

Resistência e aspectos internos da autocrítica universitária

André de Barros Borges¹

No livro *a Universidade sem condição* Derrida² começa abordando a questão do papel das humanidades na Universidade contemporânea, a partir da ideia de profissão de fé, que para ele marca o conceito de professor. É essa “fé” na “profissão de professor” que o conduz a pensar na Universidade do futuro. É a partir da percepção do declínio de ideias como Estado-nação, cultura e soberania que, sob o viés da desconstrução derridiana, repensamos a Universidade contemporânea.

A Universidade moderna foi marcada por uma liberdade incondicional de questionamento e de proposição e o direito de dizer publicamente tudo o que uma pesquisa e um pensamento da verdade exigem. Derrida mostra que as ideias de “verdade” e de “luz” aparecem nas insígnias de várias Universidades – o que nos mostra a importância dessas ideias na história da instituição universitária. Assim, a Universidade faz profissão da verdade. Ela promete um compromisso sem limites com a verdade. O estatuto e o dever da verdade geram discussões infinitas, mas tais discussões têm, para Derrida, lugar privilegiado nos departamentos de humanidades. A questão da verdade e da luz sempre esteve ligada ao homem. Assim, a questão da verdade implica um conceito do “próprio do homem”, que, por sua vez, fundou a ideia de humanismo e, conseqüentemente, a de humanidades.

É, então, a rede conceitual do homem, do próprio do homem, que organiza a globalização (direitos humanos, crimes contra a humanidade). A globalização é para Derrida também humanização. Ele mostra que o conceito de homem é, ao mesmo tempo, indispensável e problemático, e que cabe às novas humanidades rediscuti-lo. As novas humanidades são, para Derrida, a denominação das ciências humanas após uma nova atitude: atitude crítica em relação à própria ideia de Universidade. E esta atitude cabe mais especialmente aos departamentos de humanidades. Uma atitude que preserve aquela autonomia, tão difundida no projeto moderno de Universidade, seja por Kant, Fichte ou Humboldt. Então, cabe às humanidades questionarem o próprio conceito de humano,

¹ Professor da UFRJ.

² As traduções de trechos das edições em inglês das obras de Derrida e outros autores foram realizadas pelo autor.

que sustenta sua significação. Essa posição crítica das humanidades é o que Derrida entende por desconstrução.

Independentemente das condições que se verificam de fato para suas atividades, a Universidade caracteriza-se por manter uma profissão de fé, ou antes, uma “profissão de verdade” (Derrida, 2003, p. 14). Por tal “profissão de verdade”, “ela declara, promete um compromisso sem limites para com a verdade”. Mas esse “compromisso” envolve dois outros aspectos. Ele exige e implica aquilo que convencionalmente se chama de “liberdade acadêmica”, termo apontado por Nietzsche e retomado por Derrida, mas alterado significativamente por ele. Para ele, é tal liberdade que caracterizaria o exercício do pensamento e a produção do saber nas Universidades modernas:

Por “Universidade moderna” entendamos aquela cujo modelo europeu, depois de uma história medieval rica e complexa, tornou-se preponderante, ou seja, “clássico”, há dois séculos, em Estados de tipo democrático. Para além do que se chama liberdade acadêmica, essa Universidade exige e deveria ter reconhecida uma liberdade incondicional de questionamento e de proposição, ou até mesmo, e mais ainda, o direito de dizer politicamente tudo o que uma pesquisa, um saber e um pensamento da verdade exigem... (Derrida, 2003, p. 14).

A “liberdade acadêmica” presente nessas instituições é, por sua vez, aquilo que as torna, ou deveria torná-las, “sem condição”.

Derrida considera que o princípio de liberdade que vigora nas instituições universitárias não deveria se confundir, nem se limitar ao simples exercício da liberdade acadêmica. A noção de “liberdade”, nesse caso, descortina uma outra: a de independência e, sobretudo, de independência crítica, a independência como crítica

A profissão de verdade implica liberdade, e a liberdade, por sua vez, determina-se como uma potência crítica. É essa condição ou potência crítica que define, para Derrida, o lugar e o sentido da instituição universitária – que lhe confere, em especial, um caráter fundamentalmente crítico. Resumindo, a Universidade é uma instância (e mesmo que essa instância apareça de forma institucional, como uma instituição) que se caracteriza por uma expressão crítica. A Universidade existe para a crítica, em benefício da crítica, como uma força de expressão crítica. Não se trata, então, nesse caso, de uma simples cumulação e articulação dos diversos saberes, ou mesmo de uma “produção da verdade”. Professar a verdade é entendê-la em seu sentido profundo e, sobretudo, crítico. Esse é o sentido de uma profissão. Na verdade, isso já é o efeito da ampla montagem dos saberes na Universidade, que, em si mesmo, é crítica em princípio, e conforme sua vocação declarada, em virtude

de sua essência professada, ela (a Universidade) deveria permanecer como um derradeiro lugar de resistência crítica – e mais que crítica – a todos os poderes de apropriação dogmáticos e injustos (Derrida, 2003, p. 16).

