

## A QUESTÃO DA ALTERIDADE NO PENSAMENTO DE DERRIDA

**Aluno: Maria Priscilla Coelho**  
**Orientador: Paulo Cesar Duque-Estrada**

“a realidade não tem sinônimos” [1]

Clarice Lispector

“Realizo o realizável mas o irrealizável eu vivo” [2]

Clarice Lispector

### **Apresentação**

Este relatório pretende permitir uma melhor compreensão do pensamento de Jacques Derrida. Tal tarefa será empreendida por meio do esclarecimento de algumas das principais concepções do autor estudado, tais como rastro, *différance* e acontecimento, as quais têm como pano de fundo a problemática derridiana da “metafísica da presença”.

Almeja-se, também, situar o papel que a questão da alteridade ocupa nesse contexto. Mostrar-se-á, inclusive, quando oportuno, as implicações ético-políticas desse pensamento. Espera-se, no mais, com o intuito de tornar o texto mais acessível, sem, no entanto, abrir mão do rigor acadêmico, que a exposição fique suficientemente clara, tanto quanto pode ser, tendo em vista a impossibilidade de “saturá-los [os textos, os contextos] ou torná-los transparentes” [3].

### **Contexto: a tradição e a contribuição de Saussure**

Diante de um contexto de crise, que abrange tanto os valores e os fundamentos, como o próprio ideal de Verdade, uma vez que estão profundamente relacionados, a reflexão derridiana encontra seu lugar e relevância na medida em que aborda essa questão e propõe uma nova forma de pensá-la. É importante frisar ainda, para situar tal pensador, que Jacques Derrida se insere em uma vertente pós-nietzschiana da filosofia que muito contribuiu para a configuração do pensamento contemporâneo. Mas por onde começar a traçar um pensamento que põe em questão justamente “a exigência de um começo de direito, de um ponto de partida absoluto, de uma responsabilidade principal” [4] ?

Arbitrariamente e tentando fazer justiça a algo que escapa, decide-se: tratar-se-á, inicialmente, do que Derrida denomina de “metafísica da presença”. Tal termo requer que se fale, também, de linguagem, de referência. Voltando-se, então, para isso: o conceito de signo foi pensado pela tradição como formado por um significante que se refere a um significado. Esse signo, para Derrida, seria uma presença original diferida, ou seja, a substituição da coisa presente (da coisa mesma) por ele, o que implicaria um caráter, ao mesmo tempo, secundário e provisório a tal substituição. Secundário já que deriva de uma presença original. Provisório perante a presença original e por representá-la enquanto ela está ausente, ou seja, mediá-la. Tal concepção atribui extrema importância à presença, o que acarreta, segundo o autor trabalhado, como será visto ao longo do texto, conseqüências problemáticas no âmbito do pensamento e da prática. Devido a esse privilégio dado à presença pela tradição metafísica, a

qual acabou por se estruturar sobre esses alicerces, é que Derrida vai conferir à metafísica tal termo, a saber: “metafísica da presença”.

Tendo isso em vista, o que Derrida vai mostrar é que a estrutura da referência é mais complexa do que uma mera relação de um significante com um significado. Partirá, assim, de Saussure para esclarecer o que chama de *différance*. Derrida considera relevante abordar Saussure devido, não só, a este ter instituído a semiologia geral e ter sido, portanto, fonte de diversos de seus conceitos, mas, também, por Derrida acreditar que o uso psicologista do conceito de signo no pensamento de Saussure não diz respeito ao “mau uso de um bom conceito” [5]. A dificuldade, ao contrário, estaria inscrita na sua própria estrutura, ou seja, no conceito de signo ele mesmo. Cabe aqui colocar que, para Saussure, “os termos implicados no signo lingüístico [significante e significado] são ambos psíquicos e estão unidos em nosso cérebro, por um vínculo de associação” [6]. O signo, desse modo, une arbitrariamente “não uma coisa e uma palavra, mas um conceito [significado] e uma imagem acústica [significante]” [7].

