

## RESUMO / ABSTRACT

### **A ESCRITA COMO EXPERIÊNCIA LIMÍTROFE DA DIFERENCIAÇÃO SEXUAL**

O falogocentrismo se revela como erro de leitura que dissimula determinados significantes. Um erro de leitura de Heidegger permite a Derrida demonstrar esse processo. Não perceber o significante “mulher” do texto equivale a não compreender como o estilo do texto abala os binarismos da diferenciação sexual homem/mulher, afirmando, de forma estratégica, multiplicidades sem limites.

**Palavras-chave:** falogocentrismo; misoginia; ressentimento; significante; ciúme.

### **WRITING AS BORDERLINE EXPERIENCE OF SEXUAL DIFFERENTIATION**

The phallogocentrism reveals itself as an error reading that hides certain significant. A misreading of Heidegger allows Derrida to demonstrate this process. Not realize the signifier “woman” of the text mean not knowing how to style the text undermines the sexual differentiation of the binaries man/woman, saying, in a strategic way, the multiplicities without limits.

**Keywords:** phallogocentrism; misogyny; resentment; significant; jealousy.



## **À ESCRITA COMO EXPERIÊNCIA LIMÍTROFE DA DIFERENCIAÇÃO SEXUAL**

*Marcos Moreira*

Professor adjunto no Departamento de Línguas Estrangeiras e Tradução da Universidade de Brasília – UnB  
marcosmoreira@unb.br

Numa nota da página 257 do *De la Grammatologie*, Jacques Derrida destaca, com significativa ênfase, algumas observações misóginas recolhidas de duas obras de Rousseau, trabalhadas e publicadas em 1757 e 1762, respectivamente: *Lettre à M. d'Alembert* e *Émile*. Elas compreendem um período entre duas publicações sobre a construção do social, o *Discurso sobre a origem e fundamento das desigualdades entre os homens*, de 1755, texto colocado em primeiro plano por Derrida, e o *Contrat Social*, de 1762. O autor estava entre os seus 45 e 50 anos, momento de maturidade de sua obra, mas logo conheceria a condenação pública de suas ideias.

As citações dessas duas obras indicam uma preocupação de Rousseau com a diferença sexual na sociedade enquanto desenvolve o pensamento sobre o contrato na política. O contrato sexual é colocado em paralelo com o contrato social. A questão aparentemente central que Derrida ressalta em Rousseau seria a construção de limites entre o homem e a mulher, a construção de leis sociais em paralelo às leis sexuais que, ainda sob o discurso da igualdade, separariam um do outro. Esses limites diriam respeito aos seus papéis, seus deveres e capacidades, e dos riscos que uma transgressão poderia causar. “Elle commence ainsi: “Les femmes en general n'aiment aucun art, ne se connaissent à aucun et n'ont aucun génie” (...) “Dans l'union des sexes... l'un doit être actif et fort, l'autre passif et faible” (DERRIDA, 1992, p. 257).

O primeiro trecho cita uma nota de *Lettre a M. d'Alembert*. Nesta obra, Rousseau deseja explicar os perigos da diversão para a sociedade. Ele condena o teatro como perigo para a constituição social porque prefere ceder aos desejos do público que incentivar as leis. O gosto das mulheres, como espectadoras, só pioraria essa situação, colocando em perigo os bons costumes em função de vaidades e de exibicionismos, que seriam incentivados pela estrutura de diversão do teatro.

A segunda, presente no quinto livro de *Émile*, pertence a uma arquitetura de raciocínio do autor no qual a mulher é prometida como companhia a Emile. Ela é apresentada em função da educação do homem para a sociedade. A sexualidade de Sophie, apresentada como etapa na formação de um jovem homem logo depois de sua educação moral, é descrita como dever: “Sophie doit être femme comme Émile est homme” (ROUSSEAU, 1966, p. 465). Para compreender o que chamou de dever de cada sexo, Rousseau precisa desenvolver o que diferencia um do outro. O curioso é que ele descobre que em tudo aquilo que não se remete ao sexo, “la femme est homme” (Idem).

Donde Rousseau concluiu que a igualdade deles vem da espécie e a diferença do sexo. Relembrando que Derrida nos informa que, para Rousseau, o mal tem a forma de comparação, preferência, ou seja, diferença, é interessante assinalar que o sexo produz diferença. Rousseau está encantado de poder analisar dois seres, de acordo com suas palavras, tão semelhantes, constituídos de modo tão diferente (ROUSSEAU, 1966, p. 466). Uma proximidade e uma distância marcam a diferença sexual, para Rousseau, que parece desejar o controle desta. O trecho de sua obra citado acima por Derrida é a conclusão da primeira diferença sexual: a relação moral.

