ISSN: 1806-003X

cadernos IHU

ano 9
nº 36
2011

Derrida e a educação

O acontecimento do impossível

Verónica Pilar Gomezjurado Zevallos

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS
UNISINOS

Os **Cadernos IHU** divulgam pesquisas, produzidas por professores/pesquisadores e por alunos de pós-graduação, e trabalhos de conclusão de alunos de graduação, nas áreas de concentração ética, trabalho e teologia pública. A periodicidade é bimensal.

Derrida e a educação

O acontecimento do impossível

Verónica Pilar Gomezjurado Zevallos

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS

Reitor
Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Vice-reitor
José Ivo Follmann, SJ

Instituto Humanitas Unisinos
Diretor
Inácio Neutzling

Gerente administrativo
Jacinto Aloisio Schneider

Cadernos IHU
Ano 9 – Nº 36 – 2011
ISSN: 1806-003X

Editor
Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

Conselho editorial
Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos
Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos
Dra. Susana Rocca – Unisinos
Profa. Dra. Vera Regina Schmitz – Unisinos

Conselho científico
Prof. Dr. Agemir Bavaresco – PUCRS – Doutor em Filosofia
Profa. Dra. Aitziber Mugarra – Universidade de Deusto-Espanha – Doutora em Ciências Econômicas e Empresariais
Prof. Dr. André Filipe Z. de Azevedo – Unisinos – Doutor em Economia
Prof. Dr. Castor M. M. B. Ruiz – Unisinos – Doutor em Filosofia
Dr. Daniel Navas Vega – Centro Internacional de Formação-OIT-Itália – Doutor em Ciências Políticas
Prof. Dr. Edison Gastaldo – Unisinos – Pós-Doutor em Multimeios
Profa. Dra. Élida Hennington – Fundação Oswaldo Cruz – Doutora em Saúde Coletiva
Prof. Dr. Jaime José Zitkosky – UFRGS – Doutor em Educação
Prof. Dr. José Ivo Follmann – Unisinos – Doutor em Sociologia
Prof. Dr. José Luiz Braga – Unisinos – Doutor em Ciências da Informação e da Comunicação
Prof. Dr. Juremir Machado da Silva – PUCRS – Doutor em Sociologia
Prof. Dr. Werner Altmann – Unisinos – Doutor em História Econômica

Responsável técnico
Marcelo Leandro dos Santos

Revisão
Isaque Gomes Correa

Editoração eletrônica
Rafael Tarcísio Forneck

Impressão
Impressos Portão

Universidade do Vale do Rio dos Sinos
Instituto Humanitas Unisinos
Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil
Tel.: 51.3590-8223 – Fax: 51.3590-8467
www.ihu.unisinos.br

Sumário

1 Introdução 4

2 Derrida e a desconstrução 6
2.1 A influência de Husserl na desconstrução 7
2.2 Heidegger na desconstrução 9
2.3 A desconstrução e o estruturalismo 10
2.4 A indecibilidade dos indecidíveis 15
2.4.1 A desconstrução da origem: o *rastro* 16
2.5 A desconstrução e a *différance* 17
2.5.1 Identidade, diferença e *différance* 21
2.5.2 A escrita e a *différance* 22

3 Derrida e a educação 25
3.1 A educação: uma questão de herança 27
3.2 O imprevisível acontecimento 29
3.3 O perigoso *talvez* 31
3.4 O *in* do impossível 32
3.5 As invenções do *outro*? 35

4 A educação: o acontecimento do impossível 40
4.1 E se fosse impossível? 42
4.2 Será possível? 43
4.3 Educação e justiça 45
4.4 A educação: um pensamento sobre política e amizade 46
4.5 A educação: um pensamento sobre democracia e hospitalidade 48

5 A título de conclusão 53

Referências 56

1 Introdução

O presente texto surgiu de uma provocação ainda no curso graduação em Filosofia, realizdo na Universidade de Caxias do Sul – UCS. Por motivo de trabalho monográfico, o pensamento derridiano se apresentou quase por acaso e, a partir daí, pelo impacto causado pelo seu pensamento questionador, vem acompanhando esta autora, seja na especialização em *Corpo e Cultura*, seja no mestrado em Educação, oportunidade que se apresenta para indagar e aprofundar a desconstrução, embora seja fácil constatar o grande leque de assuntos na vasta e, sempre convidativa, obra de Derrida.

A pesquisa foi desenvolvida mediante uma análise interpretativa ou o que, em termos derridianos, se pode denominar "uma leitura atenta e desconfiada" de algumas das obras de Jacques Derrida. Essa leitura atravessou alguns dos traçados, ainda que não especificamente delineados, das obras deste filósofo, leitura ocorrida na tentativa de trilhar um caminho de aproximação entre a educação e a desconstrução. No texto que se apresenta, a peculiar noção derridiana do *porvir* permitiu um encontro entre a educação e o pensamento da desconstrução. Contudo e além disso, essa noção acabou por determinar o caminho deste estudo, pois ele amplia a relação com outros conceitos importantes nesse encontro, como a noção de acontecimento e, fundamentalmente, a de responsabilidade como incondicional na abertura para a vinda do *outro*.

Embora Derrida não tenha abordado diretamente a educação como tradicionalmente se costuma pensar, ou seja, dentro de estruturas e esquemas preestabelecidos, a leitura de Derrida nos conduz a realizar uma tarefa de desconstrução, na qual é preciso examinar os mecanismos conceituais que permitem contestar os limites impostos e possibilitem deslocar e reconceitualizar todo e qualquer discurso. Historicamente, pode-se observar como a educação, as teorias e os programas pedagógicos sofreram grandes transformações e mudanças, mudanças essas muitas vezes ilusórias, mediadas pelo desejo de alcançar uma fórmula ideal, única e fixa que determine e englobe a problemática educacional.

Ao se observar as teorias e os programas pedagógicos, facilmente verifica-se que muitos desses se encontram organizados dentro de esquemas e estruturas possíveis, fornecidas como meios ou quase fórmulas prontas, capazes de dar conta de tudo aquilo que se entende por educação. O questionamento da desconstrução está direcionado especificamente para tudo aquilo que, na tradição ocidental do pensamento, é mantido como estável e imutável.

O contato com temas como o da herança – e sua fidelidade infiel – a distinção entre lei da hospitalidade e leis da hospitalidade, a contradição interna no conceito de *amizade*, a que implica a regra e a invenção sem regras, a justiça como a autoridade do *outro* é que dita a lei e abre a responsabilidade, faz com que a vontade de retribuir, conciliar ou fixar conceitos se apague. Desse modo, a desconstrução permite atravessar fronteiras, tendo em vista que o importante é permitir a cada discurso o poder do questionamento, da provocação, na espera não de uma resposta, mas enquanto desejo de invenção, ou seja, como abertura ao sempre *porvir*.

Seguindo por essa trilha questionadora de alguns conceitos, esta pesquisa percorre a questão do porvir na desconstrução, uma vez que ela possibilita um olhar sempre e de um modo totalmente outro das inquietações e perturbações no atual cenário da sociedade contemporânea, em geral, e nos discursos educacionais, em particular. Este texto, sendo mais uma escrita filosófica que pretende realizar *um* gesto desconstrutor, propõe-se, por meio da análise da herança da desconstrução,

a compreender, se isso for possível, o pensamento de Derrida e apontar algumas possíveis convergências entre a desconstrução e o acontecimento *impossível da/na* educação. Nesse sentido, pode a educação vir a ser um movimento *em/da* desconstrução? Como pode ser entendida a herança na educação em termos derridianos se a desconstrução, ao se constituir num desfazer de qualquer sistema de pensamento que se apresenta como único e homogêneo, começa primeiramente como uma homenagem à herança? E ainda, é possível pensar a educação um acontecimento do impossível na abertura ao porvir?

Esta pesquisa se justifica pela importância de trazer aos atuais discursos, tanto filosóficos como de abordagens acerca da educação, um questionamento sobre a utilização de seus conceitos, na urgência de colocar em questão as estruturas e os pressupostos que sustentam suas teorias. A contribuição de autores como Derrida marcam principalmente a necessidade de romper com um sistema fechado de toda uma tradição, na qual se desenvolvem, estabelecem e confirmam as estruturas centradas numa presença única e absoluta. São necessárias novas atitudes sob outros olhares, como abertura para um deslocamento do sistema no qual se funda a história da cultura ocidental, embora a desconstrução reconheça que nada é pensável sem os conceitos herdados da tradição.

Este estudo está dividido em cinco capítulos, que delineiam uma aproximação entre o pensamento da desconstrução e a educação. No segundo capítulo, "Derrida e a desconstrução", são abordados alguns enfoques em torno da desconstrução derridiana, como discurso questionador da metafísica ocidental. Esse percurso talvez permita, de forma introdutória, percorrer a trilha das leituras de textos e autores abordados criticamente ou sob um olhar desconstrutor desenvolvido por Derrida. A abordagem nesse capítulo refere-se, entre alguns aspectos, à *origem* e à herança heideggeriana da desconstrução, a relação tanto com a fenomenologia quanto com o estruturalismo, e a alguns apontamentos referentes à problemática da linguagem. Sem a pretensão de enclausurar ou fixar os conceitos-chave do pensamento derridiano, porquanto isto implicaria a busca de uma *presença*, que a própria desconstrução coloca sob suspeita, transitar-se-á pelo traçado elaborado por Derrida em torno da *différance*, considerada pelo autor como estratégia geral da desconstrução. Além das questões em torno da *différance*, que, aliás, se encontram "emaranhadas", será tratado o pensamento dos indecidíveis, do *rastro*, com a intenção de aproximar um dos pontos principais do questionamento derridiano, que é o problema da escrita. Nesse capítulo, pretende-se mostrar como o pensamento filosófico denominado desconstrução, estrategicamente voltado ao texto filosófico e direcionado (como uma crítica) às bases da tradição metafísica ocidental, assinala, no decorrer da pesquisa, uma outra possibilidade de olhar e enfrentar os atuais discursos sobre educação.

O terceiro capítulo, "Derrida e a educação", tenta expor onde e quando a desconstrução acontece ou talvez venha a acontecer na educação. Toma-se como ponto de partida a ideia de herança, entendida dentro do pensamento derridiano, em ligação com a herança na educação e, posteriormente, a partir da análise de conceitos de acontecimento, impossível e talvez, se aponta alguns possíveis cruzamentos e relações entre a desconstrução e a educação.

O propósito no quarto capítulo é percorrer conceitos abordados em muitos estudos de Derrida, como amizade, democracia, hospitalidade e justiça, dirigindo um olhar desconstrutivo à educação. Nesse capítulo, será vislumbrada também a ideia de responsabilidade incondicional como um pensamento de abertura ao porvir, enquanto é acolhida e resposta ao *outro*. Também, introdutoriamente é trazida a ideia de universidade como um lugar incondicional de questionamento.

O capítulo cinco esboça considerações finais que, a título de conclusão, se chegou nesta dissertação. Observa-se a necessidade de conceber a educação de acordo com o olhar do que está porvir, a partir do qual é possível pensar o outro como aquele que chega inesperadamente e cujo encontro não pode ser calculado e programado, pois ele é sempre imprevisível e totalmente *outro*.

2 Derrida e a desconstrução

Neste capítulo são abordados alguns traçados, enfoques e percursos em torno da desconstrução, com uma especial atenção nos conceitos-chave e específicos propostos por Derrida. Essa leitura cuidadosa pretende mostrar as implicações desses conceitos, que servirão de apoio para um melhor entendimento, se isso é possível, do pensamento desenvolvido por este autor, apontando nos próximos capítulos os possíveis entrelaçamentos do seu pensamento, que passou a ser associado à desconstrução e à educação.

Derrida pertence a um grupo de pensadores franceses que, a partir de 1960, são conhecidos como "pós-estruturalistas". A denominação refere-se ao questionamento por eles desenvolvido a respeito de uma abertura para além do horizonte estruturalista, assinalando os seus limites e as suas fronteiras. O pós-estruturalismo se utiliza da noção de estrutura para questionar e tornar problemáticas – mas não negar – as premissas do próprio estruturalismo. Desse ponto de vista, o pós-estruturalismo, associado frequentemente ao pensamento de Derrida, investiga os aspectos do método estrutural (as relações e o conceito de diferença, em todas as suas faces), para descobrir e apontar os pressupostos metafísicos aparentemente superados no estruturalismo.

A noção de desconstrução surge pela primeira vez na introdução à tradução de 1962 da *Origem da geometria*, de Husserl, texto escrito com a tentativa de procurar aquilo que, no contexto da fenomenologia husserliana, poderia se tornar uma problematização da escrita. Fortemente influenciado por Freud, Heidegger e Levinas, Derrida foi precursor de uma reflexão crítica sobre a filosofia e o seu ensino, o que o levou a criar, em 1983, o Colégio Internacional de Filosofia, presidido por ele até 1985. A partir da publicação de *Gramatologia* em 1967, o autor inicia a sua tarefa crítica, ou melhor, de desconstrução dos discursos hegemônicos que prevaleciam no estruturalismo, concentrando-se especificamente em alguns fragmentos de Saussure, Lévy-Strauss e Lacan. O propósito de Derrida, ao desconstruir uma obra, não era a de rejeitá-la, mas de reconhecer nela o que havia de hegemônico ou de negação. Derrida propõe uma leitura no interior dos textos, por intermédio de suas lacunas e contradições, sem procurar "condená-las à morte", "mediante um gesto que não era somente negativo, senão de aprovação desconfiada, de aprovação e de desconfiança, tratando de discutir sem rejeitar" (DERRIDA, 2001b, p. 22).[1] A desconstrução não é um processo marcado pela negatividade, é, antes de tudo, a reafirmação de um *sim* originário, levando em conta que o "*afirmativo* não quer dizer *positivo*" (DERRIDA, 2004c, p. 350). Após uma fase de demolição, a desconstrução, frequentemente, estaria ligada a uma reconstrução. Entretanto, na desconstrução não há demolição, tampouco há uma reconstrução positiva.

Embora o termo desconstrução, proposto por Derrida nos anos 1960, esteja dirigido primeiramente ao discurso filosófico, não se limita exclusivamente ao discurso, nem ao discurso filosófico, em razão de que o que se denomina filosofia, ou filosofema; não se limita naturalmente ao que se encontra nos livros de filosofia, nem nas instituições filosóficas. Em entrevista a Carmen González-Marín, Derrida (1986, p. 160-182) argumenta:

> Na história do Ocidente a filosofia não é, evidentemente, um campo entre outros; é o âmbito onde se tem reunido a maior pretensão de hegemonia do discurso, do sentido, a maior concentração de sentido. O discurso

[1] "Mediante un gesto que no era sólo negativo, sino de aprobación desconfiada, de aprobación y de desconfianza, tratando de discutir sin rechazar." (Tradução nossa.)

filosófico é, enfim, o discurso dominante no interior da cultura ocidental.[2]

Nesse sentido, a desconstrução começa estrategicamente a operar dentro do discurso filosófico a partir de uma leitura no interior de certos textos da tradição filosófica, tendo como objeto imediato a metafísica ocidental, cujos pilares estariam assentados num logocentrismo. O logocentrismo é o privilégio mantido na tradição ocidental ao discurso falado, do *logos*, da centralidade absoluta do *logos*. Essa valorização da origem do discurso, na argumentação metafísica, é entendida como referência simples, em relação direta de sua proximidade para com a origem, entendida como função de uma presença plena, não desdobrada, em uma presença idêntica a si mesma. Contudo, esse processo de desconstrução não significa, de maneira alguma, um aniquilamento da tradição filosófica. Desconstruir não é demolir ou destruir. Derrida sempre confessou sua admiração pela metafísica ocidental, a fim de lê-la de outro modo, certamente com rigor, mas ultrapassando as fronteiras. De modo geral, pode-se afirmar que a desconstrução derridiana, embora seja uma crítica à tradição filosófica, não significa simplesmente sua negação, mas, de certo modo, uma confirmação anterior.

Num determinado contexto, Derrida (2004a) retoma algumas posições questionadoras de Nietzsche em relação ao conceito de "verdade única" e das certezas inabaláveis construídas pelo logocentrismo, por meio de um sistema de oposições binárias hierarquizadas e reforçadas secularmente, a qual um dos termos é valorizado em detrimento de seu oposto. Nessas oposições binárias – causa/efeito, presença/ausência, centro/periferia, positivo/negativo, essência/aparência, natureza/cultura, fala/escrita, etc. –, é preciso que se adote uma estratégia de leitura, empregando as próprias palavras opostas do discurso logocêntrico, para desconstruí-lo. Porém, a desconstrução não pode ser confundida com o "desconstrucionismo", tendo em vista que não se trata de qualquer proposta de escola de pensamento ou movimento literário ou filosófico em particular, marcando, assim, também a sua diferenciação com o desconstrutivismo.[3] A desconstrução pretende, por meio de uma leitura minuciosa de textos (filosóficos, literários, psicanalíticos, linguísticos ou antropológicos), revelar as suas ambiguidades ou incompatibilidades, uma transformação textual como resultado da ultrapassagem de certas fronteiras e limites.[4]

2.1 A influência de Husserl na desconstrução

Desde seus primeiros escritos sobre Husserl, no começo dos anos 1950 e após Sartre e Merleau-Ponty introduzirem fenomenologia, Derrida sentiu a necessidade de estabelecer a questão da ciência, da epistemologia, a partir da fenomenologia, fato que, segundo Derrida, Sartre e Merleau-Ponty, em certo modo, não tinham realizado. Ao longo desses primeiros escritos, o autor procurava o que dentro da fenomenologia husserliana permite-se problematizar a escrita. Na tradução de *L´origine de la géometrie*,[5] Derrida reconhece que, nessa obra, havia uma observação breve e elíptica

[2] "En la historia del Occidente la filosofía no es, evidentemente, un campo entre otros; es el ámbito donde se ha reunido la mayor pretensión de hegemonía del discurso, del sentido, la mayor concentración de sentido. El discurso filosófico es, en fin, el discurso dominante en el interior de la cultura occidental." (Tradução nossa.)

[3] O desconstrutivismo é um movimento na arquitetura contemporânea que se caracteriza, entre outras coisas, pela fragmentação, pelo processo de desenho não linear, pelas formas não retilíneas que servem para distorcer e deslocar alguns dos princípios elementares da arquitetura, como a estrutura e tudo aquilo que envolve uma edificação.

[4] "O limite interno ao tato, ao toque, se se quiser, faz com que não se possa tocar (senão) no intocável. Não se toca num limite, é uma diferença, um intervalo que escapa ao tato ou que é somente aquilo em que não se pode ou não se acredita poder tocar. Sem ser inteligível, o limite não é propriamente nem tangível, nem sensível. A experiência do limite 'toca' em algo que não está plenamente presente. Um limite nunca aparece como tal" (DERRIDA, 2004c, p. 351).

[5] HUSSERL Edmund l, *L'origine de la géometrie*. Intr. de Jacques Derrida. Paris: PUF, 1962.

sobre a escrita, sobre a necessidade que tinham as instituições do objeto matemático. Husserl, segundo Derrida, afirmava que a escrita era a única que podia outorgar aos objetos ideais sua idealidade final, a única que, em certo modo, lhes permitiria entrar na História: sua historicidade provinha da escrita. Para Derrida, essa observação continuava sendo equívoca e obscura. Nesse sentido, o autor propõe-se a formular um conceito de escrita que lhe permita, ao mesmo tempo, um questionamento husserliano e, por outro, desembocar na questão acerca da inscrição literária.

Para o autor, a "fenomenologia sempre é o recurso da desconstrução, já que permite desfazer as sedimentações especulativas e teóricas, as pressuposições metafísicas" (DERRIDA, 2001b, p. 61). Husserl, segundo Derrida (DERRIDA, 2001b, p. 57),[6] afirma que, em certo momento dado,

> a fenomenologia era um gesto "positivo", ou seja, que conseguia libertar-se de toda pressuposição teórica especulativa, de todo prejuízo, para voltar ao fenômeno, o qual, por sua vez, não designa simplesmente a realidade da coisa senão a realidade da coisa em tanto em quanto aparece.

A fenomenologia possui uma tradição muito antiga, inclusive, ela é anterior, antes de se converter no motivo sistemático de Husserl. Ela se encontra em Kant e se trata, cada vez mais, de respeitar, sob o nome da coisa mesma, mais especificamente, o aparecer da coisa, tal e como essa aparece.

No pensamento fenomenológico está presente "o princípio dos princípios, o retorno às coisas mesmas, é a regra da intuição, o dado da coisa mesma na sua presença" (DERRIDA, 2001b, p. 63). Essa noção de aparecer é, ao mesmo tempo, simples e enigmática. Por esse motivo, segundo Derrida, há uma tentação de simplificar. Descrever a coisa tal e como aparece, ou seja, sem pressuposições especulativas de gênero algum, deveria resultar em algo simples. Quando se descreve um fenômeno, não se descreve a coisa em si mesma, senão seu aparecer para "mim", tal e como se "me" aparece. Segundo o autor, trata-se de uma operação muito delicada, uma vez que resulta difícil dissociar a *realidade da coisa* do *aparecer da coisa*. Em uma coisa que aparece, o fenômeno será descrito, mediante uma operação de redução, a essa camada do aparecer, ou seja, não a coisa (percebida), se não o ser percebido da coisa, a percepção; não o imaginado, senão a imaginação da coisa. Dito de outro modo, o fenômeno para mim. Nesse sentido, é o vínculo da fenomenologia com a consciência, com o ego, o "para mim" da coisa.

É no interior do texto fenomenológico que Derrida processa os meios para contestar a fenomenologia em seu conteúdo metafísico. Em *A voz e o fenômeno* Derrida (1994, p. 12, grifo do autor) realiza uma análise acerca da fenomenologia de Husserl e afirma:

> Poderíamos perceber o motivo único e permanente de todos os erros e de todas as perversões que Husserl denuncia na metafísica "degenerada" através de uma multiplicidade de campos, temas e argumentos: há sempre uma espécie de cegueira diante do modo autêntico da idealidade, aquela que é, que pode ser *repetida* indefinidamente na *identidade* da sua *presença* pelo próprio fato de que ela *não existe*, não é *real,* é *irreal*, não no sentido da ficção, mas em outro sentido que poderá receber vários nomes, cuja possibilidade permitirá falar da não realidade e da necessidade da essência, do noema, do objeto inteligível e da não mundanidade em geral. Essa não mundanidade não sendo uma outra mundanidade, essa idealidade não sendo um existente caído do céu, a sua origem será sempre a possibilidade da repetição de um ato produtor. Para que a possibilidade dessa repetição possa abrir-se *idealiter* ao infinito, é preciso que uma forma ideal assegure essa unidade do *indefinidamente* e do *idealiter*: é o presente, ou antes, a presença do *presente vivo*. A forma última da idealidade, na qual, em última instância, pode-se antecipar ou lembrar toda repetição; a idealidade da idealidade é o *presente vivo*, a presença a si da vida transcendental. A presença sempre foi e sempre será, até o infinito, a forma na qual, como podemos dizer apoditicamente, se produzirá a diversidade infinita dos conteúdos.

Nessa leitura em torno da fenomenologia, Derrida denuncia a filiação de Husserl à metafísi-

[6] "La fenomenología era un gesto 'positivo', es decir, que sabía liberarse de toda presuposición teórica especulativa, de todo prejuicio, para volver al fenómeno, el cual, por su parte, no designa simplemente la realidad de la cosa sino la realidad de la cosa en tanto en cuanto aparece." (Tradução nossa.)

ca da presença. Essa denúncia se manifesta, de um lado, no princípio dos princípios da fenomenologia, ou seja, no princípio intuitivo que reside na forma do presente vivo. Por outro, a denúncia encontra, em alguns momentos das descrições fenomenológicas, a não presença original. É através dessa não presença original que há a possibilidade de contestar o princípio intuicionista da fenomenologia partindo dela mesma. Derrida mostra que Husserl, ao fundar a fenomenologia na presença do presente vivo, apesar de condenar a metafísica, reafirma as pressuposições metafísicas. Esse questionamento fez com que a desconstrução fosse um gesto fenomenológico, mas, ao mesmo tempo, uma tentativa de descobrir, no edifício das teses filosóficas da fenomenologia, um pertencimento ao logocentrismo.

2.2 Heidegger na desconstrução

Não obstante a palavra *desconstrução* tenha sido utilizada para designar o pensamento filosófico elaborado por Derrida, cabe lembrar que, em um certo sentido, essa palavra é anterior a ele. Em *Letter to a Japanese friend*, Derrida (DERRIDA, 2008, p. 2) argumenta:

> Entre outras coisas, desejava traduzir e adaptar ao meu próprio discurso as palavras heideggerianas *Destruktion* e *Abbau*. As duas significavam, nesse contexto, uma operação aplicada à *estrutura* ou à *arquitetura* tradicional dos conceitos fundadores da ontologia ou da metafísica ocidental. Mas, no francês o termo "destruição" implicava visivelmente demais uma aniquilação, uma redução negativa mais próxima da "demolição" nietzscheana que, talvez, da interpretação heideggeriana ou do tipo de leitura que eu propunha.[7]

Para o autor, a desconstrução trata, ao menos em parte, de não se referir somente como destruição; a desconstrução constitui uma maneira de exigência de análise que se afasta de uma destruição pura, da destruição pela destruição. Heidegger propõe a "destruição da metafísica", procedimento que consistia basicamente em uma desmontagem de estruturas não evidentes, mas ao mesmo tempo enrijecidas de sentido, permitindo ao conceito uma abertura ao âmbito em que ele fora "originariamente pensado". Em sentido contrário, para Derrida, o conceito jamais poderá retornar ou mesmo orientar-se em direção à sua origem, ao seu momento inaugural ou contexto próprio, "pois que se trata, em tudo isso, de colocar em questão essa determinação primordial do sentido do ser como *presença*, determinação na qual Heidegger soube reconhecer o destino da filosofia" (DERRIDA, 2001a, p. 13). A argumentação sobre a questão do valor de *arkhé* é desenvolvida pelo autor considerando a problemática da escrita e seu caráter meramente representativo, trazido desde a construção da escrita, como conceito mantido, confirmado e ainda não questionado na história do pensamento ocidental. Essa abordagem compreende, também, o questionamento do valor da presença implicado na busca da origem e dos primeiros princípios. É sobre esse valor de presença e origem que se apoia todo o pensamento ocidental, sedimentando-se na busca desses fundamentos.

Segundo Derrida (2001), nada do seu trabalho teria sido possível sem uma abertura às questões heideggerianas. Para o autor, o texto de Heidegger é de extrema importância. "Ele constitui um avanço original, irreversível, e estamos ainda muito longe de termos explorado todos os recursos críticos" (DERRIDA, 2001a, p. 61). A leitura de Heidegger realizada por Derrida outorga especialmente uma atenção àquilo que Heidegger denomina a diferença entre ser e ente e o seu valor como presença. Apesar ou em razão de haver uma dívida de herança, uma vez que foi Heidegger quem rompeu e apresentou uma destruição da metafísica, Derrida reconhece, ainda, sinais de

[7] Among other things I wished to translate and adapt to my own ends the Heideggerian words *Destruktions* or *Abbau*. Both words signified in this context an operation bearing on the *structure* or traditional *architecture* of the fundamental concepts of ontology or of Western metaphysics. But in French the term "destruction" too obviously implied an annihilation or a negative reduction much closer perhaps to Nietzschean "demolition" than to the Heideggerian interpretation or to the type of reading I was proposing. (Tradução nossa.)

pertencimento à metafísica ou àquilo que é denominado ontoteologia. "A determinação última da diferença como diferença ôntico-ontológica – por mais necessária e mais decisiva que tenha sido – parece-me, ainda, de uma estranha maneira, presa à metafísica" (DERRIDA, 2001a, p. 16). O que permanece solidário à ontoteologia que Heidegger pretende desconstruir é aquilo que Derrida chama a esperança [*esperance*] heideggeriana, ou seja, "a procura do nome próprio, do nome único" (DERRIDA, 1991a, p. 62). A desconstrução derridiana afirma a ausência de um nome ou palavra única para nomear aquilo em que se desdobra o ser. Derrida destaca que o que ficou implícito na discussão heideggeriana sobre o tempo foi exatamente a sua determinação a partir de uma pré-delimitação do ser do ente como substância, presença [*ousia*]. Nesse sentido, configura-se o que Derrida, na herança heideggeriana, irá denominar "metafísica da presença", ou seja, o privilégio da presença como valor supremo, em prejuízo de qualquer diferimento ou repetição.

