

# DERRIDA: APORIAS DA SUBJETIVIDADE

**Diogo Bogéa**

Professor de Filosofia na UERJ/FFP  
Doutorando em Filosofia pela PUC-Rio.

Natal, v. 21, n. 36  
Jul.-Dez. 2014, p. 153-176

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**Resumo:** Nosso objetivo neste artigo é tratar a questão do “sujeito” de uma maneira diferente daquela característica do pensamento tradicional metafísico, procurando evitar as respostas imediatas baseadas nos conceitos e preconceitos de uma metafísica da presença/ausência, ser/não-ser, essência/existência, eu/outro, etc. Para tal, utilizaremos algumas das principais formulações teóricas de Derrida tais como “segredo/segredo”, “vida-a-morte”, “sacrifício”, “rastros”, *différance* e “suplemento”.

**Palavras-chave:** Sujeito; Rastro; Suplemento.

**Abstract:** Our aim in this paper is to approach the question of subjectivity in a different way from the one that is characteristic in traditional metaphysics thinking, trying to avoid the immediate answers based on the concepts and pre-conceptions of presence/absence, being/not-being, essence/existence, I/other, etc. In order to do that, we are going to use some of the main theoretical formulations by Derrida, as “secret”, “death-in-life”, “sacrifice”, “trace”, “*différance*” and “supplement”.

**Keywords:** Subjectivity; Trace; Supplement.

Para abordarmos a questão do sujeito, inciaremos com uma leitura cuidadosa do livro *Donner la mort*, de Derrida, que trata principalmente da questão da responsabilidade. Esta questão envolve uma trama conceitual que, como veremos, nos permite pensar uma outra forma de se conceber a subjetividade. Em seguida, aprofundaremos a investigação dessa maneira alternativa de se pensar a questão a partir de formulações de Derrida chamadas “indecidíveis”, tais como “rastros”, “*différance*”<sup>1</sup> e “suplemento”.

Em *Donner la mort*, Derrida trata da responsabilidade, questão central tanto para o pensamento filosófico ocidental quanto para as discussões sociopolíticas mais atuais. No entanto, não é só de responsabilidade que se trata: propor tratar de um único tema específico seria incompatível com a própria concepção de pensamento de Derrida. Um tema dado de saída, que monopolizasse absoluto o restante de um texto, seria por demais recalcante, por demais limitante, por demais enclausurante e o que vemos ao longo do texto é o entrecruzamento de diversos temas, de diversas questões que se articulam, que se pressupõem, que se sobrepõem, num bailado dinâmico que é característico dos textos de Derrida. A questão da responsabilidade remete diretamente à questão do sujeito, afinal, o agir responsável pressupõe uma instância decisória capaz de agir e de apresentar as razões – uma vez que supostamente as conhece – de seus atos, sendo plenamente capaz, dessa forma, de “responder” por seus atos. Assim, uma profusão de temas de relevância para tratarmos a questão da subjetividade – segredo/segredo, vida-a-morte, sacrifício, luto – articulam-se à responsabilidade enquanto “indecidíveis” que sustentam o insustentável das aporias diante das quais nos vemos colocados ao prosseguirmos com a investigação.

---

<sup>1</sup> A fim de preservarmos a singularidade polissêmica do termo, mantivemos o original “*différance*” com “a”, que na grafia de Derrida já “difere” do habitual “*différence*”, numa diferenciação que só se deixa perceber pela escrita e pela leitura. *Différance* diz: “diferenciação”, processo de proliferação de diferenças, “uma estrutura e um movimento que não pode ser concebido na base da oposição binária presença/ausência”. (Derrida, 2001, p. 36)

O texto inicia com a leitura dos *Ensaio Heréticos na História da Filosofia* de Jan Patocka, que liga a responsabilidade diretamente ao advento do sujeito. Afinal, como falar em responsabilidade sem com isso pressupor a existência de um “eu” singular, independente, consciente e livre para escolher? Um “eu” plenamente capaz de “responder” por seus atos? Um “eu” que age e sabe por que age e para que age? Responsabilidade, portanto, pressupõe a presença a si e a relação consigo mesmo de um agente consciente – o que descreve a estrutura básica do sujeito. Partindo da indissociabilidade entre responsabilidade e sujeito, Patocka se propõe a realizar uma genealogia do sujeito, que, de certa maneira, é também a história de um segredo em três momentos sucessivos. Dois momentos de um anida-não-sujeito – que correspondem à Grécia arcaica e à Grécia pós-platônica – e o momento de constituição do sujeito propriamente dito, o qual, segundo Patocka, somente se dá com o advento da religião cristã. “A história do eu responsável se edifica sobre a herança, o *patrimônio* dos segredos, através de uma série de rupturas e recalques em cadeia que asseguram a mesma tradição” (Derrida, 2006, p. 18).

O primeiro ato desta genealogia, ligado à Grécia arcaica, é marcado por um predomínio do orgiástico, do dionisíaco, do demoníaco, da pulsão fusional que dilui a individualidade num transe místico coletivo. Aqui não pode haver sujeito propriamente dito, aqui não pode haver responsabilidade, pois a consciência individual diluída numa união mística e orgiástica com o mundo, perde totalmente a referência a si e não é mais capaz de dar conta dos próprios atos, não é mais capaz de responder por eles. “O demoníaco se define originariamente pela irresponsabilidade, ou, se se quer, pela não-responsabilidade” (*Ibid.*, p. 15). Este é um primeiro momento da genealogia do sujeito responsável, o primeiro momento da história de um segredo que aparece aqui justamente como obscuridade de uma dissolução orgiaca a qual não se pode explicar ou compreender completamente, que permanece, ao menos em parte, inacessível à luz do saber consciente.