Mas é justamente esse caráter não apenas crítico, mas “mais do que crítico”, que revelaria nela, no âmbito da instituição universitária, um funcionamento tipicamente desconstrucionista. Porque para Derrida, a característica maior da desconstrução é não se limitar à crítica e ir “além da crítica” – criticar a crítica, os valores e as motivações históricas da crítica na história do pensamento.

Valho-me do direito à desconstrução como direito incondicional de colocar questões críticas, não somente à história do conceito de homem, mas à própria história da noção de crítica, à forma e à autoridade da questão, à forma interrogativa do pensamento (Derrida, 2003, p. 16).

Assim, define-se muito claramente a concepção pela qual Derrida acredita poder conceituar, hoje, a Universidade segundo critérios desconstrucionistas. Pois na Universidade, necessariamente, mesmo as forças que marcaram a modernidade crítica, que definiram, em suas linhas mais amplas, as condições de pensamento e de vida em nosso tempo, são questionáveis:

A Universidade deveria, portanto, ser também o lugar em que nada está livre do questionamento, nem mesmo a figura atual e determinada da democracia; nem mesmo a ideia tradicional de crítica, como crítica teórica, nem mesmo, ainda, a autoridade da forma “questão”, do pensamento como “questionamento”. Por esse motivo, falei sem demora e sem camuflagem de desconstrução (Derrida, 2003, p. 18).

O caráter desconstrucionista demarca essa Universidade dita *sem condição*. A Universidade tem como princípio “o direito de dizer tudo, ainda que a título de ficção e de experimentação do saber, e o direito de dizê-lo publicamente” (Derrida, 2003, p. 18). Esse caráter “mais que crítico” faz com que a noção de desconstrução, aparentemente, alcance a Universidade segundo dois sentidos: um sentido que poderíamos dizer “interno”, que diz respeito à forma de como a Universidade faz a sua própria crítica, “é crítica de si mesma”, e um segundo sentido, que se desdobra desse primeiro, e que diz respeito ao modo como a Universidade se projeta (se é que ela pode efetivamente se projetar) para além de si, para o mundo. Esse segundo sentido envolve o seu direito ao *acontecimento*, à produção de acontecimentos. O direito

“desconstrucionista” da Universidade – entendido como “o direito incondicional de colocar questões críticas”, essa forma crítico-interrogativa do pensamento que caracteriza a Universidade, traz consigo uma produção particular que envolve a própria singularidade produtiva da Universidade: “Pois isso [o direito à desconstrução] implica o direito de fazê-lo afirmativa e performativamente, ou seja, produzindo acontecimentos, por exemplo, ao escrever, e ao dar lugar (...) a obras singulares” (Derrida, 2003, p. 17). Ao apontar (e mesmo insistir) sobre um determinado caráter “performativo” presente na Universidade, Derrida parece querer identificá-lo na dupla articulação (performativo-constatativo), ou antes, articular a duplicidade dessa condição à “produção” universitária – à luz da teoria dos atos de fala de Austin, em especial a partir da distinção estabelecida por Austin entre atos de fala performativos e atos de fala simplesmente constatativos.

Como destruir a história (e, em primeiro lugar, a história acadêmica) do princípio de soberania indivisível, reivindicando concomitantemente o direito de dizer tudo – ou de não dizer tudo –, e colocar todas as questões desconstrutivas que se impõem a respeito do homem, da soberania, do próprio direito de dizer tudo, a respeito, portanto, da literatura e da democracia, da globalização em curso, de seus aspectos técnico-econômicos e confessionais, etc.? (Derrida, 2003, p. 22).

Esse direito de dizer tudo tem seu lugar na Universidade, não somente nas ciências ditas humanas. Mas para Derrida são as Humanidades que têm a responsabilidade de levar esse movimento crítico que questiona toda rede de conceitualizações. Cabe às Humanidades uma investigação cuidadosa sobre o próprio conceito de Humanidade. É somente nesse movimento de crítica radical que a Universidade permanece em sua relação de compromisso com a verdade. Noções-chave como cidadania, cultura, direito, Estado-nação envolvem assuntos de pertencimento e todo seu vínculo constitucional legal, institucional e material ganham forma a partir dessas ideias.