Para Derrida, Saussure forneceu uma considerável contribuição ao denunciar a dependência dos signos entre si para sua constituição. Saussure, em seu *Curso de lingüística geral*, apresenta um esquema similar ao seguinte para ilustrar seu pensamento:



É possível perceber pelo esquema anterior que o signo não é mais concebido como uma estrutura isolada e independente, ou seja (também imagem similar à apresentada por Saussure na mesma obra):



Ele é entendido, no entanto, como se pode notar pela primeira figura, por uma inter-relação entre signos distintos. “Subentende-se que são [os valores] puramente diferenciais, definidos não positivamente por seu conteúdo, mas negativamente por suas relações com os outros termos (*sic*) do sistema” [8]. Tal percepção crítica de Saussure é, para Derrida, de extrema relevância, na medida em que de-substancializa, ao mesmo tempo, “o conteúdo significado e a ‘substância de expressão’ [a lingüística privilegiou a voz, o que significa a impossibilidade do som estar vinculado em si mesmo à língua]” [9]. Dito de outra forma e nas palavras de Saussure:

*na língua só existem diferenças.* E mais ainda: uma diferença supõe em geral termos (*sic*) positivos entre os quais ela se estabelece; mas na língua há apenas diferenças *sem termos (sic) positivos*. Quer se considere o significado, quer o significante, a língua não comporta nem idéias nem sons preexistentes ao sistema lingüístico, mas somente (*sic*) diferenças conceituais e diferenças fônicas resultantes deste (*sic*) sistema [10].

É preciso ressaltar, além disso, que outra contribuição de Saussure é mostrar que “o significado e o significante são as duas faces de uma só e mesma produção” [11], ou seja,

a língua é também comparável a uma fôlha (*sic*) de papel: o pensamento é o anverso e o som o verso; não se pode cortar um sem cortar, ao mesmo tempo, o outro (...). A Lingüística trabalha, pois, no terreno limítrofe onde os elementos das duas ordens se combinam; *esta combinação produz uma forma, não uma substância* [12].

Por outro lado, a manutenção do conceito de signo, ou seja, da distinção entre significante e significado permite que se pense em um significado em si, presente, que seria independente da rede de significantes: um “significado transcendental”. Além disso, ao privilegiar, em outro momento, a fala, Saussure contradiz as críticas que havia feito e não consegue escapar de uma teleologia hierarquizante, na qual faz da “lingüística o modelo regulador (...) de uma semiologia geral”. Justifica-se afirmando que “a língua, o mais complexo e o mais corrente dos sistemas de expressão, é também o mais característico de todos” [13]. Afasta-se, desse modo, de sua “postulação sobre a *anterioridade do sistema diferencial de significantes* com relação à expressão fonética” [14] e insiste em uma ilusão metafísica sobre a qual se organiza toda uma estrutura.

### ***La différance: a proposta de Derrida***

A partir dessa sucinta demonstração da originalidade e dos limites do pensamento saussuriano baseada na leitura de Derrida, torna-se mais fácil apresentar a proposta derridiana. No entanto, para Derrida, “embora seja necessário começar de algum lugar”, esse lugar é contingente, ou seja, “não existe um começo absolutamente justificado. (...) Quando muito, podemos dar uma justificativa estratégica para essa medida” [15]. Cabe colocar que

dizer que não se está certo de um ponto de partida não é dizer que se começa *não importa onde*. (...) O lugar onde se começa sempre é sobredeterminado por estruturas históricas, políticas, filosóficas, fantasiosas, que não podemos por princípio jamais explicitar totalmente, nem controlar [16].

Levando em consideração que a tradição metafísica busca os primeiros princípios, as origens, os fundamentos, já é possível perceber aqui a dimensão da crítica que Derrida fará à metafísica.

*Différance*, que não é “nem uma palavra, nem um conceito” [17], é uma das principais concepções de Derrida. Na conferência, pronunciada em 27 de janeiro de 1968, intitulada *La différance*, Derrida afirma:

O que proporei aqui não se desenvolverá pois simplesmente como um discurso filosófico operando a partir de um princípio, de postulados, de axiomas ou de definições e deslocando-se segundo a linearidade de uma ordem de razões. Tudo no traçado da *différance* é estratégico e aventureiro.