O momento seguinte, que seria o platônico, é justamente o momento de hipertrofia desta luz do saber racional, a qual subordina, recalca e incorpora o segredo, sem, portanto, eliminá-lo, mas agindo por denegação. Trata-se de uma “lógica do recalque que conserva, todavia, o que é negado, deixado para trás, escondido. O recalque não destrói, desloca de um lugar a outro do sistema” (*Ibid.*, p. 20). Uma vez que o segredo orgiaco-fusional é incorporado e denegado, ele ressurge na filosofia platônica como misteriosa relação da alma individual invisível e imortal com o mundo das ideias e, mais especificamente com a ideia suprema do Bem. A ideia do bem é a luz que se quer absoluta, supostamente capaz de tudo iluminar, capaz de tudo revelar ao olhar do sujeito do conhecimento racional e consciente. Neste caso, tratar-se-ia mais de um “rememorar”, uma vez que a alma imortal já contemplou as ideias antes de ingressar no corpo. No entanto, por estarem fundadas no recalque e na denegação, as pretensões de luminosidade absoluta, de apreensão da Verdade enquanto tal, de um conhecimento transparente de si mesmo – pretensões estruturais do sujeito do conhecimento e que podem tranquilamente se estender ao próprio modo de operação filosófico, para além de Platão – recaem numa impossibilidade intrínseca, já que o sujeito do conhecimento traz inscrito em si mesmo o mistério orgiástico recalcado e denegado, ou seja, a alma, habitante original do mundo das ideias, traz necessariamente em si uma dimensão secreta, que não se dá ao conhecimento. “Se o mistério orgiástico permanece envolvido, se o demoníaco persiste, incorporado e submetido, em uma nova experiência da liberdade responsável, então esta não chega a ser nunca o que é. Jamais será pura e autêntica” (*Ibid.*, p. 31).

No terceiro momento, o advento do cristianismo faz emergir o sujeito responsável propriamente dito. O mistério platônico – o conhecimento da ideia do Bem – é recalcado e dá lugar ao *Mysterium tremendum*, ao todo Outro, radicalmente outro, absolutamente Outro, na figura do Deus cristão. O Deus cristão, enquanto radicalmente outro, é um juiz absoluto que vê sem ser visto, que tudo vê e tudo sabe e, não somente por fora, mas

também por dentro. É na relação a este Outro, no pôr-se diante deste Outro radical, que se constitui a experiência do sujeito responsável, o sujeito que deve responder por seus atos – e até por seus pensamentos e sentimentos – diante do olhar implacável de um juiz supremo onipresente e onisciente. Onde quer que se fale em responsabilidade, portanto, é a esta experiência fundamental que se está referindo: a experiência da singularidade absoluta de um “eu” que se encontra constantemente diante de uma outra singularidade absoluta, que o vê todo o tempo de cima, por fora e por dentro, um Outro radical diante do qual deve prestar contas de seus atos, pensamentos e sentimentos. Mas, enquanto recalque e denegação do saber racional platônico, o cristianismo guarda em si um sintoma do racionalismo grego na exigência de saber, definir e descrever com precisão a essência da responsabilidade, além de trazer ainda inscrito em sua própria estrutura o mistério orgiaco, já recalcado pela ideia do Bem e agora, a um só tempo recalcado e reapresentado pelo *Mysterium tremendum* do Outro absoluto. “Dissimetria na visão: esta desproporção que me põe em relação [...] com uma visão que não vejo e que se mantém em segredo enquanto me ordena, é o mistério terrível, espantoso, *tremendum*” (*Ibid.*, p. 39)

Para Patocka, entretanto, o momento cristão da responsabilidade plena ainda não se realizou completamente. A história do ocidente é marcada pelo segredo, pela denegação e o segredo da história do ocidente é justamente a história deste segredo sucessivamente incorporado, reprimido e recalcado. Segredo que a Europa – o sujeito-Europa – deve confessar para que atinja a maturidade plena enquanto sujeito plenamente responsável por seus atos. É neste sentido que Patocka anuncia um cristianismo por vir, momento em que a Europa finalmente assumiria seus crimes, suas arbitrariedades, seus “pecados”, confessaria seus segredos, traria à cena seus recalcos, para realizar, por fim, o projeto cristão da responsabilidade plena. O mais interessante, para Derrida, não é tanto esta conclusão, mas o próprio percurso genealógico esboçado por Patocka, no qual o processo de constituição do sujeito é marcado pelo

segredo/secreto, pelo recalque, pela incorporação do segredo/secreto que permanece inscrito na estrutura do sujeito responsável constituído, sujeito fundamentalmente constituído por sua relação com o outro.

Mas, por que “dar a morte”? Qual a relação da morte e/ou da morte dada com a responsabilidade? A noção de “responsabilidade” é, como já vimos, indissociável daquela de sujeito e a noção de “sujeito responsável” é, por sua vez, indissociável daquilo que chamamos “vida” e “morte”. A “vida” do sujeito filosófico e teológico está sempre para além do simples funcionamento do aparelho biológico. Enquanto sujeito que vive responsabilmente, vive uma vida plena de sentido. A vida responsável é uma vida dotada de sentido, é uma vida baseada em padrões verdadeiros e eternos que o sujeito supõe ver e conhecer para que possa agir responsabilmente. Responsável é a vida do sujeito que “vê”, que “contempla” a verdade e que vê e contempla a si mesmo em sua verdade mais íntima. A vida responsável é portanto a vida do sujeito em sua mais pura autenticidade. Mas, a própria vida só se torna vida autêntica do sujeito responsável, o próprio sujeito somente se interioriza e individualiza, somente se dobra sobre si mesmo tornando-se relação consigo, somente se torna livre e, porque livre e consciente, responsável, diante da morte. “Este cuidado da morte, este desvelo que vela sobre a morte, esta consciência que olha para a morte cara a cara é outro nome da liberdade” (*Ibid.*, p. 27). É encarando a inevitabilidade da própria morte, que o sujeito efetivamente se torna singular e, diante do seu caráter “insubstituível” é “chamado à sua responsabilidade” (*Ibid.*, p. 53). Aqui há uma referência à tradição platônica e socrática, em sua concepção de filosofia como “*melete thanatou*”, isto é, meditação da morte, exercício para a morte, tal como diz a célebre frase de Sócrates no *Ménon* de Platão: “em verdade estão se exercitando para morrer todos aqueles que, no bom sentido da palavra, se dedicam à filosofia” Assim, “o próprio pensamento de estar morto é para eles, menos que para qualquer outra pessoa, um motivo de terrores” (Platão, 1979, p. 60). Bem como também uma referência ao “ser-para-a-morte” de Heidegger.