Por outro lado, ainda que desconstrução fosse uma palavra pouco frequente e praticamente desconhecida na França, Derrida encontra o seu registro no dicionário da língua francesa *Littré*, o qual atribui à palavra um significado gramatical e retórico (desorganizar a construção de uma frase) e outro maquímico (desmontar em peças uma máquina). Essa associação constituía-se mais adequada para o que Derrida procurava nesse termo, para além da tradução da proposta heideggeriana de *Destruktion*. Derrida afirma, ao contrário do que possa parecer, que a desconstrução "não é uma filosofia, nem uma ciência, nem um método, nem uma doutrina" (DERRIDA, 2004c, p. 332). Pode-se dizer que a *desconstrução* não é uma análise, porque a desmontagem de uma estrutura não é uma regressão para o elemento mais simples, ou para uma origem indecomponível, nem é uma crítica, pois ela vai além de uma ideia geral de crítica, especialmente no sentido kantiano "no qual ela guarda o sentido etimológico de um julgamento e de uma decisão, que, em última instância, remetem ao valor da definição, ao 'o que é' da dialética socrático-platônica" (NASCIMENTO, 2004, p. 41). Assim, também a desconstrução não se reduz e não pode ser transformada em método, especialmente se se acentua uma significação como procedimento ou técnica à palavra método.

Não obstante as significações enumeradas no *Littré* manifestassem afinidade com o interesse proposto por Derrida, essas não concerniam mais do que a modelos ou a segmentos de sentido e não à totalidade de possibilidades daquilo que a desconstrução pode apontar. A partir das publicações de *De la grammatologie, L´écriture et la différence* e *La Voix et le phénomène*, o autor reconstitui o valor da utilização da palavra desconstrução, fora de qualquer sentido inicial ou etimológico. Derrida faz uma leitura crítica dos textos da tradição em busca de pressupostos metafísicos em que essa se assenta e sustenta, revelando suas ambiguidades, contradições e não ditos.

2.3 A desconstrução e o estruturalismo

Segundo Derrida, o pensamento metafísico ocidental, denominado por ele logocêntrico, isto é, fundamentado num racionalismo que pretende ser universal, apoia-se nos pressupostos de um ser como essência, substância, presença, sujeito ou centro, sendo esses entendidos como sistemas fixos e inalteráveis. Nesse sentido,

> desconstruir a filosofia seria, assim, pensar a genealogia estrutural de seus conceitos da maneira mais fiel, mais interior, mas, ao mesmo tempo, a partir de um certo exterior, por ela inqualificável, inominável, determinar aquilo de que essa história foi capaz – ao se fazer história por meio dessa repressão, de algum modo, interessada – de dissimular ou interditar (DERRIDA, 2001a, p. 13).

A desconstrução, inicialmente, começa por ser uma crítica ao pensamento, influente no panorama cultural francês, no fim dos anos 1960 denominado estruturalismo. Na lição de Derrida, o estruturalismo estava dominado por modelos linguísticos, da linguística denominada estrutural, a qual denominavam, também, linguística saussuriana

> em vista de que a maioria das investigações semiológicas ou linguísticas que dominam hoje o campo do pensamento, quer pelos seus resultados próprios, quer pela

> função de modelo regulador em que se veem por todo lado reconhecidas, remetem genealogicamente para Saussure (DERRIDA, 1991, p, 41).

Desse modo, com a desconstrução, tratava-se de desfazer, decompor, desmontar uma estrutura para fazer aparecer o seu esqueleto, a fim de desvendar pressupostos que, de algum modo, teriam permanecido implícitos e ocultos. Em outras palavras, Derrida estava interessado em investigar como as estruturas foram realizadas, como foram acopladas e articuladas e, também, quais são as forças não controladas que nelas operam.

Na conferência realizada durante um colóquio internacional, na Universidade Johns Hopkins, Baltimore, sobre *As linguagens críticas e as ciências humanas*, e na qual se encontravam presentes, entre outros, Lacan, Barthes e de Man, o autor afirmou que muitos dos que ali estavam para discutir o estruturalismo já estavam, na verdade, praticando o pós-estruturalismo: "Desconstruir era também um gesto estruturalista, em todo caso, um gesto que assumia uma certa necessidade da problemática estruturalista. Mas também um gesto antiestruturalista" (DERRIDA, 2008, p. 3)".[8]

Nessa conferência, Derrida apresenta seu ensaio entitulado *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas*, abrindo à discussão a eficiência científica da atividade estruturalista e apontando para um caminho novo. Tal caminho pretendia ultrapassar o estruturalismo e, por não se ter encontrado um termo melhor até aquele momento, convencionou-se chamar pós-estruturalismo. Derrida continua sua crítica ao estruturalismo observando que, no pensamento ocidental e, particularmente, no pensamento francês, o discurso dominante continuava a ser o estruturalismo, permanecendo preso à metafísica, caracterizada pelo logocentrismo. No seu pronunciamento, Derrida questiona a "estruturalidade da estrutura neutralizada e reduzida a um gesto que consistia em dar-lhe um centro, em relacioná-la a um ponto de presença, a uma origem fixa" (DERRIDA, 2002, p. 230). Embora essa estruturalidade se encontre sempre em movimento, a sua redução a um ponto fixo limitava o que se denomina jogo da estrutura. O jogo é entendido como a substituição infinita no encerramento de um conjunto finito, permitido pela ausência de um centro fixo.

Ao longo da História, aquilo que Derrida denomina centro recebeu sucessiva e regularmente formas e nomes diferentes como essência, existência, consciência, substância, Deus, homem. Essa substituição aconteceu como finalidade, segundo Derrida, para uma determinação invariante do ser como presença. No seu discurso acerca do descentramento como pensamento questionador de uma estrutura centrada, Derrida afirma que o centro sempre foi compreendido como aquilo que organizava e comandava a estrutura. Nesse centro a substituição dos conteúdos ou elementos não é possível. Segundo o autor, o pensamento acerca do descentramento foi continuamente anunciado; contudo, não conseguiu consolidar-se. Derrida (DERRIDA, 2002, p. 232) cita alguns autores nos quais esse questionamento se manteve mais próximo da sua formulação:

> A crítica nietzschiana da metafísica, dos conceitos de ser e de verdade, substituídos pelos conceitos de jogo, de interpretação e de signo (de signo sem verdade presente); a crítica freudiana da presença a si, da consciência, do sujeito, da identidade a si; e mais radicalmente, a destruição heideggeriana da metafísica, da ontoteologia, da determinação do ser como presença.

A denominada metafísica da presença supõe a existência de centros, permanentemente remissíveis na sua articulação, mas paradoxalmente deslocados no tempo, reconceituados e multiplicados, quando pareciam ser únicos. Para toda essa geração de filósofos, Derrida aponta que sua organização se mantém dentro da ideia de estrutura centrada, constituída a partir de uma imobilidade fundadora e de uma certeza tranquilizadora. Na leitura desses autores, Derrida (DERRIDA, 2002, p. 233) argumenta que

[8] "Desconstruir era asimismo un gesto estructuralista en cualquier caso, era un gesto que asumía una cierta necesidad de la problemática estructuralista. Pero era también un gesto antiestructuralista." (Tradução nossa.)

> todos estes discursos "destruidores" se encontram dentro de uma espécie de círculo que descreve a forma da relação entre história da metafísica e a destruição da história da metafísica: *não tem nenhum sentido* abandonar os conceitos de metafísica para abalar a metafísica; não dispomos de nenhuma linguagem – de nenhuma sintaxe e de nenhum léxico – que seja estranho a essa história, não podemos enunciar nenhuma proposição destruidora que não se tenha já visto obrigada a escorregar para a forma, para a lógica e para as postulações implícitas daquilo mesmo que gostaria de contestar.

Se o nome *centro* tem mudado ao longo da História, é porque ele não é nem absoluto, nem fixo, e se essa variação de nomes se insere numa cadeia de múltiplas substituições, é porque se sustentam numa rede conceitual intricada e sem limites definidos. A proposta derridiana não significa ausência ou "morte" do centro, mas recolocação da ideia de centro. Um centro pensado como uma função, um lugar não fixo, no qual se poderiam fazer indefinidamente substituições de signos. Uma vez que a ideia de centro operava para limitar o jogo da estrutura, a ausência desse não lugar (lugar não fixo), "ausência de significado central, originário ou transcendental" amplia indefinidamente o campo e o jogo das significações.

Derrida (2001a, p. 23), com a afirmação de que "não se pode algum dia simplesmente fugir da metafísica", indica que é utilizando os próprios conceitos da metafísica que se pode questionar seu funcionamento. Como exemplo, ele utiliza o conceito de signo para abalar a metafísica da presença. Segundo Bennington (1994, p. 47), para Derrida começar pelo signo é

> desde já, começar pelo secundário. [...] A desconstrução do signo firmasse insistindo sobre o que a metafísica considera uma certa materialidade ou exterioridade do significante. Mas, em geral, a desconstrução se inicia no esforço por apresentar como primário o que a metafísica considera secundário.[9]

A desconstrução derridiana parte precisamente daquilo no qual a tradição se encontra submersa e não consegue se afastar; aquilo que se entende sob o conceito de signo. Os estudos aos quais o conceito de signo tem sido submetido permitiram criticar o seu pertencimento metafísico e, ao mesmo tempo, apontar e alargar os limites do sistema no qual esse conceito nasceu e começou a ser utilizado. Derrida, em entrevista a Kristeva (2001a, p. 23), assinala que o conceito de signo marca um "freio" e, ao mesmo tempo, um progresso com relação à metafísica. Nesse sentido, Derrida sugere que é preciso esgotar todos os recursos e as críticas acerca do conceito de signo, assim como todos os domínios e os contextos nos quais ele é utilizado.

Derrida começa a desconstrução do signo na teoria linguística de Saussure. Segundo Derrida, Saussure é aquele que colocou o arbitrário do signo e o caráter diferencial do signo como princípio da semiologia geral, particularmente da linguística. Em primeiro lugar, a significação de signo foi sempre compreendida e determinada como signo de, significante remetendo para um significado; em outras palavras, o signo sempre foi distinguido na oposição ou diferença entre significado (conceito, sentido ideal) e significante (imagem ou marca psíquica de um fenômeno material, físico, ou acústico, por exemplo), lembrando que os motivos arbitrário e diferencial são, para Saussure, inseparáveis, uma vez que o sistema de signos é constituído por diferenças. Nesse ponto, Derrida concorda com Saussure no sentido de que o signo depende da diferença de significados, mas questiona o significado de significado, uma vez que "o significado funciona desde sempre como significante", assim como, também, "não há significado que escape, mais cedo ou mais tarde, ao jogo das remessas significantes, que constitui a linguagem" (DERRIDA, 2004a, p. 8). O autor discute sobre o significado demonstrando que os significantes só são compreensíveis por meio de uma cadeia de significantes, um jogo de remetimentos e diferenças em que um significante depende de seu anterior e de seu posterior para dar

[9] Empezar por el signo es ya empezar por lo secundario. [...] La desconstrucción del signo afirmase insistiendo sobre lo que la metafísica considera una cierta materialidad o exterioridad del significante. Más, en general, la desconstrucción se inicia al esforzarse por presentar como primario lo que la metafísica considera secundario. (Tradução nossa.)

algum sentido, "nada escapa ao movimento do significante e, em última instância, a diferença entre o significado e o significante *não é nada*", afirma o filósofo (DERRIDA, 2004a, p. 27).

Derrida lembra que o signo representa aquilo que está ausente, faz as vezes dele, ou seja, quando não se pode mostrar alguma coisa, então, significa-se, substitui-se a coisa mesma pelo signo. Essa substituição, segundo o autor, é "simultaneamente *secundária* e *provisória:* secundária em relação a uma presença original e perdida de que o signo derivaria; provisória perante essa presença original e ausente em vista da qual o signo encontrar-se-ia num movimento de mediação" (DERRIDA, 1991a, p. 40). Ou seja, o signo sempre representa alguma coisa que ele não é ou, no pensamento do autor, nada está simplesmente presente, qualquer coisa que esteja supostamente presente e que seja postulada como tal depende, para ser definida, de diferenças e relações que nunca podem estar presentes.

Toda tentativa de controlar o movimento contínuo de significação, ou seja, toda tentativa de reduzir algum significado como o sentido, a presença, o ser ou a verdade, do jogo de remessas de significantes, acaba sendo obrigado, a pressupor aquilo que Derrida chama "significado transcendental": um significado último que ofereça um fim ao movimento, que organize o sistema de referências. Nesse cenário, toda e qualquer oposição conceitual implicaria referência a algum tipo de significado transcendental. Todavia, o conceito metafísico de signo situa a distinção significado/significante no fundamento outorgado pela distinção sensível/inteligível e que comanda a metafísica na sua totalidade:

> O pensamento estruturalista moderno estabeleceu-o claramente: a linguagem é um sistema de signos, a linguística é parte integrante da ciência dos signos, a *semiótica* (ou, nos termos de Saussure, a *semiologia).* A definição medieval – *aliquid stat pro aliquo* –, que nossa época ressuscitou, mostrou-se sempre válida e fecunda. É assim que a marca constitutiva de todo signo em geral, do signo linguístico em particular, reside em seu caráter duplo: cada unidade linguística é bipartida e comporta dois aspectos: um sensível e outro, inteligível – de um lado o *signans* (o *significante* de Saussure), de outro o *signatum* (o *significado)* (DERRIDA, 2001a, p. 43, grifo do autor).

A diferença entre significado e significante associa, por um lado, o significado ao sentido ideal, ou seja, à parte inteligível e, por outro, o significante ao material, ou seja, à parte sensível. Essa oposição se organizou ao longo da História e estabeleceu uma hierarquia a favor do inteligível. Derrida aponta a existência de uma conexão direta entre o significado e a voz (*fonocentrismo)*, uma vez que a voz estaria imediatamente próxima do significado ou daquilo que "no pensamento como *logos* tem relação com o sentido" (DERRIDA, 2004a, p. 13). O fonologocentrismo introduz o tema da presença, já que se confunde com o sentido do ser como presença. O autor exemplifica essa ligação citando uma passagem aristotélica: "Os sons emitidos pela voz são os símbolos da alma e as palavras escritas os símbolos das palavras emitidas pela voz" (ARISTÓTELES apud DERRIDA, 2004a, p. 13). Portanto, a voz, produtora dos primeiros símbolos, tem uma relação de proximidade essencial e imediata com a alma, que, por sua vez, reflete as coisas por semelhança natural.

Desde a Antiguidade, como destaca Jakobson, a distinção linguística entre significado e significante conserva confortavelmente a distinção estoica e, mais tarde medieval, entre *signans* e *signatum* e, consequentemente, traz consigo todas as raízes metafísico-teológicas, e a conexão entre o som e o significado constitui-se como problema:

> A retomada feita por Saussure do signo (especialmente do signo verbal) como "unidade indissolúvel" constituída por duas "faces" – o significado e o significante – deve o seu sucesso não à sua originalidade, mas ao esquecimento a que ficou submetida uma teoria que, na verdade, data de mil e duzentos anos atrás. Os estoicos já consideravam o signo (*sêmeion*) como uma entidade constituída pela relação entre o significante (*sêmainon*) e o significado (*sêmainomenon*). O primeiro era definido como sensível (*aisthêton*) e o segundo como inteligível (*noêton*). Em seguida, Santo Agostinho faz uma adaptação das pesquisas estoicas e recorre a termos decalcados do grego, com o *signum* como sendo constituído pelo *signans* e pelo *signatum* (JAKOBSON, 1999, p. 77-98, grifo do autor).

Esse princípio, segundo Jakobson, também se encontra na base da filosofia medieval da linguagem, e é perfeitamente assimilado pelo pensamento científico da Idade Média. No entanto, a noção de signo permanece "não questionada". Para a desconstrução, o signo não pode mais continuar sendo utilizado desse modo, como se se tratasse de uma simples exterioridade, um elemento secundário e derivado do "sentido original". Existe a necessidade de um reposicionamento da distinção significado/significante que define o conceito de signo, argumenta Derrida (2004b, p. 8-12). Como assinalado, uma vez que a noção de significante do significante passa a descrever o próprio movimento da linguagem, não há significado que subsista fora do jogo de significantes, ou seja, não se pode conduzir a um significado primeiro, fixo ou transcendental.

A desconstrução derridiana de todas as significações nasce de uma "razão" pensada na descendência do *logos*, da significação do *logos*, especialmente a significação de *verdade*. Segundo Derrida, em qualquer sentido, proporcionado na descendência do *logos,* nunca foi rompida a ligação originária e essencial com a *phoné*. O privilégio da *phoné* responde à história do "ser como relação a si", seja "no sentido pré-socrático ou no sentido filosófico, no sentido do entendimento infinito de Deus ou no sentido antropológico, seja no sentido pré-hegeliano ou no sentido pós-hegeliano" (DERRIDA, 2004a, p. 9). A substância fônica acontece como significante não exterior, não mundano, ou seja, não empírico.

A substância fônica, que virá a constituir o sistema do "ouvir se falar", dominou durante toda uma época a História do mundo e até produziu a ideia de origem do mundo a partir da diferença entre o dentro e o fora, o transcendental e o empírico. Com essa noção, que permanece na descendência do logocentrismo, Derrida denuncia também um *fonocentrismo* existente na tradição filosófica, ou seja, a "proximidade absoluta da voz e do ser, da voz e do sentido do ser, da voz e da idealidade do sentido" (DERRIDA, 2004a, p. 14). Segundo o autor, esta ideia se estende para confirmar a escrita conceituada como uma função secundária e instrumental.

A desconstrução do conceito de linguagem em Derrida provoca o questionamento da oposição voz/escrita. A escrita derridiana (entendida como possibilidade de toda ciência que, por sua vez, é condição de possibilidade dos objetos ideais) surge para além da oposição tradicional de linguagem oral/linguagem escrita, na qual essa sempre ocupou um lugar secundário: "se a metafísica constrói o signo, em geral, como secundário, considera que a escrita é mais ainda secundária, como signo desse signo ou, mais exatamente, como significante (gráfico) do significante (fônico)" (BENNINGTON 1994, p. 64).[10] Essa ideia não significa que a palavra escrita deixe de significar o significante do significante, mas que o significante do significante deixa de ser entendido como uma reduplicação do significado, ou seja, como um suplemento acidental e secundário.

Nesse viés Derrida (2004a, p. 8) argumenta: "O significante do significante passa a descrever o movimento da linguagem". Em outras palavras, desde a sua origem, o significado se encontra já na função de significante. É por isso que a noção de escrita, no pensamento do autor, compreende a linguagem, em todos os sentidos da palavra. Com efeito, para a desconstrução, a linguagem, como escrita, não cabe mais no conceito de linguagem. Desse modo, Derrida (DERRIDA, 2004, p. 8) aponta para um "transbordamento" da escrita que "sobrevém no momento em que a extensão do conceito de linguagem apaga todos os seus limites". Esse transbordamento é uma abertura para uma pluralidade de interpretações e uma não fixação de sentido, ou seja, no pensamento derridiano, existe uma impossibilidade para os sistemas completamente fechados do discurso. Para Derrida, o discurso, como sistema linguístico incompleto, é produzido pelo jogo de

[10] "Si la metafísica construye el signo, en general, como secundario, considera que la escritura es *aún más* secundaria, como signo de ese signo o, más exactamente, como significante (gráfico) del significante (fónico)." (Tradução nossa.)

diferenças que se interpõem e organizam nossa experiência no mundo.

2.4 A indecibilidade dos indecidíveis

Do questionamento derridiano acerca do valor da presença, valor esse que consiste na busca da origem e dos primeiros princípios sobre os quais se fundamenta o pensamento ocidental, surge uma cadeia de elementos que singularizam a sua desconstrução. Noções como as de *arquiescritura, rastro, phármakom, grama, suplemento, hymen, disseminação, iterabilidade, différance,* colocam em questão o ideal de presença, na sua relação presença/ausência, relação na qual a metafísica oferece e sustenta toda possibilidade de conceitualização. Os elementos dessa cadeia aberta de substituições que abrangem outros conceitos são denominados, na desconstrução derridiana, como indecidíveis. Essa denominação evoca, por analogia, o Teorema de Gödel[11] acerca dos limites do formalismo. Gödel enuncia, no seu teorema, a existência de proposições não demonstráveis e não valoráveis, nem verdadeiras, nem falsas, ou seja, indecidíveis.

Da mesma forma, na indecidibilidade dos próprios indecidíveis, Derrida adverte a impossibilidade de caracterizá-los como sendo simplesmente conceitos ou metáforas. Por um lado, não são suficientemente dotados de sistematização e unidade para serem abordados como conceitos; por outro, não são simples figuras de linguagem, identificáveis por outros nomes. Entretanto, os indecidíveis são "constituídos por traços da metáfora (desviam-se da origem plena) e do conceito (dispõem de uma regularidade mínima e de um funcionamento que *simulam* a atividade conceitual)" (NASCIMENTO, 2004, p. 29-30).

Os indecidíveis surgem da necessidade de uma suspensão entre os elementos que compõem os pares de uma oposição, ou seja, resistem à lógica binária que domina a linguagem da metafísica. Derrida não pretende com isso sair da linguagem. Inseridos na linguagem, os indecidíveis são conceitos, porém, como eles denunciam a violência da conceitualização e o apagamento da diferença que ela implica, seria mais apropriado, segundo o autor, chamá-los de "quase conceitos".[12] Os indecidíveis derridianos recebem, em outros lugares, designações tais como operadores textuais, operadores de generalidade, etc. Essa diversidade na designação aponta ao problema do trabalho com os indecidíveis. Antes de tudo, devemos ter a precaução de não tomá-los como filosofemas e, sobretudo, os termos, na cadeia dos indecidíveis, não podem ser entendidos como sinônimos. As substituições realizadas se deslocam num jogo de efeitos nominais permitindo abrir e visualizar o que, no sistema conceitual da metafísica, se encontra reprimido.

A paralisação, produzida pelos indecidíveis nos termos de uma oposição, permite mostrar o jogo, ou seja, um ir e vir constante entre um termo e outro. Com essa noção, Derrida nos conduz também a uma experiência do pensamento que não mais se esgota na procura dos fundamentos, mas que abre uma sucessão infinita de (im) possibilidades:

> O indecidível não é apenas a oscilação entre duas significações ou duas regras contraditórias e muito determinadas, mas igualmente imperativas. O indecidível não é

[11] "Gödel demonstrou a possibilidade de uma proposição indecidível, em 1932: ela é uma proposição que, dado um sistema de axiomas dominante numa multiplicidade, não é nem uma consequência analítica ou dedutiva dos axiomas, nem está em contradição com ele, nem verdadeiras nem falsas do ponto de vista desses axiomas. *Tertium datur*, sem síntese" (DERRIDA 1972, p. 271). ("Une proposition idécidable, Gödel en a démontré la possibilité en 1932, est une proposition qui, étant donné un système d'axiomes qui domine une multiplicité, n`est ni une conséquence analytique ou déductive des axiomes, ni en contradiction avec eux, ni vraie ni fausse au regard de ces axiomes. *Tertium datur*, sans synthèse".) (Tradução nossa.)

[12] Os quase conceitos são unidades de simulacro, "falsas" propriedades verbais, nominais ou semânticas, que não se deixam mais compreender na oposição filosófica (binária) e que, entretanto, habitam-na, opõem-lhe resistência, desorganizam-na, mas, *sem nunca* constituir um terceiro termo, sem nunca dar lugar a uma solução na forma da dialética especulativa (DERRIDA, 2001a, p. 49).

> somente a oscilação ou a tensão entre duas decisões. Indecidível é a experiência daquilo que, estranho, heterogêneo à ordem do calculável e a regra, *deve*, entretanto entregar-se à decisão impossível, levando em conta o direito e a regra (DERRIDA, 2007a, p. 46, grifo do autor).

A desconstrução derridiana, apesar de tudo, não recai num relativismo. O autor visa demonstrar a insuficiência dos sistemas metafísicos. A desconstrução implica, sempre, uma tomada de posição, mesmo que não seja a de posições binárias tradicionais: "os indecidíveis são a condição de toda decisão, de todo acontecimento" (DERRIDA, 2001b, p. 42). No jogo dos indecidíveis, um termo sempre se relaciona afirmativamente com o seu contrário, estendendo ao infinito as possibilidades de ligação.

2.4.1 A desconstrução da origem: o *rastro*

Na cadeia aberta de substituições encontra-se um termo que é central na determinação linguística da desconstrução derridiana: a noção de *rastro*. O conceito de rastro é herdeiro da diferença ôntico-ontológica de Heidegger, mas não pode ser simplesmente identificado com ela. Heidegger, segundo Derrida, recorda que o esquecimento do ser esquece a diferença entre o ser e o ente, ou seja, no pensamento metafísico ocidental, não foi interrogada a diferença entre o ser e o ente; o ser não foi pensado nem dito senão ocultando-se no ente "a diferença entre o ser e o ente; o olvidado da metafísica desapareceu sem deixar rastro" (DERRIDA, 1991, p. 57). O próprio rastro da diferença desapareceu.

Em direção ao esquecimento da diferença ôntico-ontológica, consoante Derrida, seria necessário falar de uma desaparição do rastro do rastro. Nesse sentido, o rastro é anterior à questão do ser, uma vez que ele nunca se apresenta como tal. Se o ser recolhe na sua essência a diferença com o ente, a história do ser começa pelo seu esquecimento, ele não é presença, não tem propriamente lugar, e seu apagamento pertence à sua própria estrutura. Com efeito, o apagamento desde o início o constitui como rastro, o instala na mudança de lugar e o faz "sair de si na sua posição" (DERRIDA, 1991a, p. 58). Sobre esse paradoxo estrutural do rastro, Derrida descreve: "O presente torna-se signo do signo, rastro do rastro. Ele não é mais aquilo para que em última instância reenvia todo reenvio. Torna-se uma função numa estrutura de reenvio generalizado. É rastro e rastro do apagamento do rastro" (DERRIDA, 1991a, p. 58). O conceito de rastro, dentro do esquema clássico, deriva de uma presença ou de um não rastro originário; como se lê:

> O rastro não é somente desaparição da origem, ele quer dizer aqui – no discurso que proferimos e segundo o percurso que seguimos – que a origem não desapareceu sequer, que ela jamais foi retroconstituída a não ser por uma não origem, o rastro, que se torna, assim, a origem da origem. Desde então, para arrancar o conceito de rastro ao esquema clássico que o faria derivar de uma presença ou de um não rastro originário e que dele faria uma marca empírica, é mais do que necessário falar de rastro originário ou de arquirrastro. E, no entanto, sabemos que este conceito destrói o seu nome e que, se tudo começa pelo rastro, acima de tudo não há rastro originário (DERRIDA, 2004a, p. 75).