Estratégico porque nenhuma verdade transcendente e presente fora do campo da escrita pode comandar teologicamente a totalidade do campo. Aventuroso porque essa estratégia não é uma simples estratégia no sentido em que se diz que a estratégia orienta a tática a partir de um designio final, um *telos* ou o tema de uma dominação, de um controle e de uma reapropriação última do movimento ou do campo. Estratégia, finalmente, sem finalidade, poderíamos chamá-la tática cega [18].

Detenhamo-nos um pouco nesta ‘palavra’: *différance*... ‘Palavra’ (entre aspas já que ela não pertence ao uso corrente) que em francês só se difere de *différence* por uma letra, singular...: *a* (sublinha-se aqui o caráter singular devido à importância que, como será visto mais adiante, será dada a esse aspecto e para mostrar que a ‘palavra’ *différance* já trazia, também, essa noção de alguma forma). A qual (letra *a*) não pode ser ouvida e entendida oralmente (o que já denuncia uma crítica ao fonocentrismo) e que, no entanto, vai servir de feixe para que Derrida trace os diversos sentidos que aquela ‘palavra’ trabalha em seu pensamento. Sendo que “esse silêncio [do *a*] (...) funciona apenas no interior de uma escrita fonética” e por isso mesmo “recorda (...) que (...) não há escrita fonética” [19], uma vez que ela (escrita fonética, ou seja, privilegia a voz) não dá conta desse *a* silencioso.

O *a*, sobretudo, se refere a um caráter da produção de intervalos entre as estruturas significantes que organizam a rede de significação que não é “nem simplesmente ativo e nem simplesmente passivo” [20]. Não é ativo, pois não é a realização de um sujeito, não há presença fora e anterior à *différance*, e não é passivo, pois está sempre já ocorrendo. Permanece, portanto, nessa indecisão que também é sugerida pela terminação *ance*, a qual tem o mesmo caráter. A subjetividade, dessa forma, vai ser considerada, nesse contexto, um efeito da *différance*. Não há, no entanto, algo exterior que controle ou cause esses efeitos ou a *différance*. Como não há nada causando ou produzindo a *différance* (há *différance*), não faria sentido falar em efeito, mas, como a linguagem é metafísica e não se pode escapar disso, continua-se utilizando esse termo.

Indecidibilidade é, assim, um termo também importante em Derrida. Esse autor quer romper com as oposições binárias da metafísica, por exemplo: ausência - presença, sensível – inteligível, dentro – fora. Isso terá implicação direta na concepção de signo. Tendo denunciado que não há presença original, nem significado em si mesmo, Derrida coloca que o significado é apenas mais um significante posicionado, como em uma teia, em relação a outros significantes. Não há mais, assim, como foi visto, um significante que leva a um significado. O que há é um significante que envia a outro significante e assim sucessivamente. A indecidibilidade entra aqui, então, na medida em que influenciará o entendimento de significante. Para Derrida, também não há significante. Esse é apenas um rastro que reenvia a outros significantes (também rastros) e traz a marca deles, formando, assim, uma rede. Um ‘significante’ (rastro) só vai poder ser entendido, dessa forma, pela diferença que estabelece em relação aos outros nessa rede. Esse rastro tem, além disso, um caráter espectral, já que não é algo puramente sensível e porque, não sendo nem uma presença nem uma ausência, se situa nessa indecidibilidade. O processo de significação é, dessa forma, uma referencialidade de rastros espectrais, a qual Derrida chama de escritura ou *différance*. Ela é

o que 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, 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 [21].

Reformula-se, então, a noção de referência que deixa de ser vista como uma objetividade, que liga ou leva uma coisa a outra, e passa a ser considerada como uma referencialidade. Já a presença ou o significado são considerados ilusões metafísicas produzidas como efeito da cadeia de ‘significantes’. Da mesma forma que não há presença, também não há ausência. Pensar que se não é presença, logo é ausência, seria cair novamente em uma metafísica, ou seja, em uma de suas oposições binárias. As coisas, na verdade, são espectrais.

