



O IMPOSSÍVEL COMO SUPLEMENTO DOS QUASI-CONCEITOS DA DESCONSTRUÇÃO

MARTHA BERNARDO¹

RESUMO: O artigo trata do quasi-conceito de impossível em Derrida, em dois sentidos: 1) como um suplemento, marcado pela incondicionalidade, de uma série de outros quasi-conceitos do idioma da desconstrução, considerando-o, portanto, indispensável para a compreensão destes. Abordaremos não só a relação entre o impossível e o suplemento, como sua injunção em quasi-conceitos centrais da desconstrução: o questionamento, o luto, dom, o perdão e a hospitalidade; 2) a evolução na compreensão do impossível em Derrida, passando brevemente pelos seus primeiros escritos até os últimos, mostrando a abordagem singular desse quasi-conceito na desconstrução. Por meio desse questionamento, visamos não apenas mostrar algumas de suas implicações para o que se entende por humano, como pensá-lo, através de uma via não-realista e não-utópica, como uma reinvenção de si, mediada pela ideia de impossível. Entra aqui em jogo a dimensão do porvir, fazendo do impossível uma condição de possibilidade do possível.

PALAVRAS-CHAVE: Derrida; Impossível; Suplemento; Diferença; Desconstrução.

ABSTRACT: This article addresses Derrida's quasi-concept of impossible in two senses: 1) as a supplement, marked by unconditionality, to a series of other quasi-concepts within the idiom of deconstruction, thus considering it indispensable for understanding them. We will address not only the relationship between the impossible and the supplement, but also its injunction in central quasi-concepts of deconstruction: questioning, mourning, gift, forgiveness, and hospitality; 2) the evolution of Derrida's understanding of the impossible, briefly reviewing his early writings and reflecting on his unique approach to this quasi-concept in deconstruction. Through this questioning, we aim not only to demonstrate some of its implications for what is understood as human, but also to consider it, through a non-realist and non-utopian lens, as a reinvention of the self, mediated by the idea of the impossible. Here, the dimension of the future comes into play, making the impossible a condition of possibility for the possible.

KEYWORDS: Derrida; Impossible; Supplement; Difference; Deconstruction.

Difícilmente poder-se-ia caracterizar o pensamento de Derrida através dos pares ou dos movimentos filosóficos de maior presença no século XX na França: as oposições entre o empírico e o transcendental, o materialismo e o idealismo, a fenomenologia, o estruturalismo e

¹ Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). E-mail: martha.luiza2017@outlook.com.

o pós-estruturalismo caem-lhe mal, parecem insuficientes para apreender a especificidade do idioma da desconstrução. Mas, se pudéssemos resumir em uma palavra uma chave de leitura desse pensamento, esta seria o impossível. O pensamento da desconstrução é, de uma ponta a outra, marcado pela alternativa ao realismo e à utopia, e seu apelo à constante invenção ou reinvenção, consideradas uma força motriz, é duplamente um engajamento no “real” e um descolamento deste como meio de imantar o que Derrida denomina o porvir.

Sendo assim, tratarei do quasi-conceito de impossível em Derrida em dois sentidos: 1) como um suplemento, marcado pela incondicionalidade, de uma série de outros quasi-conceitos do idioma da desconstrução, considerando-o, portanto, indispensável para a compreensão destes; 2) a evolução na compreensão do impossível em Derrida, passando brevemente pelos seus primeiros escritos até os últimos, mostrando a abordagem singular desse quasi-conceito na desconstrução. Esse trajeto nos dará maior profundidade para pensar a dimensão do porvir como um impossível não utópico.

Da injeção entre o impossível e o suplemento

Entre esses quasi-conceitos da desconstrução, é preciso destacar, de forma preliminar, as noções de suplemento e diferença. O suplemento não é um acidente que advém à “coisa”, ele é uma estrutura que a habita espectralmente, justamente através da iterabilidade, ou seja, a impossibilidade de repetição de uma identidade a si da coisa, enquanto repetição do Mesmo: a iterabilidade marca a repetição da diferença, o que significa que toda coisa guarda em si mesma sua alteridade. O suplemento impõe uma outra lógica de apreensão que a da dualidade ontológica ser/não-ser e a do racionalismo tradicional, pois não se confunde com a essência, a substância, a identidade, nem se deixa apreender pela razão, mas subsiste, insiste naquilo que pode ser tomado por um objeto, uma existência, um fenômeno, um ser ou a própria razão. Ele é o outro e o absolutamente outro dessas “coisas” nelas mesmas, impondo-se na dinâmica de seus devires. É porque há suplemento que há sempre “mais de um”, como escreve Derrida, e não simples relações de oposições. O suplemento se junta às “coisas”, é um excesso, ele partilha uma espécie de presença que “engana a natureza”, rompe com a natureza, como dirá Rousseau (DERRIDA, 1967a, p.216), causando frustração à razão que tenta apreender de maneira totalizante o ser das coisas.

O suplemento faz a economia da presença da coisa e da duração do ser (DERRIDA, 1967a, p.217), pois a temporalidade do suplemento decide a maneira pela qual uma coisa é considerada enquanto tal – a identidade da coisa depende da apreensão de seu suplemento.