O colocar-se diante da morte como “possibilidade mais própria, irremissível e insuperável” (Heidegger, 2008, p. 326), “singulariza o *dasein* em si mesmo” (*Ibid.*, p. 340). Na antecipação da morte o *Dasein* “relaciona-se consigo mesmo enquanto um poder-ser privilegiado” (*Ibid.*, p. 328), vê-se obrigado a “assumir seu próprio ser a partir de si mesmo e para si mesmo” (*Ibid.*, p. 341), assume sua liberdade, torna-se “livre para as possibilidades mais próprias” (*Ibid.*, p. 341).

Mas, para Derrida, é justamente neste encarar a própria morte que o sujeito foge e escapa da própria morte, triunfando sobre a própria morte na plenitude de uma vida eterna e cheia de sentido. A morte significada dá sentido à vida e a vida dotada de sentido graças ao pôr-se diante da morte, escapa da morte e triunfa sobre ela enquanto vida eterna. Dá-se a vida – ou dá-se a morte – pela verdade, pela humanidade, por Deus, ou mesmo pelo sentido da história, pelo partido, pela pátria. São exemplos de uma vida responsável, ou seja, plena de sentido, que se dá a partir de uma significação da morte e que, ao mesmo tempo, se põe diante da morte, enquanto vida-para-a-morte, cuidado da alma para a morte, e triunfa sobre a morte pela eternidade numa dupla denegação da morte (enquanto fuga e enquanto triunfo sobre a morte).

No entanto, o triunfo “marca também o momento de júbilo do sobrevivente enlutado que desfruta desta sobre-vivência, assinala Freud, de forma quase maníaca” (*Ibid.*, p. 30), ou seja, o triunfo sobre a morte é também denegação da morte. A “pura vida” da alma singular e imortal que se recolhe no interior de si mesma, separando-se (secretando-se) do corpo e dedicando-se inteiramente à verdade, preparando-se ao mesmo tempo para enfrentar e escapar da morte – ou seja, a “vida” do sujeito responsável por excelência – é também a “pura morte”. A “verdade” da alma é a morte: é a eternidade, é o “outro” mundo, é o “além” da vida e é também uma denegação da morte: no triunfo sobre a morte, na vida eterna. Mas, o próprio “triunfo” sobre o outro é também uma interiorização do outro, uma apropriação do outro. É o outro sobre o qual se triunfa que determina o caráter mais próprio do “si mesmo” vencedor. Ora, como podemos



perceber, o par conceitual “vida” e “morte”, que pode ser correlacionado ao par “presença” e “ausência” não é suficiente para dar conta da complexidade e do dinamismo do acontecer.

A fim de ilustrar o momento (judaico-cristão) de constituição da responsabilidade plena, mas já ilustrando também seu processo de desconstrução, Derrida traz a narrativa bíblica de Abraão, chamado por Deus a sacrificar seu único e amado filho no alto do monte Moriá. A partir desta narrativa, sacrifício, luto, vida e morte, presença e ausência, articulam-se às noções de sujeito e responsabilidade, sem recair na lógica tradicional binária de pares conceituais cristalizados e opostos.

Como vimos anteriormente, o mais interessante no momento judaico-cristão de constituição do sujeito responsável é a exigência de segredo que permanece na própria estrutura do sujeito, bem como o fato de que esta mesma constituição do sujeito responsável somente se dá diante de um outro, em um outro, por um outro, através de um outro, na relação com este outro absoluto. Um outro radical, absolutamente singular, que o requisita exigindo ao mesmo tempo uma resposta e a manutenção de um segredo, assim como Deus interpela Abraão.

Que é o que faz tremer no *mysterium tremendum*? É o dom do amor infinito, a dissimetria entre a visão que me vê e eu mesmo que não vejo aquele mesmo que me olha, a morte dada e suportada do insubstituível, a desproporção entre o dom infinito e minha finitude, a responsabilidade como culpabilidade, o pecado, a salvação, o arrependimento e o sacrifício. (*Ibid.*, p. 67)

O Outro não tem que nos dar nenhuma razão nem que nos prestar contas, não tem porque compartilhar suas razões conosco. Tememos e trememos porque já estamos nas mãos de Deus, sendo livres, no entanto, para trabalhar, mas em suas mãos e sob a vista de Deus a quem não vemos e cuja vontade e decisões por vir não conhecemos, nem tampouco suas razões para querer isto ou aquilo, nossa vida ou nossa morte, nossa perdição ou nossa salvação. Tememos e trememos ante o segredo inacessível de um Deus que decida por nós ainda quando, não obstante, somos responsáveis, quer dizer, livres para decidir, trabalhar, assumir nossa vida e nossa morte. (*Ibid.*, p. 68)

Abraão responde ao chamado de Deus e se lança na execução da tarefa exigida, ainda que ela esteja atravessada, do início ao fim, por um não-saber fundamental: Abraão não sabe os motivos do pedido de Deus, não pode, portanto, dar conta da ação que está prestes a realizar. Mas ele segue em frente, disposto a realizar o ato mais terrível, o sacrifício do próprio filho, por ordem de Deus. E ele guarda segredo, mantém seu estranho pacto em segredo, secretando-se assim da família e da comunidade, porque não deve dizer nada, mas também porque não pode dizer nada, porque não sabe realmente as razões do que está prestes a fazer. No momento final, tão logo a faca se ergue para o sacrifício, Deus interfere, tão misteriosamente quanto antes, e devolve a Abraão a vida – e a morte – do filho.