Inicialmente, a utilização do termo rastro não foi muito satisfatória para Derrida, uma vez que remete a uma presença empírica que passou e deixou sua marca. Por isso, muitas vezes, ele sugere a utilização da palavra arquirrasto ou da expressão rastro originário. Derrida denomina arquirrastro exatamente para tentar arrancar o conceito de rastro do esquema clássico que o faria derivar de uma presença. Porém, esse conceito destrói seu próprio nome, na medida em que, se tudo começa pelo rastro, quer dizer que não há rastro originário. O rastro não se coloca como presença, mas como ausência. Ele é o apagamento da presença, é algo que nunca está em algum lugar, e que, portanto, não tem significado próprio; só adquire significado a partir de um jogo de remetimentos.

> O que procurei elaborar com o nome de rastro [*trace*] (a saber, uma experiência da diferença temporal de um passado sem presente passado ou de um por-vir que não seja um futuro presente) é também uma desconstrução, sem crítica, da evidência absoluta e simples do presente vivo, da consciência como presente vivo, da forma originária do tempo que se chama de presente vivo ou de tudo que pressupõe a presença do presente (DERRIDA, 2004c, p. 339).

Nesse jogo entre presença/ausência, cada elemento só adquire identidade em sua diferenciação com os outros elementos do mesmo sistema, o que faz com que cada elemento se encontre sempre marcado por aquilo que não é. Noutras palavras, cada elemento ou signo carrega sempre não somente o rastro daquilo que ele substitui, mas também o rastro daquilo que ele não é, ou seja, a diferença. Isso significa que nenhum signo pode ser simplesmente reduzido a si mesmo, à sua identidade. O rastro seria a indicação da ausência de um *outro* que nunca pode estar presente. Desse modo, se o rastro não aparece, não é porque ele escapa às determinações metafísicas – aos nomes e conceitos –, mas porque faz parte de sua estrutura se dissimular. Ele não pode aparecer em si mesmo enquanto tal. Repetidas vezes, Derrida insiste que o rastro é nada, ele não é, propriamente falando, uma entidade ou uma substância.

2.5 A desconstrução e a *différance*

Ao tentar responder a questões como "o que é a *différance?* O que ou quem difere?", ou, além disso, antes mesmo de interrogá-las como questões, seria necessário, segundo Derrida (1991, p. 47, grifo do autor),

> admitir que a *différance* seja derivada, acidental, dominada e comandada a partir do lugar de um ente-presente, podendo ser este qualquer coisa, uma forma, um estado, aos quais seria possível atribuir qualquer espécie de nome, um *quê* ou um ente-presente como *sujeito,* um *quem*".

O *a* da *différance* não pode ser exposto, pois somente se pode expor aquilo que, em algum momento, pode se tornar presente, "o *a* nunca se apresenta como tal, jamais se oferece ao presente" (DERRIDA, 1991, p. 36). É desse modo que o a da *différance* não existe; ele não é como existente nem presente.

Na conferência intitulada *A différance*,[13] Derrida explica: "Falarei, pois, da letra ***a***, dessa letra primeira que pode parecer necessário introduzir, aqui ou além, na escrita da palavra *différance*". Nessa ocasião, o autor reúne num *feixe* os diferentes caminhos, trajetos, cruzamentos e entrelaçamentos propostos na *différance*. Inicialmente foi calculada no processo escrito de uma questão sobre a escrita, de uma escrita dentro da escrita. É por meio desse questionamento que o autor coloca em questão a exigência de um ponto de partida absoluto, ou seja, a problemática da escrita abre-se colocando em questão o valor da *arkhé*.

O movimento da *différance* é anunciado pelo autor entre duas diferenças ou entre duas letras. A letra *e* e a letra *a*. A diferença gráfica é marcada entre as duas vogais uma vez que o autor substitui o *e* na palavra francesa *différence* (diferença) pelo *a*, formando assim o neografismo *différance*. Essa intervenção é puramente gráfica: escreve-se ou lê-se, mas não é compreensível ao ser simplesmente ouvida, não pode ser pronunciada. *Différence* e *différance* são, no francês, duas palavras foneticamente iguais, o que faz com que apenas pela escrita seja possível determiná-las. Essa "falta" ortográfica, proposital, inverte o valor da representação da fala pela escrita, obrigando a recorrer a essa última para reconhecer a "estranha diferença". É esse reconhecimento que se abre para uma outra possibilidade de experiência de saber. Segundo Derrida (1991a, p. 35), "o ***a*** da *différance* não se ouve, permanece silencioso, secreto e discreto". Essa marca silenciosa não pode ser expressa pela fala, pelo discurso. Só pode funcionar no interior de uma gramática historicamente associada a um sistema de escrita denominada fonética. Todavia, com essa silenciosa intervenção gráfica, Derrida, oportunamente, afirma que não existe escrita puramente fonética. O autor assinala a insuficiência técnica e empírica da escrita fonética, uma vez que essa precisa admitir signos não fonéticos como espaçamentos, pontuações e silêncios para o seu funcionamento.

Para o autor existe a impossibilidade de uma absoluta conceitualização de qualquer conceito.

[13] Conferência pronunciada na Sociedade Francesa de Filosofia, em 27 de janeiro de 1968, publicada no Brasil em DERRIDA, J. *Margens da filosofia*. São Paulo: Papirus, 1991a.

Todo conceito se encontra no interior de um sistema, que faz referência a outros conceitos por meio de um jogo sistemático das diferenças. Nesse princípio, a diferença não é mais um conceito, mas a possibilidade de conceitualização do processo e dos sistemas conceituais em geral. Por essa mesma razão Derrida (DERRIDA, 2001a, p. 46) argumenta que "o motivo da *différance*, quando marcado por um ***a*** silencioso não atua, na verdade, nem como 'conceito' nem simplesmente como 'palavra'". Essa estranha lógica não impede a *différance* de produzir efeitos conceituais e associações verbais, sendo seu traçado desenvolvido numa outra forma que não a do discurso filosófico regulado a partir de um único princípio. Esse pensamento é introduzido dentro de um jogo que anuncia a unidade do acaso e da necessidade sem uma reapropriação última do movimento ou de uma intenção final.

O movimento da *différance* acontece fora de qualquer pensamento predeterminado. É o movimento que permite pensar o processo de diferenciação – diferença entre duas coisas – para além de qualquer limite. Nesse sentido, para uma aproximação ao movimento da *différance* e, de algum modo, tentar entendê-lo,[14] primeiramente, é necessário afastar-se do pensamento lógico-filosófico-formal marcado por uma tradição de binarismos que compõem a linguagem. Essa tarefa não é fácil, pois se está tão naturalmente familiarizado com essas bases da linguagem que dificilmente se poderia pensar de outro modo. Se conseguirmos nos remeter a essa ordem, nos encontraremos já no movimento da *différance*, movimento que interroga todo pensamento mantido como estável. Essa tarefa talvez seja possível se

> nos deixarmos remeter aqui para uma ordem que não pertence mais à sensibilidade. Mas não menos à inteligibilidade, a uma idealidade que não por acaso se encontra ligada à objetividade do *theorein* ou do entendimento; é pois, necessário deixarmo-nos remeter para uma ordem que resiste à oposição, fundadora da filosofia, entre o sensível e o inteligível (DERRIDA, 1991a, p. 36).

De qualquer maneira, para introduzir mais facilmente o movimento da *différance*, Derrida realiza uma análise semântica do verbo *diferir*. O neologismo *différance* é derivado do verbo francês *différer*, em latim *differre*, o qual possui dois sentidos bem distintos. Por um lado, o *differre* latino não é simplesmente a tradução do *diaphareîn* grego. Esse não comporta um dos sentidos do *differre* latino, a saber: "A ação de remeter para mais tarde, de ter em conta o tempo e as forças numa operação que implica um cálculo econômico, um desvio, uma demora, um retardamento, uma reserva, uma representação" (DERRIDA, 1991, p. 38-39). Nesse sentido, a *différance* pode ser entendida como aquilo que sempre posterga, deixa para depois, desloca para o futuro, um futuro inatingível.

Com esse deslocamento, poder-se-ia afirmar que a *différance* supõe um constante processo de diferenciação. Segundo Derrida, "a *différance* remete ao movimento que consiste em diferir, por retardo, delegação, adiamento, reenvio, desvio, prorrogação, reserva" (DERRIDA, 2001a, p. 14). Todos esses conceitos podem ser resumidos em uma palavra: temporização. O sentido temporizador não se encontra no *diaphareîn* grego, fazendo com que o *differre* latino signifique bem mais do que a simples tradução de uma língua mais filosófica, o grego, numa língua considerada menos importante, o latim. Temporizar, nesse sentido, é diferir, é recorrer, aceitando conscientemente ou não a mediação temporal de um desvio econômico que suspende a realização de um desejo ou uma vontade, de um modo que lhe anula ou modera o efeito.

O outro sentido do *différer* (diferir) é mais facilmente identificável: não ser idêntico, ser outro, não ser o mesmo, diferenciar-se, distinguir-se.

[14] Utiliza-se a nota dos tradutores de *Gramatologia* sobre o esclarecimento e a utilização proposital da palavra *entender*: "O verbo francês '*entendre*' é mais usualmente traduzido como *ouvir*; no entanto, também tem a acepção de 'compreender', 'entender' – e o autor pressupõe este duplo sentido ao utilizá-lo. Embora em português o verbo *entender* seja mais frequentemente usado como sinônimo de 'compreender', também pode significar 'ouvir' – e, ao empregá-lo em certos contextos, procuramos manter a ambiguidade pretendida por Derrida" (DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 17).

Para o autor, as diferenças são elas próprias os *efeitos* de transformações sendo a *différance* o movimento que as *produz,* ou seja, que as difere. Isso não significa que a *différance,* que produz as diferenças, seja anterior a elas. Tudo é diferido, prorrogado, deslocado. Nesse processo permanente de diferenciação, a *différance* nada é em si mesma, não é nem a origem de todas as diferenças, nem uma diferença primária e primeira. Ela não é um tipo privilegiado de diferença a partir da qual todas as outras diferenças acontecem, pois não é fixa.

Esse sentido da *différance,* o de ser distinto, ser diferente, aponta para uma não existência de um ser unitário, presente e originário, "a *différance* é a 'origem' não plena, não simples, a origem estruturada e diferente das diferenças" (DERRIDA, 1991a, p. 43). A *différance* não é precedida pela unidade originária e indivisa de uma possibilidade presente, ou seja, nada precede a *différance,* somente existem efeitos inscritos em um sistema de *différance,* "o que difere a presença é o contrário, aquilo a partir do qual a presença é – em seu representante, em seu signo, em seu rastro – anunciada ou desejada" (DERRIDA, 1991, p. 15). A *différance* é o movimento das diferenças no qual os elementos, ou signos, se relacionam com outra coisa que não eles mesmos. Sendo assim, o nome de origem não é mais pertinente. A partir da *différance* não se poderia mais denominar *origem* ou *fundamento* já que esses conceitos pertencem essencialmente à história da ontoteologia, ou seja, segundo Derrida (2004a, p. 29) "a todo um sistema funcionando como apagamento da diferença".

Para abordar o outro sentido do *différer,* Derrida novamente utiliza duas palavras francesas: *différent* (diferente) e *différend* (diferendo), que são graficamente diferentes, mas, foneticamente iguais. Por meio disso, o autor relaciona o *différent* e o *différend*, por um lado, como alteridade de dessemelhança (distinção qualitativa ou quantitativa), e por outro, como alteridade de polêmica (divergência de opinião, distinção, guerra); uma vez que ambos demarcam um distanciamento, intervalo, espaçamento.

O espaçamento "é o termo recolhido do ?prefácio' a *Um Coup de dês de Mallarmé,* para marcar o *écard*, que permite a constituição dos diferentes (*différent e différend)*" (NASCIMENTO, 2001, p. 143). Ele não indica apenas um intervalo, o espaço constituído entre dois, mas um movimento produtivo, prático, uma operação, ou seja, um movimento de afastamento. É no espaçamento que se produz a articulação do espaço e do tempo: devir-tempo do espaço e devir-espaço do tempo; *constituição originária* do tempo e do espaço. O movimento, o devir-espaço e o devir-tempo são possibilidades de não fixação que abalam tudo o que é fixo, rígido e imóvel. A *différance* está no jogo ordenado das diferenças, de remetimentos ao outro. Um jogo a partir do qual as referências são constituídas em um devir permanente. Segundo o autor, a *temporização* é também *temporalização* e *espaçamento.* Os conceitos de espaçamento e temporização são indissociáveis e compreendem as noções de desvio e adiamento, por meio do qual a relação com o presente, a referência com uma realidade presente são sempre diferidos.

> O espaçamento é um conceito que comporta também, embora não apenas, uma significação de força produtiva, positiva, geradora. Como *disseminação,* como *différance,* ele comporta um motivo *genético*; não é apenas o intervalo, o espaço constituído entre dois (o que quer dizer espaçamento também no sentido corrente), mas o espaça*mento,* a operação ou, em todo caso, o movimento de afastamento. Esse movimento é inseparável da temporização – temporalização (DERRIDA, 2001a, p. 106, grifo do autor).

O conceito de *différence* (com *e*) não pode nunca remeter, nem para o diferir, como temporização, nem para o diferendo, como espaçamento. A *différance* pretende ser uma síntese (não no sentido dialético) do duplo movimento: diferente/dessemelhante e diferente/prorrogado, remetendo, simultaneamente, a toda configuração das suas significações. Dessa maneira, na medida em que simultaneamente expressa os dois sentidos, ela é a "condição de possibilidade" (ou seja, de impossibilidade) de todos os conceitos e palavras.

A *différance*, estrategicamente, compensa a perda de um dos sentidos da palavra *différence* (diferença). Essa compensação não somente se sustenta dentro de um discurso ou num contexto in-

terpretativo, mas por si mesma. Esse acontecimento é explicado uma vez que a palavra *différance* também deriva (no francês) do particípio presente *différant* (diferindo) que nos leva para a ação do diferir antes mesmo de produzir um efeito como diferente ou diferença. A *différance* é o que faz com que as diferenças sejam diferentes, um diferir que não pode ser visto, nem ouvido, como acontece com as diferenças. Em uma conceitualidade mais tradicional, conforme Derrida, a *différance*

> designa a causalidade constituinte, produtora e originária, o processo de cisão e de divisão, do qual os diferentes ou as diferenças são os produtos ou os efeitos constituídos. Mas, ao reenviar-nos para o núcleo infinitivo e ativo do diferir, a *différance* neutraliza aquilo que o infinitivo denota como simplesmente ativo (DERRIDA, 1991a, p. 39).

É necessário, também, esclarecer que a terminação *-ance*, da *différance,* no uso da língua francesa, permanece indecisa entre o passivo e o ativo, o que faz com que a *différance* não seja nem simplesmente ativo, nem simplesmente passivo. O *a* da *différance* nos remete a um pensamento tanto de atividade, pois é um movimento sempre já dado, quanto de passividade; o jogo é independente de qualquer vontade.

Tendo em vista que a *différance* não é nem uma distinção, nem uma oposição, ela deveria evitar a neutralização das oposições binárias da metafísica, mas, ao mesmo tempo, residir no campo fechado dessas oposições e, por esse motivo, confirmá-las. O pensamento logocêntrico*,* identificado sempre por estar composto por binarismos ou oposições metafísicas, estabelece uma primazia e uma hierarquia do primeiro sobre o segundo termo da oposição; "em uma oposição filosófica clássica, nós não estamos lidando com uma coexistência pacífica de um *face a face,* mas com uma hierarquia violenta", argumenta Derrida (2001a, p. 48). Em outras palavras, uma oposição binária, como forma extrema de marcar as diferenças, está sujeita a frações de forças e relações de poder, pois os termos da oposição não convivem harmoniosamente.

Para Derrida, existe uma necessidade de desconstruir essas oposições. A desconstrução de qualquer um dos pares em oposição sobre os quais se construiu a filosofia, tão naturais a toda reflexão e a todo discurso, não pretende apagar a oposição, mas anunciar uma necessidade tal, em que um dos termos apareça como a *différance* do outro termo, como o outro *diferido* do seu contrário. Essa desconstrução estaria envolvida em um movimento duplo, dois momentos que não se constituem em duas fases cronologicamente estabelecidas. O primeiro momento opera num movimento de inversão: "Desconstruir a oposição significa, primeiramente, em um momento dado, inverter a hierarquia. Descuidar-se dessa fase de inversão significa esquecer a estrutura conflitiva subordinante da oposição" (DERRIDA, 2001a, p. 48). Essa primeira fase tenta evitar a neutralização rápida das forças, procurando pensar o segundo termo como principal e "originário", interditando tudo o que estava reprimido na hierarquia anterior.

Ressaltando sempre que a inversão não corresponde a uma fase cronológica, adverte Derrida (2001a, p. 48): "A necessidade dessa fase é estrutural, ela é, pois, a necessidade de uma análise interminável: a hierarquia da oposição dual sempre se reconstitui". O segundo momento, inseparável do primeiro, corresponde a um afastamento do sistema em questão. Isso equivale a um deslocamento com relação ao sistema a que pertenciam os termos de uma dada oposição conceitual. A prática da desconstrução, portanto, consiste em inverter a hierarquia tradicionalmente estabelecida entre um conceito e seu oposto correspondente, para, em seguida, estabelecer, não a redução de um conceito a outro, mas a um jogo. O que se estabelece é a incessante alternância de primazia de um termo sobre outro, abrindo espaço para novas possibilidades e conceitos que não se deixam apreender pela dicotomia tradicional, produzindo, assim, uma situação de constante indecisão. Essa inversão e esse deslocamento conduzem a um âmbito, não de contradição entre os pares opostos da tradição metafísica, nem a uma lógica que sempre nos retêm no *isto ou aquilo*, mas a uma transição constante e simultânea entre os elementos; *nem/nem,* nem um nem outro, mas, *ao mesmo tempo* ou *ou um ou outro*.

2.5.1 Identidade, diferença e *différance*

Pensadores pós-estruturalistas como Bataille, Deleuze, Derrida, Foucault, Levinas foram também denominados "pensadores da diferença". Essa denominação se deve uma vez que todos eles elaboraram reflexões sobre questões relativas à diferença considerada tradicionalmente como uma estrutura, cujos elementos estariam em simples oposição. Em vista que a *différance* não é uma oposição, mas uma estratégia geral da desconstrução, é por meio dela que Derrida efetiva o questionamento sobre as noções acerca da diferença concebida normalmente como uma distinção ou desigualdade que remete ao mesmo com o idêntico.

Nesse viés, a *différance* marca sua diferença para com a *différence* (diferença), uma vez que ela imprime o valor diferencial antes mesmo que as oposições binárias se estabeleçam na lógica opositiva. É por meio da *différance* que o movimento das significações se torna possível por meio da relação de cada elemento presente com outra coisa que não ele mesmo: "uma reafirmação do mesmo em sua relação com o outro, sem que seja necessário, para que ela exista, ou fixá-la numa distinção ou num sistema de oposições binárias" (DERRIDA, 2004b, p. 34).

A indecidibilidade da *différance* oferece, ao mesmo tempo, o princípio de identidade e a rasura desse mesmo princípio. Segundo Derrida, qualquer coisa como uma suposta identidade tem suas origens numa outra coisa impossível de ser explicada à luz da dialética, embora o esforço realizado pela tradição filosófica tenha sido o de reduzir aquilo (a diferença) que necessariamente a excede (identidade) como filosofia da linguagem. Essa impossibilidade se deve, em primeiro lugar, a que o princípio, sem princípio simples dos indecidíveis, supõe uma diferença não opositiva de si para consigo de um elemento, sistema ou qualquer outra unidade discursiva configurável numa só palavra. Em segundo lugar, a identidade vem do *outro*, pois não se concebe uma marca ou um traço sem relação, não necessariamente também opositiva, com outro traço ou marca: "o idêntico se torna uma invenção da *différance* no coração do mesmo" (NASCIMENTO, 2001, p. 146). Em outras palavras, no pensamento da desconstrução, haveria um conceito tradicional de identidade que seria rasurado em proveito do valor do mesmo; uma outra instância a partir da qual se pode reler o antigo valor do idêntico. A *différance* é um indecidível que permite pensar o *outro* não mais em oposição ao mesmo e muito menos ao idêntico. Essa função de identificação seria determinada pelo espaçamento, uma vez que ter uma identidade é ser diferente, sempre na perspectiva do *outro*, mas sem oposição simples.

O afastamento entre o mesmo e o *outro* é que produz a identidade como efeito de diferença. Entretanto, o movimento temporalizante da *différance* traz a impossibilidade de uma identificação a um presente simples, sem relação com um traço do passado ou com um traço do futuro. O privilégio do presente é colocado em suspenso, pois, em si mesmo, ele não seria nada se não houvesse as outras formas de tempo que o abalam em sua homogeneidade. A *différance* interrompe a referência ao presente absoluto como fundamento último da significação, e ela só pode ser entendida como um processo de remissões.

Para Derrida não há uma identidade em si, em vista que, em toda identidade, perpassa uma *ausência* que precisa ser suplementada. Desse modo, o pensamento tradicional de identidade é substituído pelo pensamento de identidade como diferença. A identidade diferencia-se de si mesma, sua essência nunca está *presente*. Em outras palavras, nada é em si mesmo, tudo só existe em um processo de diferenciação. Assim, a identidade não é algo, mas é um efeito que se manifesta em um regime de diferenças, num jogo de referências.

A *différance,* como estratégia geral da desconstrução, neutraliza as oposições binárias da metafísica e, ao mesmo tempo as confirma, pois reside no campo fechado dessas oposições. Com o movimento da *différance* somos conduzidos a um âmbito, não de contradição entre os pares opostos da tradição metafísica, mas a uma transição constante e simultânea entre os elementos, *nem/nem*, nem um nem outro, mas *ao mesmo tempo* ou *ou um ou outro*, uma condição de possibilidade (ou,

como Derrida adverte, de impossibilidade). Desse modo, o pensamento derridiano não mais opera em razão de identidades; esse pensamento não se organiza em favor de uma afirmação de identidades, ao contrário, parte do pressuposto de que uma identidade não é jamais dada, recebida ou atingida: o que há é somente um processo interminável de identificação. A noção de identificação é muito importante no pensamento derridiano, uma vez que determina sua instância por todos os fenômenos que venham a embaralhar as fronteiras.

2.5.2 A escrita e a *différance*

A *différance,* que resiste à oposição entre o sensível e o inteligível, sendo calculada no processo escrito de uma questão sobre a escrita, nos aproxima da análise derridiana de um dos seus motivos iniciais e que será uma constante nos seus estudos: a problemática do signo e da escrita. A escrita, como observa Derrida em *A farmácia de Platão* (2005), sempre foi rebaixada e compreendida como suplemento, mera representação gráfica da voz, significante do significante.

Desde a Antiguidade, a escrita foi relegada a um plano menor em relação ao que seria a fala, a oralidade do discurso. Esse privilégio concedido à fala e que permaneceu consolidado em toda a metafísica ocidental é o que Derrida tenta desconstruir a partir do diálogo *Fedro*, de Platão. A cena da origem da escrita é apresentada por Sócrates no antigo mito egípcio de Theuth. Na região de Tebas, no Egito, cujo deus era Amon, reinava o rei dos deuses Thamous. Theuth oferece à apreciação do deus-rei (Thamous) suas invenções. Chegada a vez de analisar os caracteres da escrita, Theuth diz: "Eis aqui, oh Rei, um conhecimento que terá por efeito tornar os egípcios mais instruídos e mais aptos para se rememorar: memória e instrução encontraram seu remédio" (PLATÃO apud DERRIDA, 2005a, p. 21). Thamous, após a apreciação da escrita, responde:

> Incomparável mestre em arte, oh, Theuth, uma coisa é o homem capaz de trazer à luz a fundação de uma arte, outra aquele que é capaz de apreciar o que esta arte comporta de prejuízo ou utilidade para os homens que deverão fazer uso dela. Neste momento, eis que em tua qualidade de pai dos caracteres da escritura, atribuíste-lhes, por complacência para com ele, todo o contrário de seus verdadeiros efeitos. Pois este conhecimento terá, como resultado, naqueles que o terão adquirido, tornar suas almas esquecidas, uma vez que cessarão de exercer sua memória: depositando, com efeito, sua confiança no escrito, é do fora, graças as marcas externas, e não do dentro e graças a si mesmos. Não é, pois, para a memória, mas para a rememoração que tu descobriste um remédio. Quanto à instrução é a aparência *(doxa)* dela que ofereces a teus alunos, e não a realidade *(alétheian)*: quando, com efeito, com a tua ajuda, eles transbordarem de conhecimentos sem terem recebido ensinamento, parecerão bons para julgar muitas coisas, quando, na maior parte do tempo, estarão privados de todo julgamento; e serão, além disso, insuportáveis, já que terão a aparência de homens instruídos em vez de serem homens instruídos (PLATÃO apud DERRIDA, 2005a, p. 49, grifo do autor).

No mito de Theuth, a escrita é apresentada para avaliação do rei. Uma oferenda com valor incerto, uma vez que seu valor dependerá do julgamento do rei. Em outras palavras, a escrita não tem valor em si mesma. Só terá valor "na medida em que o deus-rei a estime" (DERRIDA, 2005a, p. 22). Na leitura platônica, o rei-deus, sem recusar a oferenda, manifestará não apenas a inutilidade da escrita, já que somente em aparência ela é benéfica à memória, mas manifestará principalmente sua ameaça, pois é exterior à memória e produtora somente de opinião e não de verdade. Segundo Derrida, Sócrates compara a uma droga os textos escritos que *Fedro* trouxe consigo,

> Esse *phármakon*, essa 'medicina', esse filtro, ao mesmo tempo remédio e veneno, já se introduz no corpo do discurso com toda ambivalência. Esse encanto, essa virtude de fascinação, essa potência de feitiço, podem ser – alternada ou simultaneamente – benéficas e maléficas (DERRIDA, 2005a, p. 14).

A escrita é apresentada como um *phármakon* – veneno e remédio –, como um termo essencialmente ambíguo. No *Fedro* a escrita é acusada de órfã e, paradoxalmente, de parricida em contraposição à fala, filha legítima na presença plena do pai *logos* ou, como se diria na modernidade, do *sujeito falante*. Segundo Derrida, o poder do *logos* está na razão direta de sua proximidade para com a

origem entendida como função da presença plena, "a origem do *logos é seu pai*" (2005a, p. 26). À escrita, órfã desprotegida ou assassina, bastarda do seu pai resta-lhe a qualificação negativa, uma vez que sua especificidade se relaciona sempre à ausência do pai. Se isso é verdadeiro, o que singulariza o discurso (*logos)* é ter um pai ou, segundo Derrida, "o conceito de paternidade é sobredetermidado pela fala: o pai é sempre pai de um falante vivente" (DERRIDA, 2005a, p. 26). Por sua vez, a escrita é a repetição da fala na sua ausência.

É por meio desse mito narrado por Sócrates que se estabelece a oposição entre o discurso falado e a escrita. Platão, segundo Derrida, quer dominar a definição de ambiguidade da escrita ou do *phármakon*, "na oposição simples e nítida: do bem e do mal, do dentro e do fora, do verdadeiro e do falso, da essência e da aparência", mas adverte que não é suficiente dizer que a escritura é pensada a partir de quais ou tais oposições dispostas em série; "Platão a pensa, e tenta compreendê-la, dominá-la a partir da própria *oposição*" (DERRIDA, 2005a, p. 50). A leitura de Derrida sobre a cena da origem da escrita, no diálogo de Platão, se desenvolve expondo a ambivalência do termo *phármakon*.