Torna-se agora, então, mais clara a contribuição de Saussure em relação à concepção de *différance* de Derrida, a saber: a produção de sentido vinculada às diferenças resultantes do sistema. Fica mais nítida, também, a limitação do pensamento saussuriano, na medida em que este permanece fiel a um significado em si, não o concebendo como efeito.

Outro ponto que deve ser acrescentado ao uso da ‘palavra’ *différance* é que ela compensa um sentido que *différance* não traz. Apesar de ambas remeterem ao sentido de discernível, ser outro, apenas *différance* reporta a

um dos dois motivos do *differe* latino, a saber, a ação de remeter para mais tarde, de ter em conta o tempo e as forças numa operação que implica um (...) desvio, uma demora, um retardamento, todos os conceitos que resumirei aqui numa palavra (...): a *temporização*. Diferir, nesse sentido, é temporizar, é recorrer, consciente ou inconscientemente, à mediação temporal e temporizada de um desvio que suspende a consumação e a satisfação do ‘desejo’ ou da ‘vontade’, realizando-o de fato de um modo que lhe anula ou modera o efeito [22].

Esse desvio diz respeito, assim, ao reenvio do rastro para os outros rastros e, também, ao caráter espectral que mantém a indecidibilidade entre presença e ausência.

Uma vez que o rastro não é uma presença, mas o simulacro que se desloca, se transfere, se reenvia, ele não tem propriamente lugar, *o apagamento pertence a sua estrutura* [grifo nosso]. (...) apagamento que (...) o constitui como rastro, que o instala na mudança de lugar e *o faz desaparecer na sua aparição* [grifo nosso], sair de si na sua posição. (...) É rastro e rastro do apagamento do rastro [23].

Acrescentamos ainda, com o intuito de prevenir um possível equívoco, que Derrida esclarece que o vocabulário que utiliza, ao negar a presença, apesar de assemelhar-se ao da teologia negativa, tem propósitos completamente diversos. Enquanto ela faz seu movimento para afirmar uma supra-essencialidade, uma entidade superior, ele, por sua vez, quer mostrar que seu questionamento da estrutura do signo implicará uma resistência em relação à oposição binária da metafísica. É preciso ressaltar que o que Derrida quer é “evitar simplesmente *neutralizar* as oposições binárias da metafísica e, ao mesmo tempo, simplesmente *residir*, no campo fechado dessas oposições e, portanto, confirmá-lo” [24].

É preciso ressaltar aqui que ao denunciar a inacessibilidade da coisa mesma, Derrida não está dizendo que ela escapa porque não é atingível, mas devido ao seu caráter espectral. Trate-se mais, portanto, de um ceticismo da verdade do que propriamente de uma inacessibilidade.

O filósofo coloca, nesse contexto, que, sendo a linguagem caracterizada pela expressão de um significado exterior e anterior a ela, apesar de este ser uma ilusão, não se pode fugir desse expressivismo, já que ele é inerente à estrutura da linguagem. Por isso, também, não se supera a metafísica. Ele, simultaneamente, por outro lado, sempre já foi ultrapassado, por se constituir de uma referencialidade de rastros espectrais. Só há, desse modo, significação na *différance*, uma vez que não há presença exterior e anterior a ela.

Assim, por mais que a coisa mesma sempre escape (já que é um rastro que reenvia a outros rastros e devido a sua espectralidade – nem presença, nem ausência) e que toda nomeação seja sempre metafísica, há comunicação. Por isso não se cai em um relativismo em que tudo é válido. Damos sempre algo a entender. Produz-se um efeito de sentido. O que Derrida propõe, então, é perceber esse efeito enquanto efeito e não como uma presença, por mais que, como foi visto, não haja algo o causando e assim não faça sentido falar em efeito. Além disso, mais uma vez, sendo a linguagem metafísica, não há como não recorrer a esses termos.

Ainda neste aspecto, também, não há, por uma questão estrutural, nome para a *différance*. O que soa estranho, já que digo que não há nome para o que estou nomeando. No entanto, não só essa, mas qualquer nomeação que lhe fosse atribuída seria metafísica, porque a linguagem o é.

