

**O SUJEITO EM DESCONSTRUÇÃO:
filosofia, lingüística e psicanálise**

Paulo José Silva Valença
UFAL

1. O reduto do cogito e as contraposições da Psicanálise

A Psicanálise, pelo menos em sua vertente ou interpretação lacaniana, vem-se ocupando, entre outros aspectos, de uma crítica radical à concepção da existência efetiva de um sujeito cognoscente caracterizado sobretudo por uma auto-identidade fechada em si mesma e desde sempre ou para sempre constituída. O próprio alvo da ação psicanalítica é a tríade *sujeito-fala-sentido*, pois é na fala que um possível sujeito se enuncia, atribuindo-se um sentido e à própria fala que ele julga como sua. Em outras palavras, é o encadeamento remotamente aristotélico, mas atuante (e com que vigor!) até hoje, que vem receber o crivo da crítica psicanalítica.

De acordo com Lacan, a Psicanálise atua no sentido de questionar esta miragem da Época Moderna, este último reduto das certezas e do controle das próprias dúvidas: o sujeito cognoscente do cartesianismo:

o cogito filosófico está no centro dessa miragem que torna o homem moderno tão seguro de ser ele mesmo em suas incertezas sobre si próprio, até mesmo através da desconfiança que aprendeu desde há muito a praticar em relação às armadilhas do amor-próprio (Lacan, 1992, p. 248).

Diante disso, é bom salientar que o postulado aristotélico da existência de uma alma que, entre suas atribuições, tem a de ser a sede das faculdades cognitivas não contradiz o projeto cartesiano de

um sujeito todo-poderoso do conhecimento. Com efeito, o empreendimento de Descartes consiste em ser o *nec plus ultra* da auto-evidência do sujeito pensante, de tal forma que não parem dúvidas quanto à possibilidade de conhecer: o sujeito cartesiano é autoconsciência dele mesmo, enquanto sujeito pensante. Nessa perspectiva, o apelo às instâncias exteriores — às coisas — torna-se despidendo como requisito da validade — ou mesmo, da possibilidade — do conhecimento. Nisso, Descartes e Aristóteles se distanciam realmente, pois o filósofo grego não isola a problemática da coisa das questões envolvendo o sujeito cognoscente. Em outras palavras, a gnosiologia aristotélica não se fundamenta em um racionalismo subjetivista radical como ocorre com o cartesianismo:

Segundo Aristóteles, o conhecimento em ato é idêntico ao objeto conhecido: é a própria forma sensível do objeto, se se trata de conhecimento sensível; é a própria forma inteligível (ou substância) do objeto se se trata de conhecimento inteligível (de an., II, 5, 417 a). A faculdade sensível e o intelecto potencial são, entende-se, simples possibilidades de conhecer; mas quando essas possibilidades se realizam, pela ação das coisas externas, a primeira; pela ação do intelecto ativo, a segunda, identificam-se com os respectivos objetos e, por ex., o ouvir o som (sensação em ato) identifica-se com o próprio som como o entender uma substância se identifica com a própria substância. Aristóteles pode afirmar, portanto, em ciência em ato é idêntica ao seu objeto (Abbagnano, 1982, p. 161-2).

Ao contrário de Aristóteles, Descartes rompe com as injunções da exterioridade, seja ela sensível ou inteligível, quando estabelece que a auto-evidência do sujeito pensante é a base de toda e qualquer certeza:

enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E notando que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava (Descartes, 1973, p. 66-7).