No contexto de aparecimento da escrita, acontece uma decisão exclusiva por um de seus sentidos, o de *remédio*, em prejuízo do outro sentido, o de *veneno*. A decisão de um termo em favor de outro é o que marca a metafísica ocidental presa no pensamento dualista, "é através do *phármakon* que o *logos* filosófico encontra, a um só tempo, sua fundação e seu fundamento no elemento da idealidade" (NASCIMENTO, 2004, p. 32). Paradoxalmente, o *phármakon* é o signo que resiste à interpretação filosófica. Por um lado, não pode ser totalmente compreendido pela tradição e, por outro, a torna possível enquanto é discurso metafísico. A escrita, ou *phármakon*, não tem essência estável, nem se constitui numa substância, assim como também não é uma síntese dialética, simplesmente escapa a qualquer caracterização unificada. O *phármakon* oscila entre os termos em oposição: não é nem o remédio, nem o veneno, nem o bem, nem o mal, nem a fala, nem a escrita (no sentido corrente), e isso acontece porque a escrita, conforme entendida por Derrida, precede estruturalmente a constituição das oposições metafísicas.

Todas essas características concedidas à escrita, essas particularidades que rebaixam a linguagem escrita, segundo Derrida, são generalizáveis para toda a linguagem, inclusive para a fala. Com a substituição da letra ***e*** pela ***a*** de *différance,* que não pode ser percebida pela fala, Derrida questiona o privilégio concedido, na filosofia ocidental, à voz (fonocentrismo) e à escrita fonética e à sua relação com a escrita "pensada como mediação da mediação e queda na exterioridade do sentido" (DERRIDA, 2001a, p. 15). Através da *différance* o autor pretende demonstrar como qualquer signo (neste caso o escrito) evoca traços de outros signos na significação. Se o signo representa o presente na sua ausência, a *différance* pressupõe que o signo "diferindo a presença, só é pensável *a partir* da presença que ele difere e *em vista* da presença diferida" (DERRIDA, 1991a, p. 40). A *différance*, como qualquer outro signo ou significante, não deveria funcionar como um conceito que pudesse ser apreendido no presente, mas como um conjunto de marcas numa cadeia significante para além do pensamento clássico da linguagem e da representação. Esse, talvez, seja o aspecto da *différance* mais instigante no pensamento de Derrida e, ao mesmo tempo, o mais difícil, na medida em que rompe com a ideia tradicional de conceito.

Derrida propõe uma forma de compreensão e apreensão a partir de um jogo de diferenciação no qual nada mais é sólido e firme. Esse movimento se torna importante na maneira como tradicionalmente se concebe o saber e o conhecer. Derrida não pretende inverter simplesmente a oposição hierárquica entre a fala e a escrita ou afirmar que a linguagem escrita supera a fala, ou o discurso. Entretanto, sendo necessária primeiramente uma inversão, ela não é suficiente, uma vez que se cairia novamente numa oposição binária. A escrita, na desconstrução, não é um novo nome para a origem ou fundamento. Ao empregar a palavra escrita, Derrida quer afirmar e desenvolver certos traços que sempre foram atribuí-

dos somente à linguagem escrita, mas que contaminam a linguagem em geral.

Toda explicação e justificação com relação à *différance*, Derrida argumenta que é simplesmente estratégica. Desse modo, a autor explica sua pretensão de "sublinhar que a eficácia desta temática da *différance* pode muito bem, deverá um dia ser superada, prestar-se por si mesma, se não a sua própria substituição, pelo menos ao encadeamento numa cadeia que, na verdade, ela não terá jamais governado" (DERRIDA, 1991a, p. 38). Mesmo a *différance*, sendo um nome, permanece sendo um nome metafísico. Por esse motivo, Derrida propõe uma cadeia, sem clausura, de substituições, outros conceitos, outras palavras, tais como: grama, margem, reserva, encetamento, brisura, suplemento, disseminação.

> Todos os nomes que ela recebe na nossa língua são ainda, enquanto nomes, metafísicos. [...] Mais "velha" que o próprio ser, uma tal *différance* não tem nenhum nome em nossa língua. Mas "sabemos já" que se ela é inominável, não é porque nossa língua não encontrou ainda ou não recebeu este *nome*, ou porque seria necessário procurá-lo numa outra língua, fora do sistema finito da nossa. É porque não há *nome* para isso, nem mesmo o de essência ou de ser, nem mesmo o de "*différance*", que não é um nome, que não é uma unidade nominal pura e se desloca sem cessar numa cadeia de substituições diferantes (DERRIDA, 1991a, p. 62, grifo do autor).

Segundo Derrida, a *différance* entra no próprio jogo da *différance,* especialmente por uma impossibilidade estrutural de enclausurar ou encerrar qualquer conceito, seja ele qual for. O jogo da *différance* faz com que nenhuma palavra, nenhum conceito, nenhum enunciado possa sintetizar ou comandar, a partir da presença de um centro, o movimento e o espaçamento das diferenças, ou simplesmente, como Derrida costumava usar a palavra *desconstrução*, *différance* ou qualquer outra palavra, "não possuem mais valor do que lhe confere sua inscrição numa cadeia de substituições possíveis, no que tão tranquilamente se costuma denominar de 'contexto'".[15]

A partir dessa breve análise sobre a desconstrução, é possível prosseguir esta pesquisa e aprofundar outras temáticas que permitam a aproximação do ponto central, mas não fixo, da educação.

[15] "No posee más valor que el que le confiere su inscripción en una cadena de substituciones posibles, en lo que tan tranquilamente se suele denominar un 'contexto'." (Tradução nossa.)

3 Derrida e a educação

Como poderia ser abordada a relação entre educação e desconstrução? *Talvez,* realizando uma leitura e uma escrita acerca de ou com Derrida? *Talvez,* explorando as conexões entre as teorias e práticas pedagógicas e o pensamento de Derrida? *Talvez!* Por enquanto, é possível argumentar que a desconstrução não pode ser entendia como uma teoria ou uma filosofia que possa ser aplicada a alguma coisa, neste caso, à educação. A desconstrução é antes um novamente pensar de novo, estrita e radicalmente sobre o que há de mais central na educação: a vinda do *outro*; ou um "acontecimento que excede todo cálculo, regras, programas, antecipações, uma experiência do impossível" (DERRIDA, 2007a, p. 43). Fundamentalmente, na educação, a desconstrução não consiste em aplicar certos princípios ou pôr em ação *uma* filosofia, *uma* ação ou *um* método.

A tarefa, aqui, de forma alguma, trata de mostrar quais são as implicações da desconstrução à educação, assim como não pretende apontar para um modo de aplicação da desconstrução na educação. O desafio proposto está simplesmente em tentar expor onde e quando a desconstrução acontece ou "*talvez* venha a acontecer na educação" (BIESTA, 2009, p. 97). É nessa perspectiva que, neste terceiro capítulo, primeiramente, será tomada como ponto de partida a ideia de herança, entendida dentro do pensamento derridiano, em ligação com a herança na educação. Posteriormente, pela análise dos conceitos de acontecimento, impossível e talvez, serão mostrados alguns possíveis cruzamentos e algumas relações entre desconstrução e educação.

Para tanto, é necessário colocar em questão a própria forma interrogativa do pensamento educacional: Como as organizações de ensino se sustentam? Como são organizadas e controladas sempre sob interesses políticos, culturais e econômicos? Trata-se de situar alguns pontos de referência significativos para apontar o deslocamento ou a transformação de uma problemática. Sob o ponto de vista de uma desconstrução rigorosa, é que se permite realizar o contínuo questionamento sobre a origem, os fundamentos e os limites do aparelho conceitual, teórico ou normativo, em torno da educação. Isso pressupõe escolhas e riscos. Entretanto, torna possível traçar aquilo que será referido como sendo acontecimento na educação ou a educação como acontecimento.

Seja qual for o momento histórico, a sociedade ou a cultura, observa-se que a educação, em geral, vem sendo uma prática utilizada, por um lado, para garantir a conservação do passado e, por outro, uma forma de fabricação do futuro. A ideia de conservação do passado é dada pela transmissão da comunicação, de um conjunto de informações passado de geração em geração. Essa ideia de transmissão não é dada somente no âmbito institucional (ensino formal), mas em tudo aquilo que representa a formação do indivíduo, entendido como indivíduo e como ser social. A fabricação do futuro, por outro lado, surge como consequência de um ideal iluminista[16] e

[16] Observa-se, aqui, o sentido dado por Kant ao Iluminismo enquanto é esclarecimento e mantido como referência fundamental nos discursos da educação na modernidade: "A saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [*Aufklärung*]" (KANT [1783] 1974, p. 100).

positivista[17] de progresso, fundamentada e garantida na eficácia científica para a resolução de qualquer problema.

Certamente, o passado nunca deixará de ser um dos assuntos mais intrigantes ao ser humano. O passado inquieta, preocupa e intriga. A única forma de se ter acesso ao passado é pela transfiguração dada no presente e ilusoriamente apreendida na memória. Para tanto, a memória terá que ser adotada numa perspectiva capaz de romper com a segurança imposta ao presente e com garantia pretendida do futuro. Talvez, até os dias atuais, tenha-se concordado que o futuro é sempre desconhecido e imprevisível, pois não se pode prevê-lo no presente e, menos ainda, tentar prendê-lo. Parte-se do pressuposto de que o tempo presente não é um tempo que se presentifica, ou seja, não é a presença do presente. Frequentemente, tem-se a ideia de que na relação entre o tempo passado com o tempo futuro – fabricação do passado e do futuro, é o tempo presente que garante a ideia de história e a ideia de projeção do futuro; um futuro tranquilizante sustentado entre a história e aquilo que pode ser antecipado, projetado, esperado. Nesse sentido, a educação se encontra inserida numa relação temporal linear, antecipada, unificada e totalizada, pensada sempre dentro de uma perspectiva do possível, no qual não há ou não se dá lugar ao acontecimento.

Antes de todo presente, ou seja, antes de todo presente passado (memória do passado) e, antes de qualquer projeção tranquilizadora de futuro (futuro presente), vem o porvir "como a vinda mesma do acontecimento" (DERRIDA, 1994, p. 46). O porvir possibilita pensar e questionar qualquer argumento, nesse caso, o pensamento sobre a educação. Será possível algum dia adequar o pensamento do acontecimento ao pensamento da educação?

Ao se pensar que o acontecimento guarda alguma singularidade do não programável, portanto, incalculável e imprevisível, é possível conciliar e manter o ideal outorgado à educação, dentro dos parâmetros concebidos pelas teorias e programas pedagógicos e as instituições de ensino, com métodos eficazes de legitimidade universal? Impõem-se, aqui, o desafio ao agir educativo, visto como modo que permite o acontecimento, ou seja, a abertura para aquilo que não pode ser programado, nem estruturado, seja no âmbito geral ou nas ciências da educação, seja no campo particular como nas teorias e práticas pedagógicas. Claro está que não se trata de um *vale tudo*, de uma desordem, ou de um abandono de visões, pensamentos e teorias educacionais; diferentemente, trata-se principalmente de uma atenção para aquilo que não foi pensado, a saber, o *im*pensado, não pela falta do aprofundamento como teoria ou a falta de fundamentação no conhecimento científico, mas porque é próprio do acontecimento e, por consequência, da ideia proposta de educação como acontecimento, escapar da fixidez de toda e qualquer estrutura e programação antecipada.

Nesse norte, a desconstrução passa a ser não somente uma reflexão crítica sobre os avanços, os progressos e as mudanças na educação, porém ao mesmo tempo, sua negação. Uma negação que não significa uma aniquilação, mas, a partir de certas interpretações dadas às teorias educacionais, desvelar aquilo que não foi evidenciado, aquilo que foi propositadamente, ou não, marginalizado. Um modo de pensamento que permita abrir para o não previsto, não sendo possível sua identificação ou compreensão. Um pensamento que abrigue a ideia de educação desprovida de toda segurança, interrompida no *talvez*, como abertura do porvir. Uma ideia de educação "que desestabilize os modelos tradicionais, marcas notáveis, sobretudo da modernidade entendida como um tempo de ordem, estabilidade e precisão da história" (SKLIAR, 2003, p. 52). Um pensamento traçado em outro sentido a parir do modelo ideal de educação, inventado e normalizado na modernidade, mas, ao mesmo tempo, rendendo-lhe home-

[17] Faz-se referência, aqui, ao conceito de positivismo utilizado para designar a ciência como o único conhecimento possível, no qual se considera que o método científico é o único aceito como válido devendo ser estendido a todos os campos de indagação e da atividade humanas, a partir do qual toda vida humana, seja ela individual ou social, deve ser guiada.

nagem, escolhendo e acolhendo o que vem antes, o passado, no entanto, reinterpretando-o.

A educação como acontecimento, assim como todo acontecimento, afeta e transforma as singularidades de toda espécie interrompendo a ordem da temporalidade. Nesse viés, é preciso lembrar que a educação se endereça sempre às singularidades, à singularidade do *outro*, embora (ou mesmo) em razão de sua pretensão à universalidade. Surge, desse modo, a necessidade de colocar questões críticas não somente sobre as mudanças e transformações do conceito de educação, ou como velhas teorias pedagógicas foram superadas por novas teorias e propostas de ensino, mas, antes, o que acontece na educação e o que acontece com a educação. Sabe-se antecipadamente que não se pode simplesmente aniquilar ou abandonar um determinado pensamento, porquanto ele será sempre uma abertura para outras leituras, outros pontos de partida. Tais leituras sempre serão colocadas como uma questão de herança.

3.1 A educação: uma questão de herança

Se "todas as questões concernentes ao ser ou ao que há em ser (ou não ser) são questões de herança", como afirma Derrida (1994a, p. 78), pode-se dizer, por consequência, que todas as questões concernentes ao ensino, em particular, e à educação, em geral, são questões de herança. Esse pensamento de forma alguma tem a ver com uma certa devoção ou nostalgia tradicionalista, mas se refere unicamente às interpretações da estrutura de herança. Todos somos herdeiros e sempre será recebido algo já existente, algo já dado. Com isso não se pretende dizer "que *temos* ou que *recebemos* isto ou aquilo, que tal herança nos enriquece um dia com isto ou aquilo, mas que o *ser* disso que somos *é*, primeiramente, herança, o queiramos, saibamos ou não" (DERRIDA, 1994a, p. 79). É nessa linha de pensamento que se teria que observar a educação. Como algo herdado, no entanto, algo que requer ser transformado: uma tarefa que solicita uma decisão. Uma ideia de educação questionadora acerca das conclusões apresentadas como sentidos plenos, verdadeiros e dogmáticos dos processos educativos, propondo uma abertura de horizontes e um diferimento constante da conclusão ou de alguma verdade.

E mais: a herança não é simplesmente algo que se apresenta para ser usufruído; ela é sempre uma tarefa que exige uma recepção crítica e ativa. Aquilo que se herda não é, em momento algum, uma propriedade, um bem próprio e determinado. A herança é sempre problemática e demanda uma certa violência para sua afirmação: "É mais do que nunca um filtro crítico e transformador" (DERRIDA, 1994a, p. 140). A problemática da herança parte primeiramente da experiência de herança, e essa experiência começa por se apropriar daquilo que vem "antes de nós". Apropriar-se de um passado que sempre permanece inapropriável, quer se trate de uma língua, de uma cultura, quer se trate de um texto, um discurso, um pensamento filosófico. Uma abertura de tudo aquilo que foi transmitido, num contexto diferente, a outras "leituras", diálogos, filtrações, transformações, desconstruções. A ideia de herança, segundo Derrida, implica não apenas uma reafirmação e uma dupla imposição, mas "a cada instante, em um contexto diferente, uma filtragem, uma escolha, uma estratégia. Um herdeiro não é apenas alguém que recebe, é alguém que escolhe, e que se empenha em decidir" (DERRIDA, 2004b, p. 17). Todo indivíduo é um herdeiro; herdeiro de uma herança que designa tarefas contraditórias pelo fato mesmo de ela atestar a finitude do ser.

> Uma herança não se junta nunca, ela não é jamais consigo mesma. Sua unidade presumida, se existe, não pode consistir senão na injunção de reafirmar escolhendo. É preciso quer dizer é preciso filtrar, peneirar, criticar, é preciso escolher entre vários possíveis que habitam a mesma injunção. Se a legibilidade de um legado fosse dada, natural, transparente, unívoca, se ela não pedisse e desafiasse ao mesmo tempo a interpretação, não se teria nunca o que herdar, herda-se sempre um segredo. A escolha crítica pedida por toda reafirmação de herança diz respeito também, exatamente com a memória, à condição de finitude, o infinito não pode ser herdado (DERRIDA, 1994a, p. 33).

Como condição de finitude, a herança só pode ser herdada por um ser finito. Desse modo, mostra ao ser finito sua própria finitude. Entretanto, é a mesma finitude que, para se poder responder pela herança, obriga também, a escolher, a excluir, a deixar algo de lado, "justamente para responder ao apelo que o precedeu, para ele responder e por ele responder" (DERRIDA, 2004b, p. 14). Ao ser escolhido por uma herança, o ser humano será responsável por essa herança. O ser humano, *no mundo,* se depara com uma ideia de educação já existente, articulada e estruturada de alguma forma. E o ser humano – herdeiro dessa herança – não apenas a aceita, mas precisa apresentá-la de uma outra maneira. É nesse contexto que surgem a liberdade de escolher, a resposta, a responsabilidade de uma reinterpretação e de uma reafirmação que, ao mesmo tempo, continua com o antes, mas o interrompe com algo que se assemelha a uma seleção, a uma decisão. Se perguntar sobre quais pensamentos e discursos acerca da educação se é herdeiro, se eles existem, é uma pergunta que não pode ser esquecida.

A designação contraditória concedida pela herança refere-se a duas tarefas: por um lado, de recebê-la, pois todo herdeiro não pode escolher receber ou não uma herança, ela é anterior à escolha. A herança é recebida "antes mesmo de escolher, e de nos comportar sob esse aspecto como sujeito livre" (DERRIDA, 2004b, p. 12). Ela elege violentamente e se apresenta inesperada, insistentemente, sem a oportunidade de uma não escolha. A herança primeiramente não é escolhida, o que pode ser escolhido é preservá-la ou não. Por outro lado, a outra tarefa do herdeiro será a de conceder uma resposta àquilo que recebe sem pedir, talvez, sem esperar.

Segundo Derrida, não há herança sem "apelo à responsabilidade. Uma herança é sempre uma reafirmação crítica, seletiva e filtrante" (DERRIDA, 1994a, p. 124). Trata-se de diferenciar, selecionar, colocar sempre novas questões para anunciar, embora de modo preliminar, alguns possíveis desafios, para os quais é preciso assumir uma ideia de educação, uma herança que nunca se afasta da questão da vida "para além da oposição entre a vida e a morte" (DERRIDA, 1994a, p. 78). A educação recebida, seja por tradição, cultura ou sociedade, seja na sua formalidade, a saber, o ensino, é uma questão de herança. Se, por um lado, a educação não formal, transmitida de geração em geração e estabelecida em normas e valores culturais é algo aceito pela sociedade, por outro, nas instituições de ensino, fundamentadas em princípios, normas e teorias pedagógicos – como herdeiro que o homem é deles –, a implicação da educação vai além de uma simples aceitação ou de um receber sem responder.

Dos discursos sobre a educação é preciso escolher, filtrar, na tentativa de responder àqueles que virão. Entretanto, a resposta não pode ocorrer sem transformações. A ideia de educação designa, primeiramente, uma postura de herança, que solicita uma responsabilidade, uma resposta a uma herança recebida. A resposta é *a priori* designada diante do que vem antes, mas também perante o que está por vir. A herança implica, antes, uma herança já recebida por alguém antes de nós, não no sentido de uma herança da herança, mas uma herança compartilhada, uma mesma herança em contextos diferentes.

Assim como a desconstrução, a educação inicialmente é designada como herança, à qual é preciso responder. Responder ou ser responsável por quilo que "vem antes de si, mas também perante o que está por vir, e, portanto, também perante *a si mesmo*" (DERRIDA, 2004b, p. 14). Entretanto, uma herança, aqui a educação, não pode simplesmente ser acolhida pelo fato de ser uma herança; antes, a afirmação de um herdeiro consiste na sua escolha, no seu discernimento crítico, na sua diferenciação. Isso permite realizar outras conexões, outras exigências de pensamento, que abrem a (im) possibilidade não de destruir ou superar algo, mas de escolher para responder. Em última instância, em decidir "na memória da herança os utensílios conceituais, que permitam contestar os limites impostos até aqui por essa herança" (DERRIDA, 2004b, p. 31). Desse modo, é preciso atravessar e deslocar os limites impostos nas teorias acerca da educação, transformando-a incessantemente.

É dentro desse pensamento de herança que se desenvolve a ideia de uma imprescindível infidelidade para com o que vem antes – um pensamento, uma cultura, uma educação. A infidelidade é a melhor maneira de procurar não condenar ao esquecimento ou, ainda à morte, aquilo que se herda. Na relação de fidelidade, existe a necessidade não somente de se apropriar de algo, mas, antes, de ser infiel para que aquilo que foi recebido sobreviva. Da herança recebida, o herdeiro precisa de um duplo gesto: ele precisa reafirmar a herança e, ao mesmo tempo, realizar uma transformação tão radical quanto possível. Em outras palavras, a herança jamais é simplesmente dada, ela é sempre uma tarefa que permanece diante de nós "tão incontestavelmente que, antes mesmo de querê-la ou recusá-la, somos herdeiros, e herdeiros enlutados, como todos os herdeiros" (DERRIDA, 1994a, p. 78).

Para isso se faz necessário receber e perceber a herança não como uma totalidade à qual é preciso ser fiel e mantê-la intacta; contrariamente, é por meio de suas falhas, suas margens e suas contradições que se pode manter vivo um pensamento. O ato de reler sempre permite ou dá lugar às transformações e às mudanças com uma reafirmação que, ao mesmo tempo, continua e interrompe seu curso. "Essa mesma herança ordena, para salvar a vida (em seu tempo finito), que se reinterprete, critique, desloque, isto é, que se intervenha ativamente para que tenha lugar uma transformação digna desse nome" (DERRIDA, 2004b, p. 13). Para que aconteça alguma mudança na educação, faz-se necessário pensá-la a partir da dupla injunção da herança – reafirmação e transformação.

3.2 O imprevisível acontecimento

A Filosofia, como atividade reflexiva, tem a tarefa de elucidar aquilo que acontece, ou seja, analisa não somente como os fatos e fenômenos ocorrem, mas principalmente as mudanças e transformações que deles decorrem. Para tanto, numa análise filosófica, antes é necessário reconhecer a existência de várias perspectivas e pontos de análise na utilização dos conceitos, nesse caso, *acontecimento*. É conveniente esclarecer e determinar os aspectos contidos nesta análise, evitando o uso dessa noção como instrumento que serve para explicar qualquer fato, pois corre-se o risco de tornar o acontecimento pouco inteligível.

A palavra acontecimento provém do latim *eventus*, a qual deriva de *evenire* que pode se traduzida como vir de, chegar; as palavras eventual e eventualidade são também derivadas do mesmo vocábulo. Na Filosofia, o acontecimento é um conceito, uma palavra ou categoria paradoxal que levanta questões raramente enfocadas. Entretanto, há autores como Foucault, Deleuze, Levinas e Derrida, que, influenciados pelo pensamento heideggeriano, abordaram, nas suas reflexões, a noção de acontecimento. Todavia, reflexões posteriores a esses pensadores revelam o risco, em certos discursos, da utilização da noção de acontecimento, de transformá-la num significado arbitrário ou ainda utilizá-la, na linguagem comum, como efetivação de qualquer ação.

Embora o pensamento derridiano tenha recebido forte influência de Heidegger, Derrida concebe o acontecimento de forma distinta dele. No § 16 de *Ser e tempo,* Heidegger (2002, p. 123, grifo do autor) afirma que no

> anúncio e prenúncio, "mostra-se" o "que vem", embora não no sentido do que apenas há de ocorrer, do que se acrescenta ao que já é simplesmente dado; o "que vem" é algo para o que estávamos preparados ou "devemos nos preparar" quando ocupados com outra coisa. No vestígio, o que se deu e aconteceu torna-se acessível à circunvisão.

Para Heidegger, a noção de acontecimento indica algo que se apresenta para ser experimentado, mas que também resiste a uma totalidade de compreensão e apropriação.[18] Já Derrida propõe a ideia de acontecimento não como um evento

[18] "Heidegger elaborou a noção de acontecimento (*Ereignis*) ao longo de toda sua carreira. Ela apareceu em relação à morte como um exemplo de acontecimento do qual não nos podemos apropriar; mais tarde distinguiu acontecimento e produto.

do ser (ou da História, da sociedade, da economia, etc.) e sim uma interrupção de totalidade que se deve à intervenção de outros. Segundo Larrosa (2001, p. 282), o acontecimento é a figura contemporânea do *álteron*, do que escapa a qualquer integração e a qualquer identidade: o que não pode ser integrado, nem identificado, nem compreendido, nem previsto. É desse pensamento que decorrem naturalmente as dificuldades de apropriação do acontecimento e, consequentemente, a imprevisibilidade, a surpresa absoluta, a pura e simples incompreensão, a novidade que não poderá ser antecipada. Ainda que, de outro modo, há outras palavras que podem nomear o acontecimento, como, por exemplo, interrupção, novidade, surpresa, catástrofe, entre outras.

Em algumas leituras (cf. DERRIDA, 1994a) realizadas por ele acerca do reconhecimento do acontecimento, adotado como o simples anúncio de um ideal regulador, ainda inacessível, ele adverte:

> Ao mesmo tempo em que levamos a sério a ideia de que um anúncio ou uma promessa constituem acontecimentos irredutíveis, temos que, no entanto, estar atentos para não confundir esses dois tipos de acontecimentos, eis sem dúvida o que mais falta a esse discurso (DERRIDA, 1994a, p. 90).

O pensamento do acontecimento excede necessariamente uma lógica binária e dialética. A indeterminação do acontecimento refere-se ao futuro e à imprevisibilidade da ameaça, e não ao passado. É nesse sentido que "o presente é o que passa, o presente se passa e se demora nessa passagem transitória, no vai e vem, *entre* o que *vai* e o que *vem,* no meio do que parte e do que chega, na articulação entre o que se ausenta e o que se apresenta" (DERRIDA, 1994a, p. 43). A ameaça permanece, ela não se esgotou nos atos passados, nem na aparente e frágil segurança do presente.

Para se pensar no efeito do acontecimento, sua imprevisibilidade e sua ameaça, não como algo acabado no contexto passado, mas justamente aquilo que rompe com o esperado, toma-se como pressuposto o conceito de acontecimento como sendo aquilo 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. Consiste no *aquilo*, em *aquilo* que eu não compreendo: *aquilo que* eu não compreendo, e, antes de tudo, *aquilo* que eu não compreendo e o fato de que não compreendo: minha incompreensão (DERRIDA, 2004, p. 100, grifo do autor).