O comportamento moral marca a primeira diferença sexual, esperando de um, a atividade; e do outro, o dever da passividade. Sophie deve ser mulher e mulher deve ser passiva, segundo Rousseau. A atividade e a passividade são ações morais. Dessa ideia decorre a necessidade, anterior à ideia de amor, de a mulher dar prazer, mesmo que “resistindo um pouco”, ao homem. Um sexo, para Rousseau, será marcado pela audácia e outro, pela timidez e vergonha – pelo pudor.

Derrida destaca, logo após esse trecho citado acima, que essas observações misóginas de Rousseau são muito próximas dos pretensos comentários também misóginos daquele que é considerado por muitos teóricos o seu grande inimigo intelectual: Friedrich Nietzsche. Ansell-Pearson lembra que Nietzsche considera que a cultura clássica era uma “cultura masculina”

em que as relações mais importantes são as homoeróticas, entre homens adultos e meninos. O que dominava as relações entre homem e mulher era a “procriação e o prazer sensual”. Não havia nenhum estímulo ao “comércio espiritual” ou “casos de amor” entre homens e mulheres, já que, aos olhos de Nietzsche, isso teria solapado a base sobre a qual a cultura grega era produzida (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 196).

Existiria então uma misoginia que aproximaria os dois pensadores? Em caso contrário, qual seria o tecido de separação e afastamento? Qual seria a amplitude das expressões misóginas em cada pensador? Atingiria quais outros conceitos e estruturas de pensamento?

N'est-il pas remarquable que Nietzsche, partageant en somme cette conception de la féminité, de la dégradation de la culture et de la généalogie de la morale comme asservissement à l'esclave, ait haï Rousseau ? N'est-il pas remarquable qu'il l'ait considéré comme le représentant éminent de la morale des esclaves ? N'est-il pas remarquable qu'il ait vu dans la pitié, précisément, la véritable subversion de la culture et la forme de l'asservissement des maîtres ? (DERRIDA, 1992, p. 257).

Assim como a representação do homem e da mulher são muito semelhantes com uma constituição diferente, os textos de Rousseau e Nietzsche também parecem conjugar semelhanças e diferenças. Eles utilizam termos semelhantes para conceitos diferentes, mas em estruturas de pensamento que parecem concordar na condenação à mulher.

As estruturas de pensamento de Nietzsche e de Rousseau utilizam o termo “mulher”, quase conceito, relacionado com uma genealogia da moral. Nessas genealogias, a mulher domina seu marido como o escravo domina o seu senhor, invertendo uma suposta lógica natural. Se, para Rousseau, essa inversão é entendida como mais um fator da corrupção da sociedade em decadência, para Nietzsche, entretanto, a sociedade ainda não decaiu o suficiente.

Para explicar uma estrutura da moral dos escravos, essas genealogias envolvem as noções de piedade, cultura e feminidade. Diante de duas genealogias tão próximas de dois genealogistas tão distantes, a desconstrução derridiana precisará justificar sua necessidade como técnica de leitura porque se os termos são semelhantes, a estruturalidade dos textos, na qual estão inseridos, produz diferença.

Contre cette simple alternative, contre le simple choix de l'un des termes ou de l'une des séries, nous pensons qu'il faut chercher de nouveaux concepts et de nouveaux modèles, une *économie* échappant à ce système d'oppositions métaphysiques. Cette économie ne serait pas une énergétique de la force pure et informe. Les différences considérées seraient *à la fois* différences de lieux et différences de force. Si nous paraissions ici opposer une série à l'autre, c'est qu'à l'intérieur du système classique, nous voulons faire apparaître le privilège non critique simplement accordé, par un certain structuralisme, à l'autre série. Notre discours appartient irréductiblement au système des oppositions métaphysiques. On ne peut annoncer la rupture de cette appartenance que par une *certaine* organisation, un certain aménagement *stratégique* qui, à l'intérieur du champ et de ses pouvoirs propres, retournant contre lui ses propres *stratagèmes*, produise une *force de*

*dislocation* se propageant à travers tout le système, le fissurant dans tous les sens et le *dé-limitant* de part en part (DERRIDA, 1967, p. 34).