Quando, no século XVIII, Kant vier criticar esse racionalismo radicalmente subjetivista de Descartes, o caráter de uma subjetividade cognoscente, todo-poderosa e autopresente, manter-se-á inabalável. Com efeito, ao estabelecer que as coisas mesmas não são acessíveis ao sujeito cognoscente, senão na forma de fenômenos, Kant ratifica como fatores determinantes do conhecimento as injunções da subjetividade. Para esse filósofo, nada que não possa afetar o sujeito terá sequer cogitada a própria existência. Os fenômenos são justamente os objetos já apreendidos por uma subjetividade, num estágio que pode ser denominado de representação sensível: "O efeito de um objeto sobre a capacidade representativa, na medida em que por ele somos afetados, é a sensação" (Kant, 1989, p. 61), a sensação diz respeito ao que, com relação ao objeto apreendido (fenômeno), Kant chama de matéria. O conhecimento, enquanto atividade específica do sujeito, dá a matéria uma forma. Somente enformada pelo sujeito, a matéria pode vir a ser realmente conhecida:

Dou o nome de matéria ao que no fenômeno corresponde à sensação; ao que porém, possibilita que o diverso do fenômeno possa ser ordenado segundo determinadas relações, dou o nome de forma do fenômeno. Uma vez que aquilo, no qual as sensações unicamente se podem ordenar e adquirir determinada forma, não pode, por sua vez ser sensação, segue-se que, se a matéria de todos

os fenômenos nos é dada somente a posteriori, a sua forma deve encontrar-se a priori no espírito, pronta a aplicar-se a ele e portanto tem que poder ser considerada independentemente de qualquer sensação (Idem, p. 62).

O conhecimento, para Kant, tal como para Descartes e Aristóteles, permanece como pura atribuição de um sujeito. A bem da verdade, o que se vai constituindo, do filósofo grego ao pensador alemão, passando pelo francês, é uma subjetividade cada vez mais encerrada no casulo de uma cognoscência pura. Para os três, o sujeito se caracteriza por uma auto-evidência ou autopresença, que lhe possibilita pensar (ou falar) de si em si. Pode tudo o que se está dizendo parecer redundante, mas serve para confirmar com segurança o estatuto da autopresença reclamado como atributo do sujeito cognoscente, o qual se vê sempre assegurado na auto-identidade, jamais cindido, mesmo quando se toma a si próprio como objeto de investigação.

Rosemary Arrojo, em seu ensaio *A noção do inconsciente e a desconstrução do sujeito cartesiano*, observa que

desconstruir a oposição sujeito x objeto não implica, por exemplo, destruir a dicotomia mas, sim, problematizar a relação entre os dois termos que a constituem. Implica mostrar, por exemplo, que o objeto não pode ser independente do sujeito, nem separado deste por uma barreira de neutralidade. Sujeito e objeto são desmascarados em sua relação simbiótica: ao mesmo tempo em que o cria, a partir de seu contexto, de suas circunstâncias e de sua psicologia, o sujeito também é criado e influenciado pelo objeto. Ou seja, como uma espécie de psicanálise, a leitura desconstrutivista pretende desnudar, entre outras coisas, o desejo que se esconde por trás da necessidade de se manter objetivamente

separados sujeito e objeto, homem e realidade, leitor e texto (Arrojo, 1992, p. 11).

Muito embora a Psicanálise não deixe de se constituir como um instrumento bastante eficaz de desconstrução do pretense isolamento dos pólos sujeito e objeto, o alvo mesmo dessa ciência tem sido, a rigor, o sujeito. Aliás, o golpe maior desferido pela Psicanálise consiste na desconstrução da idéia de sujeito como uno, auto-idêntico, autoconsciente dele mesmo, possuidor da linguagem:

Afirma Lacan que é impossível suprimir do contexto analítico a noção de subjetividade, o que se deve fazer é explicitar a transformação da noção de subjetividade realizada por Freud, sendo que, complementarmente [sic] ao descobrimento do inconsciente, há uma transformação da noção tradicional de sujeito, por isso há nos *Écrits* [de Lacan] referência à revolução copernicana exercida por Freud: tal revolução consiste em postular a subordinação de um sujeito a uma estrutura que o determina e, por outro lado, marcar o sujeito como fendido (Vallejo & Magalhães, 1981, p. 153).