Para corresponder ao nome acontecimento, o acontecimento deveria principalmente acontecer a alguém que se encontre consciente ou inconscientemente afetado por ele. Segundo Derrida, não há acontecimento sem experiência do que acontece a alguém. Conceber um alguém a quem ou por meio de quem algo acontece, não é possível sem que uma afecção se inscreva de maneira sensível, diretamente em algum corpo ou, nas palavras de Derrida (2004c, p. 37), em alguma matéria orgânica: "Orgânica porque parece não haver pensamento do acontecimento sem uma sensibilidade, sem uma afecção estética e alguma presunção de organicidade viva". Nesse passo, pode-se dizer que, fundamentalmente, a experiência é a experiência do que acontece a um vivente.

O acontecimento afeta o *quem* e o *que* – um acontecimento irrefutável, mas sem presença pura. Ele afeta e transforma a singularidade de todo tipo. É nesse sentido que se pode afirmar que qualquer acontecimento tem dentro de si algo de traumático: "um acontecimento sempre provoca uma ferida no curso do cotidiano da história, na repetição e antecipação comum de toda experiência" (DERRIDA, 2004, p. 106). Embora o modo como um acontecimento afeta demande um movimento de apropriação – compreensão, reconhecimento, identificação, descrição, etc. – e que esse movimento de apropriação seja irredutível, não há qualquer acontecimento a não ser na

---

Heidegger usou a noção de acontecimento que emerge dessa distinção para descrever como acontecimentos históricos genuínos envolvem uma mudança na mentalidade e no entendimento do mundo, de modo que não podem ser considerados meras circunstâncias. A noção de acontecimento permeia a obra de Heidegger durante as duas últimas décadas de sua vida, estando associada com a essência da poesia, da linguagem e até mesmo do pensamento (BORRADORI, 2004, p. 199).

medida em que essa apropriação fracasse em uma fronteira.

No entanto, fronteira que não assume a forma de uma frente sólida, escapa, permanece evasiva, aberta, indeterminável. Desse modo, "a inapropriabilidade, a imprevisibilidade, a absoluta surpresa, a incompreensão, o risco de mal entendido, a novidade não antecipável, a pura singularidade, a ausência de horizonte" (DERRIDA, 2004, p. 100) são constitutivos que dão lugar ao acontecimento. Se aceitássemos essa definição de acontecimento seria plausível afirmar que a educação constitui um acontecimento imprevisível? Um acontecimento singular do início ao fim? Toda vez que algo acontece, mesmo a mais simples experiência do cotidiano, existe sempre algo de acontecimento e uma singular imprevisibilidade.

> Se existem responsabilidades a serem assumidas e decisões a serem tomadas, responsabilidades e decisões dignas desses nomes, elas pertencem a um tempo de risco e a um ato de fé, além do conhecimento. Se eu decidir porque *sei*, dentro dos limites do que *sei* e *sei que devo fazer*, então estou simplesmente desdobrando um programa previsível, e não existirá decisão alguma, responsabilidade alguma, qualquer acontecimento (DERRIDA, 2004, p. 128, grifo do autor).

O acontecimento só se efetivará se estivermos abertos a considerar noções como instituição e participação, não como valores absolutos, mas como construções, cuja validade muda com o tempo e que, portanto, precisam de uma constante revisão. A ideia de mudança não tem uma referência direta com o conceito de progresso. A ideia de mudança, necessariamente, tem a ver com um processo de construção contínuo, no qual, repetição e primeira vez são questões para o acontecer do acontecimento. Um acontecimento que vai além, por um lado, da determinação filosófica da possibilidade do possível, e, por outro, a oposição clássica entre o possível e o impossível. Assim sendo, o acontecimento não é aquilo que acontece como estrutura do que já é possível; ele apenas "advém se sua irrupção interrompe o curso do possível e, como o impossível mesmo, surpreende toda previsibilidade" (DERRIDA, 2004c, p. 38). O acontecimento só tem lugar quando o impossível se fizer possível, quando vier do *possível*, cuja *possibilitação* prevalece sobre o *impossível*.

3.3 O perigoso *talvez*

Questões como hospitalidade, justiça, amizade[19] confirmam o pensamento do possível como impossível, de um "possível-impossível" que não se deixa mais determinar pela interpretação metafísica da possibilidade ou da virtualidade. Entretanto, Derrida não afirma que esse pensamento do possível impossível, ou esse outro pensamento do possível, seja um pensamento da necessidade, mas um pensamento do *talvez*, "da perigosa modalidade do talvez de que fala Nietzsche, e que a filosofia quis subjugar" (DERRIDA, 2003a, p. 79-79). Na visão de Derrida, o pensamento do *talvez*, somente ele, chega não importa de onde e não importa como.

Longe de ser uma simples indeterminação, o signo mesmo da irresolução, ocorre que esse pensamento vem desde Nietzsche no levantamento de uma "catástrofe de inversão", não para atenuar a contradição ou para suspender as oposições, mas ao término de um processo aberto aos "metafísicos de todos os tempos", sendo que não se pode pensar em sua inversão (cf. DERRIDA, 1994b). O *talvez* é o passo não dialético dos valores contrários de um ao outro. Derrida (1994b) realiza uma análise crítica de alguns escritos de Nietzsche, nos quais aparece, antes de se converter num tema, quase um nome ou, quiçá, uma categoria, o modo fundamental do *talvez* ou, inclusive, do que inaugurará o *perigoso talvez*, anuncia em *Além do bem e do mal* a palavra do filósofo do *porvir*.

> Talvez! – Mas quem se mostra disposto a ocupar-se de tais perigosos "talvez"? Para isto será preciso esperar o advento de uma nova espécie de filósofos, que tenham gosto e pendor diversos, contrários aos daqueles que até agora existiram – filósofos do perigoso "talvez" a

[19] Todas estas questões foram centrais nos discursos desenvolvidos por Derrida nos últimos anos da sua vida.

todo custo. – E, falando com toda seriedade: eu vejo esses filósofos surgirem (NIETZSCHE, 1992, p. 10-11).

Derrida analisa essa possibilidade e essa necessidade do *talvez* na esteira do "perigoso talvez", a respeito "do qual Nietzsche dizia que era o pensamento dos filósofos do porvir" (DERRIDA, 2004c, p. 258). É o *talvez* que possibilita pensar a intervenção entre o futuro e o porvir, em uma experiência do tempo que permite a irrupção do acontecimento. Ele surge quando o porvir interrompe a concepção tradicional de tempo entendida como finalidade ou meta, na qual o acontecimento revela um sentido determinado pela sua finalidade. O porvir abre o acontecimento sem finalidade prevista; talvez uma abertura à invenção.

No pensamento derridiano, não há porvir nem relação com a vinda do acontecimento sem a experiência do *talvez*. Uma vez que o que tem lugar não deve se anunciar como possível ou necessário, de outra maneira, a súbdita invasão do acontecimento é antecipadamente neutralizada. O acontecimento depende de um *talvez* que tem relação não com o possível, mas com o impossível.

> O que vai vir, *talvez*, não é somente isto ou aquilo, é finalmente o pensamento do *talvez*, o *talvez* mesmo. O que chega chegará *talvez*, pois não se deve estar seguro jamais, já que se trata de um chegar, mas o que chega seria também *talvez* mesmo. A experiência inaudível, completamente nova, a experiência mesma que nenhum metafísico se haveria atrevido ainda a pensar (DERRIDA, 1994b, p. 46).[20]

No pensamento do impossível, o *talvez* é, quiçá, o único pensamento possível para o acontecimento. O *talvez* é a categoria mais adequada para o porvir; por meio dele, é possível unir o acontecimento, o porvir e o talvez "para se abrir à vinda do que vem, ou seja, necessariamente sob o regime de um possível, cuja possibilitação deve prevalecer sobre o impossível" (DERRIDA, 2004c, p. 259). O pensamento do possível impossível é um pensamento do *talvez*, uma vez que não há porvir, nem relação com a vinda do acontecimento, sem a experiência do *talvez*, ou seja, "o acontecimento depende de um *talvez* que se afina não com o possível, mas com o impossível" (DEERRIDA, 2003a, p. 79). O *talvez*, necessariamente, se encontra aliado a um *sim* com aquilo que vem. Esse *sim* vem antes de toda questão, pois a afirmação e a resposta compartilham-no. O pensamento do *talvez* mantém qualquer questão viva, aberta como possibilidade, o que assegura, talvez, sua sobrevivência.

A força atribuída à experiência do *talvez* guarda uma afinidade ou uma cumplicidade com o *se* ou com o *como se*. Pensar o *talvez* é pensar *se*, *e se*? Derrida adverte que se o *se* é declinado no segundo modo verbal do condicional, ele também é "para anunciar o incondicional, o eventual ou o possível acontecimento do incondicional impossível, o totalmente diferente" (DERRIDA, 2003a, p. 80). Este pensamento deveria ser dissociado da ideia teológica da soberania. A hipótese derridiana é apresentada da seguinte maneira: "uma certa independência *incondicional* do pensamento, da desconstrução, da justiça, das Humanidades, da Universidade, etc., deveria ser dissociada de toda fantasia de *soberania indivisível* e de mestria soberana" (DERRIDA, 2003, p. 80).

3.4 O *in* do impossível

Entende-se a desconstrução fora de qualquer pensamento associado a uma técnica metódica, um procedimento possível ou necessário, mostrando o sistema de um programa e aplicando regras, ou seja, desdobrando possibilidades. Sendo assim, ela é definida como "a própria experiência da possibilidade (impossível) do impossível, do mais impossível, condição que divide com o dom, o *sim*, o *vem*, a decisão, o testemunho, o segredo, etc." (DERRIDA, 1995a, p. 19, grifo do autor). Cabe, aqui, lembrar que, no pensamento

[20] Ce qui va venir *peut-être*, ce n'est pas seulement ceci ou cela, c'est enfin la pensée du *peut-être*, le *peut-être* même. L'arrivant arrivera *peut-être*, car on ne doit jamais en être sûr dès lors qu'il s'agit d'arrivance, mais l'arrivant, ce serait aussi le *peut-être* même, l'expérience inouïe, toute nouvelle du *peut-être*. Inouïe, toute nouvelle, l'expérience meme qu 'aucun métaphysicien n' aurait encore osé penser. (Tradução nossa.)

derridiano, não existe uma contradição lógica entre o possível e o impossível. De fato, o impossível não é o contrário do possível, nem a sua modalidade negativa; ele é a condição de possibilidade do possível.

> Quando o impossível se converte em possível, o acontecimento que tem lugar é a possibilidade do impossível, uma forma paradoxal do acontecimento. Ou seja, se um acontecimento ou uma teoria é possível (condições de possibilidade: explicação, desvelar, revelar, realizar o que já era possível) em novos contextos (DERRIDA, 2001a, p. 302-306).

É nesse sentido que o interesse da desconstrução, "da sua força e de seu desejo, se os tem, é de uma certa experiência do impossível [...] a experiência do outro como invenção do impossível" (DERRIDA, 2004c, p. 268); em outras palavras, como a única invenção possível.

Derrida entende o *in* do impossível como sendo radical, implacável e inegável, porém, ele não é simplesmente negativo ou dialético; por meio do impossível, é possível introduzir o possível e o fazer funcionar. A condição de possibilidade concede, portanto, uma chance ao possível e o priva de toda sua pureza, ou seja, a responsabilidade pela qual toda decisão deve passar introduz esse pensamento na aporia:[21] "Uma aporia da lógica de preferência a uma aporia lógica, eis um beco sem saída do indecidível" (DERRIDA, 2004c, p. 280). Pois não há decisão, nem responsabilidade, sem a prova da aporia ou da indecidibilidade. Portanto, a impossibilidade não é o simples contrário do possível: ela se dá do mesmo modo à possibilidade. A aporia atravessa a possibilidade e nela deixa seu rastro. O impossível dá o movimento a toda ação, a toda decisão, uma vez que ele tem uma solidez e urgência. Ele é a condição de possibilidade do possível.

> A possibilitação desse impossível deve permanecer ao mesmo tempo tão indecidível e em consequência tão decisivo como o porvir mesmo. Que seria um porvir se a decisão fosse programável e se o acaso, se a incerteza, se a certeza *instável*, se a inseguridade do "talvez" não ficasse suspensa à abertura do que vem, no que vem, no mesmo acontecimento, nele e com o coração na mão? Que ficaria porvir sem a insegurança, se a segurança limitada do *talvez* não retivesse sua respiração numa "época", para deixar aparecer ou deixar vir o que vem, para abrir, justamente, desunindo necessariamente uma certa necessidade de ordem, uma concatenação das causas e de seus efeitos? Interrompendo-a, marcando simplesmente a interrupção possível? Esta suspensão, a iminência de uma interrupção, se se pode denominar o outro, a revolução ou o caos, o risco, em todo caso, de uma instabilidade (DERRIDA, 1994b, p. 46-47).[22]

Isso obriga a pensar o possível (a possibilidade de qualquer incondicional) como o impossível mesmo. "Se o possível é aqui o impossível, se a condição de possibilidade é a condição de impos-

---

[21] Sobre a aporia Derrida afirma: "A aporia derradeira é a impossibilidade da aporia como tal – ela não é, apesar do nome de empréstimo – a palavra 'aporia', aparece especialmente no célebre texto *Da Física IV* (217b) de Aristóteles – uma simples paralisia momentânea diante do impasse, é a prova do indecidível, na qual apenas uma decisão pode sobreviver. Outra maneira de sublinhar que não há questão sem problema, mas tampouco há problema que não se dissimule ou se proteja por trás da possibilidade de uma resposta" (DERRIDA, 2004c, p. 284-250). E ainda: "A palavra 'aporia' era do 'não saber aonde ir', do não passar, ou melhor, da *experiência* do não passar, da prova do que acontece, passa e apaixona nesse não passar, nos paralisando nessa separação de uma forma não necessariamente negativa: frente a uma porta, uma fronteira, uma linha, ou, simplesmente, frente a borda (do outro), o abordar o outro como tal. Do que deveria ir é o que, afinal de contas, parece nos cortar o caminho ou nos separar nesse lugar onde *já nem sequer seria possível constituir um problema*, um projeto ou uma proteção, quando o projeto mesmo ou a tarefa problemática se torna impossível e quando ficamos totalmente expostos sem proteção, sem problema, sem uma situação possível" (DERRIDA, 1998, p. 30-31).

[22] La possibilisation de ce possible impossible doit rester à la fois aussi indécidable et donc aussi décisive que l'avenir même. Que serait un avenir si la décision était programmable et si l'aléa, si l'incertitude, si la certitude *instable*, si l'inassurance du "peut-être" ne s'y suspendait à l'ouverture de ce qui vient, à même l'événement, en lui et à coeur ouvert ? Qu'est-ce qui resterait à venir si l'inassurance, si l'assurance limitée du *peut-être* ne retenait son souffle dans une "époque", afin de laisser paraître ou de laisser venir ce qui vient, pour ouvrir, justement, en disjoignant nécessairement une certaine nécessité de l'ordre, une concaténation des causes et des effets ? En l'interrompant, en y marquant tout simplement l'interruption possible? Ce suspens, l'imminence d'une interruption, on peut l'appeler l'autre, la révolution ou le chaos, le risque en tout cas d'une instabilité. (Tradução nossa.)

sibilidade, então como se deve pensar o pensamento do possível que nos vem do fundo de nossa tradição (Aristóteles, Leibniz, Kant, Bergson, Heidegger, etc.)?" (DERRIDA, 2004c, p. 265). O que se encontra em jogo, aqui, é o dominante conceito de possível que atravessa o pensamento ocidental com todas as suas significações em potência: "o ser em potência". Tentar um pensamento do impossível fora de qualquer conotação negativa. Isso implica um outro pensamento do acontecimento, a saber, segundo Derrida (2004c), do "ter-lugar". Nesse sentido, somente o impossível tem lugar.

O acontecimento nunca terá lugar em um pensamento que se encontra como desenvolvimento de uma potencialidade ou de uma possibilidade. Ele sempre será uma invenção. Embora a invenção seja sempre possível, no sentido de que ela é sempre a invenção do possível, paradoxalmente ela não inventa nada, quando "nela o outro não vem e quando nada vem ao outro e do outro. Porque o outro não é possível" (DERRIDA, 2004c, p. 277). É nesse sentido que se poderia dizer que a única invenção possível seria a invenção do impossível. Mas a invenção do impossível não é impossível? Derrida afirma: "Decerto, mas essa é a única possível: uma invenção deve se anunciar como invenção do que não parecia possível, sem o que nada mais faz senão explicitar um programa de possíveis na economia do mesmo" (2004c, p. 277).

> Pois um *possível* que fosse apenas *possível* (*não impossível*), um *possível* segura e certamente *possível*, acessível de antemão, seria um mau *possível*, um *possível* sem porvir, um *possível* já posto de lado, se se pôde dizê-lo, confiante da vida. Isto seria um programa ou uma causalidade, um desenvolvimento, um desdobrar-se sem acontecimento. A *possibilitação desse possível* deve continuar sendo, de uma só vez, tão indecidível e, portanto, tão decisiva quanto o porvir mesmo. Sem a abertura de um possível, absolutamente indeterminado, sem a suspensão radical que um *talvez* marca, não haveria nem acontecimento nem decisão. Decerto, porém, nada acontece e nada jamais é decidido sem se suspender o *talvez*, guardando sua *possibilidade* 'viva', em memória viva. Se nenhuma decisão (ética, jurídica, política) é *possível* sem interromper a determinação, engajando-se no *talvez*, em contrapartida, a mesma decisão deve interromper aquilo que é sua *condição de possibilidade*, o *talvez* mesmo (DERRIDA, 2004c, p. 259, grifo do autor).

As afirmações feitas sobre o acontecimento convêm do mesmo modo à decisão e, portanto, à responsabilidade. Uma decisão que pode ser tomada, a decisão *no meu poder*, a qual manifesta o passar para o ato ou o desenvolvimento daquilo que já é possível, a atualização de um possível, uma decisão que não depende senão de alguém, pode ser considerada ainda como decisão? Este é o paradoxo exposto por Derrida: "A decisão responsável deve ser a im-possível possibilidade de uma decisão 'passiva', uma decisão do outro em mim que não me exime de nenhuma liberdade, nem de nenhuma responsabilidade" (DERRIDA, 2004c, p. 276).

Desse modo, conceber a educação como acontecimento, seria o mesmo que desenvolver ou atualizar o que já era possível, a saber, desenvolver um programa, uma regra, em método, uma teoria. Para que a educação seja um acontecimento, certamente ela precisa ser possível, mas também precisa que exista uma interrupção, absolutamente singular, na ótica da possibilidade. A educação (como acontecimento) deve se anunciar como possibilidade, mas, ao mesmo tempo, deve ameaçar a própria possibilidade. Portanto, é preciso a *falta*, do mesmo modo, é preciso que a adequação continue sendo impossível. Claro está que a falta não tem um significado ontológico negativo. Segundo Derrida, seria mais conveniente falar de uma *in*adequação, a qual deveria continuar sempre sendo possível para que "a interpretação em geral, e a resposta, sejam por sua vez possíveis" (DERRIDA, 2004c, p. 279). A partir desse pensamento, pode-se exemplificar a lei que une o possível ao impossível. Se uma interpretação não tem a falta, ou seja, se existe uma compreensão de si totalmente adequada, isso marcaria não apenas o fim, ou o fechamento, de algo, esgotado numa transparência pura, mas tornaria tudo impossível; proibiria o porvir e, por consequência, tornaria impossível "tanto o acontecimento quanto a vinda do outro, a vinda ao outro, e portanto, a resposta, o 'sim' como resposta" (DERRIDA, 2004c, p. 279).

O acontecimento só tem lugar quando o impossível se faz possível. É nisso que consiste, de modo categórico, o pensamento derridiano da forma paradoxal do acontecimento: "Se um acontecimento é apenas possível, no sentido clássico da palavra, se ele se inscreve em condições de possibilidade, se outra coisa não faz explicitar, desvelar, revelar, realizar o que já é possível, então não é mais um acontecimento" (DERRIDA, 2004c, p. 279). Para que haja acontecimento, para que aconteça o acontecimento, ele precisa ser visto como invenção, como vinda do impossível. É nesse sentido que o *talvez* se apresenta como necessidade e possibilidade, como promessa e fatalidade, cuja implicação com toda experiência dá lugar ao acontecimento.

Quando a educação surge como acontecimento, pensada como um possível porvir, ou seja, como um impossível, haverá uma relação de abertura ao *outro*, num outro tempo que não o nosso, mas é o tempo do *outro*, o tempo porvir ou o porvir do tempo. Desse ponto de vista, a educação implica responsabilidade, que, antes de tudo, é uma resposta. Uma dupla resposta, tanto diante da herança, quanto daquele que vem, num tempo que não é o presente, mas sempre porvir, responsabilidade diante da memória.

3.5 As invenções do *outro*?

Falando da invenção, Derrida argumenta que ela supõe contrato, promessa, compromisso, instituição, direito, legalidade e legitimidade. Num primeiro olhar, não existiria a invenção natural, entretanto, ela pressupõe, também, originalidade, genealogia, valores que frequentemente estão associados à genialidade e, por conseguinte, à naturalidade. É da leitura minuciosa da obra de Cícero *A arte da invenção*,[23] na qual o autor define a retórica como a invenção da oratória, que Derrida realiza uma análise da palavra invenção, a partir da definição dada por Cícero e, assinala a construção desse conceito e a história da problemática que dele surge. O autor reconhece Cícero "como alguém que abre o discurso sobre o discurso, um tratado da arte da oratória e um escrito sobre a invenção",[24] à qual Derrida denomina "*a pergunta do filho,* como a pergunta *de ratione dicendi*": é também uma questão de tradição, transferência e tradução.

Apesar de existir todo um equívoco sobre a palavra, ou o conceito invenção, espera-se que tal conceito responda primeiramente a uma promessa, mas também que apresente e proponha algo inédito: "Nas palavras ou nas coisas, no enunciado ou na enunciação – sobre o tema da invenção" (DERRIDA, 2007, p. 4).[25] Uma invenção, ao ser apresentada como invenção, deverá ser avaliada, reconhecida e legitimada por um *outro*, como membro de uma sociedade ou instituição. Desse modo, a invenção jamais pode ser privada, pois seu estatuto de invenção, sua identificação manifesta, precisa ser-lhe conferida e significada abertamente, publicamente.

> Jamais uma invenção teve lugar, jamais se dispôs sem algum evento inaugural. Não sem algum advento, se entendermos por esta última palavra a instauração para o futuro de uma *possibilidade* ou de um *poder* que permanecerá à disposição de todos. Advento, já que o acontecimento de uma invenção, seu ato de produção inaugural deve, uma vez reconhecido, legitimado, valer *para o futuro*. Não receberá um estatuto de invenção, por outra parte, mais que na medida em que esta socialização da coisa inventada seja garantida por um sistema de *convenções* que lhe assegurará da mesma forma uma inscrição de uma história comum, a pertença a uma cultura, herança, patrimônio, tradição pedagógica, disciplina e cadeia de gerações. A invenção *começa* a poder ser repetida, explorada, reinscrita. Para nos atermos a esta rede, que não é somente léxica e que não se reduz aos jogos de uma simples invenção verbal, percebemos que ocorrem vários modos de *vir* ou da *vinda*, na enigmática conclusão do *invir*, ou do *inventio*, do *evento* ou do *advento*, do

[23] Cf. *Partitiones oratoriae*, 1-3 et *De inventione*, Cap. 1, VII.

[24] "In someone who opens a discourse on discourse, a treatise on oratory art, and a text on invention, with what I shall call the *question of the son* as a question *de ratione dicendi*." (Tradução nossa.)

[25] "In its words or its contents, in its utterance or its enunciation – on the subject of invention." (Tradução nossa.)

porvir, da *aventura* e das *convenções* (DERRIDA, 2007b, p. 6, grifo do autor).[26]

É dentro desse jogo de palavras que existe a possibilidade de se pensar acerca da invenção, de todas as invenções na História ocidental, de todas as invenções: do sujeito, do *outro*, da educação. O que significa, então, o vir? O vir como primeira vez? Será possível inventar *a/na* educação? No pensamento derridiano, toda invenção supõe que algo ou alguém venha uma primeira vez, mas para que a invenção seja uma invenção, quer dizer, única, é necessário que essa primeira vez seja também a última vez. Essa é uma estrutura muito singular da invenção e, atualmente, se deseja voltar a inventar a invenção, para além de qualquer programação. Entender esse desejo começa por entender o que se reserva, na ideia de invenção, em prejuízo da imaginação, da criação e da produção. Segundo Continentino (2004, p. 134), abordando esse conceito segundo a lógica que caracteriza seu pensamento, Derrida coloca em risco a noção de invenção, abrindo-a para um horizonte que não se prende mais ao das possibilidades e dos cálculos pressupostos nela, mas como exigência de um *desejo impossível*. A invenção daquilo que, como impossível, não pode ser inventado. Uma invenção programada seria ainda uma invenção? O que se reivindica atualmente na invenção? Por que a invenção e não a produção, a imaginação ou a produção?

Segundo Derrida, o estatuto de uma invenção, em geral, assim como a de uma invenção, em particular, pressupõe o reconhecimento público de uma origem: sua originalidade. Essa deve poder ser assinável e voltar a um "sujeito humano, individual ou coletivo, responsável pelo *descobrimento* ou da *produção*" (2007b, p. 27) de uma novidade disponível para tudo. Descobrimento ou produção? A primeira perturbação, pelo menos, é não se abster de reduzir ou produzir no sentido de trazer à tona, pela ação de colocar à frente ou de avançar, o que equivaleria a revelar ou descobrir, em qualquer caso de descoberta, ou de produção, mas não a de criação. Inventar é encontrar ali, descobrir, desvelar, produzir pela primeira vez alguma coisa ou de modo virtual ou dissimulada. Em todo caso, a primeira vez da invenção jamais cria uma existência. É, sem dúvida, com certa reserva com relação a uma "teologia criacionista" que se faz necessário reinventar a invenção. A linha divisória na utilização da palavra invenção parece se desenhar; inventar tem o significado de "vir a encontrar pela primeira vez, mas até o amanhecer do que poderíamos chamar de tecnológico-científico e 'modernidade filosófica'" (DERRIDA, 2007b, p. 29) e que virá a dominar todo o uso da palavra invenção.

Se a invenção no seu ato inaugural pode ter lugar somente uma vez, aquilo que é inventado deve necessariamente ser repetível e transmissível. É desse modo que Derrida expõe as duas formas extremas das coisas inventadas: como dispositivo maquinal, por um lado, e como narração fictícia ou poética, por outro. Essas duas formas extremas configuram o acontecimento inaugural e a iterabilidade. A estrutura da invenção, uma vez inventada, o momento inaugural anuncia ou promete a repetição, a generalidade e, portanto, o caráter público. Se, num primeiro momento, a invenção questiona o estatuto inaugural, logo se percebe que ela não existe sem estatuto. Para o

[26] "[…] never does an invention take place, without an inaugural event. Nor is there any invention without an advent, if we take this latter word to mean the inauguration for the future of a *possibility* or of a *power* that will remain at the disposal of everyone. Advent there must be, because the event of an invention, its act of inaugural production, once recognized, legitimized, countersigned by a social consensus according to a system of conventions, must be valid *for the future* [l'avenir]. It will only receive its status of invention, furthermore, to the extent that this socialization of the invented thing is protected by a system of conventions that will at the same time ensure its inscription in a common history, its belonging to a culture: to a heritage, a patrimony, a pedagogical tradition, a discipline, a chain of generations. Invention *begins* by being susceptible to repetition, exploitation, reinscription. While limiting ourselves to a network that is not solely lexical and cannot he reduced to the games of a simple verbal invention, we have already encountered the convergence of several modes of coming or of venue, *the* enigmatic collusion of *invenire* and *inventio*, of *event* and *advent*, of *fitture-to-come* [l'avenir], of *adventure*, and of *convention*." (Tradução nossa.)

autor (2007b, p. 34), inventar é "produzir a iterabilidade e a máquina de reproduzir"[27]

Assim seria uma invenção que não se deixa organizar, nem programar por convenções. A instabilidade constitui o acontecimento mesmo, cuja invenção perturba, normalmente, normas, estatutos e regras, possibilitando um outro discurso, uma outra teoria que seja capaz de dar conta do acontecimento. Noutras palavras, é necessário que a invenção seja sempre inventiva e até inconveniente, para que transgrida todos os programas e estatutos que a prescrevem. No momento da irrupção, a invenção precisaria negar, transgredir e desdobrar o seu estatuto que a legitima como invenção.