Esse inominável é o jogo que faz com que haja efeitos nominais, estruturas relativamente unitárias ou atômicas a que chamamos nomes, cadeias de substituição de nomes, e nas quais, por exemplo, o efeito nominal (...) [*différance*] é, também ele, *arrastado*, transportado, reinscrito, (...) ainda parte do jogo, função do sistema [25].

De forma sintética, pode-se dizer, então, que o “texto metafísico (...) não está cercado, mas atravessado pelo seu limite, marcado no seu interior pelo sulco múltiplo da sua margem” [26]. Em expressão adotada por Derrida, há sempre a experiência de um “*oui, oui* [sim, sim]” [27]. Isso significa que há sempre um engajamento, uma afirmação da *différance*. Mesmo ao tentar transgredi-la, negá-la, já o fazemos inscritos em seu sistema.

### **Urgência e precipitação: a prática**

John Caputo, em seu artigo *Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida*, afirma que “quando Derrida diz que a coisa mesma sempre escapa, ele o faz em nome de um inteiramente outro (*wholly other*) que ele ama e quer preservar” [28]. Introduce-se, então, aqui a questão da alteridade, a qual, mencionada ou não, já estava sugerida nas considerações anteriores.

O outro, por definição, é aquilo que escapa. Quando se ama esse outro, há o desejo de apropriação, tanto no sentido de compreendê-lo quanto de torná-lo seu. Surge, nesse momento, a necessidade de trazer outra concepção de Derrida intimamente relacionada com a questão da alteridade. Essa é a noção de acontecimento.

O acontecimento, para Derrida, é algo que rompe com a lógica ou a seqüência vigente. É algo imprevisível, impróprio. Algo “que surge, e, ao surgir, surge para me surpreender, para surpreender e suspender a compreensão: o acontecimento é antes de mais nada tudo *aquilo que eu não compreendo*” [29]. E ainda: “o fato de que não compreendo: minha incompreensão” [30].

Além disso, todo acontecimento digno desse nome possui algo de traumático e, portanto, “cuja temporalidade não procede do agora que está presente, nem do presente que é passado, mas de um im-presentável por vir (*à venir*)” [31]. Por isso,

é o futuro que determina a inapropriedade do acontecimento, e não o presente ou o passado. Ou, pelo menos, se é o presente ou o passado, é apenas à proporção que carrega no seu corpo o sinal terrível do que poderia ter acontecido ou talvez irá acontecer, e que será *pior do que qualquer coisa que já tenha acontecido* (...) mais do que por uma agressão que ‘acabou e já se foi’ [32].

O que termina não assombra mais, é arquivado, e tal efeito tranquiliza, já que o que aconteceu não vai acontecer de novo. Enquanto, então, o acessível, o previsível, é da ordem do cálculo, do mesmo, o acontecimento é da ordem da alteridade, já que diz respeito a algo que rompe com a lógica vigente. Nesse sentido, só o impossível acontece, “pois aquilo que está no programa não acontece, anula-se na sua previsibilidade, não tem força de evento” [33]. O mesmo se repete, não rompe com nada. E ao se repetir, “sempre protege, por neutralizar, distanciando um trauma” [34]. Justamente, inclusive, por se tratar de um acontecimento, de algo não prescritível, é que haverá responsabilidade. Isso ocorre na medida em que se deverá tomar uma posição diante de algo novo, outro, e, portanto, não haverá parâmetro para julgar.

Logo que um acontecimento surge, ele “permanece inefável, como uma intuição sem conceito” [35]. Ele é, contudo, posteriormente absorvido e inserido na lógica do mesmo. Um acontecimento surge, assim, sempre pela primeira e última vez. É, portanto, uma singularidade radical, a qual “não é a identidade de uma coisa com ela mesma, não é um átomo” [36], mas tem, mais uma vez, caráter espectral.

Derrida vai mostrar que a desconstrução é, dessa forma, uma defesa da singularidade, enquanto esta nos escapa. Irrepetibilidade a caracteriza. Alteridade, a qual, justamente pela impossibilidade de dominar, é o que acontece.