Esta narrativa expressa a própria estrutura do sujeito responsável. O sujeito é uma exigência de saber, de conhecer a verdade, de ver a si mesmo em sua verdade mais autêntica. Mas, esta verdade não está lá. O sujeito não pode ver a verdade, não pode conhecer a si mesmo em sua autenticidade, porque ele mesmo é um ser atravessado pelo outro, que somente se constitui diante do outro, no outro e pelo outro. Ele mesmo é resposta ao chamado do outro absoluto, singular, sem que se possa dar conta – racionalmente, conscientemente, pela luz da razão, pelo saber, ou pelo conhecer – nem deste chamado, nem desta resposta. Há, portanto, um não-saber, um segredo/segredo estrutural, intrínseco, que atravessa o sujeito e o constitui – e o constitui justamente enquanto exigência de saber, conhecer, explicar, ver, iluminar e dar conta, ainda que isso não seja possível e exatamente porque isso não é possível. O sujeito é aquele que assujeita, que domina, que apropria, mas, ao mesmo tempo, somente se constitui enquanto assujeitado ao outro radical e, portanto, por ele dominado e expropriado.

Não podendo ser ou ver a si mesmo em sua verdade autêntica, o sujeito não pode se constituir enquanto presença plena, pura vida, nem conseqüentemente haverá para ele uma ausência plena aniquiladora da presença plena (que já não está lá). Nem “presença” nem “ausência”, nem “vida” nem “morte”, a estrutura

do sujeito se define como vida-a-morte, como trabalho de luto permanente, ou seja, um incessante trabalho de interiorização daquilo que se perdeu – sem que nunca se o tenha realmente possuído. Vigília constante de um pensamento dinâmico que teima em resistir às clausuras discursivas que pretendem aprisionar a vida dando conta dela “de uma vez por todas”.

Expandindo a lógica da relação Abraão-Deus à totalidade do acontecer, Derrida radicaliza a relação ao outro absoluto na fórmula “*tout autre est tout autre*” (no duplo sentido francês: “qualquer/radicalmente outro é qualquer/radicalmente outro”) (*Ibid.*, p. 80). Isto inscreve a estrutura do sujeito numa economia geral do sacrifício. Sacrifício aqui assume múltiplos sentidos: respondendo ao chamado de qualquer outro – lembrando que qualquer outro é absolutamente outro, absolutamente singular –, sacrificamos tudo aquilo que mais amamos ao outro, na dedicação exclusiva ao outro. Mas, ao responder ao chamado do outro, na dedicação ao outro, na doação de si ao outro, nos sacrificamos ao outro, incorporando o outro, apropriando o outro e nos expropriando a nós mesmos. Além disso, na resposta ao chamado do outro, a dedicação ao outro é sempre apropriativa, sempre nos lançamos ao outro a partir de um certo ponto de vista, de uma certa clausura discursiva que já nos é própria e, assim, sacrificamos o outro em sua singularidade absoluta. Esta economia geral do sacrifício é a própria estrutura do “eu”.

Aporias da responsabilidade, aporias da subjetividade: a responsabilidade exige, por um lado, um saber prévio que qualifique e garanta o agir como responsável. Por outro lado, onde fica a responsabilidade de um agir que se baseia inteiramente num saber pré-determinado? A resposta ao outro a partir de um saber pré-determinado sacrifica a singularidade do outro. E, no entanto, como qualificar como responsável um agir puramente arbitrário, deixado unicamente ao sabor dos caprichos e idiossincrasias individuais? E não há solução para isso: a economia geral do sacrifício, a estrutura tensionada, partida, num conflito não resolvido – e não resolvível – entre apropriação e expropriação, sujeição e assujeitamento, vida e morte, presença e ausência, saber

e não saber – é também a estrutura da subjetividade e, conseqüentemente, da responsabilidade, a qual permanece irreduzível, indecível.

Quem é o “eu” que se quer “responsável”? Quando perguntamos “quem sou eu?” a aparente simplicidade da pergunta camufla uma grande complexidade, que em geral passa despercebida e já traz embutidos certos vícios advindos de uma determinada maneira – a maneira tradicional – de pensar. Sem muito alarde, a questão impõe um certo tipo de resposta, forçada por uma dupla possibilidade – ou uma dupla limitação – do verbo ser: por um lado, exige um complemento direto, simples, fechado, que complete, que resolva, que não careça de outro complemento, nem de maiores explicações: “Eu sou ‘isto’”. Por outro lado, dispensa qualquer complemento, bastando, para que faça sentido, da simples *presença do sujeito*. Assim, a questão já traz em si mesma uma resposta, afinal, quando pergunto “quem sou eu?”, já está decidido de início que “Eu sou”. Além do mais, o “quem” e o “eu” da questão não deixam dúvidas quanto ao fato de que existe realmente um “eu” e que “sou” realmente “alguém”.

Mas, a simples existência, insistência e persistência da questão, já são também uma denúncia: denunciam uma crise, um abalo, uma certa insatisfação quanto a todas as respostas já formuladas. Se a pergunta continua existindo e continua insistindo, se continua sempre retornando é porque nenhuma resposta foi plenamente satisfatória. Nenhum “isto” conseguiu ser o complemento definitivo do “eu sou”, nenhum dos tantos “istos” que já se colocaram aí conseguiram encerrar de vez a questão. Talvez, então, o problema não estivesse no “isto”, mas no próprio “eu sou”. Talvez “eu” não seja nada. Posso responder, então, “eu não sou”. Ora, mas todo esse tempo não em sido *como se* houvesse um eu? A pergunta ainda existe, ainda insiste: “quem sou eu?”. Como vimos na leitura do texto *Donner la mort*, Derrida traz uma nova maneira de pensar a questão, que insistentemente escapa de uma resposta definitiva, conclusiva, positiva ou negativa baseada nos conceitos e preconceitos de uma metafísica da presença/ausência, ser/não-ser, essência/existência, eu/outro, etc.