Assim, os suplementos surgem de uma cadeia de envios diferenciais e o real só sobrevém porque um rastro ganha sentido e se “fixa” ou se “acumula” na repetição. O rastro introduz a categoria do espectral, não se deixando apreender pela oposição entre objetividade e subjetividade, já que, por um lado, ele não é em si, não aparece sob a forma de um fenômeno totalmente apreensível ou redutível a um Sentido. Por outro lado, o rastro está vinculado à ideia de herança e, apesar de suas mutações espaçotemporais, ele é recolhido e interpretado, não sendo da ordem da invisibilidade. O rastro seria, portanto, primeiro em relação ao sentido e ao ser, o que conduz Derrida a reivindicar uma “teoria da necessidade estrutural do abismo” (DERRIDA, 1967a, p.233), considerando que a representação em abismo da presença não é acidental, mas que, ao contrário, é a presença que emerge (de um desejo diante) do abismo da representação (pois o rastro não possui um sentido nele mesmo), sendo o suplemento justamente aquilo que é exorbitante em relação à presença e à representação. Dessa forma, uma vez reduzida uma coisa a seu ser, haveria sempre uma restância não apreendida, mas operante, que se traduz pelo nome de suplemento. Haveria, portanto, uma vigência ou agência abismal do suplemento anarquizando o ser. Ou seja, o suplemento excede qualquer forma de representação – toda tentativa de redução por qualquer esquema linguajeiro ou racional –, ele é o que abisma a própria representação. Para refrear esse movimento vertiginoso, surge a presença como conceito fundamental da metafísica da presença, que opera através de noções como essência, identidade, substância, proximidade a si, sentido do ser, entre outros.

Dá-se o nome de diferença, de maneira breve, ao jogo acêntrico e imotivado inter- e intra-relacional de todas as “coisas”, consideradas já através das ideias de rastro, de suplemento e de espectralidade. Há um movimento de dupla via entre a complementaridade e a diferença. A complementaridade ou diferença suplementar é produzida, ou melhor, é um efeito do movimento da diferença, mas também o suplemento faz a diferença aparecer.

Ao longo da história da metafísica, o suplemento foi considerado como uma adição exterior à coisa, sendo esta última sempre *presente*, através da conversão do suplemento numa não-presença acidental (portanto, relacionada ao falso, ao erro, ao irracional, ao simulacro, etc.), o que se confunde com o apagamento do rastro. A lógica do suplemento, no entanto, exige pensá-lo como uma auto-afecção da “coisa”, através de uma lei de heteronomia que lhe é própria e que faz do suplemento não apenas uma estrutura que a habita e que a impede de ser uma com ela mesma, mas baralha o par presença/não-presença, fazendo apelo já ao espectro, à figura do fantasmático e do assombro. Nas palavras de Derrida: “A *différance* originária é a complementaridade como *estrutura*. Estrutura quer dizer aqui a complexidade irreduzível no

interior da qual pode-se somente desviar ou deslocar o jogo da presença ou da ausência: é no que a metafísica pode se produzir, mas no que ela não pode pensar” (DERRIDA, 1967a, p.238)². A metafísica apenas é possível reduzindo o caráter não-oposicional e não-hierárquico do jogo, sua horizontalidade dispersa, imotivada e proliferante, a um centro (novamente: a essência, a identidade, a substância, etc.) produtor de binarismos e hierarquias (ser/não-ser, essência/acidente, ato/potência, colonizador/colonizado, masculino/feminino, etc), e geralmente orientado por um *telos*, enquanto finalidade inscrita naquilo que se toma por centro.

O suplemento não apenas suplementa a natureza. Ele assombra as leis naturais – a ideia de “próprios” do humano, de uma “natureza” ou um “ser” humanos –, forçando-as, através do desejo, da imaginação, das representações, a se deslocarem e a substituírem o que se toma por forças da natureza: “[o suplemento] é um organismo parasitário, uma imaginação ou uma representação que determina e orienta a força de um desejo. Não se poderá jamais explicar a partir da natureza e da força natural que alguma coisa como a diferença de uma *preferência* possa, sem força própria, forçar a força” (DERRIDA, 1967a, p.253)³.

É também o suplemento em Rousseau que vai permitir a Derrida repensar os próprios do homem como uma força virtual que trabalha, por exemplo, a imaginação. Mas toda essa operação, presente na filosofia rousseuista, Derrida vai vincular à metafísica tradicional, onde a lógica do suplemento é sufocada pelo conceito de virtualidade. Esse último permitiria

predeterminar sistematicamente o devir como produção e desenvolvimento, evolução ou história, substituindo a realização de uma *dynamis* à substituição de um rastro, a história pura ao jogo puro, e (...) uma soldagem a uma ruptura. Ora, o movimento de complementaridade parece escapar a essa alternativa e permitir pensá-la (DERRIDA, 1967a, p.265)⁴.

Estruturante, a complementaridade não acomete a “coisa”, senão que ela interrompe toda quididade e, com ela, a ideia de origem: não se fala, pois, de origem da complementaridade, mas de complementaridade da origem, pois a origem é já uma tentativa de neutralização e de desvio purificante da complementaridade. Em última instância, a “coisa” não existe, ela é fruto de uma decisão que seleciona, filtra, interpreta esse complexo jogo diferencial, refreando-o. Como não

² “La différence originaire est la supplémentarité comme *structure*. Structure veut dire ici la complexité irréductible à l'intérieur de laquelle on peut seulement infléchir ou déplacer le jeu de la présence ou de l'absence: ce dans quoi la métaphysique peut se produire mais qu'elle ne peut penser” (DERRIDA, 1967a, p.238).