A compreensão de que a piedade, para Rousseau, precede a estrutura social, enquanto que, para Nietzsche, a piedade é um sintoma da moral dos escravos, que cita como exemplo o próprio Rousseau, auxilia a força de deslocamento que se propagará pelo sistema de pensamento dos dois autores. Podemos dizer que foi dessa maneira que “Derrida investigou a misoginia de Nietzsche, e surpreendentemente descobriu uma afirmação do feminino” (NYE, 1995, p. 223). Como evita o binarismo do “sistema de oposições metafísico” tais como presença/ausência, masculino/feminino, sua leitura evitará também o binarismo proximidade/distância de Nietzsche/Rousseau entre as duas possíveis misoginias, que também não serão tão opostas. A tarefa de leitura dos dois autores será realizada em relação aos modelos de feminidade e de suas funções, com diferentes lugares e forças.

[Elle] nous conduirait en particulier à comparer les modèles rousseuiste et nietzschéen de la féminité : la domination ou la séduction sont également redoutées, qu’elles prennent, alternativement ou simultanément, la forme de la douceur affadissante, amollissante, ou celle de la fureur destructrice ou dévoratrice (DERRIDA, 1992, p. 257).

Dentro desses modelos de feminidade, tanto a sedução quanto a dominação são descritas como temerosas. Elas amolecem e destroem. Mesmo que uma grande proximidade possa ser encontrada nos modelos de feminidade nos dois autores, Derrida alerta para um cuidado na leitura em relação aos mesmos. A leitura desses autores, da mesma maneira que a feminidade descrita por eles, sugere, por sua vez, um curioso temor. Tanto a leitura quanto o feminino causam esse temor.

O perigo, agora, refere-se à forma de ler e escrever o masculino e o feminino, que se produz como diferença entre os dois genealogistas. A própria estrutura do texto derridiano nos demonstra o processo de desconstrução e sua recusa de binarismos, tanto na relação temor e sedução quanto no de atividade e passividade ou de virilidade e feminidade. Processo de desconstrução que se realiza na própria *interpretação* já ou novamente surge como uma advertência de leitura: “*On se tromperait à interpréter ces modèles comme des affirmations simples de la virilité*” (DERRIDA, 1992, p. 257). No lugar da simples afirmação de um aspecto viril, Derrida demanda um esforço em busca de um modo de leitura diferente para cada texto – uma leitura de *outro modo*. Fazendo uso da noção de fonologocentrismo, ele pode diferenciar a escrita de Rousseau do Rousseau que se descreve. Novamente podemos ver que Rousseau “declara o que quer dizer” e “descreve o que não quer dizer”. Do mesmo

modo que o texto de Rousseau se diferencia de si mesmo, o de Nietzsche também produzirá uma distância a si. Por isso, o crítico do feminismo do século XIX, que poderia ser descrito como “uma fonte ainda mais improvável para um feminismo radicalizado”, segundo Ansell-Pearson, terá uma leitura diferente realizada por Derrida. As declarações de Nietzsche não representam o que se descreve em Nietzsche.

Nesse processo de diferenciação, Rousseau e Nietzsche poderão ser lidos de uma forma não tão diferente assim e nem tão distante. Derrida escreve que, apesar da distância entre os dois e da inconsciência de Rousseau, tanto ele quanto Nietzsche escrevem de modo efeminado:

Novalis avait peut-être vu plus profondément et au-delà de ce que Rousseau appelle lui-même, au début des *Confessions* (p. 121, son “caractère efféminé” : “Les *philosophèmes* de Rousseau sont absolument parlant une philosophie féminine ou une théorie de la féminité”. *Encyclopédie* tr. M. de Gandillac (éd. de *Minuit*, p. 361). (DERRIDA, 1992, p. 258).

Derrida precisa desconsiderar qualquer fonocentrismo, tanto na leitura de Rousseau quanto na de Nietzsche, para encontrar o feminino em forma de sua escrita. Um dos motivos da diferença entre Derrida em relação a Lacan é, segundo Andrea Nye, que o primeiro recusa a permanência da voz como presença do falo a qual a mulher deveria se submeter. Quando Derrida afirma que a linguagem “não é estruturada em torno do autopresente símbolo do falo” (NYE, 1995, p. 220), podemos verificar a cumplicidade da metafísica da presença com essa estrutura de poder.

A relação masculino/feminino associada com a relação voz/escrita, com a presença/ausência, permitiu a desconstrução de Rousseau. Nesse primeiro momento, esse trajeto de leitura guiará a leitura de Nietzsche. Em todas as duas leituras, Derrida demonstrará cada vez mais a importância de recorrer à escrita e, depois, ao *estilo*. O que significa, de outro modo, ao retirar da voz de Rousseau, liberar o poder de *interpretação ativa* do que ele escreve. Ao explicar a interpretação ativa, criticando o valor da presença, Derrida recorre novamente à comparação entre os modelos de pensamento de Rousseau e Nietzsche.