Quando nos perguntamos “quem sou eu?” poderíamos nos perguntar antes: “quem ou o que é que ‘responde’ à questão ‘quem?’” (Derrida, 1992, p. 273). Ou ainda, deslocando o foco de “quem” para “questão”: “não somente para se perguntar *quem* coloca a questão, ou a respeito de quem se coloca a questão [...], mas se há um sujeito, não, um *quem* antes do poder de questionar” (*Ibid.*, p. 275). Antes mesmo da questão há um duplo sim (“*oui, oui*”), uma aquiescência à linguagem, uma aquiescência ao tema do qual se fala, uma dupla aquiescência ao outro – linguagem, tema – que independe da autonomia, da vontade ou do julgamento de um “eu” constituído. Dupla aquiescência a um outro que atravessa e constitui um “eu” não constituído, um “eu” constituído por “outros”. “A relação a si não pode ser, nessa situação, senão de *différance*, quer dizer, de alteridade ou de rastro” (*Ibid.*, p. 275).

Segundo Derrida, seria necessário, antes de enfrentar – e já enfrentando – a questão do sujeito, fazer a devida distinção entre as diversas filosofias do sujeito, compreendê-las como estratégias discursivas diferentes, apresentando diferentes formulações do sujeito, para fugirmos do risco de pensar que todas elas – ainda que cada uma à sua maneira – se referem a “algo” real que seja “O Sujeito”. “Nunca houve para ninguém O Sujeito”, “O Sujeito é uma fábula” (*Ibid.*, p. 279).

Se nunca houve O Sujeito, há, contudo, uma problemática do sujeito. É desta problemática que trata Derrida. O fato dela não ser homogênea – afinal, tal problemática reúne construções teóricas diferentes, com seus respectivos discursos, conceitos, métodos, estratégias e perspectivas diferentes – não impede que se possam perceber certos traços comuns. (Duque-Estrada, 2010, p. 8)

O que podemos é nos perguntar “o que é que, numa tradição que se possa identificar de modo bem rigoroso [...], designa-se sob o conceito de sujeito, de tal modo que uma vez desconstruídos certos predicados, a unidade do conceito e do nome sejam radicalmente afetadas?” (Derrida, 1992, p. 273). Poderíamos identificar, por exemplo: “a estrutura subjetiva como ser-lançado – ou colocado sob – da substância ou do substrato, do *hypokeimenon*,

com suas qualidades de estância ou de estabilidade, de presença permanente, de manutenção na relação a si” (*Loc. cit.*). Estas têm sido, tradicionalmente, as propriedades atribuídas a este “algo” que seria o sujeito. São estes predicados que precisamos examinar com mais atenção, desconstruir, ou simplesmente pôr em evidência seu próprio processo de desconstrução.

Pensa-se o sujeito como uma substância real e existente em si mesma, um núcleo fixo e imutável, um fundamento firme e seguro, sempre idêntico a si mesmo, sempre presente a si mesmo, algo subjacente a todas as mudanças e circunstâncias que lhe possam sobrevir. Como se “por trás” da simples aparência, da constituição biofisiológica, de um nome, de uma série de gostos, hábitos, ideias, desejos, traços socioculturais e relações afetivas, houvesse “algo” fixo como um fundamento seguro e verdadeiro que seria o “eu”. Mas, a própria existência – e insistência – da pergunta – “quem sou eu?” – já não denuncia o abalo deste fundamento? Se ele fosse desde sempre tão seguro, se satisfizesse, por que a questão? Se pudesse de fato se estabilizar de uma vez por todas, por que a insistência da questão? Por outro lado, se pudesse se aniquilar de uma vez por todas, por que ainda a questão?

Talvez aquilo mesmo que pensamos como sendo os traços próprios – as características e propriedades – do sujeito – aparência, constituição biofisiológica, nome, gostos, hábitos, ideias, desejos, relações socioculturais e afetivas – sejam, mais precisamente, “rastros” de um “eu” que nunca houve enquanto tal. Todos eles operam como se se referissem a algo anterior a eles, algo mais originário, mais fundamental, um fundamento, um núcleo, algo que nunca se apresenta em si mesmo enquanto tal. Podemos perseguir estes rastros como caçadores famintos de “nós mesmos”, mas tudo o que encontramos são sempre outros rastros. O “nome próprio” do “eu” é próprio do “eu”? Seus gostos, hábitos e desejos são mesmos seus? A língua que se fala, que se atribui a um “eu” que fala, é mesmo falada por um “eu”? É mesmo própria de um “eu”? Uma determinada constituição biológica, com todas as suas possibilidades e limitações, vigos e decadências, são mesmo próprias de um “eu”? Será algum desejo o próprio “eu” ou o desejo

próprio de um “eu”? Serão as determinações socioculturais as propriedades legítimas de algum “eu”? Serão as relações afetivas determinadas por algum “eu” que as vive e as conduz? Ou tudo isso é justamente *outro* àquela estabilidade imperturbável que se pretenderia ser um “eu”? Em *O outro cabo*, falando sobre a identidade cultural, Derrida afirma que “o próprio de uma cultura é não ser idêntica a si mesma” (Derrida, 1991, p. 96). Poderíamos generalizar isso para o sujeito, afirmando que o próprio de um sujeito é não ser idêntico a si mesmo, “não o não ter identidade, mas o não poder identificar-se [...] de não poder assumir a forma do sujeito senão na não-identidade a si ou, se preferirem, na diferença consigo” (*Loc. cit.*). Justamente porque todos os traços constitutivos de um “eu” são necessariamente *outros* a ele, são *rastros* entrecruzados, entrecortados, que constituem e, por isso mesmo, desconstituem um “eu” que não pode jamais se apresentar em si mesmo, mas somente como outro rastro, como outro e como rastro, rastro de outros rastros, e assim por diante.