³ “C'est un organisme parasitaire, une imagination ou une représentation qui détermine et oriente la force du désir. On ne pourra jamais expliquer à partir de la nature et de la force naturelle que quelque chose comme la différence d'une *préférence* puisse, sans force propre, forcer la force” (DERRIDA, 1967a, p.253).

⁴ “Prédéterminer systématiquement le devenir comme production et développement, évolution ou histoire, en substituant l'accomplissement d'une *dynamis* à la substitution d'une trace, l'histoire pure au jeu pur, et (...) une soudure à une rupture. Or le mouvement de la supplémentarité semble échapper à cette alternative et permettre de la penser (DERRIDA, 1967a, p.265).

há origem da coisa, não há presente ou anterioridade em relação ao suplemento, ele só é precedido por ele mesmo – só há suplemento de suplemento e, portanto, não há fonte, apenas suplemento (que não tem essência, não é significante nem significado) da fonte (DERRIDA, 1967a, p.429).

Derrida localiza em Rousseau uma tendência a fazer da suplementaridade o que determina os próprios do homem, tendência que, para ele, é apenas uma determinação de uma questão muito mais vasta. À lei da natureza, a qual estariam submetidos os animais, Rousseau opõe a humanidade, que suplementa, por exemplo, a linguagem (aos sons naturais), a lei civil (à lei natural), a razão (a uma racionalidade natural), a educação (aos instintos) etc. Haveria uma moral que, a despeito da decadência advinda do movimento civilizatório tão explorado por Rousseau, separa o bom e o mal suplemento, recuperando justamente o caráter de perfectibilidade inscrito nas reviravoltas da civilização. Fora de um estado de natureza lógico, o homem é justamente aquele que baralha o natural e a lei, a natureza e o suplemento, sendo-lhe este constitutivo, tanto accidental como essencial. Essa última assertiva parece o ponto mais longe em relação ao qual poder-se-ia seguir Rousseau que, apesar de suas tantas tentativas de determinar a origem das coisas (“origem” essa presente nos títulos de seus livros e ensaios), aponta para uma perspectiva diferente da compreensão metafísica tradicional, através da operação que faz do suplemento um devir da lei natural, portanto, algo que lhe é exterior e accidental, mas, no homem, constitutivo e operante, buscando reconstituir a origem e a presença da lei natural e de seu desvio.

Para Derrida, o que aparece aí como próprio do homem é justamente o que não lhe é próprio. É a própria ideia de “próprio” que é deslocada com esse baralhamento entre lei e natureza: a impossibilidade da presença e da proximidade a si, pois, sendo suplemento, o homem é precisamente seu outro. Ora, é o próprio “humano” que está submetido à lei de suplementaridade – esta última não é um conceito antropológico, mas um jogo que apenas por interrupção estabelece e limita o que se pode denominar “humano”, mas também “animalidade”, “natureza”, “infância”, “loucura”, “divindade” (DERRIDA, 1967a, p.347). É a partir da articulação dos limites de cada uma dessas noções que o “homem” enquanto tal torna-se possível, através do fechamento do jogo. Em *Margens da filosofia*, Derrida lembra essa deiscência do suplemento, em que o campo nunca está saturado (DERRIDA, 1972, p.261). Há, portanto, o retorno de suplementos, numa perspectiva antro-po-teológica, mas há também suplementos por vir que podem ser inventados.

Considerando a recepção contemporânea de Derrida, Evando Nascimento (2021) trabalha com a hipótese de um *entrelaçamento essencial* (NASCIMENTO, 2021, p.20) entre os homens e os animais, proposta que estaria inscrita na filosofia de Derrida e que seria preciso radicalizar para o mundo vegetal, possibilidade não ausente, mas pouco desenvolvida por este último. Não é apenas o próprio do humano que define a humanidade do humano, mas também o que ele não é (*Ibidem*; p.20), ou seja, seria preciso sair do movimento centrífugo da antropologia e voltar-se para o não-humano para compreender o humano. Apesar de constituir-se numa espécie, o humano não possui, segundo o autor, uma definição essencialista que pudesse apartá-lo da responsabilidade e da solidariedade com os demais viventes. Por isso, é necessário abandonar a pergunta “o que é o homem?”, para pensá-lo dentro de uma complexa rede, tarefa incapaz de ser manejada pelo humanismo tradicional. Dito isso, não seria mais possível pensar uma autonomia de cada vivente em particular – seja planta, animal, homem, etc. -, mas uma heteronomia, tal qual a teria formulado Derrida, ou seja, não como uma sujeição a uma soberania outra, mas como uma ética da alteridade: “onde há ontologia, há discriminação, segregação, princípio de destruição do outro enquanto outro, sempre em nome de uma *identidade essencial*, contraposta ao que lhe é dessemelhante, estrangeiro ao lar. Importa, sim, o *com-viver*, o *viver-com* das espécies (...)” (NASCIMENTO, 2021, p.141). O outro humanismo é aquele, portanto, que afirma uma outra humanidade do humano, apenas possível através de uma transvaloração da desumanização atual na direção de uma solidariedade com todos os seres.