Uma questão, não exclusivamente econômica, jurídica, ética ou política, se coloca então: pode a Universidade (e de que maneira) afirmar uma independência incondicional, reivindicar uma forma de soberania, uma espécie bem original, uma espécie excepcional de soberania, sem nunca se arriscar ao pior, a saber, em função da abstração impossível dessa soberana independência, ter que se render e capitular sem condição, deixar-se conquistar ou comprar a qualquer preço? (Derrida, 2003, p. 21-22).

Isso distingue a instituição universitária de outras instituições fundadas no

direito ou no dever de dizer tudo. Por exemplo, a confissão religiosa. E mesmo a “livre associação” em situação psicanalítica (Derrida, 2003, p. 18-19).

Existe uma profissão de fé presente na história das instituições, há uma relação entre fé, profissão e instituição. A Universidade faz a profissão da verdade prometendo um compromisso sem limites com a verdade. E esse tema é discutido mais amplamente na Universidade e mais especialmente nos departamentos das humanidades.

É lançada a questão: como a Universidade se relaciona com a verdade? Antes de respondê-la, Derrida diz que a questão da verdade e da luz sempre esteve ligada à do homem. Ela implica um conceito do próprio do homem, o qual fundou, de uma só vez, o Humanismo e a ideia histórica das Humanidades. Essa questão é importante para percebemos como Derrida tenta pensar fora do homem. Todas as leituras derridianas sobre a história da filosofia mostram que ela é marcada por uma insistência no homem. Não se pensa a partir da ausência do homem, e o pensamento fica então demarcado e limitado.

Mas esse princípio de incondicionalidade se apresenta, originalmente e por excelência, nas Humanidades... Isso passa tanto pela literatura e pelas línguas (ou seja, as ciências do homem e da cultura) quanto pelas artes não discursivas, pelo direito e pela filosofia, pela crítica, pelo questionamento e, para além da filosofia crítica e do questionamento, pela desconstrução – quando se trata, nada menos, de repensar o conceito de homem, a figura da humanidade em geral e, singularmente, aquela que pressupõe as assim chamadas, na Universidade, há séculos, Humanidades. Pelo menos desse ponto de vista, a desconstrução (não me incomoda em nada dizê-lo, nem mesmo reivindicá-lo) tem seu lugar privilegiado na Universidade e nas Humanidades como lugar de resistência irredentista, até mesmo, analogicamente, como uma espécie de princípio de desobediência civil, ou ainda, de dissidência em nome de uma lei superior e de uma justiça do pensamento (Derrida, 2003, p. 24).

A Universidade, embora com inúmeras diferenças em relação às outras instituições, tem com elas um traço comum: certa “profissão de fé”, que, no caso da Universidade, aparece como uma “fé na verdade”.

A significação da Universidade está estritamente relacionada à crença em uma “razão de ser”. Uma razão de ser que, por sua vez, implica um efeito, uma causa. Que efeitos causam à Universidade? Qual é o efeito causado pelos que estão dentro da Universidade (funcionários, estudantes, professores)? Qual é a responsabilidade deles?

No fundo, a genial invenção da distinção constativo/performativo teria ainda procurado, na Universidade, tranquilizar a Universidade quanto à mestria soberana de seu dentro, quanto a seu poder em si, seu próprio poder. Toca-se assim no limite mesmo,

entre o “fora” e o “dentro”, especialmente na fronteira da Universidade mesma e, nela, das Humanidades (Derrida, 2003, p. 81).

A Universidade, de algum modo, equilibra-se entre essas duas possibilidades; ela oscila entre a simples afirmação científica, entre uma dita “cientificidade pura” e o caráter efetivamente performativo e transformador daquilo que afirma. É preciso realmente assinalar que os enunciados constatativos e os discursos de puro saber, na Universidade ou noutra parte, não dependem, enquanto tais, da profissão em sentido estrito. Talvez dependam do ofício (competência, saber, habilidade), mas não da profissão entendida num sentido rigoroso. O discurso da profissão é sempre, de uma maneira ou de outra, livre profissão de fé; ele ultrapassa o puro saber técnico-científico no compromisso da responsabilidade (Derrida, 2003, p. 39). Aqui, o discurso do professor se direciona e ganha o direito ao seu nome, a profissão de professor – na força dos atos da fala ou das obras singulares em que o que “acontece” como um evento não pode ser assimilado, dominado, exaurido, ou definido por “conhecimento baseado no discurso acadêmico” ou por concepções informativas da “verdade-conteúdo”.