A bem da verdade, existem inúmeros significados para o termo invenção. Ele compreende um processo criativo, ou seja, enuncia a produção de algo supostamente novo, original, a saber, aquilo que nunca foi visto ou imaginado antes. Assim, a invenção está estreitamente ligada a noções como inovação ou descoberta. Ela requer um trabalho de fabricação, de imaginação. Existe alguma coisa que está por vir na invenção, mas o que permanece *porvir* na invenção não é simplesmente o novo. Ao voltar, o "advento do tempo por vir" retorna para "retornar em direção ao passado [...] ele encobre em si mesmo uma repetição, ele desdobra somente a dinâmica do que já foi encontrado aí" (DERRIDA, 2007a, p. 33). Portanto, a invenção está já sempre assombrada por aquilo que, embora imprevisível, está por vir (*l'avenir*), por um vir do *outro*. A invenção "desvenda o que já foi encontrado aí ou produz o que, como *tekne*, já foi encontrado aí, mas é ainda não criado no sentido forte da palavra" (DERRIDA, 2007a, p. 24).[28] De fora da conformação, pela qual a invenção toma lugar, vem a possibilidade da vinda do acontecimento.

O que está por vir não é um futuro predizível ou programado, mas aquilo que sempre pode chegar a qualquer momento. Derrida (1972, p. 359-369) tenta distinguir entre o que se denomina futuro e *l'avenir*. Segundo ele, existe um futuro que é programado, planejado e até previsível, mas existe um futuro – *l'avenir* – (porvir), totalmente imprevisível, que se refere a alguém que vem, e cuja chegada é totalmente inesperada. É entre essas duas palavras que nomeia o tempo que vem: o *futuro* e o que está *por vir* que se abre espaço para pensar a educação como uma das formas de relação do sujeito.

Com a palavra *futuro* será designada a relação do homem com aquilo que se pode antecipar, que se pode projetar. Uma relação com tudo aquilo que pode ser predito ou prescrito, ou seja, com tudo aquilo sobre o qual se tem expectativas, com aquilo que se pode fabricar e que depende do poder e da vontade do ser. Por outro lado, com a palavra *porvir*, é designada a relação com aquilo que não pode ser antecipado, nem previsto, nem prescrito, com tudo aquilo sobre o qual não se têm expectativas, mas que vem, que acontece. Uma relação com aquilo que escapa ao saber, à vontade e ao poder.

Ninguém poderia duvidar quando se fala acerca de um jovem e dele se diz que tem muito futuro. Fica claro que aquele jovem tem um projeto de si para o futuro e que assume o presente como um tempo utilitário que tem que ser aproveitado; ele tem de converter o presente num "meio ou instrumento, da forma mais eficaz possível, para a consecução daquilo que ele antecipou" (LARROSA, 2001, p. 286). Parece que aquele jovem que tem um futuro pela frente, tem um presente estreito e que não tem o porvir. É desse modo que o futuro está relacionado com o estreitamento do presente e o apagamento do porvir, isso porque o futuro é visto de modo linear e contínuo, enquanto o porvir é sempre um tempo aberto. Enquanto o futuro está relacionado ao saber e ao poder – um sujeito sabe o que quer e que pode concretizá-lo –, o porvir tem uma relação com o tempo de um sujeito recepti-

[27] "To invent is to produce iterability and the machine for reproduction". (Tradução nossa.)

[28] "Unveils what was already found there, or produces what, as *tekhné*, was not already found there but is still not created, in the strong sense of the word". (Tradução nossa.)

vo, um sujeito que se constitui desde a ignorância e a renúncia, quer dizer, um sujeito que assume a sua própria finitude.

Para uma tarefa de desconstrução, o perigo reside em tomar a desconstrução como a possibilidade, ou (se transformada) num conjunto disponível de procedimentos regulados, de práticas metódicas acessíveis. O interesse da desconstrução, "da sua força e de seu desejo, se os tem, é certa experiência do impossível: quer dizer, do *outro*, a experiência do *outro* como invenção do impossível; noutros termos, como a única invenção possível" (DERRIDA, 2007b, p. 15, grifo nosso).[29] A experiência do *outro*, a invenção do *outro*, no pensamento derridiano, não se encontra em oposição àquela invenção na qual não existe surpresa absoluta. A invenção sem surpresa é denominada por Derrida como a invenção do mesmo. A diferença implica uma outra direção, a qual

> permite a vinda de uma alteridade ainda inantecipável, e para a qual nenhum horizonte de expectativa ainda parece pronto, disposto, disponível. No entanto, é necessário se preparar para ela, para permitir a vinda do que é inteiramente outro, a passividade, uma certa espécie de passividade resignada pela qual tudo se resume ao mesmo, não é admissível. Deixar vir o outro não é a inércia pronta para qualquer coisa. Sem dúvida, a vinda do outro deve permanecer incalculável e de certa forma aleatória (sobre o outro acontece no encontro), escapa de toda a programação. Mas este aspecto aleatório do outro deve ser heterogêneo em relação ao fator aleatório integrável do cálculo, e também a forma de indecidível que as teorias de sistemas formais têm de enfrentar. Esta invenção do completamente outro, além de qualquer estatuto; eu ainda chamo isso de invenção, porque nos preparamos para ele, fazemos este passo destinado a deixar vir, *invir*, ao outro. A invenção do outro, a vinda do outro, certamente não é *construída* como um genitivo subjetivo, e não apenas como genitivo objetivo, inclusive se invenção vem do outro para este outro. É a partir daí, nem sujeito nem objeto, nem um eu nem uma autoconsciência, nem um inconsciente. Preparar-se para esta vinda do outro é o que pode ser chamada de desconstrução, que desconstrói precisamente este duplo genitivo como invenção desconstrutiva, por si só volta no passo [pas] e também como o passo do outro. Inventar seria então "saber" dizer "vem" e responder ao "vem" do outro. Acontece alguma vez? Deste evento nunca se tem certeza (DERRIDA, 2007b, p. 39, grifo do autor).[30]

O movimento da repetição pode produzir o novo de um acontecimento, não somente pela invenção singular, mas pela inversão das regras, com a finalidade de abertura para a vinda do *outro*. Esse movimento consiste "em desafiar e exibir a estrutura precária destas regras: respeitando-as, pela marca de respeito que ela inventa" (DERRIDA, 2007b, p. 44).[31]

A invenção nada inventa, afirma Derrida (2007b) quando dela o *outro* não vem, quando nada vem ao *outro* e do *outro*, uma vez que o *outro*

---

[29] "Of such force and desire as it may have, is a certain experience of the impossible: that is, as I shall insist in my conclusion, of the other – the experience of the other as the invention of the impossible, in other words, as the only possible invention." (Tradução nossa.)

[30] "That allows *the* coming of a still unanticipatable alterity, and for which no horizon of expectation as yet seems ready, in place, available. Yet it is necessary to prepare for it; to allow the coming of the entirely other, passivity, a certain kind of resigned passivity for which everything comes down to the same, is not suitable. Letting the other come is not inertia ready for anything whatever. No doubt the coming of the other, if it has to remain incalculable and in a certain way aleatory (one happens upon the other in the encounter), escapes from all programming. But this aleatory aspect of the other has to be heterogeneous in relation to the integrable aleatory factor of a calculus, and likewise to the form of undecidable that theories of formal systems have to cope with. This invention of the entirely other is beyond any possible status; I still call it invention, because one gets ready for it, one makes this step destined to let the other come, *come in*. The Invention of the other, the incoming of the other, is certainly not *constructed* as a subjective genitive, and just as assuredly not as an objective genitive either, even if the invention comes from the other—for this other Is thenceforth neither subject nor object, neither a self nor a consciousness nor an unconscious. To get ready for this coming of the other is what can he called deconstruction. It deconstructs precisely this double genitive and, as deconstructive invention, itself comes back in the step [pas] – and also as the step – of the other. To invent would then be to "know" how to Ely "come" and to answer the "come" of the other. Does that ever come About? Of this event one is never sure". (Tradução nossa.)

[31] "In defying and exhibiting the precarious structure of these rules, even while respecting them, and through the mark of respect that it invents". (Tradução nossa.)

não é possível. Nesse sentido, seria necessário dizer que a única invenção possível é a invenção do impossível. A invenção do impossível se anuncia como invenção do "parecia possível" sem o qual, a invenção não faz outra coisa senão explicitar um programa de "possíveis na economia do mesmo" (DERRIDA, 2007b, p. 45). Embora exista um cansaço advindo da invenção do mesmo e da invenção do possível, não é contra ela que a desconstrução se apresenta, mas como a procura de reinventar a invenção mesma, dar lugar ao outro, deixar vir o outro. Esse "deixar vir o *outro*" é exatamente o que não se inventa.

A desconstrução, sempre inventiva, não se satisfaz com procedimentos metódicos. Ela abre caminho, vai adiante, marca sua própria escritura, produz sempre outras regras, outras convenções para novas interpretações e não se instaura em momento algum numa certeza. Seu movimento compromete uma afirmação vinculada ao vir do acontecimento, ao *porvir* e à invenção. Esse movimento demanda uma desconstrução da estrutura conceitual e institucional da invenção, a qual reconhece para além do estatuto tradicional da invenção: reinventar para o futuro *porvir*. A invenção voltada para o impossível é a que surpreende no construir, no desvelar, no produzir, no interpretar para além de todo efeito suplementar que desencadeia. Se uma invenção surpreende ou perturba as condições estruturais, é necessário que ela implique e produza outras condições, não somente para ser reconhecida, identificada e legitimada como tal, mas para sobrevir. Segundo Derrida (2007b, p. 45), não se pode fazer vir o outro, mas "deixá-lo vir, preparando-nos para sua vinda". Qual é a implicação do deixar vir o *outro* na educação?

4 A educação: o acontecimento do impossível

Neste quarto capítulo, procura-se, talvez, tecer algumas possibilidades de conexões entre os conceitos de impossível e acontecimento, tendo em vista a implicação do pensamento da desconstrução na educação, a fim de observar a instabilidade, o mal-estar que a desconstrução, nesta leitura sobre a educação, vem provocar. A intenção é que, percorrendo conceitos abordados em muitos estudos de Derrida, como amizade, democracia e porvir, seja possível dirigir um olhar desconstrutivo à educação. Aliás, frequentemente, a desconstrução perturba, desestabiliza. Em que sentido? No sentido de não adotar um ideal crítico filosófico capaz de apresentar novas propostas que venham a corrigir as certezas criticadas. Nas palavras de Duque-Estrada solução (2004, p. 35-36, grifo do autor), o que a desconstrução promove é um

> deslocamento de ênfase que, do plano da formulação de questões e respostas, problemas e soluções, passa a recair sobre o plano das aporias, das contradições, dos investimentos arbitrários, das denegações, enfim, dos fatores de complicação de toda ordem que fazem parte, e que, para a desconstrução, *necessariamente* fazem parte da formulação de toda questão e toda resposta, de todo problema e toda.

Numa pesquisa filosófica, o pesquisador necessariamente precisa se perguntar pela essência e o destino da filosofia, mas, ao mesmo tempo, faz-se necessário reinventá-la. Embora esse pensamento pareça óbvio, encontra-se, aqui, uma situação singular: a de uma necessidade, a de um dever; situação que é mais significante do que possa parecer. Um *dever* como necessidade de reinvenção a cada nova situação. Se não for levado em conta esse pensamento da reinvenção, a filosofia, talvez, perca seu próprio propósito. Um dever e um direito de todo pensamento filosófico.

Derrida, em *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*[32] levanta a questão: Onde tem lugar a pergunta pelo direito à filosofia? Essa pergunta, segundo o autor, pode ser traduzida pela pergunta: Onde deve ter lugar? Ou seja, o lugar onde pode ter lugar a própria pergunta. Observa-se, nessa questão, que entre a pergunta e o lugar, na relação entre a pergunta pela pergunta e a pergunta pelo lugar, supostamente, "existe algum tipo de contrato implícito, uma suposta afinidade, como se uma pergunta devesse ser sempre previamente autorizada por um lugar, legitimada de antemão por um espaço determinado que lhe dê ao mesmo tempo direito e sentido, tornando-a possível e necessária ao mesmo tempo" (DERRIDA, 1997a, p. 10).[33] Isso poderia ser considerado como se a pergunta pela pergunta de-

[32] Derrida faz alusão ao título dessa obra ao célebre texto de *Kant L'Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) [Ideia [em vista] de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita]. Segundo Derrida, esse texto pertence a um grupo de escritos de Kant que anunciam, ou seja, ao mesmo tempo predizem e prescrevem, que certo número de instituições internacionais, assim como o do Direito Internacional, se constituem como proposições filosóficas. São produções e produtos filosóficos "não somente porque os conceitos que têm uma *história filosófica* gravada e portanto, uma história filosófica que se encontra inscrita [...] mas, ao mesmo tempo e por causa disso, tais instituições implicam uma cultura de partilha e uma linguagem filosófica, comprometendo-se, portanto a tornar possível, primeiramente pela educação, o acesso a essa língua e a essa cultura" (DERRIDA, 1999, p. 13).

[33] "Il y ait une sorte de contrat implicite, une affinité supposée, comme si une question devait toujours être préalablement autorisée par un lieu, d'avance légitimée par un espace déterminé qui lui donne à la fois droit et sens, la rendant ainsi possible et du même coup nécessaire". (Tradução nossa.)

vesse ter uma garantia de legitimidade vinda do lugar no qual será enunciada.

Todavia, em que lugar se faz possível a pergunta pela Filosofia, e quem autoriza esse direito? São as instituições universitárias e seus departamentos de filosofia que a autorizam? Para refletir sobre o que acontece na filosofia, segundo Derrida (1997), seria preciso refletir sobre quais seriam as condições concretas do respeito e da abrangência do direito à filosofia. Embora a filosofia, segundo Derrida, não se reduza a seus momentos institucionais e pedagógicos, sugere que todas as diferenças de tradição, de estilo, de língua, de nacionalidade filosófica estão traduzidas e incorporadas nos modelos institucionais e pedagógicos. Algumas vezes, esses modelos são produzidos por estruturas, tais como: escola, instituições de ensino superior, instituições de pesquisa, etc.

Talvez nesse sentido, pensar filosoficamente a educação implique a ação refletida sobre os pressupostos que determinam o agir pedagógico, assim como os efeitos e as consequências de determinado modo de agir.

> Cabe à filosofia, entre outras coisas, examinar a concepção de humanidade que orienta a ação pedagógica, para que não se eduque a partir da noção abstrata e atemporal de "criança em si", de "ser humano em si", bem como a que persistiu na concepção essencialista de educação. Do mesmo modo, não há como definir objetivos educacionais se não tivermos clareza dos valores que orientam nossa ação. O filósofo deve avaliar os currículos, as técnicas e os métodos para julgar se são adequados ou não aos fins propostos sem cair no tecnicismo, risco inevitável sempre que os meios são supervalorizados e se desconhecem as bases teóricas do agir (ARANHA, 2006, p. 25).

Procurando explicitar as bases filosóficas e os fundamentos das teorias pedagógicas, a Filosofia da Educação "estuda as bases filosóficas da educação. Procura saber quais são os fundamentos das teorias pedagógicas. Ela aborda as questões fundamentais da pedagogia à luz das diferentes concepções filosóficas" (KUIAVA, 2009, p. 53). A partir da reflexão e do questionamento acerca dos fundamentos das teorias, a Filosofia sempre transforma e continuará transformando todo e qualquer discurso. Com a necessidade de transformações urgentes e novos diálogos que acompanhem os avanços e desenvolvimentos das atuais sociedades, muitas coisas podem acontecer na Filosofia, e uma delas é a desconstrução. Sabe-se, também, que uma resposta ou *a* resposta nunca será dada pela Filosofia, se por resposta se entende a solução ou a receita pronta para algum problema, da qual possa ser dito: isto é o que precisa ser feito.

A desconstrução, no entender de Derrida, mantém uma relação um tanto complicada com a Filosofia. Essa relação é, ao mesmo tempo, de pertença e de herança, assim como de ruptura e deslocamento. Será um desafio, com vistas a outras possibilidades de abordagem no campo educacional, pensar os conceitos e os discursos em torno da educação no viés da desconstrução. Esse pensamento se daria fora de qualquer definição exata, de uma ordem produzida ou da compreensão de um ideal imaginado, propostos como passos ou etapas para serem seguidos. Pensar a educação fora das formas e estratégias efetivas permite desafiar as próprias fundamentações que a racionalidade impõe à educação.

> A filosofia, nas sociedades civilizadas, determina os processos educacionais e contribui na formação da imagem do homem e do mundo. A determinação, porém, não se faz de modo uniforme. Nos períodos antigo e medieval, filosofia, educação e política coincidem. No início da Idade Moderna, com a ruptura entre filosofia e ciência, ética e política, os sistemas filosóficos deixam suas marcas de um modo peculiar nos sistemas educacionais (PAVIANI, 2008, p. 5).

À História em geral, e à história da educação, em particular, na qual estamos inseridos e da qual somos herdeiros, se faz necessário lançar um olhar a partir da desconstrução. Embora a desconstrução não seja um método, ou um sistema, de pensamento que mostre um caminho a seguir, mas antes, uma tarefa que propõe, ao mesmo tempo, conservar e mudar, a educação pode ser assumida como a recepção de um futuro que não se pode ou não se deve prever, uma ideia de educação que não se insere mais na relação linear do tempo, passado-presente-futuro. Essa ideia não permite que a educação se fixe num pensamento

antecipado, estável, unificado e totalizado, mas num pensamento da educação desprovido de toda segurança, interrompido num talvez, como abertura ao porvir. Uma educação pensada e organizada numa ideia de descontinuidade do tempo que venha a desestabilizar os modelos tradicionais e consolidados, ou seja, o pensamento de uma educação no porvir.

No pensamento derridiano, a história da Filosofia é a história de uma reflexão em torno do significado de possível, daquilo que se entende ou do que quer dizer *ser* e *ser possível*. Há o compromisso de repensar o valor da possibilidade que marca o pensamento da tradição filosófica ocidental. A tradição filosófica acerca da potencialidade, das condições de possibilidade, se encontra afetada pela experiência do acontecimento. Essa experiência, como acontecimento, perturba a distinção entre o possível e o impossível, a simples oposição entre o possível e o impossível.

Para se romper com a noção segundo a qual entre o possível e o impossível existe uma simples oposição, é necessário estabelecer o acontecimento impossível. Esse impossível não é somente impossível, como também não é somente o contrário do possível. O impossível é também a condição de possibilidade do possível, é a própria experiência impossível, e essa experiência impossível vem condicionar o acontecimento do acontecimento. Assim sendo, o que acontece como acontecimento somente pode acontecer na perspectiva do impossível. Pensar sempre sobre alguma coisa que é simplesmente possível e, portanto previsível, é aí onde nada acontece.

4.1 E se fosse impossível?

Pensar a educação na concepção derridiana de acontecimento, é uma ideia que requer a necessidade de inserir a educação dentro do pensamento do possível como porvir, ou seja, dentro do pensamento do possível impossível. A educação pensada apenas como um possível, no sentido tradicional, quer dizer, dentro das condições de possibilidade, não faz outra coisa que explicitar, revelar, realizar o que já é possível, aquilo que foi pensado como possibilidade. Esse pensamento somente vem a reproduzir e a colocar em prática tudo o que anteriormente foi planejado e programado sob a ótica do mesmo, quer dizer, na programação de alguém com a pretensa ideia de alcançar ou apreender o *outro*. Em sentido contrário, para que o acontecimento aconteça, é preciso que a educação seja pensada como invenção, como abertura incondicional à vinda do impossível; noutras palavras: uma educação pensada como abertura à vinda do *outro*, daquele que não pode ser apreendido. Nessa perspectiva, é que Derrida fala, tantas vezes, em condição de impossibilidade para que o acontecimento aconteça.

Derrida dá conta de que, a questão em jogo, nada mais é do que o sólido e confiável conceito de possível que atravessa o pensamento ocidental. Por um lado, esse percurso do possível traz consigo todas as significações de potencialidade, a saber, o ser em potência. Por outro, o conceito de possível mantém estreita relação com a significação de poder e de capacidade, ou seja, tudo aquilo que torna hábil ou habilita. O possível é, em última instância, a possibilidade de ser ou de se tornar, sempre tendo em vista o possível já delineado.

Sob esse ponto de vista – o da potencialidade do possível –, a educação se encontra também no traçado possível da possibilidade, ou seja, previsível nas suas possibilidades. Seguindo essa linha de pensamento, poder-se-ia dizer que, na educação, nada acontece ou não acontece o acontecimento. Aliás, na educação, denominada formal, nada está acontecendo, a não ser a reprodução, a duplicação, a repetição ou a aplicação de projetos e programas de ensino. Para se pensar a educação como acontecimento, é preciso que a sua possibilidade tranquilizadora seja ameaçada.

No entanto, o pensamento do possível-impossível, destacado do pensamento derridiano como estratégia, leva a desconstrução para uma questão que faz tremer, no interior do pensamento dominante do possível, na filosofia, "uma filosofia assim subjugada no poder de sua dominância mesma" (DERRIDA, 2004c, p. 280). É neces-

sário que o pensamento sobre a educação se anuncie também como impossível, pensando-a dentro do possível-impossível cujo pensamento não se esgote numa tradição metafísica do ser, nem numa revelação, nem numa verdade absoluta. Antes, há necessidade de uma abertura, a necessidade de uma invenção sem programação, permitindo um lugar para o imprevisível, um dar lugar ao acontecimento.

Usando a expressão francesa *une fois pour toutes* [uma vez por todas], Derrida observa a forma do acontecimento singular e irreversível daquilo que acontece uma só vez; por conseguinte, daquilo que não se repete mais. Mas, ao mesmo tempo, o acontecimento abre todas as situações metonímicas que o levarão a outro lugar. Por meio da repetição, de forma imprevisível a singularidade se inaugura, o inédito surge na multiplicidade das repetições. Esse pensamento, na ótica de Derrida, suspende a oposição ingênua entre tradição e renovação, memória e porvir; iterabilidade essa que arruína antecipadamente as garantias dos discursos, das filosofias e ideologias.

Contudo, como é possível indagar sobre aquilo que torna possível torne impossível sua possibilidade? *Talvez,* numa proposta que possa pensar a educação como acontecimento, ou seja, a educação como *por vir,* e não a educação *futura,* no presente-futuro. Esse modo de pensar não permite colocar a educação como sendo uma ideia reguladora de garantia de futuro, ainda que sua determinação seja a de um presente-futuro. O importante é o caminho, o trajeto, ou seja, a experiência. Desse modo, a experiência é o método, não como sistema de regras e normas técnicas para vigiar uma experimentação, mas o caminho que se está fazendo, o abrir do caminho, a própria passagem.

A condição para que o *porvir* continue *por vir* tem que ser não apenas não conhecido, mas também que não seja cognoscível enquanto tal, "talvez, porque todas estas questões estão tão suspensas quanto o futuro" (DERRIDA, 2001e, p. 65). Definição aberta a um futuro radicalmente porvir, isto é, indeterminado. O futuro radicalmente porvir está apenas determinado por essa abertura para o futuro. Sua decisão não dependeria da ordem do saber ou de um horizonte de um saber anterior, mas de uma chegada ou de um acontecimento que se deixa ou se faz numa experiência heterogênea a toda comprovação.

4.2 Será possível?

Parece evidente pensar a educação como um processo natural e inerente ao ser humano inserido num determinado grupo, cultura ou sociedade. Desde seu nascimento, o ser humano está inevitavelmente condenado a se educar e a passar continuamente, querendo ou não, por processos educativos que vão desde simples ações como andar, falar determinada língua, respeitar certos valores, até o desejo de alcançar um conhecimento tal que lhe permita, ainda que impossível, conhecer o tão almejado sentido da vida. Pode-se afirmar que toda e qualquer ação humana é o resultado de um processo educativo, porquanto não há obra humana que não admita o reflexo de uma ação educativa. Para tanto, a educação não acontece de modo isolado ou distante dos fenômenos sociais, políticos, culturais, etc. A educação "entendida e exercida isoladamente é uma armadilha capaz de nos desviar da explicação objetiva dela mesma e dos demais fatos" (PAVIANI, 2005, p. 22). A educação precisa ser pensada e interligada aos processos sociais e históricos. Sabe-se, também, que qualquer processo educativo transcende a educação formal e os limites estabelecidos pelas instituições de ensino. Entretanto, se toda ação humana é o reflexo de uma ação educativa, e se o ser humano só se educa dentro de uma sociedade ou de uma cultura, caberia, neste momento, perguntar: O que é educação? E quem ou para quem se endereça a educação?

Educação, como conceito, é um termo que promoveu, ao longo dos séculos e continua a promover, os mais variados discursos e sobre diversos enfoques. Para além de um entendimento geral de educação (como processo natural do ser

humano) e transcendendo o sentido etimológico,[34] o termo educação muitas vezes é utilizado não para descrever práticas particulares de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos, mas, por um lado, para definir especificamente como devem ser direcionadas, organizadas e realizadas essas práticas e, por outro, com o termo educação, pretende-se, muitas vezes avaliar e qualificar essas práticas educativas.

Para definir como as práticas educativas devem acontecer, de um ponto de vista da educação formal, são concebidos, estabelecidos e implantados programas de ensino e aprendizagem, teorias e programas pedagógicos e modelos e parâmetros curriculares. Tais práticas são frequentemente pensadas a partir de uma concepção e fundamentação geral e, talvez, ideal, não somente de educação, mas principalmente de um sujeito ideal. Por outro lado, a avaliação dessas práticas, frequentemente, é pensada, por exemplo, por meio das palavras *bom* ou *eficaz* como qualificativos para a educação. Nesse sentido, a educação – qualificada – passa a ser um fim a ser atingido. Segundo Biesta (2009), essa finalidade da educação reside no que ele vai chamar função de qualificação, ou seja, "a maneira pela qual as práticas e processos educativos contribuem à aquisição dos conhecimentos, habilidades e disposições que são considerados necessários para 'fazer' alguma coisa" (BIESTA, 2009, p. 98).[35] Práticas educativas essas que vão desde atividades mais específicas como a formação para um determinado trabalho para ações mais gerais como a de uma educação para a vida. Ou seja, pela educação procura-se criar condições que permitam ao ser humano a busca de soluções para os problemas que se apresentam.

A partir da análise da educação, considerando uma concepção que pretende a transformação de indivíduos em *bons indivíduos*, independentes e autônomos, capazes de "fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro" (KANT, [1784], 1992, p. 90), pode-se visualizar a ideia de sujeito a qual, a partir da filosofia iluminista, é o tema central nos discursos acerca dos processos sociais, políticos, culturais, etc., e, claro está, educacionais.