Vê-se aí o movimento que estamos apontando: a lógica do suplemento desconstruindo a ontologia e o conceito de próprio em função de uma malha de rastros e do jogo da *différance*, solicitando uma outra abordagem do humano, uma passagem do humanismo tradicional para um outro humanismo que leve em conta os pressupostos ético-políticos implicitamente operantes na ontologia e pensando-os *antes* dela. Essa tarefa exige uma invenção, ela *deve* desconstruir as concepções dominantes (no caso, sobre o humano), fazendo passar o impossível para tais concepções no possível. É dessa passagem que trataremos agora.

O impossível segundo Derrida e sua incidência nos quase-conceitos da desconstrução

Passemos à noção de impossível, pensada aqui como um dos suplementos dos quase-conceitos da desconstrução. O impossível pode ser pensado como um suplemento de origem do questionamento, do dom, da hospitalidade, do luto e do perdão, entre outros – recorrentes no idioma da desconstrução. O impossível, em Derrida, aparece como o incalculável, o

incomensurável, o imprevisível – como *condição de possibilidade do possível*, assim como o suplemento é a condição de possibilidade da coisa, do ser, do objeto, da presença, etc. O impossível é qualquer coisa que irrompe na ordem da normalidade e da fixidez das coisas, impedindo que elas sejam as mesmas, forçando-as em direção ao outro que guardam já em si mesmas – assim como o suplemento. Assim como este, o impossível não pode ser apreendido por uma ordem ontológica binária e pelo racionalismo tradicional: ele é um espectro que assombra o presente, ele é um rastro que “ganha” sentido. Também há uma relação de dupla via entre o impossível e a diferença: o primeiro produz a segunda, a segunda engendra o primeiro. Tanto o suplemento como o impossível desafiam as leis da natureza, das normas, das convenções, dos contratos apontando para seu outro e absolutamente outro.

Mas, como pensar o impossível em Derrida, visto que o suplemento age na dinâmica diferencial e o impossível parece conduzir o pensamento para a ordem do ideal e da utopia? Em primeiro lugar, há não uma oposição, mas uma relação estreita entre o possível e o impossível. Já em *De la Grammatologie* (1967a), Derrida expressa essa injunção: “A *différance* produz o que ela interdita, torna possível isto mesmo que ela torna impossível” (DERRIDA, 1967a, p.206)⁵. A frase é dita no contexto de que a *différance*, que interdita a presença plena e o sentido do ser determinado a partir dessa presença, é o que permite – através do condicional, do cálculo e da decisão – a oposição binária entre ausência/presença, bem como a própria ontologia que apenas é possível considerando-se o pensamento da *différance* enquanto tal e a lógica da suplementaridade que lhe antecede: ela torna possível o impossível.

Em segundo lugar, o que motiva a reflexão de Derrida sobre o impossível é a passagem deste para o possível, também mencionada em *A escritura e a diferença* (1967b) a propósito do fazer filosófico, referindo-se ao incessante questionamento anterior e próprio à filosofia que impediria qualquer ponto de estabilização, bem como à sua pacificação e sedimentação em uma história da filosofia, em uma objetividade, na determinação de sua fonte grega, em uma hermenêutica por vezes demasiado estrita – essa passagem é aquela da filosofia como poder ou aventura da questão e a filosofia como acontecimento ou viragem *determinados* nessa aventura do questionar (DERRIDA, 1967b, p.119). Por isso, Derrida busca revigorar a instância meta-ética do questionamento – tomando-a por condição de possibilidade de toda ética, sem a qual esta seria apenas obediência e comando – questionando justamente os dogmatismos e as interpretações consensuais que freariam e reduziriam novas possibilidades de reflexão, como

⁵ “La différence produit ce qu'elle interdit, rend possible cela même qu'elle rend impossible” (DERRIDA, 1967a, p.206).

se a questão, tornando possível o dogmatismo e o consenso, fosse ela própria impossibilitada por eles, sendo – terceiro ponto que gostaria de ressaltar – essa reabertura do possível em direção ao impossível uma tarefa da desconstrução.

Por vezes, ele menciona um “sistema impossível”, uma “lógica impossível” (DERRIDA, 1975, p.357), marcada pela irresolução, ou seja, entre a solução e a não-solução. A meta-ética conduz a ação para um campo de indecidibilidade que, justamente, pulsa-a e tenciona-a ao seu limite extremo, a uma fronteira entre o que tradicionalmente se estabelece como um extremo do humano e aquilo que o ultrapassa. Assim é o caso do luto impossível. Trata-se de uma sobrevivência da memória que assombra o presente e, enquanto tal, não pode ser simplesmente esquecida ou “curada”. Mas a essa impossibilidade do luto Derrida justapõe a ideia de um além do luto impossível: “é necessário fazer o impossível. Do luto. Fazer do luto *seu* luto. É o que eu chamo fazer o impossível” (DERRIDA, 1978, p.243)⁶.

Ora, a escrita é um dos meios de fazer essa experiência do luto, de guardar a experiência impossível de ser repetida: “quando digo: amo a repetição, choro pela impossibilidade de repetir. Gostaria de poder repetir todo tempo, tudo repetir: o que é afirmação. É mesmo o sentido nietzschiano da afirmação: poder repetir o que amamos, poder viver de tal maneira que digamos a cada instante: isso eu gostaria de reviver eternamente” (DERRIDA, 1992, p.154)⁷. A perda da possibilidade de repetição é, em Derrida, a perda da memória, já pensando a repetição como ressurreição, regeneração. A escrita, como essa operação de exconjurar a perda da memória em ato, é uma repetição marcada pela iterabilidade. Nesse sentido, Derrida considera que os grandes filósofos souberam construir grandes máquinas de repetição e que a filosofia é, antes de tudo, uma guardiã da memória (DERRIDA, 1992, p.154).