Tournée vers la présence, perdue ou impossible, de l'origine absente, cette thématique structuraliste de l'im-médiateté rompue est donc la face triste, *cdnégative*, nostalgique, coupable, rousseauiste, de la pensée du jeu dont l'*affirmation* nietzschéenne, l'affirmation joyeuse du jeu du monde et de l'innocence du devenir, l'affirmation d'un monde de signes sans faute, sans vérité, sans origine, offert à une interprétation active, serait l'autre face (DERRIDA, 1967, p. 427).

Essa compreensão da interpretação ativa produz liberdade para a escrita e possibilidade de ameaça aos seus limites. Reconhece, por exemplo, na escrita da palavra mulher *algo mais* do que Rousseau *quis dizer*. Ao mesmo tempo, evita-se repetir imagens da mulher, como ausência pura ou “presença, perdida ou impossível”. Libertada a escrita mulher, muda-se a maneira de ler Nietzsche. Derrida pode se afastar dos leitores de Nietzsche que possuam uma vontade de verdade, ou seja, uma vontade de essencializar seu texto, em busca de uma verdade perdida – liberando a leitura da pergunta “o que é”: o que é uma mulher. A leitura de Nietzsche afirmará o jogo do mundo e o inocente devir do significativo, do signo sem culpa e sem verdade. Derrida, por esse mesmo caminho, poderá se afastar da maneira que Heidegger lê Nietzsche. Assim como, podemos concluir, Derrida poderá ainda se afastar das leituras heideggerianas de Derrida.

Entender a forma pela qual Nietzsche reflete sobre as mulheres e como sua escrita acusa essa reflexão ajuda a compreender como Derrida vê as mulheres associadas à escrita em seu valor afirmativo. Ele lembra que Nietzsche considera a mulher tanto como metáfora da verdade quanto da distância. A vontade de verdade do pensamento dogmático é vontade de domínio da verdade, portanto vontade de dominar a mulher – e a distância. “O ponto de partida de Derrida é a ênfase posta por Nietzsche na *distância* como elemento peculiar ao feminino” (CONTINENTINO, 2002, p. 77). Se, como sabemos a distância é característica também da escrita, a vontade de domínio da mulher é vontade de domínio da escrita.

A questão, nesse momento, portanto, torna-se:

**Como se aproximar da “mulher” – se a “mulher” é a distância? Ou a elipse de escritas**

A questão da aproximação e da conquista da mulher/verdade se apresenta logo no prólogo de *Além do bem e do Mal*, associada a um ato de leitura dos filósofos da tradição. Nietzsche escreve que

supondo que a verdade seja uma mulher – não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres? De que a terrível seriedade, a desajeitada insistência com que até agora se aproximaram da verdade, foram meios inábeis e impróprios para conquistar uma dama? (NIETZSCHE, 1992, p. 7).

A referência da mulher como verdade, de forma específica, seria uma interpretação do prefácio da segunda edição do *Mundo como Vontade e Representação*, de Arthur Schopenhauer<sup>1</sup>, que escreve, por sua vez, associando uma forma de feminidade com a verdade, regrando, de forma subentendida,

---

<sup>1</sup> Referência deve-se ao filósofo Marc Sautet.



o corpo da mulher. “A verdade não é uma huri, que se joga ao pescoço de quem não a deseja; antes, é uma donzela tão difícil que mesmo quem tudo lhe sacrifica ainda não pode estar certo de seu favor” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 29).

Nietzsche demonstra ter uma leitura atenta à confusão que os filósofos fazem entre verdade e mulher associada com os aparentemente perigosos jogos de sedução. Esse processo constrói ao mesmo tempo uma forma dogmática de mulher e verdade. Tanto “a verdade” quanto “a mulher” serão de difícil acesso. As mulheres e as verdades não são “a mulher” nem “a verdade”. Elas se aproximam facilmente – verdades fáceis, de fácil acesso, não seriam verdades.

Compreendendo as questões colocadas por Nietzsche sobre a representação tradicional da mulher e dos modos de aproximação, podemos compreender também a diferença da leitura de Nietzsche realizada por Derrida, principalmente no livro *Éperons*. Podemos compreender o valor da escrita – da escrita de Nietzsche – principalmente da escrita sobre “a mulher” e como “mulher”. Com essa compreensão desse jogo elíptico de escritas sobre a “mulher”, poderemos voltar, também de forma elíptica, à leitura de Nietzsche, de Rousseau e, principalmente, da interpretação dos dois realizada por Derrida em *De la Grammatologie*.