A denúncia, então, da desconstrução no que diz respeito à não existência de uma presença exterior e anterior à *différance* traz como consequência, no nível teórico, a necessidade de se estar consciente de que todo pensamento é uma construção. Tendo essa consciência, é possível denunciar a ingenuidade e o dogmatismo de um pensamento. Ingênuo por não se reconhecer como arbitrário. Dogmático por ser autoritário. O pensamento deixa, então, de ter como tarefa a busca por um fundamento, ele não quer mais se enraizar. Não há arquitrasto.

O rastro não é somente a desaparecimento da origem, ele quer dizer aqui (...) que a origem não desapareceu sequer, que ela jamais foi reconstituída a não ser por uma não-origem, o rastro (...). Este conceito destrói o seu nome (...), se tudo começa pelo rastro, acima de tudo não há rastro originário [37].

O que não quer dizer que há uma completa desorientação ou se caia em um relativismo. Há significação, mas apenas na *différance*.

Já no âmbito prático, então,

como conciliar o ato da justiça, que deve sempre concernir a uma singularidade, indivíduos, grupos, existências insubstituíveis, o outro ou eu *como* outro, numa situação única, com a regra, a norma, o valor ou o imperativo de justiça, que têm necessariamente uma forma geral, mesmo que essa generalidade prescreva uma aplicação que é, cada vez, singular [38]?

Cada vez que se aplica, dessa forma, uma regra, que por natureza é universal, a um caso particular, “o direito é respeitado, mas não podemos ter certeza de que a justiça o foi” [39].

Quando Derrida coloca que estamos sempre e já inseridos no sistema da *différance*, o “sempre e já significa que nós já nos encontramos em uma situação na qual a violência é um componente” [40], seja em relação a textos ou a contextos ético-políticos. Devemos, portanto, estar sempre atentos para optar pela menor violência, embora nem sempre se saiba qual ela é e embora, às vezes, a menor violência possa se tornar maior. Devemos ter em vista que tais decisões devem ser sempre feitas “em cada caso singular”, “em situações que, por definição, não são prescritíveis” [41]. Afinal,

Se eu me contentasse com a aplicação de uma regra justa, sem espírito de justiça e sem inventar, de certa maneira, a cada vez a regra e o exemplo, eu estaria talvez a salvo da crítica, sob a proteção do direito, agiria de modo conforme ao direito objetivo, mas não seria justo. Eu agiria, como diria Kant, *em conformidade* com o dever, mas não *por dever* ou *por respeito* à lei [42].

Nota-se, desse modo, que aplicar uma regra não é um ato responsável. É preciso levar em conta o caso singular e tomar uma posição diante dele. Para

que uma decisão seja justa e responsável, é preciso que, em seu momento próprio, se houver um, ela seja ao mesmo tempo regrada e sem regra, conservadora da lei e suficientemente destruidora ou suspensiva da lei para dever reinventá-la em cada caso, re-justificá-la, reinventá-la pelo menos na reafirmação e na confirmação nova e livre de seu princípio [43].

Tomar uma decisão é, nesse sentido, responsabilizar-se perante uma situação indecidível, o qual

não é somente a oscilação ou a tensão entre duas decisões. Indecidível é a experiência daquilo que, estranho, heterogêneo à ordem do calculável e da regra, *deve* entretanto – é de *dever* que é preciso falar – entregar-se à decisão impossível, levando em conta o direito e a regra [44].

Embora, então, o cálculo seja da ordem do calculável, a “*decisão de calcular* não é da ordem do calculável e nem deve sê-lo” [45]. A decisão tem, assim, um caráter de “urgência e precipitação”, ou seja, “mesmo que o tempo e a prudência, a paciência do saber e o domínio das condições fossem, por hipótese, ilimitados a decisão seria estruturalmente finita, por mais tarde que chegue, (...) agindo na noite do não-saber e da não-regra” [46].

### **Considerações finais**

É possível perceber, assim, no que se refere à proposta de Derrida em relação à alteridade, que ele sugere um “pensamento da decisão” [47]. Este diz respeito à necessidade de estar consciente do caráter arbitrário da decisão. Ou seja, se eu souber o que devo fazer, eu não tomo uma decisão, mas aplico um saber. É preciso se encontrar em uma situação em que não se saiba o que fazer, ou seja, não prescrita (de alteridade), para que haja decisão. O que não significa que não deva haver saber, mas que a decisão é independente dele [48].