Ou seja, quarto ponto que pretendo ressaltar, Derrida busca uma passagem da negatividade do impossível para a sua positividade. A possibilidade do luto, o luto possível e, portanto, efetivado, é, para Derrida, uma infidelidade assassina, pois ela é a interiorização de uma imagem, do ídolo ideal do morto, reenviando para um fantasma narcísico. Para ele, é preciso permanecer no luto impossível, na indecidibilidade entre a incerteza de efetivação do luto e seu ultrapassamento – o luto impossível seria o único possível, o único que faria jus à memória do outro em nós. É justamente essa impossibilidade que guiará a formulação da lei

⁶ “Il faut faire l'impossible. Du deuil. Faire du deuil *son* deuil. C'est ce que j'appelle faire l'impossible.” (DERRIDA, 1978, p.243).

⁷ “Quand je dis: j'aime la répétition, je pleure sur l'impossibilité de répéter. J'aimerais pouvoir répéter tout le temps, tout répéter: ce qui est affirmation. C'est même le sens nietzschéen de l'affirmation: pouvoir répéter ce qu'on aime, pouvoir vivre de telle sorte qu'on dise à chaque instant: cela je voudrais le revivre éternellement” (DERRIDA, 1992, p.154).

das leis da memória, aquela que diz que é impossível totalizá-la sob a ideia de *ser*, pois ela é suplementada por uma espectralidade que não se deixa subsumir sob a ordem da ontologia. Ora, é essa lei das leis vinda do trabalho do luto impossível na memória, de sua força ou ação, que permite reconhecer um traço fundamental da memória: a memória é enlutada, o luto está presente na memória desde o primeiro rastro, signo já de uma ausência. Assim, o luto impossível não é um acidente que incidiria na normalidade do luto possível, ele participa da constituição mesma da memória enquanto afirmação impossível do luto.

Essa ideia de um impossível não-negativo que permitiria alcançar uma perspectiva renovada sobre o que herdamos (no caso, uma certa concepção da memória) torna a desconstrução uma operação *meta-fenomenológica*, desde que não se detém mais no encadeamento binário entre o fenômeno e seu aparecer, entre as coisas mesmas e suas manifestações, entre a objetividade e a subjetividade, mas na ideia de que a própria coisa é, desde sempre, outra, *rastro de rastro*, difere dinamicamente de si – ela é espaçamento e temporalização. A coisa, Derrida escreve em *Signéponge* (1984), não se presta a manejos – não é algo que pode ser totalizado na escrita, no dizer, no conhecer, no exprimir. Certamente, ela, a coisa, exerce uma atração que conclama a essas ações, mas estas não a esgotam e apenas apreendem-na parcialmente, sempre desfigurando-a, de onde a confusão, como teria pensado Francis Ponge, homenageado por Derrida no livro mencionado. Escapando do manejo científico, enquanto adequação, e do subjetivo, enquanto antropocentrismo (seja filosófico ou poético), a coisa impõe uma lei outra, ou melhor, ela é uma lei do outro, não uma “lei natural”, mas uma “injunção infinita” a qual está-se submetido e em relação à qual a vitória desse duelo (no caso do artista, do filósofo, do cientista) é a *assinatura*, ou melhor, a *contra-assinatura*.

A coisa permanece uma outra cuja lei requer o impossível. Ela não requer isso ou aquilo, alguma coisa que achar-se-ia ser impossível. Não, ela requer o impossível, ela requer isso mesmo que é impossível, ela o requer porque impossível e porque essa impossibilidade mesma é a condição de possibilidade do que ela requer (DERRIDA, 1984, p.15)⁸.

A coisa demanda o impossível, dentre outras coisas porque não pode ser dita pela linguagem, não pode ser comunicada. Para deixar-se entrever, ela exige da linguagem que esta devesse outra que si mesma e retorne do fracasso em dizê-la rumo a uma nova invenção. É nesse sentido que Derrida afirma que a demanda não é o impossível como normalmente se compreende como o irrealizável (o que é irrealizável é totalizar a coisa na linguagem, o que

⁸ “La chose reste un autre dont la loi demande l'impossible. Elle ne demande pas ceci ou cela, quelque chose qui se trouverait être impossible. Non, elle demande l'impossible, elle demande cela même qui est impossible, elle le demande parce qu'impossible et parce que cette impossibilité même est la condition de possibilité de la demande” (DERRIDA, 1984, p.15).