“*Philosophiam profiteri*” é professar a filosofia: não simplesmente ser filósofo, praticar ou ensinar a filosofia de maneira pertinente, mas, por uma promessa pública, comprometer-se a se consagrar publicamente, a se dedicar à filosofia, a testemunhar, até mesmo a lutar, por ela (Derrida, 2003, p. 39).

Dessa maneira, Derrida mostra que professar é um ato de fala performativo e o acontecimento produzido depende da promessa da linguagem que está sempre circundada por um “como se”, no qual uma comunidade institucional se funda e entra em acordo.

Derrida fala de manter a fé na profissão – profissionalismo muito superior à profissionalização (que não pode e não deve, no entanto, ser inteiramente descartado). Isso implica um tipo particular de performatividade, a suposição de uma certa teatralidade. E em tal teatralidade, encontramos, mais uma vez, esse “duplo acordo” entre visão e luz, som e sentido – tudo que remete à complexa cenografia institucional que Derrida alude em Cornell, e que veremos mais detalhadamente em um outro artigo a ser publicado sobre o texto *As Pupilas da Universidade*.

Mas qual exatamente o caráter previsto por Derrida para esse performativo?

Nesse caso, para Derrida, a atividade presente deve se definir como uma tarefa: uma tarefa em vista desse futuro, que a orienta e ao qual ela se dirige. A condição de performatividade presente na Universidade é, acima de tudo, aberta, indefinida e se

coloca como uma tarefa. Derrida apresenta uma distinção importante em sua reivindicação da teoria austriaca, apresentando o sentido performativo a ser buscado pela Universidade (em especial pelas humanidades) como a sua tarefa própria:

Diz-se demasiadas vezes que o performativo produz o acontecimento de que fala. Decerto. É preciso também saber que, inversamente, ali onde há performativo um acontecimento digno desse nome não pode acontecer. Se o que acontece pertence ao horizonte do possível, até mesmo de um performativo possível, “isso” não acontece no sentido pleno da palavra... Todos os exemplos por meio dos quais procurei fazer justiça a esse pensamento confirmavam esse pensamento do possível-impossível, do possível como impossível, de um possível-impossível que não se deixa mais determinar pela interpretação metafísica da possibilidade ou da virtualidade. Não direi que esse pensamento do “possível impossível”, esse outro pensamento do possível seja um pensamento da necessidade, mas sim, como tentei demonstrar noutra parte, um pensamento do “talvez”, dessa perigosa modalidade do “talvez” de que fala Nietzsche e que a filosofia sempre quis subjugar. Não há “por vir” nem relação com a vinda do acontecimento sem experiência do “talvez”. O que tem lugar não deve se anunciar como possível ou necessário; de outra maneira, sua irrupção de acontecimento é neutralizada de antemão. O acontecimento depende de um *talvez* que se não se afina com o possível, mas com o impossível. E sua força é então irreduzível à força ou ao poder de um performativo, embora essa força dê finalmente sua chance e sua eficácia ao próprio performativo, ao que se chama a força (locutória, perlocutória, ilocutória) do performativo (Derrida, 2003, p. 78-79).

O ensaio *Onde começa e como termina um corpo docente*, compartilha do teor de outros livros como *Glas* e *Espectros de Marx*. Neste último, Derrida vê um futuro que se desdobra assim: não há *différance* sem alteridade, não há alteridade sem singularidade, não há singularidade sem “aqui e agora” (Derrida, 1994, p. 51).

Em *Onde começa e como termina um corpo docente*, a interação entre a “reunião” e a “não reunião” de “luz” implica certa virtualização do corpo docente “real”: a criação de um ambiente virtual que simula um ambiente real. É nesta aporia que se conduz as indagações de Derrida sobre parte importante da universidade: o corpo docente. Desta forma, esse ensaio pode ser situado ao lado de leituras mais contemporâneas da Universidade, como, por exemplo, o capítulo do livro *Institution and interpretation*, de Samuel Weber, intitulado *The future of University: The cutting edge*. Nesse texto, Samuel Weber

se refere a uma aporia, nos conta que ainda hoje a bolsa de estudos acadêmica tradicional escolhe os beneficiários a partir da pesquisa inédita, do ainda não sabido, como se o não sabido pudesse ser assimilado como puro conhecimento. Atualmente, com a virtualização, “o desconhecido torna-se o elemento ou *meio* de conhecimento e não mais o meramente negativo” (Weber, 2001, p. 230-231). Para Weber, “a condição de conhecimento” da Universidade, hoje, está marcada pela virtualização, ou seja, espaços virtuais que substituem os tradicionais espaços universitários. É o que problematiza Bill Readings em *The University in ruins*, ao falar da “desrefencialização” da Universidade de Excelência. Se virtualização dentro e fora da Universidade permanece para ser pensada como uma questão do futuro, então, como Derrida disse em *As pupilas da Universidade*, esse pensamento deve estar calcado nas condições de visão e de invisibilidade no “olho” da Universidade. *As pupilas da Universidade* é um dos textos de Derrida sobre a Universidade. Lá, ele mostra a importância de inúmeros elementos que sustentam ou ao menos assombram a ideia de universidade.