Com efeito, a noção tradicional de sujeito como agente e deliberador absoluto de seus pensamentos, intenções e atitudes em geral fica profundamente desacreditada, após o registro freudiano dos lapsos de linguagem, dos desejos latentes e reprimidos que afloram de repente, sem as deliberações de uma vontade consciente por parte do indivíduo. O interessante é se verificar que toda essa cisão interna do próprio sujeito venha a se manifestar o mais flagrantemente possível na fala. Justamente na fala, identificada, em geral, como o medium mais próximo ao sujeito e por ele controlado sob os imperativos da vontade consciente. Conforme estabelece Lacan,

Que ela se pretenda agente de cura, de formação ou de sondagem, a psicanálise só tem um meio: a fala do paciente. A evidência do fato não desculpa que se o [sic] negligencie. Ora toda fala chama resposta (1992, p. 112).

Por conta de sempre chamar resposta, a fala já tem alojado dentro dela mesma um outro, ela não é plena de si. Cindida, a fala permite que algo nela não esteja sempre de acordo com as intenções conscientes do indivíduo falante nem com as disposições e assunto do enunciado. Como declara Shoshana Felman, o inconsciente se estabelece, na redescoberta lacaniana de Freud, como

Precisamente a descoberta de que o discurso humano, por definição, nunca pode estar completamente de acordo com ele mesmo, inteiramente idêntico ao conhecimento dele mesmo, já que, como o veículo do conhecimento inconsciente, é constitutivamente o lugar material de um diferença significante dele mesmo (Felman apud Arrojo, 1993, p. 142).

As elaborações da Psicanálise vêm, pois, de encontro a uma noção de sujeito sempre idêntico a ele mesmo. Elas instauram uma diferença no seio desse sujeito. Esse diferir, porém, é a condição sem a qual o sujeito não se poderia referir ou significar a ele próprio. E, por diferir, entendam-se a diferença e o adiamento. O sujeito é algo que somente pode vir à tona, a se constituir, pelas vias da inserção do indivíduo humano biológico na ordem do simbólico, a qual se impõe com suas estruturas, como ordem já constituída, anteriormente à entrada que nela faz tal indivíduo, a linguagem é por excelência essa ordem. Ela fornece "ao sujeito um ponto de apoio, um ponto de referência possível de sua própria identidade" (Lemaire, 1989, p. 97). De fato, como faz notar Émile Benveniste,

É na linguagem e pela linguagem que o homem se constitui como sujeito: porque só a linguagem fundamenta na realidade, na sua realidade de que é a do ser, o conceito de "ego".

A "subjetividade" de que tratamos aqui é a capacidade do locutor para se propor como "sujeito". [...].

A consciência de si mesmo só é possível se experimentada por contraste (Benveniste, 1988, p. 286).

Mas, a inserção no simbólico — o qual, para Lacan, inclui também o elemento sociocultural — provoca não apenas essa necessidade interna de divisão entre aquele que se diz "EU" e aquele que desponta como "TU" ou "ELE". No fundo, outra divisão muito mais profunda já se operara com o acesso ao simbólico: aquela entre uma vivência originária e seu signo, ou representante. Com efeito, o signo toma o lugar das coisas, substitui-as. Ao proferir "EU", o indivíduo se perde enquanto real, ausenta-se de si, como a pagar o preço da auto-significação. Portanto, o acesso ao simbólico não permite ao indivíduo se autonegar por oposição a um "TU" apenas, mas acarreta-lhe uma diferenciação, no nível interno, entre esse "EU" — signo da linguagem — e algo que se poderia chamar de vivência originária do indivíduo, a qual pode ser compreendida como um

tipo de experiência originária postulada por Freud e que consiste no apaziguamento, no lactente, e graças a uma intervenção exterior, de uma tensão interna criada pela necessidade. A imagem do objeto satisfatório assume então um valor preferencial na constituição do desejo do indivíduo. Ela poderá ser reinvestida na ausência do objeto real (satisfação alucinatória do desejo) e irá guiar sempre a ulterior procura do objeto satisfatório (Laplanche & Pontalis, 1988, p. 687).