Derrida partilha com a fenomenologia). Trata-se do impossível como invenção, como invenção do impossível. Sempre que a linguagem se estabiliza e se exerce a partir de uma norma, de uma convenção, é essa exigência do impossível que não é satisfeita, aproximando o duelo com a coisa de uma mera repetição do mesmo (o que Derrida denomina, em *Psyché* (1989), “invenção do Mesmo”). Requerendo o impossível de maneira intransigente e insaciável, nem por isso é possível um “contrato” com a coisa ou uma lei geral da coisa. Se esta existe, é a da singularidade e da diferença, que transtornam a noção de lei e que não permitem mais tomar a coisa como um objeto (sujeito a uma lei). Atraído pelo mutismo da coisa, que não é um sujeito que se exprime, mas justamente um *sujet impossible*, o que permanece fora das trocas (aneconomia que já imanta o impossível), Ponge, em cuja obra Derrida vê uma relação paradigmática com a coisa (DERRIDA, 1984, p.103), se vê com ela endividado e com ela trava um duelo, que se dá a partir do abismar de toda a lógica do próprio, de onde emerge o idioma impossível de sua assinatura. Pois, o que se passa é que nessa luta corpo a corpo com o impossível é o próprio, a estrutura mesma do próprio, que passa no seu outro, por divisão, contaminação, inversão. Essa operação converte todo familiar, todo próximo, aquilo que se considera o mais próprio, em estrangeiro, estranho, impróprio, justamente por conta da impossibilidade de decidir o que é a coisa, sua coisidade, e da lei sem contrato que a coisa outra ou a outra-coisa impõe (DERRIDA, 1984, p.93).

Já em 2001, no seminário *Dire l'événement, est-ce possible?* (2001a), do qual Derrida participa com a conferência *Une certaine possibilité impossible de dire l'événement*, uma maior atenção é dada a essa injunção entre o possível e o impossível, que ele denomina, para ser mais exata, uma *conversão*. Após uma breve introdução ao conteúdo que examinará, ele diz o seguinte:

Tentarei mostrar em instantes em que a impossibilidade, uma certa impossibilidade de dizer o acontecimento ou certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento, nos obriga a pensar outramente, não somente o que quer dizer “dizer”, o que quer dizer “acontecimento”, mas o que quer dizer *possible* nessa frase em que esse “possível” não é simplesmente “diferente de” ou “o contrário” de “impossível”, porque aqui “possível” e “impossível” querem dizer o mesmo (DERRIDA, 2001a, p.86)⁹.

Derrida menciona dois exemplos dessa circulação dinâmica entre o possível e o impossível. O primeiro é as *Confissões* de Agostinho, em que a palavra extravasa seu caráter

⁹ “J’essaierai de montrer tout à l’heure en quoi l’impossibilité, une certaine impossibilité de dire l’événement ou une certaine possibilité impossible de dire l’événement, nous oblige à penser autrement, non seulement ce que veut dire “dire”, ce que veut dire “événement”, mais ce que veut dire *possible* dans cette phrase où ce “possible” n’est pas simplement “différent de” ou “le contraire” de “impossible”, pourquoi ici “possible” et “impossible” veulent dire le même” (DERRIDA, 2001a, p.86).

informativo, cognitivo, circunscrito ao saber, elevando-se a um acontecimento que visa à remissão dos pecados do autor mediante a exposição de sua culpabilidade, quer dizer, abre-se a um não-saber, é heterogênea à ordem do saber. Nesse caso, ele continua, dizer o acontecimento é como mergulhar na noite, o que não se confunde com o obscurantismo, com a não-ciência ou com a ignorância. Dizer o acontecimento remete aqui a experiências onde a possibilidade mesma do acontecimento se anuncia como impossível. A linguagem, à medida que filtra, seleciona, enquadra, deixa escapar a singularidade do acontecimento e de fazer-lhe justiça (o impossível se deixa condicionar, compreender, limitar, calcular pelo possível), impondo-lhe a forma de um saber que o acontecimento mesmo anuncia como impossível (a incondição, o incalculável e a inesgotabilidade do impossível excedem a redução do possível no momento mesmo em que este se apresenta).

Um outro exemplo é aquele do dom que, enquanto acontecimento, não se deixa compreender pelo círculo econômico das trocas, evocando uma aneconomia. No limite, para que haja dom, não pode haver dever, agradecimento, recompensa, obrigação, presente, etc., pois tudo isso entra num sistema de trocas, ou seja, para que *rigorosamente* haja dom, nem aquele que recebe (e que se sente agradecido) nem aquele que oferece (e que usufrui de um mínimo de satisfação, nem que seja consigo) podem ter ciência desse acontecimento. O dom seria tudo aquilo que se subtrai à complementaridade do *potlacht*, do excedente, da mais-valia, da necessidade de dar mais, da usura, do crédito, de taxas e de toda dimensão sacrificial. Ao contrário, o impossível suplementa o dom. Ou seja, o dom só se torna possível lá onde ele parece impossível (DERRIDA, 2001a, p.93). É esse caráter indecível do acontecimento, que não se sabe criteriosamente se teve ou não lugar, o que impede que o dom seja efetivamente dito enquanto tal, ou seja, a partir de uma certeza de seu acontecimento, já que é a própria ação de dar que se fez impossível: “a medida da possibilidade do acontecimento é dada pela sua impossibilidade. O dom é impossível e ele só pode ser possível como impossível (...) é o impossível mesmo” (DERRIDA, 2001a, p.93)¹⁰.