A partir do pensamento moderno, o sujeito é compreendido como

> uma unidade racional que ocupa o centro dos processos sociais, mas dado que sua racionalidade não estaria completa, faz-se necessário um projeto pedagógico que o tire da menoridade e o transforme num dono da sua própria consciência e um agente de sua própria história (VEIGA-NETO, 2000, p. 50).

Na perspectiva da modernidade, o sujeito precisa de um modelo educativo que se encarregue de efetivar sua plenitude, pois o sujeito é inacabado e incompleto. É com esse modelo educativo, instituído na modernidade como ideal do ser humano, que o sujeito, com toda sua autonomia, se tornará consciente, centrado, reflexivo e crítico.

Esse modelo de educação da modernidade pressupõe "a existência de um sujeito essencial, centrado e unitário, narrativas mestras da razão e do progresso, e o ideal de emancipação e autonomia" (SILVA, 1995, p. 245). Na perspectiva moderna, o sujeito é considerado como

> uma essência que preexiste à sua constituição na linguagem e no social. Ele é racional e calculista, isto é, sua ação se baseia na consideração consciente de hipóteses e cursos de ação alternativos. Ele é visto como capaz de autonomia e independência – se convenientemente educado – em relação à sociedade. Sua consciência é dotada de um centro, origem e fonte única de todas suas ações (SILVA, 1995, p. 248).

O ideal moderno de educação e os seus pressupostos – a existência de princípios e critérios

[34] Sob o ponto de vista etimológico, a palavra educação tem um duplo significado, cuja raiz provém dos termos latinos *educare* e *e-ducere*. *Educare* significa criar, alimentar, colocar para dentro. Nesse caso, trata-se da ação de ensinar, instruir, formar, guiar e amestrar. Já o termo *e-ducere* significa conduzir, colocar para fora ou, ainda, tirar de dentro para fora. Na verdade, *educere* é uma composição do prefixo *ex* que significa direção para fora, e do verbo *ducere*, conduzir, levar, tirar. Educar é, nesse caso, tirar de dentro tudo o que lá se encontra em germe, em pura potencialidade. Significa também conduzir de um estágio para outro (KUIAVA, 2009, inédito).

[35] "The way in which educational practices and processes contribute to the acquisitions of the knowledge, skills, and dispositions that are considered necessary to 'do' something." (Tradução nossa.)

básicos e universais que possibilitam determinar verdades – serão os pontos centrais para uma leitura sob o olhar da desconstrução derridiana, que não nega simplesmente a existência de verdades e significações, mas as considera como efeitos de uma história mais extensa da linguagem e das instituições e práticas sociais.

Não se trata, aqui, de uma proposta comparativa de conteúdo dos princípios e regulamentos instituídos no percurso e na história da educação. Trata, isto sim, de salientar a repetição ou a permanência de estruturas e esquemas fundamentais, assim como evidenciar certos conceitos condutores consolidados nos discursos educacionais. A partir dessas constantes, é que se pode começar a elaborar questões e reflexões. Talvez seja essa uma entre as várias formas de pesquisa filosófica no campo educacional.

Neste momento, talvez seja possível avançar em direção à questão da educação como um convite à desconstrução. Colocar os discursos sobre a educação de forma diferente é sugerir uma compreensão da educação como experiência da singularidade do *outro*, uma compreensão do *outro* como um ser singular. O lugar da desconstrução na educação ou da educação na desconstrução quiçá seja o lugar da relação entre educação, desconstrução e justiça. Entretanto, a desconstrução não sugere como se deve responder ao *outro*, a fim de fazê-lo de forma justa ou de fazer justiça. Derrida não tenta dar uma resposta à pergunta: como é possível *emancipar* ou *libertar*, ou dar soluções às questões levantadas por pensadores e pesquisadores cujos discursos estão voltados à educação? A desconstrução é, tão somente, um convite para retomar a própria pergunta: como responder, de forma responsável, à alteridade do *outro*?

4.3 Educação e justiça

Ao se afirmar que a desconstrução é sempre uma tomada de decisão, uma abertura de fronteiras e ultrapassagem de limites, afirma-se, também, que ela admite uma certa traição dividida entre o ato inaugural de uma ação e a sua repetição. Noutras palavras, a desconstrução comporta um duplo gesto, na medida em que propõe e exige uma decisão; ao mesmo tempo, a desconstrução denuncia aquilo que ela faz. Essa decisão somente se realiza no respeito à singularidade que se inscreve, à alteridade, ao *outro*. A decisão é tomada como uma exigência de justiça determinada pelo *outro*.

O pensamento da desconstrução, segundo Derrida (2007a, p. 27), é o pensamento da justiça, "a desconstrução é a justiça"; e quem solicita essa força da desconstrução, da justiça, é o *outro*. A justiça é a autoridade do *outro* que dita a lei e abre à responsabilidade, ou seja, o *outro* é quem faz responder e falar na sua direção. O respeito à singularidade e à alteridade do *outro* leva, sempre, de forma contínua e inadequada, à tentativa de ser justo com o *outro* (ou consigo mesmo como outro). Derrida refere que, no pensamento ocidental, existem discursos metafísicos sobre a justiça, sobre a liberdade, etc., entretanto, há, talvez, uma forma de pensar a justiça que não seja necessariamente metafísica. Justifica-se essa afirmação uma vez que, para o autor, não há conceitos que sejam por si mesmos metafísicos ou não metafísicos.

Percorrendo alguns textos de Heidegger, Aristóteles e Nietzsche sobre a justiça, Derrida ensina que o termo não se reduz à representação jurídica dada a ele. A justiça é algo interior à justiça, motivo pelo qual não é redutível, não é calculável. Com a palavra *justiça* Derrida refere-se à relação que respeita a alteridade do *outro* e responde para o *outro*, a partir do fato de pensar que o *outro* é *outro*. É preciso prestar atenção no *outro* não como algo inefável. Esse pensamento da justiça, com relação à alteridade do *outro*, e contrariamente ao direito, é preciso levar em conta o *cálculo* para se pensar o incalculável. Em oposição ao direito, a justiça calcula com o incalculável que é o *outro*.

Na resposta endereçada sempre ao *outro*, há uma grande distinção entre o direito e a justiça. No pensamento derridiano, o direito não é a justiça: o direito "é o elemento do cálculo, é justo que haja um direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que se calcule o incalculável" (DERRIDA, 2007a, p. 30). Esse filósofo tenta mostrar que a justiça é irredutível ao direito, entretanto, "a justiça exige,

para ser concreta e efetiva, encarnar-se num direito, numa legislação" (DERRIDA, 2005b, p. 72).[36] De forma natural, não há nenhum modo de direito que possa ser adequado à justiça, não existe correspondência direta ou indiretamente do direito à justiça. Por esse motivo, sempre houve a possibilidade de, na história do direito, acontecerem mudanças e transformações, como, por exemplo, a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Essas mudanças e transformações no direito foram possíveis porque o que se diz da justiça que ela é infinita, incalculável.

A desconstrução implica a exigência de uma justiça infinita, por um lado, com a tarefa de ser uma memória histórica e interpretativa do que foi herdado sob o nome de justiça, ou seja, os limites dos conceitos de *justiça*, *direito*, seus valores, normas e prescrições impostas sedimentadas ao longo da História.

> A desconstrução já está *empenhada, comprometida* com essa exigência de justiça infinita. É preciso ser justo com a justiça, e a primeira justiça a fazer-lhe é ouvi-la, tentar compreender de onde ela vem, o que ela quer de nós, sabendo que ela o faz através de idiomas singulares (*Díke, Jus, justitia, justice, Gerechtigkeit*). É preciso também saber que a justiça se endereça sempre a singularidades, à singularidade do outro, apesar ou mesmo em razão de sua pretensão à universalidade (DERRIDA, 2007a, p. 37, grifo do autor).

A desconstrução não leva apenas a denunciar limites conceituais ou teóricos, mas também a fatos mais concretos e a seus efeitos, resultantes de alguma determinação herdada da justiça. Todavia, a responsabilidade diante da memória, como entende Derrida, "é uma responsabilidade diante do próprio conceito de responsabilidade que regula a justiça e a justeza de nossos comportamentos, de nossas decisões teóricas, práticas, ético-políticas" (DERRIDA, 2007a, p. 38). Tudo seria bem mais simples se existisse uma *verdadeira* distinção entre o direito e a justiça ou, talvez, uma oposição logicamente regulada, afirma Derrida (2007a). Entretanto, o direito é exercido sempre em nome da justiça, e a justiça exige ser estabelecida num direito colocado em ação.

Seguindo essa linha de pensamento, pode-se argumentar que a ideia de educação como justiça não se estabelece somente como um direito exercido em nome da justiça, como se a educação pudesse ser sempre calculada e ainda projetada para o *outro*. Embora a justiça se instaure no direito posto em ação, a ideia de educação (como justiça) chama à responsabilidade do imprevisível e sempre *outro*. Para além do pensamento regulador em sua forma clássica, a ideia – caso seja uma ideia – da educação como justiça, como um *porvir*, ou como acontecimento, não é possível de ser apreendida. Essa ideia nunca se apresentará na forma da presença única e total. Desse modo, a educação não pode ser tratada dentro do pensamento do acessível, apreensível e previsível ou da ordem do cálculo, do mesmo. Enquanto acontecimento, a educação é da ordem da alteridade, do imprevisível, do impróprio e, justamente por isso, a educação é sempre uma resposta, uma responsabilidade.

4.4 A educação: um pensamento sobre política e amizade

Sabe-se que não há sociedade sem educação, do mesmo modo que sem educação não haveria instituições e também não haveria História. Na organização geral de uma sociedade a quem corresponderia o papel de *educador*? De certo modo, mais ou menos espontâneo e do ponto de vista da educação em geral, cada um de nós pode desempenhar um papel importante nesse processo. Para tanto, para desempenhar um papel educativo, seja ele qual for, é preciso compreender as normas e interpretar as regras de funcionamento da sociedade, ou seja, entender os mecanismos utilizados para atingir determinados objetivos desejados pela própria sociedade.

Derrida aponta que na atualidade, nas organizações e instituições internacionais, a soberania do Estado é uma regra, e que, "em nome do direito internacional, alguns Estados-nação mais poderosos do que outros, fazem a lei" (DERRIDA,

[36] La justice exige, pour être concrète et effective, de s'incarner dans un dorit, dans une législation. (Tradução nossa.)

2004, p. 245), ou seja, de fato, os Estados mais poderosos comandam a ordem internacional. A distância estabelecida entre o governo, as instituições de ensino, os educadores, e seu propósito mais próximo, os indivíduos em geral, é delineada por uma fronteira determinantemente incerta. É por isso que há uma urgência de transformação dos conceitos de *política* e de *democracia* e a sua relação intrínseca com o conceito de *amizade*.

Assim como em todo conceito normativo, no conceito de *amizade* haveria uma contradição interna, argumenta Derrida (2005b). A contradição interna no conceito de *amizade* implica a regra e a invenção sem regras; "sua regra é que se conheça a regra, sem nunca se ater a ela" (DERRIDA, 2005b, p. 15). Um gesto de amizade não seria amigável se obedecesse simplesmente a uma regra ou a uma norma geral, mas o dever de ir além da própria regra exige um comportamento para além da própria linguagem do dever. Não se deve ser amigo por dever. Provavelmente "contra Kant", Derrida alega que "haveria um dever de não agir *segundo o dever em conformidade:* nem com *o dever,* diria Kant (*pflichtmässig*), nem mesmo *por dever* [*aus Pflicht*]"? (DERRIDA, 2005b, p. 13-14). O que é preciso na amizade?

Com relação à amizade, não basta dizer que o é *preciso* não *deve ser da ordem do dever*, e menos ainda assumir a forma de uma regra ou de uma norma. Caso fosse desse modo, a amizade seria destruída na fixidez da regra. No momento em que a amizade fosse submetida à necessidade de aplicá-la à generalidade sob um caso particular, o gesto da amizade se destruiria a si próprio. Entretanto, sobre essa afirmação não poderia ser afirmado que somente se chega à amizade transgredindo regras ou indo contra todos os deveres, pois "a contrarregra é já uma regra" (DERRIDA, 2005b, p. 14). Pensando na igualdade para todos e no respeito à singularidade, para além dos limites das concepções clássicas de política e amizade, a desconstrução tenta questionar o conceito canônico de amizade.

Esse questionamento sobre tal conceito é dado em nome da democracia, pois, segundo argumentos de Derrida, "no tradicional conceito de amizade tal como o herdamos, existe desigualdade e repressão" (DERRIDA, 2004, p. 243). É em nome de mais democracia que se faz necessário deslocar o conceito de amizade, desconstruir o modelo de homem e as implicações no campo político.

Segundo Bennington (2004, p. 236), o conceito de amizade tem sido por séculos um conceito *marginal* dentro da política e da Filosofia política. Para Derrida tal conceito normalmente é "deixado à ética, à psicologia, ou à moral, por não ser considerado um conceito político, como é considerado *governo, soberania* ou *cidadania*" (DERRIDA, 2004, p. 239), entretanto, basta analisar os grandes textos clássicos desde Platão para verificar que a amizade desempenha um papel constituinte de definições como *justiça* ou *democracia*. Aristóteles, por exemplo, esclarece Derrida, estabelece a existência de três tipos de amizade:

> Primeiramente, a mais alta amizade seria baseada na virtude e não teria nada a ver com política – tratar-se-ia da amizade entre dois homens virtuosos; em segundo lugar, a amizade baseada na utilidade e no proveito seria a amizade política; e, em terceiro lugar e no nível mais baixo, haveria a amizade baseada no prazer – como diz Aristóteles, quando na qual se busca o prazer no meio dos jovens (DERRIDA, 2004, p. 239-240).

Nesse trecho, pode ser percebido que o conceito *amizade* é e não é político; dentro do político, a amizade política é um modo de amizade. Mais adiante, fazendo referência novamente a Aristóteles, Derrida destaca que, frequentemente, se tem a ideia de que a busca pela justiça nada diz respeito em relação à política "tem-se de ir além ou, às vezes, trair mesmo a amizade em nome da justiça" (DERRIDA, 2004, p. 240). É desse modo que ele sugere a existência de problemas em torno da *philia* e da amizade, que cruzam a definição de experiência política.

Sem homogeneizar o conceito *amizade*, o que Derrida tenta fazer ao desconstruí-lo é procurar um modelo predominante da cultura ocidental, do qual, ainda existem aspectos permanentes. A partir desses aspectos, Derrida procura analisar o assunto sob um ponto de vista político. De forma muito geral, esse modelo predominante "diz respeito à amizade entre dois jovens, mortais, que

têm um contrato segundo o qual um sobreviverá ao outro, um será herdeiro do outro, e eles deverão concordar politicamente" (DERRIDA, 2004, p. 240). Com vários exemplos Derrida demonstra como esse modelo tradicional de amizade exclui a amizade entre um homem e uma mulher ou entre duas mulheres. Por conseguinte, a figura do irmão, da fraternidade, é o ponto central desse modelo tradicional, ou seja, "a irmandade – a fraternidade – é a figura dessa amizade canônica" (DERRIDA, 2004, p. 241). Esse conceito de amizade, denominado por Derrida de *falogocêntrico* significa que, dentro de uma cultura, dentro de uma sociedade com esse modelo prevalecente, não há possibilidade de serem reconhecidas as formas excluídas de amizade.

4.5 A educação: um pensamento sobre democracia e hospitalidade

Conceitos fundamentais na organização de uma sociedade, na sua conformação política, se encontram marcados pelo conceito tradicional e imposto de amizade. Existem pressupostos aceitos e consolidados na organização social e política de uma sociedade, a saber: o privilégio concedido ao homem, à irmandade. Mas o que significa irmandade? Derrida (2004, p. 241) elucida, como conceito *irmandade*, frequentemente, é entendido como família ou esquema familiar, filiação. Irmandade

> significa irmão, em vez de irmã, e há um grande número de textos em que a irmã é simplesmente uma instância do irmão, algo que não é diferente e que não faz diferença. Portanto, têm-se, aqui, todas as condições para a definição canônica de política. Do Estado (quais sejam: a relação com a autoctonia na Grécia, com o território, Estado-nação, a filiação, a representação, a soberania – todas essas condições compartilham esse conceito falocêntrico de *vínculo social como amizade*) (grifo do autor).

Da herança do conceito tradicional de amizade, pode ser observada a existência de desigualdade e repressão. Já há várias décadas e por vários autores, o modelo tradicional de homem, de irmandade, de amizade vem sendo desconstruído no mundo todo. Para o autor, embora a democracia não exista jamais no presente, ela é um conceito que leva uma promessa; quando se afirma que a democracia existe, tal proposição pode ser tanto verdadeira como falsa, ela não pode se adequar no presente a seu conceito. Essa não adequação é dada em vista de que a democracia é uma promessa que não pode ser submetida ao cálculo, assim como não pode ser determinada por um juízo do saber.

Embora sempre se tenha uma tradição e uma ideia de democracia, quando se afirma, no pensamento derridiano, que a democracia nunca esteve presente, atual e adequadamente dada, isso não significa que não exista democracia. Derrida lembra que é necessário dizer a democracia que vem no lugar da inexistente democracia atual. Isso não significa que a democracia estará presente amanhã, a democracia é algo que sempre está *porvir*.

Embora a palavra democracia possua um sentido grego: *demos*, que significa povo, e *krátos*, forças, poder, e, por extensão, governo, também tem um sentido tomado da História como sistema político cujas ações atendem aos interesses populares. Mesmo assim, atualmente, esse termo não corresponde a uma determinada situação. Derrida (2004b), quando fala sobre uma democracia futura, refere-se a uma certa democracia que não tem ligação de modo essencial com a cidadania, sem ser contra ela (pois ela é necessária), mas "os direitos do homem devem ser estendidos para além da cidadania" (p. 120). Pelos desvios e inadequações que o conceito de democracia comporta, Derrida propõe sempre que se fala de uma democracia que está porvir, e não de democracia futura.

A denominação democracia porvir se deve a que a democracia, segundo Derrida (2004, p. 242),[37] é um nome estranho para um regime: "De início, era difícil localizar a democracia no meio do espectro de regimes, e todos sempre tiveram

[37] As referências aqui mencionadas tratam da conversa informal sobre algumas questões dirigidas a Derrida por Geoffrey Bennington. O texto intitulado *Políticas e Amizade: uma discussão com Jacques Derrida* está publicado em *Desconstrução e ética:* ecos de Jacques Derrida.

dificuldade em imputar um lugar para a democracia". Nesse compasso, a democracia minimamente significaria igualdade, pois não há democracia sem o comprometimento com a igualdade entre todos. Entretanto, essa igualdade é uma que sempre pode ser calculada, calculável, por exemplo, como se calcula o número de cidadãos, de eleitores, e assim por diante. No pensamento derridiano, a demanda de igualdade tem que ser conciliada com uma demanda por singularidades, com relação ao *outro*, sempre como singular. É possível levar em conta a igualdade, a justiça e a equidade respeitando a heterogênea singularidade de cada um?

O pensamento derridiano sobre a democracia *por vir* não sugere um novo regime ou uma nova organização de Estado-nação, mas se refere à "promessa de uma autêntica democracia que nunca se concretiza" (DERRIDA, 2004, p. 244) naquilo que se costuma denominar democracia. Embora esse pensamento do porvir seja um modo de contínua crítica para o que na atualidade ocorre sob o nome de democracia, não significa que a democracia *porvir* seja simplesmente a correção ou o aperfeiçoamento das atuais condições das assim chamadas democracias, mas que a democracia está ligada conceitualmente a uma promessa.

> A ideia de uma promessa está inscrita na ideia de democracia: igualdade, liberdade, liberdade de expressão, liberdade de imprensa – todas estas coisas que estão inscritas como promessa na democracia. Democracia é uma promessa. Por isso, ela é o mais histórico conceito da política; é o único conceito de um regime ou de uma organização política no qual a história, que é o processo sem fim de melhoramento e perfectibilidade, está inscrita no próprio conceito (DERRIDA, 2004, p. 244).

O conceito de democracia é histórico, e é por isso que Derrida a denomina *por vir*: como promessa que sempre permanecerá como tal. Entretanto, *porvir* não quer dizer um futuro, mas que está por vir como uma promessa, aquilo que está por vir está de forma imediata. Sem esperar que a democracia futura apareça, deve ser feito o que for preciso para que ela aconteça. É uma injunção imediata. Esse pensamento não significa que a democracia tomará a forma de um regime, mas "se dissociarmos a democracia do nome de um regime, então, poderemos dar este nome *democracia* a qualquer tipo de experiência na qual haja igualdade, justiça, equidade e respeito pela singularidade efetiva do outro" (DERRIDA, 2004, p. 244). Sem restringir a democracia ao político (no sentido tradicional) ou à cidadania, o que está em questão é uma democracia do aqui e agora, o porvir é a urgência do fazer, da tomada de decisão. O porvir abre para o acolhimento incondicional do *outro* na sua singularidade; sem programas, sem regras, sem condições, apesar de inscrito numa política e num direito, ou seja, inscrito nas normas, nas leis do acolhimento.

Quando Derrida fala sobre a questão da hospitalidade, da diferença entre lei da hospitalidade e leis da hospitalidade, pode ser observada a herança do pensamento do filósofo Emmanuel Levinas. Herdeiro das noções de acolhida e de atenção ao *outro*, Derrida (2004d, p. 40, grifo do autor) escreve:

> A palavra "hospitalidade" vem aqui traduzir, levar adiante, reproduzir as duas palavras que a precedem: "atenção" e "acolhimento". Uma paráfrase interna, também uma espécie de perífrase, uma serie de metonímias expressam a hospitalidade, o rosto, o acolhimento: tensão em direção ao outro, intenção atenta, atenção intencional, *sim* ao outro. A intencionalidade, a atenção à palavra, o acolhimento do rosto, a hospitalidade são o mesmo enquanto acolhimento do outro, lá onde ele se subtrai ao tema.

Derrida aponta para o legado levinasiano deixado em *Totalidade e infinito*; especulando nas páginas conclusivas dessa obra, a hospitalidade torna-se o próprio nome daquilo que se abre ao rosto, mais precisamente daquilo que o "acolhe". Entretanto, o rosto, em Levinas, escapa da tematização. Desse modo, Derrida irá afirmar que tudo aquilo que excede a formalização ou a descrição tematizantes é precisamente o que o rosto tem em comum com a hospitalidade. A hospitalidade ilimitada começa pela acolhida *sem questão*, ou seja, acolher aquele que chega sem lhe impor condições, acolher antes mesmo de saber pelo menos o seu nome. Entretanto, em nome da mesma hospitalidade, pressupõe-se que, ao se di-

rigir ao *outro*, tal direcionamento seja feito de modo singular, ou seja, "chamando-o e, portanto reconhecendo-lhe um nome próprio" (DERRIDA, 2004c, p. 250). Nesse sentido, a hospitalidade consiste em, ao se dirigir ao outro, fazer de tudo para acolhê-lo, evitando que qualquer pergunta – inclusive a pergunta do próprio nome – se torne uma condição. É essa a sutil mas fundamental diferença que se coloca no limiar de toda política, de toda ética.

O porvir se abre na hospitalidade incondicional: aquela que tenta fazer o impossível. As responsabilidades e as decisões devem ser assumidas entre duas figuras da hospitalidade. Embora elas não se contradigam, continuam sendo heterogêneas, no momento em que se convocam uma a outra de modo embaraçoso. A hospitalidade absoluta, ou incondicional, apresentada por Derrida, supõe uma ruptura com a hospitalidade no sentido corrente, ou seja, com a hospitalidade condicional, com o direito ou hospitalidade como um simples pacto.

Derrida (2004c, p. 249) aponta que, provavelmente, "nem todas as éticas da hospitalidade são as mesmas, mas não existe cultura, nem vínculo social, sem um princípio de hospitalidade". Esse princípio viria comandar a acolhida, sem reserva e sem cálculo, àquele que chega. Entretanto, qualquer comunidade (linguística, familiar ou uma nação), para se proteger da chegada ilimitada do *outro*, não pode deixar de trair o próprio princípio de hospitalidade absoluta. Contudo, a própria traição da hospitalidade absoluta torna a acolhida efetiva e concreta. Desse modo, faz-se possível, em razão das condições, os direitos e os deveres: tudo aquilo que precisa ser controlado. A hospitalidade incondicional é, talvez, o modo de dar sentido a qualquer conceito de hospitalidade, indo além do cálculo jurídico, do político e do econômico.

Derrida destaca que haveria uma contradição entre, por um lado, a lei da hospitalidade, a lei incondicional da hospitalidade ilimitada: "oferecer a quem chega todo o seu *chez-soi* e seu si, oferece-lhe seu próprio, nosso próprio, sem pedir a ele nem seu nome, nem contrapartida, nem preencher a mínima condição" (DERRIDA, 2003b, p. 69) e, por outro, as leis da hospitalidade, ou seja, os direitos, os deveres e as normas sempre condicionados e condicionais, impostos ao *outro* que chega. Noutras palavras, as leis da hospitalidade, por seus limites desafiam e transgridem a lei incondicional de hospitalidade, a saber, aquela que exige a acolhida do *outro*, sem condições.

Todavia, entre o condicional e o incondicional, não há uma simples oposição. O conflito existente entre a lei da hospitalidade e as leis da hospitalidade não opõe uma à outra, embora a lei incondicional se encontre acima das leis e fora da lei, a lei incondicional precisa *das* e requer *as* leis da hospitalidade. "Essa exigência é constitutiva" (DERRIDA, 2003b, p. 71), pois a lei incondicional, para ser concretamente incondicional, deve poder ser efetivada ou, então, se arriscaria a ser abstrata e ilusória. Para ser o que ela é, a lei incondicional "tem necessidade das leis que, no entanto, a negam, ameaçam-na, em todo caso, por vezes, a corrompem ou pervertem-na" (DERRIDA, 2003b, p. 71), e sempre devem fazê-lo.

As leis da hospitalidade, embora estejam *após* a lei da hospitalidade, encontram-se também diante dela: diante do *outro* a quem e por quem precisam responder. É por isso que a lei da hospitalidade não pode ser confundida com as leis da hospitalidade. Embora necessariamente inscrita nas leis, a lei da hospitalidade nunca se reduz a elas. Ainda que indissociáveis, a lei e as leis são heterogêneas; ao mesmo tempo, elas se implicam e se excluem. No singular, a lei contradiz e transgride as leis; no plural, nas quais se inscreve. Segundo Derrida, de forma recíproca, as leis condicionais deixariam de ser leis da hospitalidade se não fossem guiadas, aspiradas pela lei da hospitalidade incondicional; esses dois sistemas – o da lei e o das leis de hospitalidade – são, ao mesmo tempo, contraditórios e inseparáveis. Simultaneamente, eles se implicam e se excluem.

> Porque a exclusão e a inclusão são inseparáveis no mesmo momento; a cada vez que se queira dizer "neste mesmo momento", existe antinomia. A lei, no singular absoluto, contradiz as leis no plural, mas cada vez é a lei *na* lei e cada vez *fora da lei* na lei. É isso, a coisa tão singu-

lar que se chamam *as* leis da hospitalidade (DERRIDA, 2003b, p. 73, grifo do autor).