Afastada, nesse retorno ao texto, a vontade de verdade, entendida agora como uma forma dogmática de aproximar da mulher, de domínio sobre “a mulher”, podemos rever algumas noções. A vontade de verdade, em relação a um texto-mulher, seria uma expressão que assume o fonocentrismo e seu dogmatismo de busca da verdade na voz do autor. Abandonada a vontade de verdade da voz do autor, com a atenção voltada à escrita, sem binarismo verdadeiro/falso, podemos ler o *estilo*.

O estilo permite a Derrida reconhecer o valor afirmativo do feminino na escrita de Nietzsche porque se inscreve além dos limites do bem e do mal assim como além dos limites de gêneros. Derrida encontra o valor afirmativo do feminino na própria escrita de modo geral porque afirmação do significante, do simulacro. Se, para Derrida, o valor afirmativo da escrita é afirmação do significante, a leitura de Rousseau/Nietzsche em *De la Grammatologie* deve ser atenta ao significante – especificamente, no caso, “mulher”.

Reconhecendo o método de leitura de Derrida para ler Derrida, precisamos compreender que, para desconstruir a relação da mulher e a verdade em Nietzsche, ele demonstra essa forma de ler<sup>2</sup>. Derrida, como havia feito em *De la Grammatologie*, novamente disputa com Heidegger, quase um obstáculo necessário para realização da desconstrução, a leitura de Nietzsche. Lembra “como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula – história de um erro”, do livro *Crepúsculo dos Ídolos*, de Nietzsche.

<sup>2</sup> Talvez *Éperons* seja a demonstração de um método de leitura de *De la Grammatologie*.

Num primeiro momento do texto, haveria o “mundo verdadeiro”. O sábio pode alcançá-lo porque vivia nele ou, de alguma forma, *ele era ele*. O sábio diz: Eu sou a verdade. Entretanto, num segundo momento, o mundo se torna inalcançável. A verdade passa então a ser *promessa da verdade*. Ela não se destina para todos, mas para aqueles que merecem. Ela é prometida aos que se sacrificam, como escrito por Schopenhauer, sem esperança de nenhum favor em troca. Nessa transformação, a ideia de mundo verdadeiro, escreve agora Nietzsche, torna-se “mulher”. A “mulher” é uma invenção derivada da invenção do “mundo verdadeiro” e de sua história em direção à fábula.

Esse “mundo verdadeiro” se torna “mulher” porque se tornou “sutil, ardilosa e inapreensível”. O uso das aspas, nos textos lidos, já demonstra que essas noções são questões de linguagem e da *perspectiva* de quem utiliza essa linguagem. Mas o mundo verdadeiro se torna mulher porque a “mulher” também se tornou ideia. As linguagens e suas histórias se cruzam. Derrida destaca que “le devenir-femme est un ‘procès de l’idée” (DERRIDA, 1978, p. 70).

Nesse momento da história dos termos, completa Nietzsche, o mundo e a mulher se tornam cristãos. Estão associados às noções de promessa e revelação da verdade (NIETZSCHE, 2006, p. 31). A mulher se torna véu e pudor. Seu corpo, sua sexualidade, são construídos e escondidos, no mesmo gesto, pela consciência e através da construção da consciência do próprio homem. O homem, pensando naquele que tem a *vontade de verdade*, deseja a verdade que construiu distante de si. O homem, pensando no fonocêntrico, deseja a “verdade” na leitura que ele mesmo dissimulou. O desejo de verdade parece ser o elemento constitutivo do homem, sendo o abandono desse desejo numa escrita afirmativa do significante um modo de assumir um caráter efeminado de escrita.

Nessa sua lógica, a metafísica da linguagem aprisionou a “mulher” dentro daquilo que Nietzsche chamou de *moral cristã*. Essa moral cristã nos parece ser, nesse momento, uma técnica de ler e escrever “a mulher”. Sendo que a moral cristã é uma moral do ressentimento, na compreensão nietzschiana, o termo “mulher” se torna ressentido e usado com ressentimento – seja por homens ou mulheres. A moral do ressentimento é a moral da piedade. Sendo a piedade, uma forma de *aproximação* do *pathos* do outro, o ressentimento em relação ao termo “mulher” é ainda uma forma de aproximação da “mulher” ou de reapropriação – do mesmo modo que, na representação fonocêntrica, a voz deseja a reapropriação do sentido perdido na escrita.