Em *Onde começa e como termina um corpo docente*, Derrida supõe e executa uma virtualização (ou “*actuvirtuality*”) do corpo docente –dois anos antes do ensaio de Weber ser escrito. Assim, mantém aberta a questão do futuro, ligando sua possibilidade a uma série de relações e de resistências formadas em torno do “virtual”. Por todas essas razões, então, nós gostaríamos de pensar o texto *Onde começa e como termina um corpo docente* como um sinal de “fidelidade de um guardião” empenhado num “duplo acordo”. Para compreender os termos “fidelidade de um guardião” e duplo acordo” é necessário nos remetermos ao texto *Pupilas da Universidade* em que Derrida mostra o abismo existente entre a ideia de Universidade e a realidade, entre o virtual e o cotidiano. Derrida fala da Universidade de Cornell e a tentativa de mudança de local por causa dos constantes suicídios. Derrida, nesse texto, exalta o Reitor da Universidade que resistiu a mudança. Era como se aquela paisagem entre os abismos corroborasse para a ideia de um local isolado, próximo a abismos, propício para o pensamento radical.

Entre 1974 e 1975, bem no princípio do seminário, na leitura do texto *Onde começa e como termina um corpo docente*, Derrida diz:

Então, aqui eu sou o corpo docente. Eu – mas quem? – Representa o corpo docente, aqui em meu lugar, que não está indiferente... De que maneira é esse um corpo glorioso? O meu corpo é glorioso. Reúne toda a luz (Derrida, 2002, p. 90).

Um escárnio e tal declaração é exposta como a orquestração técnica, apoiando e produzindo a distribuição espacial, visual, auditiva, e os relacionamentos corpóreos na sala de aula – ligando-os e separando-os de uma maneira muito particular e altamente determinada: hierarquia, deferência, vigilância, silêncio, questionamentos etc. (Wortham, 2003) Isto nos serve para refletirmos sobre a situação que esse texto procura analisar: uma rede complicada ou a maquinaria de “poderes” e de “forças em conflito, forças dominantes ou dominadas, forças conflituosas e contraditórias. É o que nós chamamos de “efeitos da diferença” (Derrida, 2002, p. 79) dentro de “um campo de luta constante” (Derrida, 2002, p. 69) – contra os ditos históricos, ideológicos, políticos e institucionais que estão presentes no campo da pedagogia. Isso significa que “nunca poderiam ser um corpo docente, um corpo homogêneo, idêntico ao próprio corpo” (Derrida, 2002, p. 80). A reunião maravilhosa de luz no corpo de ensino, portanto, inclui o suplemento da origem do “outro”, desde que esse próprio produz ou levanta a condição de uma série de relações divididas e antagonicas. Desse modo, o antagonismo pode ser definido, como Laclau e Mouffe escreveram, “não de totalidades plenas, mas da impossibilidade de sua constituição” (Laclau; Mouffe, 1985, p. 125). Mais uma vez aqui aparece uma questão importante para Derrida: a aporia. O local em que vários caminhos são possíveis, onde ausência e presença se confundem.

Assim, o corpo docente é “glorioso, pois ele não é mais simplesmente um corpo” (Derrida, 2002). Esse corpo é visível como fantasma, imagem virtual ou como efeito da máquina. É nesse sentido que devemos sempre observar a valorização da aporia no pensamento desconstrutor. Observando a ironia de Derrida na passagem “Meu corpo é glorioso e reúne toda a luz”, percebemos que a luz que reúne “não é” e não pode ser visível nesse discurso, nesse texto que Derrida profere. De fato, o “caráter irregular de uma certa sobre” (Derrida, 2002) acompanha esse corpo docente como um efeito da *différance* – que é, ao mesmo tempo, sublimado na representação de um outro corpo de ensino – como, por exemplo, o “corpo” da tradição pedagógica, da instituição filosófica ou da educação nacional. Isto é, o “corpo” inteiro de que o corpo “glorioso” de ensino é parte – de acordo com uma complexa lógica que aparece aqui.