Relativamente ao *adiamento*, ele se efetiva também em dois níveis. No primeiro, o indivíduo, graças a sua inserção na ordem simbólica, adia uma vivência que, sob os imperativos de uma relação imaginária, ele desejara para sempre desvencilhada da ameaça de uma perda. Essa relação imaginária, segundo Lacan, é aquela que permite à criança, ser biologicamente incompleto e imaturo, identificar-se com a mãe. Todavia, a criança experimenta, desde cedo, por conta de algumas ausências do elemento materno, uma perda que ela tenta suprir recorrendo a substitutos, o que lhe proporciona um certo domínio sobre a perda. Freud, em *Além do princípio do prazer*, fornece um exemplo desse mecanismo de substituição da perda do elemento materno. A seguir, dá-se um resumo, colhido em Lemaire, do exemplo de Freud:

A criança, de quem Freud relata o jogo favorito, tinha um carretel amarrado num barbante. Segurando o fio, lançava o carretel por cima da borda de seu berço, cercado por um cortinado. Pronunciava então um "ooh" prolongado que foi fácil de interpretar como um esboço do *fort alemão*, que quer dizer longe, partido (embora). Em seguida, puxava o carretel para seu campo de visão e saudava seu reaparecimento com um alegre *da* (eis, chegou!). Convém saber que a mãe desta criança, ocupada fora de casa, costumava deixar a criança sozinha por longas horas (Lemaire, 1989, p. 96).

Conforme esse exemplo, dá para perceber que a criança busca esquivar-se da perda da mãe, através de uma mediação cujo estatuto simbólico não deixa de ser comprovado. Além disso, a criança passa a desempenhar um papel ativo no acontecimento, assegurando-se o domínio sobre ele" (ibidem). Esse jogo do carretel, como estratégia

simbólica, adia a vivência da perda, é verdade: porém, no que que poderia chamar de segundo nível, essa estratégia contribui para distanciar o indivíduo, já instaurado na ordem simbólica, de sua vivência real, que passa a sofrer uma espécie de recalque. O preço que se paga pela posse de um acontecimento, pelo convívio com a situação de perda, bem como pela possibilidade de se auto-referenciar distintamente é, pois, a submissão à ordem simbólica com todo o seu mecanismo de diferenças e adiamentos.

Toda essa breve incursão pela área da Psicanálise teve por objetivo demonstrar que o sujeito, enquanto postulado como idêntico a si mesmo, é fruto de uma ilusão. Na realidade, o sujeito só emerge pela inserção do indivíduo numa ordem constituída de signos, os quais funcionam apenas sob o mecanismo de remessas, a todo instante acionados como substitutos de uma vivência originária, ao mesmo tempo desejada e repelida: desejada, porque nela o indivíduo vislumbra uma completude, fruto da união com quem o provê de alimento, calor, afeto; repelida, porque o torna vulnerável à perda e ao descontrolo da realidade (Idem, p. 123-38). Imerso na cadeia simbólica, o sujeito não escapa ao jogo de remessas significantes, ele se nomeia e é nomeado sempre no diferimento de si, símbolo por oposição aos outros símbolos. E, caso o jogo venha a cessar, o indivíduo recai no âmbito perigoso da vivência originária, prisioneiro das identificações que, de uma maneira ou de outra, acabam levando a frustrações e a perdas.

