

DERRIDA, Jacques. **Monolinguismo do Outro ou a prótese de origem**. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: Editora Campos das Letras, 2001.

DERRIDA, Jacques. Observações sobre desconstrução e pragmatismo. In: CRISTCHLEY, Simon... [et al]. Org. Chantal Moufle. **Desconstrução e Pragmatismo**. Trad. Victor Dias Maia. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016.

DERRIDA, Jacques. **Paixões**. Tradução de Lóris Z. Machado. Campinas, SP: Papyrus, 1995.

DERRIDA, Jacques. Pensar em não ver. In: **Pensar em não ver** – escritos sobre as artes do visível (1979-2004) Org. Ginette Michaud, Joana Masó, Javier Bassas. Trad. Marcelo Jacques Moraes – Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2012, p. 63-90

DERRIDA, Jacques. **Posições**. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

DERRIDA, Jacques. **Poétique et politique du témoignage**. Paris: L’Herne, [2000] 2005.

DERRIDA, Jacques. **Poética e política do testemunho**. Trad. Gilberto Álvaro. Belo Horizonte. [2019?]. No prelo.

DERRIDA, Jacques. Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento. Trad. Piero Eyben. Revista **Cerrados**, v. 21, n. 33, 3 set. 2012.

DUQUE-ESTRADA, Elizabeth Muylaert. **Nas entrelinhas do talvez: Derrida e a literatura**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: ed. Via Veritas, 2014.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. “Derrida e a escritura”. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). **Às margens da filosofia**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio e Edições Loyola, 2002.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (org.). **Desconstrução e Ética** – Ecos de Jacques Derrida. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, São Paulo: Editora Loyola, 2004.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. **Estudos éticos-políticos sobre Derrida**. 1.ed. Rio de Janeiro: Mauad X: Editora PUC-Rio, 2020

FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FREIRE, Marcelino. **Contos negreiros**. Rio de Janeiro: Record, 2015.

FREIRE, Maria Continentino. A dimensão inventiva do pensamento da desconstrução. **Ao Largo**, v. 1, p. 11-24, 2015.

GAGNEBIN, Jean Marie. O início da história e as lágrimas de Tucídides. In: GAGNEBIN, Jean Marie. **Sete aulas sobre linguagem, memória e história**. Rio de Janeiro: Imago, 1997. p. 15-37.

GAGNEBIN, Jean Marie. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2009.

GIACOMINI, Marcelo Corrêa. **A desconstrução do signo e a comunicação pela escritura em Jacques Derrida**; 2019; Tese (Doutorado em Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

HADDOCK-LOBO, Rafael. Considerações sobre “posições” de Derrida. In: **O que nos faz pensar**, n.21, maio de 2007, p. 67-79.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Derrida e o labirinto de inscrições**. Porto Alegre: Zouk, 2008.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Experiências abissais, ou, Sobre as condições de impossibilidade do real**. -1. Ed. – Rio de Janeiro: Via Verita, 2019, 117.

HANSEN, João Adolfo. Autor. In: JOBIM, José Luís, org. **Palavras da Crítica – Tendências e Conceitos no Estudo da Literatura**. Rio de Janeiro, Imago, 1999, .

HUSSERL, Edmund. **Investigações Lógicas**. Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Trad. de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. trad. Artur Morão. - Lisboa : Edições 70, D.L. 2008

LISPECTOR, Clarice. **A hora da estrela**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1998.

LITTRÉ, Émile. **Dictionnaire de la Langue Française**. Paris: Éditions Universitaires. 1900.

LYOTARD, Jean-François. **O Pós-Moderno**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1986.

MATTHES, Maíra. O Espaçamento do Tempo segundo Jacques Derrida. **Sapere Aude**, v. 4, n. 7, p. 245-259, 9 jul. 2013.

NASCIMENTO, Evando. **Derrida e a Literatura**: “Notas” de Literatura e Filosofia nos Textos da Desconstrução. 3 ed.São Paulo: É Realizações, 2015.

NASCIMENTO, Evando. O estrangeiro, a literatura – a soberania: Jacques Derrida. In **Revista de Letras**, 44, 1, 2004, pp. 33 – 45.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras , 1999.

PAES, José Paulo. Paladas e a tradição do epigrama. In: **Paladas de Alexandria - epigramas**. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

PLATÃO. **A República**. introd., trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. - 9ª ed.. - Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

PLATÃO. **Diálogos de Platão**. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

RODRIGUES, Carla. Paixões da literatura: ética e alteridade em Derrida. **Sapere Aude**, v. 4, n. 7, p. 47-59, 28 jun. 2013.

RODRIGUES, Carla. Kafka, Benjamin e Derrida: diante da lei. **Terceira Margem**, v. 17, n. 28, p. 79-105, jul.-dez. 2013.

SANTIAGO, Silviano (Org.). **Glossário de Derrida**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. Organização de Charles Bally e Albert Sechehaye com a colaboração de Albert Riedlinger ; prefácio à edição brasileira de: Isaac Nicolau Salum ; [tradução Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein]. - 28. ed. - São Paulo : Cultrix, 2012.

SELIGMANN-SILVA, Marcio. Ficção e imagem, verdade e história: sobre a poética dos rastros. **Dimensões**, vol. 30, 2013, p. 17-51.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **História, Memória, Literatura**. O testemunho na era das catástrofes, org. por M. Seligmann-Silva, Campinas: Editora da UNICAMP, 2003.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. O local do testemunho. **Revista Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 2, n. 1, p. p. 03 - 20, 2010. Disponível em: <https://www.revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/1894>. Acesso em: 25 jul. 2022

SERRA, Alice Mara. Demorar, de Derrida a Blanchot: literatura e rastreamentos. **Trágica: Estudos de filosofia da imanência**. Rio de Janeiro, v 9, p. 136-146, 2016.

SERRA, Alice Mara. Do fenômeno pleno ao testemunho que falta: gradações da verdade em Husserl, Marion e Derrida. In: **Philosophica**, Lisboa, v. 45, p. 83-104, 2015.

SERRA, Alice Mara; HOKI, L. Desenhos sob desenhos, jogo e resistência: William Kentrige e Jacques Derrida. **Artefilosofia** (UFOP), v. 22, p. 87-103, 2017.

SERRA, Alice Mara. Foto-grafia e desconstrução. **Viso: Cadernos de estética aplicada**, v. 11, n° 20, jan-jun/2017, p. 31-49.

SERRA, Alice Mara. **Notas sobre linguagem e alteridade**: a partir de Derrida, leitor de Hegel, Husserl et al. **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v. 4, n. 7, p. 398-412, 1 jul. 2013.

SERRA, Alice. Temporalidade e *différance*: Derrida, leitor de Freud e Husserl. **Em Tese**. Belo Horizonte, v. 16, p. 5-23, 2010.

SISCAR, Marcos. **Jacques Derrida: literatura, política e tradução**. Campinas, São Paulo: Autores Associados, 2012.

VEBRET, Joseph. **Les fleurs du mal : l'oeuvre de Baudelaire condamnée**. Paris : Libro.

VEBRET, Joseph. **Madame Bovary: obra de Flaubert condenada**. Paris : Libro, 2009.