O rastro, onde se imprime a relação ao outro, articula sua possibilidade sobre todo o campo do ente, que ametáfrica determinou como campo de presença, estrutura-se conforme as diversas possibilidades – genéticas e estruturais – do rastro. A apresentação do outro como tal, isto é, a dissimulação de seu “como tal”, começou desde sempre e nenhuma estrutura do ente dela escapa. (Derrida, 2004, p. 57)

O fato é que não há um “eu”, ou um ente qualquer que esteja na origem dos rastros, que tenha iniciado o processo de produção de rastros. Na origem está um rastro, um rastro de origem, um “arqui-rastro”, que, ao se afirmar, se nega a si mesmo justamente por ser não uma presença-a-si originária, mas já também um rastro:

O rastro não é somente a desapareição da origem, ele quer dizer aqui [...] 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 arqui-rastro. E, no entanto, sabemos que

este conceito destrói seu nome e que, se tudocomeça pelo rastro, acima de tudo não há rastro originário. (*Ibid.*, p. 75)

O rastro, por sua vez, não é uma presença, não é “algo”, não é um átomo, nem um ente qualquer, tampouco é uma ausência pura, um não-ente, o rastro “não é mais ideal que real, não mais inteligível que sensível, não mais uma significação transparente que uma energia opaca e *nenhum conceito da metafísica pode descrevê-lo*” (*Ibid.*, p. 80). O rastro é, pelo contrário, a própria condição de possibilidade de toda diferença, de todo conceito, sentido ou significação. Se é possível distinguir, classificar, conceituar, diferenciar, não é porque se parte de presenças, de entes presentes, completos, fechados em si mesmos, diferentes entre si, mas justamente porque não há qualquer ente presente real e existente em si e sim rastros, rastros de rastros. Parte-se já da diferença, do diferente, do diferente de si e do diferente a si. Há *différance*, impetuoso processo de produção e proliferação de diferenças, sem possibilidade de um reconfortante encontro ou reencontro consigo mesmo, perfeita identificação a si, retorno a si próprio, reapropriação de si. É a diferença pensada da maneira mais radical: na raiz, está a diferença, que por só poder ser diferente a si, afirma em si o que lhe é outro, e não a identidade que por ser si mesma é diferente das outras em si.

Portanto, não se trata aqui de uma diferença constituída mas, antes de toda determinação de conteúdo, domovimento puro que produz a diferença. *O rastro (puro) é a différence*. Ela não depende de nenhuma plenitudensensível, audível ou visível, fônica ou gráfica. É, ao contrário, a condição destas. Embora *não exista*, emboranão seja nunca um *ente-presente* fora de toda plenitude, sua possibilidade é anterior, de direito, a tudo que sedenomina signo [...] conceito ou operação, motriz ou sensível. (*Ibid.*, p. 77)

É justamente por não haver – nem sequer possibilidade – de uma presença constituída em si mesma, de um fundamento firme e seguro, real e verdadeiro em si, que há e continua havendo o desejo de encontro ou reencontro consigo mesmo, identificação



absoluta a si, retorno ou reapropriação de si, desejo de presença, de identidade, de fundamento, de verdade. Desejo, portanto, impossível, desejo do impossível, que resta insaciável na impossibilidade de sua realização.

Sem a possibilidade da *différance*, o desejo da presença como tal não encontraria sua respiração. Isto quer dizer ao mesmo tempo que este desejo traz nele o destino de sua insaciedade. A *différance* produz o que proíbe, torna possível aquilo mesmo que torna impossível. (*Ibid.*, p. 176)

Se houvesse presença, identidade, fundamento, haveria satisfação, realização absoluta, gozo absoluto, morte, mais do que morte: o gozo impossível da morte, da paz eterna da morte. A *différance*, determinação da insaciedade de um desejo de impossível, é o que torna possível haver coisas, “eus”, movimento, ciência, arte, religião, mundo, o que quer que tudo isso seja, ou se afirme ser.

“Eu” é a constante tentativa de reapropriação de uma presença pura que nunca houve. Cada vez que afirma ser “si mesmo”, afirma a diferença a si, afirma o outro, a alteridade pura, cada vez que se apropria de si mesmo se desapropria de si mesmo na apropriação do outro. “A ‘lógica’ do rastro ou da *différance* determina a reapropriação como uma ex-propriação. A re-apropriação produz necessariamente o contrário do que aparentemente ela visa” (Derrida, 1992, p. 283). E não se trata de uma desapropriação no sentido da perda ou do abrir mão de algo que se possuía como realmente seu, é mais radical que isso: é no momento mesmo da apropriação que se dá a desapropriação. Cada vez que se afirma “eu sou isso”, afirma-se o rastro, o outro, a diferença a si que constitui o sujeito como diferente de si. Cada vez que se recorre a um aparelho qualquer, seja religioso, filosófico, político, etc, a fim de se re-encontrar, de se re-apropriar de si, de poder finalmente dizer quem é, o sujeito já tenta se apropriar de si através de um outro, já encontra um si mesmo enquanto outro a si. “A ex-propriação não é um limite, se se entende sob esta palavra um fechamento ou uma negatividade. Ela supõe a irreducibilidade da

relação ao outro. O outro resiste a toda subjetivação” (*Ibid.*, 1992, p. 285).

Por trás de todas as suas supostas características “próprias”, como partes integrantes ou propriedades, mas sempre outras, como estranhas, estrangeiras, não há um “eu” presente que se dá como fundamento. Não que não haja a insistente afirmação de um “eu” estável que se pretenda fundamento, mas isso só acontece porque não há, justamente, um “eu” real, presente, estável e seguro. “Não poder se estabilizar *absolutamente*, isso significaria poder *somente* se estabilizar: relativa estabilização do que permanece *instável*, ou antes, *não estável*” (*Loc. cit.*). Isso significa dizer que não é que não haja nada no lugar do “eu” presente, que “eu” seja uma ausência pura, o gozo de uma não-presença, de um nada presente a si, o tranquilizante mergulho perpétuo no não-ser. Esta é toda a dramaticidade, ou tragicidade da questão: não poder encontrar-se realmente, não poder ser um “eu” presente, nem poder perder-se de vista absolutamente, não poder simplesmente não-ser.