Certamente, por isso, a Psicanálise ocupa um lugar reconhecidamente inoportuno com relação a idéia que pretendam colocar o sujeito a salvo de questionamentos sobre a sua unidade ou autopresença. A proposta, inclusive, de uma subjetividade universal do conhecimento tem sido um forte reduto de um sujeito sempre idêntico a si, malgrado as evoluções por que ele venha a passar, a fim de se constituir como entidade epistêmica completa. Isso transparece, por exemplo, em Piaget e Chomsky:

o projeto transformacionista da gramática [elaborado por Chomsky] procura empurrar para o mais longe possível a fronteira entre o que na linguagem pertenceria à língua e à competência e o que constituiria o externo à língua na linguagem. Tal projeto desenvolve-se elaborando uma concepção de subjetividade individual representada pelas opiniões, crenças, convicções etc [...]. Trata-se de uma forma de subjetividade universal análoga àquela que representa a noção de sujeito epistêmico em Piaget: sob o sujeito individual, na sua consciência e sua ideação particular, é preciso considerar as estruturas das coordenações de ações comuns a todos os sujeitos e são essas coordenações gerais (psicobiológicas assim como mentais) que nós chamamos de sujeito epistêmico". Essa "definição" do sujeito epistêmico deve ser aproximada de uma daquelas que Chomsky propõe para a competência lingüística: "parece claro que nós devemos considerar a competência lingüística — o conhecimento de uma língua — como um sistema abstrato sustentando o desempenho, sistema constituído pelas leis que concorrem na determinação da forma e do sentido intrínseco de um número potencialmente infinito de frases" (Henry, 1992, p. 50-1).

2. Subjetividade, fala e presença originária: preliminares da desconstrução derridiana

A proposta de um sujeito epistêmico não destoaria, em sua essência, das idéias de Aristóteles acerca da natureza humana, subsumida pelo desejo de conhecer. Em outras palavras, a noção de sujeito epistêmico corrobora a visão aristotélica de que "por natureza, todos os homens desejam conhecer" (Aristóteles, 1970, p. 8). Com efeito, o filósofo grego identifica a natureza humana — ou seja, aquilo mesmo que define o homem em sua generalidade — com a faculdade de conhecer. Na *Política*, Aristóteles se refere novamente ao homem como "o único animal que possui a razão" (apud Abbagnano, 1982, p. 488), o que deixa clara a vinculação aristotélica entre racionalidade e politicidade. E, caso se leve em conta o Ernst Cassirer define como característica fundamental do homem, ou seja, a capacidade simbólica ou propriedade de linguagem, verifica-se que

esta característica estava em verdade presente no mesmo termo grego que significa razão: *logos*, de fato, é o discurso racional ou a razão que se torna discurso (Abbagnano, *ibidem*).

A subsunção do sujeito pela capacidade de raciocinar é, porém, o mais possível radicalizada em Descartes:

nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão (Descartes, 1973, p. 128).

Por fim, a auto-identidade do sujeito epistêmico é a pedra angular do sistema filosófico kantiano. Para Kant, são as estruturas a priori de um sujeito transcendental o que possibilita a emergência dos conceitos e, por meio deles, a compreensão dos objetos no próprio horizonte de sua manifestação na consciência, o que significa dizer

que o sujeito epistêmico é uma atividade, caracterizada pelo fato de promover a união entre um termo e seu predicado:

por este "eu, ou "ele", ou "aquilo" (a coisa) que pensa, nada mais se representa além de um sujeito transcendental dos pensamentos = x, que apenas se conhece pelos pensamentos, que são seus predicados e do qual não podemos ter, isoladamente, o menor conceito: movemo-nos aqui, portanto, num círculo perpétuo, visto que sempre necessitamos previamente da representação do eu para formular sobre ele qualquer juízo: [...]. [...] tudo o que pensa é constituído como a minha própria consciência declara que eu próprio sou, a causa disto é porque temos de a priori atribuir, necessariamente às coisas, todas as propriedades que constituem as condições pelas quais unicamente as pensamos. Ora, não posso ter a mínima representação de um ser pensante por experiência externa, mas só pela consciência de mim próprio (Kant, 1989, p. 330).