Essa aproximação piedosa da “mulher”, Derrida descreve em Rousseau, produzindo um jogo que compõe a forma de leitura da desconstrução. Nietzsche considera Rousseau o grande exemplo moderno da moral do ressentimento e da piedade – portanto da aproximação. Derrida descreveu, no *Gramatologia*, o ressentimento de Rousseau em relação à sexualidade feminina entendida por ele como perversa. Nessa mesma leitura, descreve o ressentimento de Rousseau em relação à escrita, en-

tendida como *suplemento perigoso*. O ressentimento em relação à mulher é ressentimento na leitura do termo mulher – que não pode lido em sua multiplicidade.

### **O ressentimento como leitura**

Derrida, em *Éperons*, diz que Heidegger não conseguiu compreender esse trecho porque se recusou a dar atenção à “mulher”. De certa forma, Derrida parece dizer que não compreendemos Rousseau porque não damos atenção à “mulher” em sua obra. Não damos atenção ao significante, ao estilo no texto. Derrida escreve que Heidegger “viu sem ler ou leu sem ver”. O problema do feminino, portanto, é um problema de um determinado *erro* de leitura. Faz parte de uma “história de um erro” de leitura que não reconhece o significante “mulher”. O falogocentrismo se denuncia na nosso modo de ler tanto Rousseau quanto Nietzsche – mas pode se denunciar também na nossa maneira de ler Derrida, essencializando “a mulher”.

Nessa relação de leituras, temos que

para Heidegger, Nietzsche não completa a destruição do platonismo com sua doutrina do eterno retorno e a vontade de poder, ou seja, de fluxo e fixidez, exatamente por manter essa relação de oposição, própria à metafísica. (...) Ao estudar detalhadamente a passagem do *Crepúsculo dos Ídolos*, nomeada *A História de um Erro*, Heidegger entende que não se trata somente de uma simples inversão, mas um procedimento que coloca em suspensão a “mã” interpretação do sensível, alterando o esquema da ordem. (...) [Segundo Heidegger,] Nietzsche não supera a metafísica [por] não recuperar o Ser (NASSER, 2003, p. 7).

Tudo se passa como se Heidegger não tivesse percebido que Nietzsche teria refletido sobre a “mulher” como uma etapa da representação da “verdade”. A representação da mulher como “sutil, ardilosa e inapreensível” deixa de ser uma discussão sobre uma determinação noção de uma determinada perspectiva. Ele é naturalizado como se a mulher, em sua “essência”, fosse “naturalmente” sutil, ardilosa e inapreensível – e não se tratasse de uma representação da mulher. A provocação através do significante “mulher”, a esse aspecto sensível do “signo”, foi recalçada por uma consciência que pretende denunciar justamente a desatenção de Nietzsche ao sensível. Seu falogocentrismo não leu o termo “mulher”, confundindo significantes com significados. Mas, “para Derrida esse “equivoco” é resultado de Heidegger não ter dado a atenção necessária à questão da “mulher” presente na *História de um Erro*. Entende-se aqui que “mulher” designa um fundo sem fundo, um nome para o não verdadeiro, a não identidade, o simulacro” (NASSER, 2003, p. 7).

Foi reconhecendo que aquilo que o homem chamou de mulher foi sempre um determinado simulacro, uma forma de lidar com a noção de identidade, que a mulher se tornou um caminho para

resistir ao falocentrismo com suas concepções dogmáticas de verdade, de real, de identidade e de identidade do signo ao real.

A atenção a essas concepções, realizada pelo trabalho de Derrida, pode nos ajudar a compreender a desconfiança de Nietzsche quanto ao feminismo e o alerta de Leyla Perrone-Moysés quanto a um erro de leitura de Derrida construída por uma forma de feminismo. Elas nos ajudam também a compreender a estranheza dos estilos tanto de Nietzsche quanto de Derrida. Essa escrita, muitas vezes se parece histriônica, em seu devir mulher que é devir escrita.

Esse “estilo” de Nietzsche é empregado sobre sua própria escritura, sobre um pensar que se torna pensar de simulacros. Contra Heidegger e a favor de Nietzsche, o que se torna “mulher” é a idéia. Não que a verdade sempre tenha sido “mulher” pois, segundo Derrida, ela possui uma história. Quando a verdade se confunde com a idéia platônica, a “mulher” não se revela. Só quando Platão não pode mais falar “eu sou a verdade”, que o devir “mulher” entra em ação. Não A Mulher, mas as várias “mulheres” que povoam os textos nietzschianos (mães, esposas, governantas, prostitutas, virgens, etc.), erguendo o histrionismo a um grau máximo, impedindo o encontro de qualquer verdade sobre Nietzsche, assim como, a oposição fundante da metafísica entre verdadeiro e falso (oposição que Heidegger ainda encontra em Nietzsche) (NASSER, 2003, p. 7).