O jogo do rastro e da *différance* é violento. E não se trata de uma violência localizada em determinados entes, atos ou ideias ditos violentos. A violência é intrínseca ao jogo. Há violência. Mesmo no discurso da não-violência, da paz, da ética, seja ela qual for, da democratização, do bem comum, da universalização, há violência. Em toda identificação há violência. Na afirmação de um “eu” enquanto tal há violência. Cada vez que se afirma ser algo em si mesmo, há violência a si na limitação violenta de si a um outro determinado, violência a si na afirmação de um outro como si mesmo, violência ao outro na apropriação do outro como si mesmo e violência ao outro na exclusão do outro, do outro do outro, do não-si-mesmo.

Uma vez que há o Um, há o assassinato, a ferida, o traumatismo. *O Um se resguarda do outro*. Protege-se contra o outro, mas no movimento desta violência ciumenta comporta em si mesmo, guardando-a, a alteridade ou a diferença de si (a diferença para consigo) que o faz Um. O “Um que difere de si mesmo”. O um como o centro. Ao mesmo tempo, mas num mesmo tempo disjuncto, o Um esquece de se lembrar a si mesmo,

eleguarda e apaga o arquivo desta injustiça que ele é. Desta violência que ele faz. *O um se faz violência*. Viola-se violenta-se mas se institui também em violência. Transforma-se no que é, a própria violência – que se faz a si mesmo. Autodeterminação como violência. O Um se guarda do outro *para se fazer violência (porque se faz violência e com vistas a se fazer violência)*. (Derrida, 2001, p. 100)

Cada vez que se afirma um traço – seja qual for – como próprio, como seu, afirma-se o rastro, o necessariamente outro a si.

Os traços afirmados como próprios vêm se acrescentar como suplemento a um suposto “eu” verdadeiro, sempre presente, capaz de se manter na relação a si, um “eu” real que se dá como fundamento aos traços a ele acrescentados, seus traços próprios. Assim, um nome, uma profissão, uma determinada maneira de se vestir, gostos e hábitos, ideias, traços socioculturais, vêm se acrescentar como suplementos a um “eu” que se acredita restar sempre presente por trás deles, um “eu” que lhes serviria de fundamento. No entanto, são em todo caso estes suplementos que aparecem no lugar de um “eu”. Cada vez que devo dizer “quem sou”, cada vez que devo “me apresentar”, começo por dizer meu nome, passando então a outros traços como formação intelectual, profissão, inserção em tal ou qual relacionamento afetivo – seja como esposo, filho, pai, irmão, primo, amigo – ideologia política, religiosa, etc., apresento uma narrativa mais ou menos organizada, fixada, apropriada como “minha”: minha história, isso sem contar os traços que já falam por mim e de mim antes mesmo que eu termine minha primeira frase, como, por exemplo, uma determinada aparência, a própria língua que falo e a maneira como falo. Cada vez que devo, portanto, “me apresentar”, recorro somente aos suplementos, aos traços que julgo possuir, não sendo capaz jamais de me apresentar eu mesmo enquanto tal. Os suplementos, então, não são apenas algo que se acrescenta ao “eu” realmente presente, eles se encarregam de substituir, representar a presença de um “eu” que não está lá. “Desse modo, a desconstrução parte sempre do princípio de que essa estrutura do suplemento é que é original ou originária, e não a presença nua e crua de alguma coisa, anterior à sua suplementação” (Duque-

Estrada, 2007, p. 54). Ao mesmo tempo em que os suplementos reafirmam a promessa de um “eu” realmente presente ao qual parecem se referir, denunciam sua irremediável ausência, na medida em que sempre se dão no lugar dele, como substitutos de um “em si” que nunca comparece.

O suplemento supre. Ele não se acrescenta senão para substituir. Intervém ou se insinua *em lugar de*; se elecolma, é como se cumula um vazio. Se ele representa e faz imagem, é pela falta anterior de uma presença. Suplente e vicário, o suplemento é um adjunto, uma instância subalterna que *substitui*. Enquanto substituto, não se acrescenta simplesmente à positividade de uma presença, não produz nenhum relevo, seu lugar é assinalado na estrutura pela marca de um vazio. Em alguma parte, alguma coisa não pode-se preencher *de si mesma*, não pode efetivar-se a não ser deixando-se colmar por signo e procuração. (Derrida, 2004, p. 178)

Qualquer complemento que se use para a frase “eu sou” é necessariamente um suplemento. Suplemento que vem substituir, representar a ausência da presença de um “eu” enquanto tal. Não há, portanto, algo em si que seja próprio de um “eu”, algo que sirva como complemento satisfatório do “eu sou”. O complemento perfeito, a resolução e o encerramento da questão de uma vez por todas são impossíveis e é devido a esta impossibilidade insuperável que é possível haver desejo de presença, tentativa sempre reiterada de preenchimento, de encontro de si consigo mesmo, de perfeita identificação, de produção e proliferação de sentidos, conceitos, artes, ciências, religiões, etc. A lógica da suplementariedade “é a descolocação mesma do próprio em geral, a impossibilidade, e portanto o desejo – da proximidade a si; a impossibilidade, e portanto o desejo, da presença pura” (*Ibid.*, p. 297).

No pensamento tradicional o jogo dos suplementos funcionaria sempre na suposição de referência a uma instância mais originária, um fundamento real, neste caso, um “eu” presente ao qual os suplementos que lhe são próprios vêm se acrescentar. Pensa-se, então um “eu” na origem dos suplementos, um “eu” natural, ao qual se acrescentam suplementos artificiais. Mas,

O conceito de origem ou de natureza não é pois senão o mito da adição, da suplementariedade anulada por ser puramente aditiva. É o mito do apagamento do rastro, isto é, de uma *différance* originária que não é nem ausência nem presença, nem negativa nem positiva. A *différance* originária é a suplementariedade como *estrutura*. Estrutura aqui quer dizer a complexidade irreduzível no interior da qual pode-se somente inflectir ou deslocar o jogo da presença ou da ausência. Aquilo dentro do que a metafísica pode-se produzir mas que ela não pode pensar. (*Ibid.*, p. 204)

Na origem do suplemento, antes do suplemento, não há um “eu” presente, mas já um suplemento:

O suplemento vem no lugar de um desfalecimento, de um não-significado ou de um não-representado, de uma não-presença. Não há nenhum presente antes dele, por isso só é precedido por si mesmo, isto é, por um outrosuplemento. O suplemento é sempre o suplemento de um outro suplemento. Deseja-se remontar *do suplemento à fonte*: deve-se reconhecer que há *suplemento na fonte*. (*Ibid.*, p. 371)

Se o complemento do “eu sou” só pode ser um suplemento, por outro lado, ou por isso mesmo, o próprio “eu” do “eu sou” não se dá como presença plena, mas já como suplemento de um suplemento, suplemento de suplementos. A palavra, o conceito ou a suposta presença de um “eu”, fazendo referência a seus suplementos na tentativa de se apresentar, trai a própria presença que anuncia ao mesmo tempo em que denuncia sua própria não-presença.