Desse modo, de Aristóteles a Kant — muito embora se possa ir mais além, com Fichte e Hegel —, a noção de uma subjetividade pensante e autoconsciente vai cristalizando-se cada vez mais. A essa propriedade de autoconsciência — "não posso ter a mínima representação de um ser pensante por experiência externa, mas só pela consciência de mim próprio" — não é estranha a relação, bastante defendida, de proximidade entre fala e presença originária, observação que merece ser discutida mais pormenorizadamente.

O movimento da consciência é sustentado por um relativo distanciamento, expresso pelo sentido transitivo de *consciência de-*, e o que se pode compreender por *autoconsciência* é um movimento de reflexividade absoluta do sujeito pensante, que se toma como objeto, aplicando-se a si as formas a priori da representação. Aliás, a respeito

da característica fundamental da consciência, Husserl sempre a postulou como sendo a intencionalidade, ou seja, a marca da transcendência que torna qualquer pensamento ou experiência vivida basicamente transitivos. Conforme esclarecem Vergez & Huisman, acerca da noção husserliana de intencionalidade,

eu não me apreendo apenas como "eu pensante", eu me apreendo como pensando alguma coisa, o cogito me é dado com seu cogitatum. [...]. Toda consciência, diz Husserl, é consciência de alguma coisa. O dado imediato, o "fenômeno" entregue à intuição originária não é "ego cogito", mas "ego cogito cogitatum". Toda consciência visa a um objeto e é essa visualização que Husserl denomina [...] "intencionalidade" (Vergez & Huisman, 1976, p. 377).

Todavia, esse movimento transitivo da consciência, a ela conferido pela característica da intencionalidade, não significa um sair de si do sujeito. Esse permanece como um elemento central e configurador de toda experiência que se pretenda consciente. Na realidade, se

toda consciência visa a um objeto transcendente, isto é, exterior a ela, [...], toda significação remete a uma consciência transcendental, doadora de sentido. até o sujeito conhecido pela introspecção é objeto para um Eu transcendental. "O eu e o nós que aprendemos implicam um eu e um nós ocultos e nos quais eles estão presentes" (Ibidem).

Esses **eu** e **nós** se identificam, pois, com uma presença originária, da qual o movimento da consciência tende a aproximar-se, re-presentativamente. A consciência é, dessarte, uma reapropriação da presença, uma atividade que está sempre no território do Eu transcendental, desse sujeito auto-idêntico e imune às injunções de

outras formas atribuídas à subjetividade: o eu histórico, o eu da psicologia, o eu identificado como o falante-ouvinte real, e assim por diante.

Quando se declarou que a propriedade da autoconsciência não diferiria, no fundo, da relação de proximidade pleiteada entre fala e presença originária, pretendia-se significar que a fala, por ser comumente definida como encadeamento de signos, compartilha do estatuto da representatividade, ou seja, da reapropriação da presença, com efeito, tal como se lê em Derrida.

O signo, diz-se correntemente, coloca-se em lugar da coisa mesma, da coisa presente, "coisa" equivalendo aqui tanto ao sentido como ao referente. [...]. Quando não podemos tomar ou mostrar a coisa, digamos o presente, o ente-presente, quando o presente não se apresenta, então significamos, servimo-nos do subterfúgio de um signo. O signo seria então a presença diferida (1991, p. 40).