Nesse sentido, como foi visto, o pensamento deixa de ter como tarefa a busca por um fundamento, ele não quer mais se enraizar. Apesar disso, há significação, não se caía em um relativismo ou indeterminação. Toda decisão é, então, uma tomada de posição diante de uma singularidade perante a qual devemos assumir responsabilidade. É preciso, desse modo,

reconhecer a singularidade de tudo e nossa responsabilidade perante isso. E nós respondemos... Mesmo quando rejeitamos, dizemos *oui, oui...* Refêns da escritura.

### Notas

- [1] LISPECTOR, C. **Água viva**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998. p. 73.
- [2] *Id.* p. 65.
- [3] CAPUTO, J. Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida. In: **Às margens: a propósito de Derrida**. Org. Paulo Cesar Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002. p. 41.
- [4] DERRIDA, J. A diferença. In: **Margens da filosofia**. Tradução Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Revisão técnica Constança Marcondes César. Campinas, SP: Papirus, 1991. p. 37.
- [5] DERRIDA, J. **Positions**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972. p. 34.
- [6] SAUSSURE, F. *Curso de lingüística geral*. Organizado por Charles Bally e Albert Sechehaye. 16<sup>a</sup> ed. São Paulo: Cultrix, 1991. p. 80.
- [7] *Id.*
- [8] *Id.* p. 136.
- [9] DERRIDA, J. **Positions**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972. p. 28.
- [10] SAUSSURE, F. *Curso de lingüística geral*. Organizado por Charles Bally e Albert Sechehaye. 16<sup>a</sup> ed. São Paulo: Cultrix, 1991. p. 139.
- [11] DERRIDA, J. **Positions**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972. p. 28.
- [12] SAUSSURE, F. *Curso de lingüística geral*. Organizado por Charles Bally e Albert Sechehaye. 16<sup>a</sup> ed. São Paulo: Cultrix, 1991. p. 131.
- [13] DERRIDA, J. **Positions**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972. p. 32.
- [14] DUQUE-ESTRADA, P. Derrida e a escritura. In: **Às margens: a propósito de Derrida**. Org. Paulo Cesar Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002. P. 22.
- [15] BENNINGTON, G. **Jacques Derrida** / por Geoffrey Bennington e Jacques Derrida. Trad. Anamaria Skinner. Revisão técnica: Márcio Gonçalves e Caio Mário Ribeiro de Meira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996. p. 19.
- [16] *Id.* p. 23.
- [17] DERRIDA, J. A diferença. In: **Margens da filosofia**. Tradução Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Revisão técnica Constança Marcondes César. Campinas, SP: Papirus, 1991. p. 34.
- [18] *Id.* p. 37-38.
- [19] *Id.* p. 36.

[20] *Id.* p. 40.

[21] *Id.* p. 45.

[22] *Id.* p. 38-39.

[23] *Id.* p.58.

[24] DERRIDA, J. **Positions**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972. p. 56.

[25] DERRIDA, J. A diferença. In: **Margens da filosofia**. Tradução Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães. Revisão técnica Constança Marcondes César. Campinas, SP: Papyrus, 1991. p. 62.

[26] *Id.* p. 58.

[27] DERRIDA, J. e WEBER, E. Il faut bien manger ou le calcul du sujet. In: **Points de suspension**. Paris: Ed. Galilée, 1992. p. 275.

[28] CAPUTO, J. Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida. In: **Às margens: a propósito de Derrida**. Org. Paulo Cesar Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002. p. 31-32.

[29] BORRADORI, G. e DERRIDA, J. Auto-imunidade: Suicídios Reais e Simbólicos – Um diálogo com Jacques Derrida. In: **Filosofia em tempo de terror: diálogos com Jünger Habermas e Jacques Derrida**. Trad. Roberto Muggiati. Rio de Janeiro Jorge Zahar Ed., 2004. p. 100.

[30] *Id.*

[31] *Id.* p.106.

[32] *Id.* p. 106-107.