Esse histrionismo da escrita de Derrida, esse *caráter feminino*, dificulta bastante encontrar uma verdade sobre a “mulher”. A leitura de seu texto com essa vontade de verdade sobre a “mulher” causa mal estar porque não permite ser dominada. Ela seduz sem se render. A mulher na obra de Derrida é a própria escrita e não o que ela *quer dizer*.

Porque mais do que em Nietzsche, é possível ler em Derrida que a oposição fundante da metafísica é a oposição entre significado e significante do signo. Se, como Derrida descreve, a percepção do estilo de Nietzsche é o meio para iniciar uma desconstrução – a leitura de Derrida repete o mesmo gesto. A verdade-mulher do texto não se rende. Se ela não for aceita na perspectiva da disseminação do sentido afirmativo da mulher, corre sempre o risco, alertado por Derrida, da má interpretação e na condenação da consciência que ressentido d’A Verdade ou seja da consciência logocêntrica:

Nous devons d’autant moins renoncer à ces concepts qu’ils nous sont indispensables pour ébranler aujourd’hui l’héritage dont ils font partie. A l’intérieur de la clôture, par un mouvement oblique et toujours périlleux, risquant sans cesse de retomber en-deçà de ce qu’il déconstruit, il faut entourer les concepts critiques d’un discours prudent et minutieux, marquer les conditions, le milieu et les limites de leur efficacité, designer rigoureusement leur appartenance à la machine qu’ils permettent de déconstituer ; et du même

coup la faille par laquelle se laisse entrevoir, encore innommable, la lueur de l'outre-clôture. Le concept de signe est ici exemplaire (DERRIDA, 1992, p. 25).

### **O significante recalçado**

Em sua leitura de *Fedro*, em *La dissémination*, Derrida demonstra como o logos se construiu como masculino, vivo e paterno. Ele é representado como fonte protetora da vida do filho. Nessa descrição familiar que relacionada tantos aos papéis sexuais quanto à função da escrita. Em termos de linguagem, o logos ou, mais especificamente, o logocentrismo é um discurso ontológico que procura o “o que é” – a essência. Quando “as feministas procedem frequentemente a uma essencialização do “feminino” que, como toda essencialização, é idealista ou metafísica” (PERRONE-MOYSÉS, 2001, p. 2), podemos concluir que elas reproduzem o programa platônico e ocidental do logos masculino em busca da essência.

Platão descreve a alma humana como uma carruagem com dois cavalos – um dócil e outro arreio – e um cocheiro. Enquanto esses cavalos são voltados para o mundo sensível, o cocheiro (*noûs*) deve controlá-los e guiá-los para “mundo verdadeiro”, para “a verdade”, para “a mulher”. Esse cocheiro precisa resistir às aparências do “mundo sensível”, precisa resistir ao caráter sensível do signo, para alcançar o logos – o saber verdadeiro. Essa resistência é seu “sacrifício sem expectativa de favor”. Essa resistência é o desejo do erro de leitura. É o desejo de desatenção ao significante “mulher”, ao que é *sensível* e múltiplo na mulher.

O logos é a linguagem que constrói o masculino, dissimulada como neutra, através desse erro de leitura. Ela se produz de forma moral, ressentida, como condenação do mundo sensível, do significante, da escrita, inventando o “mundo verdadeiro” e a “mulher verdadeira”. Essa condenação do mundo sensível, da mulher, da sexualidade e do simulacro é, como descrito por Nietzsche, condição para construção tanto do mundo verdade e como da verdade como promessa. O mundo verdadeiro, assim como a mulher verdadeira, origina-se de um erro.

Desconstruir seria então sexualizar a linguagem, desrecalcar o significante, retirando a neutralidade do logos, no mesmo gesto que suspende a condenação do mundo sensível e, portanto, do significante. Esse movimento desconstrói ressentimentos e culpas, trabalhando diferenças na compreensão dessa linguagem e na forma de ler essa linguagem. Trabalha o simulacro por ele próprio e de forma afirmativa, pois aquilo que foi construído, em oposição ao simulacro, como “verdade” – a verdade do logos – deriva também de uma ficção ressentida masculina, escondida num paradigma de neutralidade ou de leitura neutra.