Ciclo indefinido: a fonte – representada – da representação, a origem da imagem pode por sua vez representar seus representantes, substituir seus substitutos, suprir seus suplementos. Dobrada, retornando a si mesma, representando-se a si mesma, soberana, a presença não é então – e ainda – mais que um suplemento desuplemento. (*Ibid.*, p. 364)

Não há, então, nem nunca houve uma presença plena que se encontre “fora” ou “para além” do jogo dos suplementos, dos rastros, da *différance*. Operando com uma maneira diferente de pensar, é preciso reconhecer que “nunca houve senão suplementos,

significações substitutivas que só puderam surgir numa cadeia de remessas diferenciais, o ‘real’ só sobrevivendo, só acrescentando-se ao adquirir sentido a partir de um rastro e de um apelo de suplemento etc” (*Ibid.*, p. 195-196).

O suplemento, por sua vez, não é um ente presente, não é algo em si mesmo, não é como um átomo fechado em si mesmo que, agrupado com outros átomos constitui a realidade. O suplemento, como substituto de um outro a si mesmo, jamais se apresenta como tal em si mesmo, pois no momento mesmo de sua apresentação já se apresenta como outro, representante do outro. Nem presente nem ausente é aquele que anuncia uma presença e ao mesmo tempo denuncia uma ausência.

A estranha essência do suplemento é precisamente não ter essencialidade: sempre lhe é possível não ocorrer. Ao pé da letra, aliás, ele nunca ocorre: nunca está presente, aqui, agora. Se o estivesse, não seria o que é, um suplemento, tendo o lugar e mantendo a posição do outro. [...] Menos do que nada e contudo, a julgar por seus efeitos, muito mais do que nada. O suplemento não é nem uma presença nem uma ausência. Nenhuma ontologia pode pensar a sua operação. (*Ibid.*, p. 383)

“Eu”, portanto, não é um ente presente, um fundamento real, algo existente em si mesmo a priori, anterior às circunstâncias que lhe sobrevém, proprietário e ponto de sustentação das características que lhe são próprias, não é um núcleo fixo, estável, firme, seguro, fechado em si mesmo. Tampouco poderíamos dizer que “eu” é a totalidade fechada composta pela soma de suas partes, de suas características, de suas propriedades, pois o rastro não é uma “parte”, o suplemento não é um átomo. Nem sequer poderíamos dizer que então não há nada, ausência pura, puro não-ser, se há rastro, suplemento, *différance*. Quem sou eu, que não posso gozar a estabilidade de seu “eu” e nem sequer posso gozar a tranquilidade de ser “não-eu”, ou de simplesmente não-ser?

Em suma, tudo e qualquer coisa, de modo que não há mais sentido em perguntar “quem é?”. Pode-se até perguntar “o que é?” “É quê?” Não, não é nada, nada que seja, nenhum ser determinado, já que isso pode assumir a figura determinada do que quer que seja. (Derrida, 1998, p. 110).

Nem existente a priori, nem soma total de partes, o “sujeito” é como um efeito parcial da rede de suplementos, da rede de rastros entrecruzados no jogo violento da *différance*. O que chamamos “eu” é resultante sempre em aberto, sempre ainda por fazer, deste jogo que o constitui sem jamais o constituir como algo em si mesmo. Daí sua absoluta singularidade: somente aquele raríssimo entrecruzamento de rastros, mais que raro, único, poderia produzir como efeito um tal “eu”, único, singular, não em si, não por si, mas enquanto tudo de outro que o atravessa e o constitui. Nem presença nem ausência, o sujeito é rastro do rastro do rastro, suplemento do suplemento do suplemento. É aquilo que se inscreve na tensão entre a presença da ausência e a ausência da presença. Se a resposta não satisfaz, se não completa, se não encerra a questão, se nem sequer merece ser chamada de “resposta”, tanto melhor, uma vez que nosso objetivo não era responder ou encerrar, mas indicar, com Derrida, uma nova maneira de pensar a questão.

## Referências

DERRIDA, Jacques; WEBER, E. Il faut bien manger ou le calcul du sujet. In: DERRIDA, Jacques. *Points de suspension*. Paris: Galilée, 1992. p. 269-300.

DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2004.

DERRIDA, Jacques. O outro cabo. Tradução de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César. *Margens da filosofia*. Campinas: Papirus, 1991. p. 93-147.

DERRIDA, Jacques. *Enlouquecer o subjétil*. Tradução de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: UNESP, 1998.

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

DERRIDA, Jacques. *Dar la muerte*. Tradução de Cristina De Peretti e Paco Vidarte. Barcelona: Paidós, 2006.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. Desconstrução e incondicional responsabilidade. *CULT: Dossiê “Psicanálise, linguagem, justiça, arquitetura e desconstrução na obra de Jacques Derrida”*. São Paulo, ano 10, n. 117, set. 2007, p. 53-55.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. Derrida e o pensamento da desconstrução: o redimensionamento do sujeito. *Cadernos IHU Ideias*. São Leopoldo, n. 143, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2008.

PLATÃO. Fédon. In: PLATÃO. *Diálogos*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

Artigo recebido em 28/05/2014, aprovado em 6/10/2014