Mas esse caráter de adiamento da presença, de sua substituição, estende-se do signo à própria fala, que é sempre *fala-de*. Nesse sentido, o movimento da fala é semelhante ou análogo ao da consciência, definida como fundamentalmente intencional, sob a expressão *consciência-de*. Entretanto, não se diferenciam fala e consciência num ponto básico: uma é sempre movimento de absoluta interioridade, mesmo em se tratando de ato intencional; a outra, porém, é movimento de exteriorização (pela voz) e de interiorização (pelo ouvido). De fato, a transcendentalidade constitutiva da consciência significa apenas que o ato de consciência não se reporta a ele mesmo, mas a uma outra coisa, em outras palavras, o ato de

consciência é o movimento da própria subjetividade, que somente se apercebe como fundante da síntese objetiva, ou seja, enquanto doadora de sentido aos dados da experiência (Kant, 1989, p. 131-3). Em todo caso, se a consciência manifesta a subjetividade como fonte do sentido, ou, pode-se dizer que a fala, no mínimo, manifesta-se como o que de mais próximo há dessa fonte.

Tal radicalização da subjetividade como fonte derradeira do sentido é algo que toma corpo e consistência com o advento da Era Moderna, ao passo que, na Antigüidade e na Idade Média, houve sempre, em maior ou menor grau, uma ênfase na existência em si de uma realidade ou princípio do mundo além das postulações levadas a cabo por toda e qualquer subjetividade. Assim, como base das atividades ligadas, de uma forma ou de outra, ao campo do conhecimento, houve a noção de que a realidade se punha, como um princípio em si, ao homem, e não como em absoluto fundado pela própria subjetividade, enfim, pode-se dizer que, de uma forma geral, a Idade Moderna — e boa parte da Contemporânea — pode ser colocada sob a legenda schopenhaueriana de que o mundo é mera representação da subjetividade (Schopenhauer, s. d., p. 7 e passim). Por outro lado, a Antigüidade e a Idade Média viram prevalecer o estatuto de uma realidade alheia aos desígnios do sujeito cognoscente, apesar de essa mesma realidade não ter sido levada, em geral, na conta de algo inacessível à cognição (Lukács, 1981).

Em todo caso, seja em prol da subjetividade, seja da realidade em si das coisas, fica patente — no curso de uma história, que é a do

próprio Ocidente — o estatuto de uma fonte ou origem — ou centro — como irradiadora, única e desde sempre presente, de todo o processo tanto histórico, quanto natural, dos quais se têm ocupado, respectivamente, as ciências ditas humanas e aquelas denominadas de naturais. Tal como assinala Derrida, o próprio conceito de ciência ou da cientificidade da ciência

— o que foi determinado como lógica — [...] sempre foi um conceito filosófico, ainda que a prática da ciência nunca tenha cessado, de fato, de contestar o imperativo do *logos* (1973, p. 4).

Esse *lógos* pode ser compreendido como a fonte desde sempre presente da verdade do ser, daquilo que permanece para além das conjeturas e das fases do projeto humano de apropriação da verdade e, por implicação, do ser. Pode-se também compreender o *lógos* como o discurso original por excelência, aquele que diz cada coisa em seu sentido próprio e necessário, discurso ao qual se deve manter atento e conformado o discurso do sábio, do filósofo e do cientista. Há, enfim, de assinalar-se a vinculação desse *lógos* ao que se pode chamar de herança ou continuidade dos discursos, herança que os mantém caudatários de uma origem e continuidade que torna sempre possível o acesso a essa fonte. Dessa forma, o desejo das fontes, o remontar ao *lógos*, ao próprio, à origem, ao centro, define o que Derrida denomina de logocentrismo (1973, p. 60) e que, de certo modo, Foucault não deixa de vislumbrar como desejo irreprimível:

Mais que tomar a palavra, eu queria ser envolvido por ela, e levado para além de todo começo possível. Eu gostaria de me aperceber de que, no momento de falar, uma voz sem nome me precedia há muito tempo: ser-me-ia suficiente, então, encadear,

seguir a frase, alojar-me, sem tomar cuidado, em seus interstícios, como se ela me tivesse feito um sinal, mantendo-me um instante em suspenso. [...].