### O ciúme do logos

No *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens*, Rousseau descreve como sexualidade se torna sexualidade, de forma paralela à história da mulher e de sua sexualidade como pudor – ou seja, dissimulação de sua sexualidade. A mulher seria um dos elementos na passagem do estado de natureza ao estado de cultura. Segundo Rousseau, sua sexualidade pervertida se afasta da piedade natural da representação da maternidade. A sexualidade da mulher precisa ser condenada e ser sacrificada em nome dessa lógica da moral ressentida, que descreve uma mulher pura, como o estado de natureza, perdida no processo histórico. O logocentrismo, nesse momento, não construiu o “mundo verdadeiro”, mas o “mundo natural”. A promessa da verdade e a “mulher” são entendidas como promessa da mulher natural e piedosa.

O ressentimento, enfim, como descrito por Derrida, não pode ser desligado da noção de inveja ou *ciúmes* diante do outro que pode praticar uma ação que eu não posso – principalmente porque é descrito por Rousseau como uma estratégia da mulher. “La jalousie qui marque l’intervalle entre la pitié et l’amour n’est pas seulement une création de la culture, dans notre société. En tant que ruse de la comparaison, elle est un stratagème de la féminité, un arraisonnement de la nature par la femme” (DERRIDA, 1992, p. 250).

O ciúme, da maneira que é descrita por Rousseau, marcará o intervalo, diz Derrida, entre a piedade e o amor, ou seja, entre a mãe natural e a mulher. O ciúme, elemento de diferenciação e comparação, na maioria das vezes entendido como perigo em Rousseau, é também descrito como um instrumento feminino, “sedutor e ameaçador”, como meio de escravizar o homem. Derrida relaciona o raciocínio de Rousseau com a alegoria da dialética do escravo-senhor, de Hegel.

A mulher, diz Rousseau, torna-se tirana de seu senhor. Ela perturba o que considera como ordem natural da hierarquia da casa na qual, como já descrito por Platão, o pai é o centro do poder. A mulher usurpou o poder na nossa sociedade, apresentando por esse exemplo o paradigma da violência em nossa sociedade. Essa mulher desobedeceu a *doce voz* e desta forma contra ela virá a autoridade da lei sob a forma de pudor. Derrida ressalta que essa imagem da mulher como perigo, através da sedução ou da dominação, está tanto em Rousseau quanto em Nietzsche. A diferença é como trabalhar com esse perigo – amando ou temendo o perigo.

É o desejo de posse sobre o outro, sobre o perigo que ele representa, que pode ser traduzido da seguinte forma: aquilo que eu não *posso*, você não *deve* fazer. O conceito de justiça, de direito e de regra moral do ressentido, desse logos masculino, apresenta-se na obrigação da mulher em responder a seu desejo de posse, de responder a um determinado comportamento, porque, como descrito por Rousseau, foi a mulher que inventou o ciúmes.

Rousseau encarnou tanto para Nietzsche quanto para Derrida a figura do platônico moderno. Ele seria o ressentido que condena a sexualidade. Representa “a mulher”, em nome da igualdade de forma logocêntrica, no “Discurso sobre a origem e fundamento das desigualdades entre os homens”, como responsável por uma paixão que ameaça, de forma hiperbólica, não somente ao homem, mas a toda a humanidade. A obrigação moral, na descrição de Rousseau, da mulher para se redimir dessa culpa é o pudor.

Derrida escreve que “a mulher”, portanto, “a verdade” é o pudor. Esse pudor, entretanto, não corresponde à contrapartida dos ciúmes, do desejo fonocêntrico de posse do sentido. O pudor, descrito por Derrida, pudor do significante, não esconde nenhum significado. Ele pode escrever as mulheres sem limites.

### **Referências bibliográficas**

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

CONTINENTINO, Ana Maria Amado. “Derrida e a diferença sexual para além do masculino e feminino”. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.). *Às margens: a propósito de Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002. p. 73-87.

DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. 2ª ed. São Paulo: Iluminuras, 1997.

\_\_\_\_\_. *De la Grammatologie*. Paris: Minuit, 1992.

\_\_\_\_\_. *Éperons: les styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion, 1978.

\_\_\_\_\_. *La dissémination*. Paris: Seuil, 1972.

\_\_\_\_\_. *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967.

NASSER, Eduardo. “A leitura heideggeriana do Eterno Retorno de Nietzsche”. *Revista Philosophica*, v. 26, 2003, p. 171-179.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NYE, Andreas. *Teoria feminista e as filosofias do homem*. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1995.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. “Desconstruindo os estudos culturais”. *IV Congresso da Associação Portuguesa de Literatura Comparada*, Évora, 2001.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: GF Flammarion, 2008.

\_\_\_\_\_. *Émile ou de l'éducation*. Paris: GF Flammarion, 1966.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Editora da Unesp, 2005.

Recebido em fevereiro de 2012

Aceito em maio 2012