O que o motivo da *différance* tem de universalizável em vista das diferenças é que ele permite pensar o processo de diferenciação para além de qualquer espécie de limites, quer se trate de limites culturais, nacionais, linguísticos, ou mesmo humanos. Existe a *différance* desde que exista o traço vivo, uma relação vida/morte ou presença/ausência” (Derrida; Roudinesco, 2004, p. 33).

Duas perspectivas emanam dessa lógica:

Primeira perspectiva: “Toda luz” que reúne esse corpo de ensino mostrado por Derrida pode ser encontrada na própria iniciativa de criação do Greph (Grupo de pesquisa sobre o ensino de filosofia). Olhando de outro modo, Samuel Weber chama a atenção para o nome próprio de Freud na psicanálise. O capítulo *The debts of deconstruction* do livro *Institution and interpretation*, sugere uma afinidade entre, por um lado, essa frágil redução da psicanálise para o nome de Freud como “origem” e, por outro, a “limitação não contingente, no trabalho do complexo de Édipo”, que Derrida descreveu em *o cartão-postal: de Sócrates a Freud e além*. “O Complexo de Édipo é reduzido a uma ficção regulável, uma mascarada parte do todo”, o que Derrida descreve como a “matriz nebulosa”⁵ do *fort-da* (Weber, 2001, p. 106-107). O *fort-da* freudiano simboliza o desaparecimento e o retorno de determinado objeto ou pessoa.

Como Derrida pontua, o que vai sob o nome de “Édipo” talvez seja dito para distinguir só um dos “filhos” dessa “matriz nebulosa, com suas correntes de fusões, suas permutações e comutações sem fim, suas disseminações sem retorno (Derrida; Roudinesco, 2004, p. 33). Como nota Samuel Weber, torna-se extremamente difícil explicar essa inevitável redução “não contingente” e necessária, quando tal redução parecia ser “a condição da possibilidade do relato em geral” (Weber, 2001, p. 106-

107). A aporia é a base do relato em geral. Essa situação aporética acerca da redução do Édipo envolve as circunstâncias nas quais o complexo e as matrizes estavelmente interligadas da “psicanálise” são reduzidas ao nome de “Freud”. Falamos aqui de “um corpo docente glorioso que reúne toda a luz”. Daqui em diante, a “não contingência” (o necessário) não pode dispensar o relato, como Weber diz: “um processo de repetição supõe uma atração pelo nome próprio” (Weber, 2001, p. 108). Mas tal repetição é a mesma que o “*fort-da*” efetuou na psicanálise. Assim, um relato pode ocorrer somente em condição da mesma redução que é necessária para descrever ou relatar. O que Derrida quer acentuar são como os conceitos Freudianos são formados: como todo conceito, em um ambiente aporético. Mostrando esse ambiente, Derrida desconfia das generalizações feitas por Freud através de observações empíricas. Freud acaba por virtualizar as experiências cotidianas.

³ Freud observou que seu neto repetia a mesma brincadeira toda vez que a mãe se ausentava. Ele jogava o carretel dizendo “fora” (*fort*) e o puxava novamente dizendo “aqui” (*da*), o que em psicanálise ficou conhecido como *fort-da*.

Aquilo que é relatado, chamemo-lo de “lei do texto”, é precisamente o que não aparece, ou seja, aquilo que, enquanto tal, não se faz presente. Essa “lógica” do não aparecimento não se restringe à “lei do texto”; ela se aplica também ao próprio relato. Como relação com o que é relatado, e dado que este último, o relatado, a lei do texto, não aparece enquanto tal, o relato

– como relação com o que não aparece enquanto tal – também não pode por sua vez aparecer enquanto tal. É nesse sentido que Derrida fala de um comparecimento mútuo entre relato e lei, de uma convocação mútua entre ambos, que é marcada por isto que estamos chamando aqui de “lógica” do não aparecimento (Duque-Estrada, 2004, p. 47).

O nome próprio (pensemos aqui no conceito “Fort-da” freudiano) se faz via um processo de redução – que o amarra a uma repetição que deve ser explicada como uma redução, que nos fornece o nome próprio. Assim, a fragilidade do nome próprio, que propicia seu cenário, sugere possibilidades complicadas. As relações incalculáveis de desejo, dívida, rejeição, posse, ressentimento, culpa estão presentes nessa “história interminável” da constituição de um nome (como Freud e seus conceitos, por exemplo).