Esse estudioso propõe que esse estranho plural é, ao mesmo tempo, o plural de dois plurais diferentes: um deles é o das leis da hospitalidade, as leis condicionais; o outro plural diz respeito à adição contraditória, aquela que junta à singular e absolutamente lei da hospitalidade as leis condicionais. No jogo que se estabelece entre as leis, que forçosamente impõem limite à hospitalidade, e a lei que é forçosamente ilimitada, segundo Derrida, é o lugar da responsabilidade:

> Mesmo que a incondicionalidade da hospitalidade deva ser infinita e, portanto, heterogênea às condições legislativas, políticas etc., esta heterogeneidade não significa uma oposição. Para que a hospitalidade incondicional se encarne, para que se torne efetiva, é preciso que se determine e que, por conseguinte, dê lugar a medidas práticas, a uma série de condições e de leis, e que a legislação condicional não esqueça o imperativo da hospitalidade a que se refere. [Há heterogeneidade sem oposição, heterogeneidade e indissociabilidade] (DERRIDA, 2005b, p. 71).[38]

Entre a singularidade e a universalidade, entre a lei da hospitalidade e as leis da hospitalidade é preciso, ao mesmo tempo, tanto o calculável como o incalculável. Com a finalidade de se evitarem os efeitos perversos que o *ilimitado* da hospitalidade poder trazer, é preciso, sim, calcular os riscos. Entretanto, é igualmente importante ter sempre em conta o incalculável, ou seja, o *porvir*. A dupla lei de hospitalidade se determina entre o calculável e o incalculável, entre o programado e aquilo que escapa a qualquer programação. Essa dupla lei da hospitalidade define o ligar instável de qualquer decisão. A responsabilidade, a decisão, a invenção política e a responsabilidade política consistem em encontrar a melhor legislação ou, talvez, a menos má. Esse é o acontecimento que fica por inventar cada vez. É preciso inventar numa situação concreta, sem um critério prévio, sem uma norma preliminar. Precisam ser inventadas, a cada situação, as normas, as regras para que a decisão seja tomada. Entretanto não existe uma hospitalidade modelo, mas antes, na urgência de cada situação concreta e singular, é preciso reinventá-la. A hospitalidade (como responsabilidade) consiste, a cada nova situação, ainda que sem saber, em responder à injunção das duas leis, acolhendo, incondicionalmente, embora demandando a condicionalidade, todo aquele que vem, seja ele quem for.

Derrida sustenta que existem inúmeros discursos acerca da responsabilidade, uns um tanto precipitados, no esforço de tranquilizar ou restaurar a tão discutida moralidade, como se houvesse uma única forma de imoralidade, de amoralidade ou de irresponsabilidade ao longo da História. Entretanto, existem outros discursos com uma atenção permanente em relação àquilo que pode ser identificado sob os nomes de *ética*, *moralidade* ou *responsabilidade*. Seria moral e responsável agir simplesmente porque se tem o discernimento do dever e da responsabilidade?

No pensamento derridiano, uma ação sob o discernimento do dever e da responsabilidade não seria moral, uma vez que esse agir seria natural ou programado pela natureza "é pouco moral ser moral (responsável, etc.), porque se tem o senso da moral, da eminência da lei, etc." (DERRIDA, 2005b, p. 27). Esse problema conhecido há muito tempo do respeito pela lei moral, no sentido kantiano, desperta o interesse, consoante Derrida, no paradoxo gravado no cerne da moral. Essa moral não dá conta da inscrição num afeto ou numa sensibilidade, daquilo que não deveria estar aí inscrito.

Questões sobre a moral, a ética e a responsabilidade são questões urgentes que deveriam ficar sempre urgentes e sem resposta, pelo menos sem uma resposta geral e regulamentada. Esse "sem resposta" é que ligaria cada situação à singulari-

[38] Même si l'inconditionnalité de l'hospitalité doit être infinie et donc hétérogène aux conditions législatives, politiques etc., cette hétérogénéité ne signifie pas une opposition. Pour que cette hospitalité inconditionnelle s'incarne, qu'elle devienne effective, il faut qu'elle se détermine et que par conséquent elle donne lieu à des mesure pratiques, à des conditions, à des lois, et que la législation conditionnelle n'oublie pas l'impératif de l'hospitalité auquel elle se réfère. [Il y a la hétérogénéité sans opposition, hétérogénéité et indissociabilité]. (Tradução nossa.)

dade e ao acontecimento de uma decisão sem regra universal ou consensual e tranquilizadora na certeza ética. No campo da democracia, a educação, ou melhor, a reinvenção na educação é, talvez, uma proposta de afirmar a educação como uma educação *sem condição*, uma educação como promessa, uma educação sempre em desconstrução. A hospitalidade, a lei incondicional da hospitalidade, tal como proposta por Derrida, é um desafio ético, um desafio na democracia de uma educação sempre *por vir*. A educação, como abertura ao *outro* que vem, preserva sua singularidade e sua diferença. A responsabilidade educativa exige uma resposta, uma acolhida que acolha a cada vez e a cada situação o acontecimento *porvir*, pois só existe responsabilidade nesse sentido.

5 A título de conclusão

Retomando alguns pontos investigados na complexidade do pensamento derridiano, as reflexões expostas nesta pesquisa são, de certa forma, uma tomada de posição acerca do próprio trabalho filosófico entendido como reflexão crítica de tantos discursos, entre eles, os da educação. A experiência tida durante o desenvolvimento desta pesquisa foi, ao mesmo tempo, provocativa e instigante, uma vez que a desconstrução – a responsabilidade da desconstrução – não apresenta nem soluções prontas em forma de manuais a serem seguidos, nem adia alguma resposta. Foi possível observar que a desconstrução é a necessidade urgente de se tomar decisões a cada encontro, na abertura incondicional à singularidade, ao *outro* sempre *outro*, àquele que não pode ser apreendido.

Voltado sempre à possibilidade do impossível, o pensamento derridiano instiga a retomar certos conceitos dominantes nos discursos e, a partir desta outra leitura, dar espaço para o imprevisível e não programável. Para finalizar este percurso sobre a relação, ou as implicações da desconstrução em/da educação, é claro, sem enclausurar nenhum conceito, toma-se como proposta a ideia de educação *porvir*, assim como entendida na desconstrução. A ideia do porvir sempre está e estará por vir, possibilitando a renovação constante de todo e qualquer discurso. Essa possibilidade é conferida uma vez que o porvir perpassa conceitos como os de justiça, de ética, de democracia e de educação.

O porvir, embora seja impossível apreendê-lo, não significa, de modo algum, um afastamento ou uma demora indefinida outorgada por alguma ideia reguladora. Ele implica tarefas necessárias e negociações urgentes, ou seja, ele não permite a espera. Nesse sentido, a desconstrução tem o compromisso de provocar constantes questionamentos sobre construções conceituais permitindo, talvez, uma transformação ou um simples olhar de outro modo. Nesse sentido, na educação – tradicionalmente associada a formas e a estratégias efetivas –, a desconstrução provoca a possibilidade de pensá-la fora de modelos consolidados. Este outro pensamento, que toma como base o porvir, desafia os fundamentos e a própria racionalidade da educação, sendo necessária uma reinvenção, ou uma invenção impossível, que venha a surpreender o processo de construção, que desestabilize a ordem, o calculado e o sempre possível. O desejo de invenção do impossível e a abertura e o acolhimento ao *outro* – que escapa a todo cálculo – são as marcas do pensamento derridiano.

Pensar a educação como acontecimento do impossível é pensar naquilo que está sempre por vir, permitindo transitar entre os discursos acerca dos programas educacionais, no entanto, e, ao mesmo tempo, interrogá-los e suspendê-los. Contudo, o acontecimento na educação não poderia ocorrer sem recorrer (do mesmo modo como sugere Derrida na análise sobre o acontecer do acontecimento) a duas palavras do francês: *coup* [golpe] e *coupe* [corte]. O acontecimento na educação precisa ocorrer como um "golpe", pois é algo que deve surpreender e interromper. Entretanto e ao mesmo tempo, o acontecimento na educação não poderia acontecer sem um "corte", uma vez que é por meio dele que existe a possibilidade de decisão. A partir do instante em que há uma tomada de decisão, surge tanto o afastamento de toda programação como a interrupção de alguém que inscreve e marca a ruptura. Com isso, a educação solicita sempre uma reinterpretação, uma crítica, um deslocamento, isto é, uma intervenção e uma invenção ativa para que tenha lugar uma transformação.

Contudo, para que algo aconteça na educação, será necessária a marca do imprevisível compreendido no porvir. Esse imprevisível convoca ao mesmo tempo à responsabilidade e ao advento do *outro* que vem – aquele que não pode ser (re) conhecido, pois ele não é nem um objeto, nem um sujeito antecipável ou com um futuro previsível. O *outro* que advém excede a todo determinismo, como também todo cálculo e toda estratégia de domínio, de soberania e de autonomia. Na desconstrução derridiana, a chegada do *outro* é o lugar no qual é possível falar de liberdade, embora com muitas ressalvas a esta palavra. Na medida em que não se pode prever, predeterminar ou prognosticar coisa alguma daquele que advém, o ser humano está predestinado a ser livre, ou seja, ele *deve* decidir a cada encontro com o *outro*. Contudo é preciso examinar minuciosamente os limites do conceito de dever e até que ponto pode-se acreditar naquilo que este conceito (o de dever) ordena em todo discurso responsável, em toda decisão responsável e em todo pensamento da responsabilidade. Falar de discurso responsável sobre a responsabilidade implica que o próprio discurso deve se submeter às normas ou à lei da qual se fala. Isso pareceria inevitável, Entretanto, continua a ser desconcertante.

No pensamento derridiano, a responsabilidade não se reduz ao dever, em sendo assim, para se questionar acerca do pensamento da responsabilidade – sobre os limites do conceito de responsabilidade –, é necessário perguntar o que quer dizer responder. Uma das perguntas a ser feita, talvez, seja se *responder* implica algum oposto, visto que o *não responder* é já uma resposta. Na desconstrução, a responsabilidade busca pensar o impossível, interromper a ordem das coisas a partir de acontecimentos não programáveis, acontecimentos que excedem todo horizonte do possível, portanto, da potência e do poder.

Não tendo como finalidade a determinação de verdade alguma ou de qualquer caminho a ser seguido, o pensamento derridiano é, por um lado, uma homenagem à herança, à qual é preciso fazer reviver, mas, por outro, e, sobretudo, é uma responsabilidade perante o que está por vir. Por esse motivo, a desconstrução é uma atenção e um cuidado constantes e sempre urgentes. É um pensamento destranquilizante e desafiante perante qualquer pensamento ou estrutura pretensamente sólida. Esse desafio leva o pensamento às últimas consequências em decorrência da responsabilidade da não paralisação do pensamento.

Na educação, é preciso ir além dos preconceitos que impedem abordagens mais amplas sobre questões educacionais. O movimento do pensamento, no olhar da desconstrução, não pensa a educação como uma definição correta, exata e acabada. A educação requer uma ideia de promessa que não se encontra, e é por isso que solicita sempre um refazer, recolocar, recriar, diante de sua incompletude – o que não a impede de provocar outras condições para sua realização. A educação é a ideia do impossível, porque ela não pode finalizar coisa alguma, não se efetivando totalmente em momento algum.

Nada que estivesse por vir, ou que pudesse ser inventado sem alguma antecipação – sem nenhuma determinação prévia de garantia –, é dado na figura do impossível. Toda decisão, toda responsabilidade, toda acolhida ao *outro* se abre no *talvez*, que suspende, mas também proporciona a análise crítica dos critérios seguros e garantidos; entretanto, sem jamais deixar um lugar vazio, no qual *qualquer coisa serve*, mas inventando e propondo outros critérios de acordo com cada singularidade. A necessidade de invenção do impossível na educação, de acolhimento e de abertura indecidível do *outro*, fora de todo cálculo, de toda programação e de toda previsão, é a marca do pensamento derridiano. Dividida sempre entre a repetição e o momento inaugural, a desconstrução traz a possibilidade de pensar a educação descomprometida, de início, com a lógica do cálculo e do programável.

Abordar questões no discurso pedagógico, a partir de uma abertura para o impossível, permite uma proposta, além de qualquer horizonte, para aquilo que simplesmente não pode ser previsível, ou seja, sempre como um acontecimento *porvir*. A educação, enquanto é acontecimento do impossível, enquanto é abertura ao porvir, torna neces-

sária, em cada situação, em cada decisão, a realização de tarefas e negociações urgentes na vinda do *outro*, na resposta sempre outra à singularidade do *outro*.

No discurso sobre a responsabilidade, qual poderia ser a responsabilidade, o atributo ou o valor da responsabilidade num discurso que pretenderia evidenciar, sob o olhar da desconstrução, que uma responsabilidade nunca pode ser assumida sem equívoco e sem contradição? Como proceder sem desvios, sem cálculos e o que deveria ser abordado em face de um conceito como o de responsabilidade ou o de justiça – aquela que se deve assumir por um outro, diante do *outro*?

Referências

ANPED. *500 anos*: imagens e vozes da educação. *Revista Brasileira de Educação*. Campinas: Autores Associados, n. 15, set./out./nov./dez. 2000.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. *História da educação e da pedagogia*. 3. ed. São Paulo: Moderna, 2006.

ASSMANN, Hugo. *Reencantar a educação*: rumo à sociedade aprendente. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

BASTOS, Maria Helena Câmara. *A revista do ensino do Rio Grande do Sul (1939-1942):* o novo e o nacional em revista. Pelotas: Seiva, 2005.

BENNINGTON, Geoffrey; DERRIDA, Jacques. *Jacques Derrida*. Madrid: Cátedra, 1994.

_____. Política e amizade: uma discussão com Jacques Derrida. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. (Org.). *Desconstrução é ética*: ecos de Jacques Derrida. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004. p. 235-247.

_____. Desconstrução e ética. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. (Org.). *Desconstrução é ética*: ecos de Jacques Derrida. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004. p. 9-31.

BIESTA, Gert J. J. Education after deconstruction: between event and invention. In: PETERS, Michel; BIESTA, Gert J. J. *Derrida, deconstruction, and the politics of pedagogy*. New York: Peter Lang Publishing, 2009. p. 97-113.

BIESTA, Gert J. J.; EGÉA-KUEHNE, Denise. *Derrida & education*. New York: Taylor Francis Group, 2005.

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

CAMBI, Franco. *História da pedagogia*. São Paulo: Edunesp, 1999.

CONTINENTINO, Ana Maria. *Horizonte dissimétrico:* onde se desenha a ética radical da desconstrução. In. DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. (Org.). *Desconstrução e ética:* ecos de Jacques Derrida. São Paulo: Loyola, 2004.

DERRIDA, Jacques. *La dissémination*. Paris: Éditions du Seuil, 1972.

_____. *Margens da filosofia*. Trad. de Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães. São Paulo: Papirus, 1991a.

_____. *Limited Inc*. Trad. de Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1991b.

_____. *Expectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994a.

_____. *Politiques de l´amitié*. Paris: Galilée, 1994b.

_____. *A voz e o fenômeno*: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1994e.

_____. *Salvo o nome*. Campinas: Papirus, 1995a.

_____. *Paixões*. Campinas: Papirus, 1995b.

_____. *Aporías*. Barcelona: Paidós, 1998.

_____. *O olho da universidade*. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

_____. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001a.

_____. *Palabra*: instantáneas filosóficas. Madrid: Trotta, 2001b.

_____. *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Barcelona: Paidós, 2001c.

_____. *O monolinguismo do outro*. Porto: Campo das Letras, 2001d.

_____. *Mal de arquivo*: uma impressão freudiana. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001e.

_____. *A universidade sem condição*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003a.

_____. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003b.

_____. Desconstruindo o terrorismo. In: BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempo de terror*: diálogos com Habermas e Derrida. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.

_____. Entrevista com Geoffrey Bennington. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. (Org.). *Desconstrução é ética*: ecos de Jacques Derrida. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004. p. 235-247.

_____. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2004a.

_____. *Papel máquina*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004c.

_____. *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004d.

_____. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2005a.

_____. *Sur parole*: instantanés philosophiques. Paris: Éditions de l'Aube, 2005b.

_____. *Força de lei*. São Paulo: M. Fontes, 2007a.

_____. *Psyche*: inventions of the other. California: Meridiam-Crossing Aesthetics, 2007b. v.1.

_____. *Psyche*: inventions of the other. California: Meridiam-Crossing Aesthetics, 2008a. v. 2.

_____. *Leer lo ilegible*. Entrevista de Carmen González-Marín con Jacques Derrida. *Revista de Occidente*, n. 62-63, p. 160-182, 1986. Disponível em: <http://www.jacques-derrida.com.ar/textos/ilegible.ht> Acesso em 2 jan. 2008.

DERRIDA, Jacques, ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã... diálogo*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004b.

DEWEY, John. *Democracia e educação*: introdução à filosofia da educação. 3. ed. São Paulo: Nacional, 1995.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César (Org.). *Desconstrução e ética:* ecos de Jacques Derrida. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004.

EBY, Frederick. *História da educação moderna*: teoria, organização e práticas educacionais. Porto Alegre: Globo, 1973.

GABILONDO, Angel. *La vuelata del outro*. Madrid: Trotta, 2001.

GADOTTI, Moacir. *História das ideias pedagógicas*. São Paulo: Ática, 1993.

GAL, Roger. *História da educação*. São Paulo: M. Fontes, 1989.

GILES, Thomas Ransom. *História da educação*. São Paulo: EPU, 1987.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Identidade e diferença*. Trad. de Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1971.

_____. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2002.

HUSSERL, Edmund. *L'origine de La géometrie*. Intr. de Jacques Derrida. Paris: PUF, 1962.

JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*. São Paulo: Cultrix, 1999.

JOHNSON, Cristopher. *Derrida:* A cena da escritura. Trad. de Raul Fiker. São Paulo: Edunesp, 2001.

KANT, Immanuel. *Sobre a pedagogia*. 5. ed. São Paulo: Unimep, 2006.

_____. Resposta à pergunta: o que é esclarecimento. In: *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1974.

KUIAVA, Evaldo Antônio. Filosofia da educação: pressupostos antropológicos, éticos e epistemológicos. In: RAMOS, Flávia; PAVIANI, Jayme (Org.). *O professor, a escola e a educação*. Caxias do Sul: Educs, 2009.

_____. *Educação e pedagogia*. [2009] inédito.

KUIAVA, Evaldo Antônio; PAVIANI, Jayme (Org.). *Educação ética e epistemologia*. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA, EDUCAÇÃO E CULTURA. 2004. Caxias do Sul. Anais... Caxias do Sul: Educs, 2005.

LARROSA, Jorge. *Linguagem e educação depois de Babel*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

_____. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. *Revista brasileira de Educação*, Campinas, n. 19, 2002.

LARROSA, Jorge. SKLIAR, Carlos. *Habitantes de Babel*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

LECHTE, John. *50 pensadores contemporâneos essenciais:* do estruturalismo à pós-modernidade. Trad. de Maria Rodriguez Tapia. Madrid: Cátedra, 1997.

LUZURIANGA, Lorenzo. *História da educação e da pedagogia*. São Paulo: Nacional, 1990.

NASCIMENTO, Evando (Org.). *Pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. *Derrida*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.

_____. *Derrida e a literatura:* "notas" de literatura e filosofia nos textos da desconstrução. Niterói: Eduff, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal:* prelúdio a uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

OLIVEIRA, Ivanilde. *Filosofia da educação*: reflexões e debate. Petrópolis: Vozes, 2006.

PAVIANI, Jayme. *Problemas de filosofia da educação*. 7. ed. Caxias do Sul: Educs, 2005.

_____. *Epistemologia prática*: ensino e conhecimento científico. Caxias do Sul: Educs, 2009.

_____. *Platão e a República*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.

_____. Filosofia e educação, filosofia da educação: aproximações e distanciamentos. In: DALBOSCO, Edison; CASAGRANDA, A.; MÜHL Eldon (Org.). *Filosofia e pedagogia*: aspectos históricos e temáticos. Campinas: Autores Associados, 2008.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Do positivismo à desconstrução*. São Paulo: Edusp, 2004.

PORTO, Leonardo Sartori. *Filosofia da educação*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2006.

REVISTA Filosófica de Coimbra. Universidade de Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos, v. 11, n. 22. Disponível em: < http://migre.me/5e8Bv>. Acesso em 15 mar. 2010.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da Educação*. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. Trad. de Antônio Chelini, José Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 1999.

SAVIANI, Demerval. *Escola e democracia:* teorias da educação, curvatura da vara, onze teses sobre a educação política. 37. ed. Campinas: Autores Associados, 2005.

SILVA, Tomás Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. O projeto educacional moderno: identidade terminal? In: VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Crítica pós-estruturalista e educação*. Porto Alegre: Sulina, 1995.

SKLIAR, Carlos. *Pedagogia (improvável) da diferença*: e se o outro não estivesse aí? Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

SKLIAR, Carlos; FRIGERIO Graciela (Compos.). *Huellas de Derrida:* ensayos pedagógicos no solicitados. Buenos Aires: Del Estante, 2006.

VATTIMO, G. *Le aventure della diferenza*. Milão: Aldo Garzanti, 1980.

VEIGA, Cynthia Greive. *História da Educação*. São Paulo: Ática, 2007.

VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Crítica pós-estruturalista e educação*. Porto Alegre: Sulina, 1995.

VEIGA-NETO, Alfredo. Michael Foucault e os estudos culturais. In: COSTA, Marisa Vorraber. *Estudos culturais em educação:* mídia, arquitetura, brinquedo, biologia, literatura, cinema. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2000, p. 37-69.

Temas dos *Cadernos IHU*

Nº 01 – *O imaginário religioso do estudante da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS*
Prof. Dr. Hilário Dick

Nº 02 – *O mundo das religiões em Canoas*
Prof. Dr. José Ivo Follmann (Coord.), MS Adevanir Aparecida Pinheiro, MS Inácio José Sphor & MS Geraldo Alzemiro Schweinberger

Nº 03 – *O pensamento político e religioso de José Martí*
Prof. Dr. Werner Altmann

Nº 04 – *A construção da* telerrealidade*: O Caso* Linha Direta
Sonia Montaño

Nº 05 – *Pelo êxodo da sociedade salarial: a evolução do conceito de trabalho em André Gorz*
MS André Langer

Nº 06 – *Gilberto Freyre: da* Casa-Grande *ao* Sobrado – *Gênese e dissolução do patriarcalismo escravista no Brasil: Algumas considerações*
Prof. Dr. Mário Maestri

Nº 07 – *A Igreja* Doméstica: *Estratégias televisivas de construção de novas religiosidades*
Prof. Dr. Antônio Fausto Neto

Nº 08 – *Processos midiáticos e construção de novas religiosidades. Dimensões históricas*
Prof. Dr. Pedro Gilberto Gomes

Nº 09 – *Religiosidade midiática: Uma nova agenda pública na construção de sentidos?*
Prof. Dr. Atíllio Hartmann

Nº 10 – *O mundo das religiões em Sapucaia do Sul*
Prof. Dr. José Ivo Follmann (Coord.)

Nº 11 – *Às margens juvenis de São Leopoldo: Dados para entender o fenômeno juvenil na região*
Prof. Dr. Hilário Dick (Coord.)

Nº 12 – *Agricultura Familiar e Trabalho Assalariado: Estratégias de reprodução de agricultores familiares migrantes*
MS Armando Triches Enderle

Nº 13 – *O Escravismo Colonial: A revolução Copernicana de Jacob Gorender – A Gênese, o Reconhecimento, a Deslegitimação*
Prof. Dr. Mário Maestri

Nº 14 – *Lealdade nas Atuais Relações de Trabalho*
Lauro Antônio Lacerda d'Avila

Nº 15 – *A Saúde e o Paradigma da Complexidade*
Naomar de Almeida Filho

Nº 16 – *Perspectivas do diálogo em Gadamer: A questão do método*
Sérgio Ricardo Silva Gacki

Nº 17 – *Estudando as Religiões: Aspectos da história e da identidade religiosos*
Adevanir Aparecida Pinheiro, Cleide Olsson Schneider & José Ivo Follmann (Organizadores)

Nº 18 – *Discursos a Beira dos Sinos – A Emergência de Novos Valores na Juventude: O Caso de São Leopoldo*
Hilário Dick – Coordenador

Nº 19 – *Imagens, Símbolos e Identidades no Espelho de um Grupo Inter-Religioso de Diálogo*
Adevanir Aparecida Pinheiro & José Ivo Follmann (Organizadores)

Nº 20 – *Cooperativismo de Trabalho: Avanço ou Precarização? Um Estudo de Caso*
Lucas Henrique da Luz

N. 21 – *Educação Popular e Pós-Modernidade: Um olhar em tempos de incerteza*
Jaime José Zitkoski

N. 22 – *A temática afrodescendente: aspectos da história da África e dos afrodescendentes no Rio Grande do Sul*
Jorge Euzébio Assumpção
Adevanir Aparecida Pinheiro & José Ivo Follmann (Orgs.)

N. 23 – *Emergência das lideranças na Economia Solidária*
Robinson Henrique Scholz

N. 24 – *Participação e comunicação como ações coletivas nos empreendimentos solidários*
Marina Rodrigues Martins

N. 25 – *Repersonalização do Direito Privado e Fenomenologia Hermenêutica*
Leonardo Grison

N. 26 – *O cooperativismo habitacional como perspectiva de transformação da sociedade: uma interlocução com o Serviço Social*
Célia Maria Teixeira Severo

N. 27 – *O Serviço Social no Judiciário: uma experiência de redimensionamento da concepção de cidadania na perspectiva dos direitos e deveres*
Vanessa Lidiane Gomes

N. 28 – *Responsabilidade social e impacto social: Estudo de caso exploratório sobre um projeto social na área da saúde da Unisinos*
Deise Cristina Carvalho

N. 29 – *Ergologia e (auto)gestão: um estudo em iniciativas de trabalho associado*
Vera Regina Schmitz

N. 30 – *Afrodescendentes em São Leopoldo: retalhos de uma história dominada*
Adevanir Aparecida Pinheiro; Letícia Pereira Maria& José Ivo Follmann
Memórias de uma São Leopoldo negra
Adevanir Aparecida Pinheiro & Letícia Pereira Maria

N. 31 – *No Fio da Navalha: a aplicabilidade da Lei Maria da Penha no Vale dos Sinos*
Ângela Maria Pereira da Silva, Ceres Valle Machado, Elma Tereza Puntel, Fernanda Wronski, Izalmar Liziane Dorneles, Laurinda Marques Lemos Leoni, Magali Hallmann Grezzana, Maria Aparecida Cubas Pscheidt, Maria Aparecida M. de Rocha, Marilene Maia, Marleci V. Hoffmeister, Sirlei de Oliveira e Tatiana Gonçalves Lima (Orgs.)

N. 32 – *Trabalho e subjetividade: da sociedade industrial à sociedade pós-industrial*
Cesar Sanson

N. 33 – *Globalização missioneira: a memória entre a Europa, a Ásia e as Américas*
Ana Luísa Janeira

N. 34 – *Mutações no mundo do trabalho: A concepção de trabalho de jovens pobres*
André Langer

N. 35 – *"E o Verbo se fez bit": Uma análise da experiência religiosa na internet*
Moisés Sbardelotto

Verónica Pilar Gomezjurado Zevallos é doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. É mestre em Educação, especialista em Corpo e Cultura: ensino e criação, e licenciada em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul – UCS.

Outra publicação da autora

ZEVALLOS, Verónica; NEVES, Gabriele. *Assinatura e autoria*: um estudo a partir de Derrida e Foucault. *In*: KUIAVA, Evaldo; STEFANI, Jaqueline. *Identidade e diferença*: filosofia e suas interfaces. Caxias do Sul, EDUCS, 2010.