[33] BENNINGTON, G. **Jacques Derrida** / por Geoffrey Bennington e Jacques Derrida. Trad. Anamaria Skinner. Revisão técnica: Márcio Gonçalves e Caio Mário Ribeiro de Meira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996. p. 24.

[34] BORRADORI, G. e DERRIDA, J. Auto-imunidade: Suicídios Reais e Simbólicos – Um diálogo com Jacques Derrida. In: **Filosofia em tempo de terror: diálogos com Jünger Habermas e Jacques Derrida**. Trad. Roberto Muggiati. Rio de Janeiro Jorge Zahar Ed., 2004. p. 96.

[35] *Id.*

[36] DERRIDA, J. e WEBER, E. Il faut bien manger ou le calcul du sujet. In: **Points de suspension**. Paris: Ed. Galilée, 1992. p. 276.

[37] DERRIDA, J. A diferença. In: **Margens da filosofia**. Tradução Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães. Revisão técnica Constança Marcondes César. Campinas, SP: Papyrus, 1991. p. 44.

[38] DERRIDA, J. **Força de Lei**. Tradução: Leyla Perrone-Moises. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 31.

[39] *Id.* p. 30.

[40] BENNINGTON, G. Entrevista com Geoffrey Bennington. In: **Desconstrução e Ética - ecos de Jacques Derrida**. Org. Paulo Cesar Duque-Estrada. Trad. Elizabeth Muylaert. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio. São Paulo: Loyola, 2004. p. 215.

[41] *Id.* p. 216.

[42] DERRIDA, J. **Força de Lei**. Tradução: Leyla Perrone-Moises. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 31.

[43] *Id.* p. 44.

[44] *Id.* p. 46.

[45] *Id.*

[46] *Id.* p. 52.

[47] DERRIDA, J. e NIELSBERG, J. Jacques Derrida - Penseur de l'événement. Entretien par Jérôme-Alexandre Nielsberg. In: **Le Monde**. Edição de 28 janvier 2004.

[48] *Id.*

### Referências Bibliográficas

1 - BENNINGTON, G. Entrevista com Geoffrey Bennington. In: **Desconstrução e Ética - ecos de Jacques Derrida**. Org. Paulo Cesar Duque-Estrada. Trad. Elizabeth Muylaert. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio. São Paulo: Loyola, 2004. p. 193-233.

2 - BENNINGTON, G. **Jacques Derrida** / por Geoffrey Bennington e Jacques Derrida. Trad. Anamaria Skinner. Revisão técnica: Márcio Gonçalves e Caio Mário Ribeiro de Meira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996. 290p.

3 - BORRADORI, G. e DERRIDA, J. Auto-imunidade: Suicídios Reais e Simbólicos – Um diálogo com Jacques Derrida. In: **Filosofia em tempo de terror: diálogos com Jünger Habermas e Jacques Derrida**. Trad. Roberto Muggiati. Rio de Janeiro Jorge Zahar Ed., 2004. p. 95-145.

4 - CAPUTO, J. Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida. In: **Às margens: a propósito de Derrida**. Org. Paulo Cesar Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002. p. 29-48.

5 - DERRIDA, J. A diferença. In: **Margens da filosofia**. Tradução Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Revisão técnica Constança Marcondes César. Campinas, SP: Papyrus, 1991. p. 33-63.

6 – DERRIDA, J. **Força de Lei**. Tradução: Leyla Perrone-Moises. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 146p.

7 - DERRIDA, J. **Positions**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972. 133p.

8 - DERRIDA, J. e NIELSBERG, J. Jacques Derrida - Penseur de l'événement. Entretien par Jérôme-Alexandre Nielsberg. In: **Le Monde**. Edição de 28 janvier 2004.

9 - DERRIDA, J. e WEBER, E. Il faut bien manger ou le calcul du sujet. In: **Points de suspension**. Paris: Ed. Galilée, 1992. p. 269-301.

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

11 - LISPECTOR, C. **Água viva**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998. 87p.

12 – SAUSSURE, F. *Curso de lingüística geral*. Organizado por Charles Bally e Albert Sechehaye. 16<sup>a</sup> ed. São Paulo: Cultrix, 1991. 279p.