O benefício é derivado, sempre, dessa rasura gloriosa, da glória dessa rasura. Permanece para ser conhecido “pelo que”, “por quem”, “em vista de” ou “o que”. Relatar é sempre mais difícil do que se acredita, dado o caráter irregular de uma certa sobra. O mesmo vai para todos os benefícios suplementares derivados da mesma articulação desses cálculos. Por exemplo, aqui, hoje, se diz: “Eu – mas quem? – representa um corpo docente” (Derrida, 2002, p. 90).

Segunda perspectiva: O texto *Glas*, publicado no mesmo ano de *Onde começa e como termina um corpo docente*, fala sobre a questão da reunião, de unir outros. A reunião das flores está ligada à questão da luz reunida no corpo docente, e também à questão do texto como tal, que também representa um corpo que reúne.

Em *Glas*, Derrida descobre a raiz da palavra *antologia*⁴ na reunião das flores. Esse enraizamento (referência, fundamento, literalidade) torna-se altamente complicado

⁴ Antologia: estudo das flores; coleção de flores escolhidas; coleção de textos em prosa ou em verso, geralmente de autores consagrados, organizados segundo tema, época, autoria, etc.; livro que contém essa coleção. Etimologia gramatical: *anthología*, a “ação de colher flores, coleção de trechos literários”; ver *ant(o)* e *logia*. Sinônimos e variantes: analecto, catalecto, coletânea, crestomatia, espicilégio, florilégio, grinalda, pancárcpia, parnaso, seleta. (*Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, p. 239).

em vista da flor como “a excelência poética do objeto” ou mesmo “figura das figuras” tão distante, como é considerada a retórica (Derrida, 1990, p. 14). O talo da flor é talvez menos enraizado que reunido. Mas em um “reunir” que compreende as flores, qual será a figura principal? A lógica da desconstrução impede a própria reunião.

Glas reúne Hegel, Genet, Sartre, visivelmente e invisivelmente, juntos com tantos outros. O livro *Glas*, escrito em duas grandes colunas, seus dois galhos de escrito, ficando rigidamente ereto como pilares, como torres. Mas duas colunas que são também “feridas sobre” ou “feridas em volta” – duas colunas que de fato crescem do chão –, pelo que são plantadas e são propagadas em *Glas*. Genet, por exemplo:

Fez-se numa flor. Enquanto tocavam o *Glas* (Sino), o puseram no chão, com a mesma grandeza, mas também como uma flor, seu nome próprio: os nomes e substantivos da lei comum, linguagem, verdade, sentido, literatura, retórica e, se possível, os restos (Derrida, 1990, p. 12).

Em *Glas*, Derrida mostra a flor como algo ligado à retórica ou à poética (filosofia ou literatura também necessariamente são implicadas aqui) – que a flor não obstante delimita sua função como precisamente “a excelência poética do objeto” ou o mesmo como “figura de figuras”. Assim, a flor como “figura” de efeito antológico (a reunião) não pode ser “reunida” simplesmente nem pode ser entendida como a parte representativa de um corpo inteiro. Como Derrida observa, a flor vem “dominar todos os campos, pertencendo à série de corpos ou objetos de que forma uma parte” (Derrida, 1990, p. 14). Isso lembra certa *actuvirtuality* do corpo docente, em que toda luz é reunida – ou, em outras palavras, o “efeito-fantasma” que acompanha a apresentação resplandecente desse “corpo glorioso” – “a força de uma excrescência transcendental”; aquilo que está em excesso, que provoca instabilidade. (Derrida, 1990, p. 14). Essa “excrescência transcendental” sugere um produto ímpar, uma parte “extra” em que ambos aumentam a figura (a flor), fazendo-a maior que o total, maior que a retórica ou o poético. O antológico torna-se um produto, suplemento e origem de outro corpo – onde ambos constituem e desconstituem, constroem e desconstroem (o corpo de ensino, por exemplo). A flor – a parte antológica que é (e não é) reunida – é “morta”. Então, por força dessa “excrescência transcendental”, nem corpos, nem objetos formam uma parte. O antológico (reunião/não reunião) é, portanto, singular. O singular não é entendido aqui em termos de um “eu” individual. Antes, essa “parte” é singular no sentido de que está em desconstrução perpétua. É o que cresce para fora do fundamento. É nesse sentido também que o antológico é “defunto”. É defunto, pálido, mas que é

submetido à “força de uma excrescência transcendental”. Esses restos pálidos do antológico ou do “defunto” são, portanto, desde sempre, “a estrutura da flor” – a estrutura do antológico que reúne – como uma “desconstrução prática do efeito transcendental” (Derrida, 1990, p. 14). Reunir flores não é apenas unir, mas é também cortar, decapitar. Em *Glas*, lembrando Genet em *Nossa Senhora das Flores*, Derrida diz:

Ser decapitado é aparecer – erigir: como a “cabeça enfaixada” (a freira, o aviador, a múmia, o enfermeiro) e como o falo, o talo erétil – o estilo – de uma flor. Para aparecer... como um fantasma. Para reunir e decapitar, mas decapitar a fim de aparecer, como a aparência de um fantasma (Derrida, 1990, p. 1).