Eu gostaria que tivesse atrás de mim (tendo tomado a palavra desde há muito tempo, superando antecipadamente tudo o que vou dizer), uma voz que falaria assim: "É preciso continuar, eu não posso continuar, é preciso continuar, é preciso dizer tantas palavras quantas há, é preciso dizê-las até que me encontrem, até que me digam ... (Foucault, 1973, p.1).

"Para além de todo começo possível" significa remontar à origem absoluta, fechada em si mesma de tal forma, que já não se poderia falar propriamente de um começo, mas de uma presença. Falar de qualquer começo é, dessarte, estabelecer o marco para um distanciamento, o ponto onde se começa a marcha para longe da origem, e, como preço a ser pago ou condição para a reapropriação da presença, da origem, faz-se mister "continuar", "dizer tantas palavras há", "até que" se "encontre", "até que" se diga a origem, a presença:

A história e o saber, istoria e episteme, foram determinados sempre [...] como desvios em vista da reapropriação da presença (Derrida, 1973, p. 12).

E, por aqui, já se pode anunciar a proposta derridiana da desconstrução como projeto questionador dos estatutos da presença, bem como do corolário da representação, o qual tem regido as definições de signo, fala e escrita. Além disso, o que move a desconstrução desse estatuto da representatividade imposto a tais definições pode ser subsumido pela subversão do conceito tradicional da escrita. De fato, para Derrida, a determinação representativa que governa a definição saussuriana de signo

mais que relacionar-se sem dúvida essencialmente com a idéia de signo, não traduz uma escolha ou uma avaliação, não trai um pressuposto psicológico ou metafísico próprio a Saussure; descreve, ou melhor, reflete a estrutura de um certo tipo de escritura: a escritura fonética, aquela de que nos servimos e em cujo elemento a episteme em geral (ciência e filosofia), a lingüística em particular, puderam instaurar-se (Derrida, 1973, p. 37).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 2 ed. São Paulo, Mestre Jou, 1982.
2. ARISTÓTELES. **Metafísica**. Porto alegre, Globo, 1970.
3. ARROJO, Rosemary. A noção de inconsciente e a desconstrução do sujeito cartesiano. In: ____ (org.) **O signo desconstruído**. Campinas, Pontes, 1992.
4. _____. **Tradução, desconstrução e psicanálise**. Rio de Janeiro, Imago, 1993.
5. BENVENISTE, Émile. **Problemas de lingüística geral I**. 2. ed. Campinas, Pontes, 1988.
6. DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo, Perspectiva, 1973.
7. _____. **Margens da filosofia**. Campinas, Papyrus, 1991.
8. DESCARTES, René. **Meditações**. In: _____. **Obra escolhida**. 2. ed. São Paulo, Difel, 3. 1973.
9. FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Ijuí, Fidene, 1973. (Tradução de L'ordre du discours, Paris, Gallimard, 1971).
10. HENRY, Paul. **A ferramenta imperfeita**. Campinas, Pontes, 1992.
11. KANT, Emmanuel. **Crítica da razão pura**. 2. ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

12. LACAN, Jacques. **Escritos**. 3. ed. São Paulo, Perspectiva, 1992.
13. LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J.-B. **Vocabulário da Psicanálise**. 10. ed. São Paulo, Martins Fontes, 1988.
14. LEMAIRE, Anika. **Jacques Lacan: uma introdução**. 4. ed. Rio de Janeiro, Campus, 1989.
15. LUKÁCS, Gyorgy. **Per una ontologia dell' essere sociale (I vol.)**. Roma, Riuniti, 1981.
16. SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de lingüística geral**. São Paulo, Cultrix, 1973.
17. SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Porto, Rés, [s. d.].
18. VALLEJO, Américo & MAGALHÃES, Ligia C. **Lacan: operadores da leitura**. São Paulo, Perspectiva, 1981.
19. VERGEZ, André & HUISMAN, Denis. **História dos filósofos ilustrada pelos textos**. 3. ed. Rio de Janeiro, Freitas Bastos, 1976.