Abro um parêntese aqui para uma breve digressão. Pois, nesse ponto, é preciso fazer referência à *Donner le temps* (1991b). Nesse escrito, Derrida nos mostra que o impossível não é o impensável, nem o inominável, mas a possibilidade do pensamento e da nomeação. Para tal, ele explora o exemplo do dom. Pensa-o, assim como mencionei acima, como uma circulação aneconômica que, aporeticamente, interrompe toda circulação (sendo esta já compreendida pela

¹⁰ “la mesure de la possibilité de l'événement est donné par son impossibilité. Le don est impossible, et il ne peut être possible que comme impossible (..) c'est l'impossible même” (DERRIDA, 2001a, p.93).

economia). Nem o donatário nem aquele que recebe podem ter ciência do dom, senão o círculo econômico se instaura. O dom devém, assim, aquilo que só é na sua ausência, ele desafia a lógica fenomenológica da presença ou do ente-presente à medida que apenas não sendo ele é. Sua condição de possibilidade define ou produz a anulação, a aniquilação, a destruição do dom (DERRIDA, 1991b, p.24). Mas essa coisa, impossível de ser pensada como coisa, e que é o impossível, é, ao mesmo tempo, nomeada como tal, e essa nomeação explícita que o impossível não é nada: “a menos que o dom seja o impossível mas não o inominável, nem o impensável, e que nesse desvio entre o impossível e o pensável abra-se a dimensão onde *há* dom – e mesmo onde *há* simplesmente, por exemplo, o tempo, onde *isso dá*, *isso dá* o ser e o tempo” (DERRIDA, 1991b, p.22)¹¹. É por isso que o dom nunca se confundirá com a presença de seu fenômeno. Se podemos nomeá-lo, pensá-lo, desejá-lo é justamente onde essa nomeação, esse pensamento, esse desejo tocam o não-saber (a mesma força de atração que a coisa, diferindo-se incessantemente em rastros de rastros, convidava Ponge a mais um duelo). Reforçando a ideia de que o pensamento para ser considerado como tal deve ser uma invenção do outro (e não do mesmo), Derrida conclui que “só se pode pensar, desejar e dizer o impossível, na medida *sem* medida do impossível” (DERRIDA, 1991b, p.46)¹². Pensar, desejar, nomear envolveriam uma desmesura que não arrefece diante do possível e que, portanto, lança-se noutro campo que aquele do que se apresenta como tal à experiência, ao conhecimento – em uma palavra, à presença. No caso do dom, esse *pensamento do impossível*¹³ abre-se para pensar o dom como esquecimento do dom, como algo sem permanência, nem consistência, nem substância, nem subsistência (impossível, segundo Derrida, para a fenomenologia¹⁴). Trata-se de um resto não-empírico que é sem ser, um além do ser (*epekeina tes ousias*), sobre o qual não se pode simplesmente falar, mas em relação ao qual não se pode mais também simplesmente calar (DERRIDA, 1991b, p.187). Seguindo o caminho fecundo do impossível, a desconstrução chega assim, através do dom, a toda uma revisão da ontologia e da fenomenologia, mesmo

¹¹ “A moins que le don soit l'impossible mais non l'innommable, ni l'impensable, et que dans cet écart entre l'impossible et le pensable s'ouvre la dimension où *il y a* don — et même où *il y a* tout court, par exemple le temps, où *ça donne*, *ça donne* l'être et le temps” (DERRIDA, 1991, p.22).

¹² “on ne peut penser, désirer et dire que l'impossible, à la mesure *sans* mesure de l'impossible” (DERRIDA, 1991, p.46).

¹³ Sobre essa aproximação entre a desconstrução e o que estou chamando de pensamento do impossível, ele escreve em *Points de suspension*: “je tente d'expérimenter *dans mon corps* un tout autre rapport à l'incroyable ‘chose-qui-n'est-pas’. Ce n'est sans doute pas possible, surtout si on veut en faire autre chose qu'une consolation, un deuil, un nouveau bien-être, une réconciliation-avec-la-mort, sur laquelle d'ailleurs je ne crache pas. Mais cet impossible quant à ‘la-chose-qui-n'est-pas’ est la seule chose qui finalement m'intéresse” (DERRIDA, 1992, p.54).

¹⁴ Apenas como forma de ilustrar essa desconstrução da fenomenologia, cito essa breve passagem: “un don et un événement prévisibles, nécessaires, conditionnés, programmés, attendus, escomptés, ne seraient vécus ni comme un don ni comme un événement — ce qui est aussi requis par une nécessité à la fois sémantique et phénoménologique” (DERRIDA, 1991b, p.156)

reconhecendo, como em *Points de suspension* (1992), que há algo que escapa, qualquer que seja o idioma, mesmo o da desconstrução (DERRIDA, 1992, p.30).

Fecho o parêntese e volto para *Dizer o acontecimento*... concluindo essa passagem pelo dom. Também o perdão, uma forma de dom – que não se confunde com o desculpável, com a amnésia, o esquecimento, a negligência, etc. –, só se dá diante do imperdoável. Perdão impossível, pois indecível, já que não se está nunca certo de seu acontecimento efetivo (não se sabe *efetivamente* se se perdoou). Sobre essas noções que imantam a ideia de impossível, Derrida escreve:

Mas essa impossibilidade não é simplesmente negativa. O que quer dizer que é preciso fazer o impossível. O acontecimento, se há, consiste em fazer o impossível. Mas quando alguém faz o impossível, ninguém, a começar pelo autor dessa ação, pode estar seguro de si mesmo, deste acontecimento, e dizer: “isso teve lugar” ou “o perdão teve lugar” ou “eu perdoei”. Uma frase como “eu perdoou” ou “eu perdoei” é absurda e, de início, é obscena. Como posso estar seguro que tenho o direito de perdoar e que efetivamente perdoei, em vez de esquecer, negligenciar, reduzir o imperdoável a uma falta perdoável? (DERRIDA, 2001a, p.94)¹⁵.