Em *Onde começa e como termina um corpo docente*, Derrida conta-nos que o corpo docente levanta-se para cima como “falo transcendental” (Derrida, 2002, p. 81), de modo que a Universidade, em sua função como instituição que produz sinais, está sempre a constituir formas de “conhecimento” que são “tardias”, derivadas e secundárias. O “antológico” condiciona a reunião de luz. A autoridade de tal falo erétil é a essência da Universidade. O que faz o “falo transcendental” no momento em que toda luz se reúne no “glorioso” corpo docente?

Se a prática pedagógica é sempre atrasada pelos costumes, ela negligencia o fato de possuir certa heterogeneidade em suas relações. Tal heterogeneidade não aparece, globalmente, muito questionável. Assim, a estrutura antiga de ensino sempre pode ser interrogada como repetição. Tal interrogação não se faz menos necessária que uma outra análise específica, mas essa indagação não deixa de ser uma preocupação com a estrutura invariável do ensino. Essa invariabilidade origina-se na estrutura da semiótica de ensino, na interpretação semiótica da relação pedagógica: O ensino entrega sinais. O corpo docente produz (expõe e propõe) sinais ou, mais precisamente, significados – supondo o conhecimento de um prévio significado. O significado – ou antes, o significado do significado – agora é colocado na posição transcendental em relação às mudanças que não ocorreram no sistema. A estrutura de uma linguagem semiótica didática é reproduzida na medida em que ela é dada num segundo momento. O conhecimento e o poder permanecem em seus princípios. O corpo docente, como *organon* de repetição, é tão velho quanto o sinal e tem a história do sinal. Vive da crença no significado transcendental. Volta à vida melhor que nunca, com a autoridade do significado do significado, autoridade do falo transcendental (Derrida, 2002, p. 81).

Para finalizar, Derrida sugere a produção do corpo docente como uma reunião de luz – em que nós discernimos o efeito antológico de uma relação desconstrutiva. Isto

implica uma “cadaverização do meu corpo” (Derrida, 2002, p. 91). Desde que o corpo de ensino reúne toda a luz, de certa maneira, que também a “apaga”, esse corpo, como “o mal visível, representação inteiramente transparente do filosófico e do corpo sociopolítico,” aparece como uma “fascinante neutralização”. Fascina por “estar morto”, por parecer separar-se do tecido vivo ou da anatomia. Assim, esse corpo é também, paradoxalmente, vitalizado pelo desligamento aparente – e só acontece morto. Mas “é erigido na rigidez do cadáver: duro, mas sem força adequada”. Como nota Derrida, talvez seja possível detectar uma “equivalência vaga entre a negatividade da morte e a remoção de um escrito”. Nessa mesma lógica, o corpo é indispensável a essa cena: “Todas as retóricas dessa rasura cadavérica são ‘corpos relacionados’ – de um corpo (docente) a outro”. Assim, o corpo docente é impossível, apesar de todas essas forças, interesses, ou efeitos que se combinam a fim de “supor que o meu corpo não tem nada a ver com ele”. Aqui, então, é onde o corpo docente começa e é também o modo como ele termina.

Referências Bibliográficas

- DERRIDA, Jaques. Where a teaching body begins and how it ends. In: **Who’s afraid of Philosophy: Right to Philosophy I**. Translated by Jan Plug. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2002. p. 67-98
- _____. **A Universidade sem condição**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- _____. **Glas**. Translated by John Paul Leavey Jr. and Richard Rand. Lincoln: University of Nebraska Press, 1990.
- _____; ROUDINESCO, Elisabeth. **De que amanhã**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo-César. . Alteridade, violência e justiça: trilhas da desconstrução. In: **Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida**. Rio de Janeiro: Edições Loyola; PUC-Rio, 2004.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemony and socialist strategy**. London: Verso, 1985.
- WEBER, Samuel. **Institution and interpretation**. Stanford, Calif.: Stanford University Press 2001.
- WORTHAM, Simon Morgan. **Counter-Institution: Derrida and the question of University**. New York: Fordham University Press, 2006.