Essa dimensão do perdão impossível conduz o pensamento para além dos limites antropológicos do perdão, do que se concebeu até então como uma razão e uma imanência humanas – em relação a estas, ele aponta para o transcendental, pois o que parecia impossível no humano e próprio apenas do divino (a capacidade de perdoar o imperdoável) se torna agora nomeável. Cito a seguinte passagem de *De quoi demain* (2001b):

O problema não poderia ser, por definição, puramente antropocêntrico. Há na ideia de perdão alguma coisa de transhumanismo [retiremos dessa palavra seu sentido atual, pensando-a como qualquer coisa que atravessa o humano em direção a seu para-além]. E não temos necessidade de Deus para falar de transhumanismo ou do a-humano. O impossível trabalha na ideia de um perdão incondicional por que esse perdão que perdoa o imperdoável é um perdão impossível. Ele *faz o impossível*, ele faz e ele dá o impossível, ele perdoa o (que) não é perdoável. Consequentemente, perdoar o imperdoável é fazer explodir a razão humana, ao menos o princípio de razão interpretado como calculabilidade. Ele sinaliza para qualquer coisa a partir do que o humano se anuncia sem imanência. Na ideia do perdão, há aquela da transcendência (...). É preciso admitir que perdoar o imperdoável é produzir um gesto que não está mais na medida da imanência humana (DERRIDA, 2001b, p.265)¹⁶.

¹⁵ “Mais cette impossibilité là n’est pas simplement négative. Cela veut dire qu’il faut faire l’impossible. L’événement, s’il y en a, consiste à faire l’impossible. Mais quand quelqu’un fait l’impossible, si quelqu’un fait l’impossible, personne, à commencer par l’auteur de cette action, ne peut être assuré de lui-même, à cet événement et dire: ‘ceci a eu lieu’ ou ‘le pardon a eu lieu’ ou ‘j’ai pardonné’. Une phrase telle que ‘je pardonne’ ou ‘j’ai pardonné’, est absurde, et d’abord elle est obscène. Comment puis-je être sûr que j’ai le droit de pardonner et que j’ai effectivement pardonné, plutôt qu’oublié, négligé, réduit l’impardenable à une faute pardonnable?” (DERRIDA, 2001a, p.94).

¹⁶ “Le problème ne saurait être, par définition, purement anthropocentrique. Il y dans l’idée du pardon quelque chose de transhumain. Et on n’a pas besoin de Dieu pour parler de transhumanisme ou d’inhumain. L’impossible est au travail dans l’idée d’un pardon inconditionnel, puisque ce pardon qui pardonne l’impardenable est un pardon impossible. Il *fait l’impossible*, il fait faire et il donne l’impossible, il pardonne (ce) qui n’est pas pardenable.

Também a hospitalidade incondicional reenvia para a ideia de impossibilidade. A hospitalidade incondicional não tem reservas em relação ao que vem, ao chegante, ao absolutamente outro. Ela é uma exposição, uma vulnerabilidade mesmo em relação ao pior inimigo. Ela excede minha capacidade de acolhimento, de tolerância e mesmo de um bem-viver juntos, pode colocar em perigo minhas ideias, minha casa, meus familiares e amigos, até minha integridade física. Essa hospitalidade, como se sabe, não existe na prática, pois esta exige sempre uma hospitalidade condicional, uma certa hostipilidade. Assim, a hospitalidade incondicional é habitada por uma impossibilidade, embora, de certo modo, toda hospitalidade condicional seja uma hostipilidade, suspeita ao não-saber que acompanha o chegante. Cito aqui uma passagem de *Hospitalité II* (2002):

Todas essas fórmulas são evidentemente inaceitáveis do ponto de vista da lógica formal, mesmo da lógica dialética, e não é necessário esconder isso. Mas é isso que sugiro: que tudo que é inconcebível e trinca a gramática e a lógica formais é precisamente o que continuamos a desejar pensar de alguma forma sob os nomes do impossível que são “o perdão”, “o dom”, “a hospitalidade”, etc. Se essas palavras não são *flatus voicis*, bolhas verbais que perecem no momento onde percebemos que tudo isso é inconcebível, é que ainda assim queremos dar e perdoar ou ser perdoados lá onde isso é impossível. Não é suficiente pensar que é impossível, para a ele renunciar, eis aí. É aí que não se renuncia, isso não renuncia. Além disso, para pensar a não-renúncia, é preciso pensar no impossível. (...) Mas na não-renúncia ao que é impossível, alguma coisa advém (...). (DERRIDA, 2022, p.197)¹⁷.

Conclusão

A impossibilidade inscrita nos acontecimentos e em noções éticas como o questionamento, o luto, o dom, o perdão e a hospitalidade (mas também a justiça, a responsabilidade e outros meta-conceitos derridianos) – de efetivamente serem ditos por jogarem com uma zona de não-saber – deve ser lida em Derrida como uma possibilidade de ação. O seu caráter positivo reside justamente na indecibilidade que tensiona a passividade em que se amortiza o já efetivado ou já dito – imprimindo-lhe uma inquietude constante, bem como na resistência ao senso comum, que impulsiona e conduz o tacitamente aceito na normalidade

En conséquence, pardonner l'impardonnable, c'est faire éclater la raison humaine, ou moins le principe de raison interprété comme calculabilité. Il fait signe vers quelque chose à partir de quoi l'humain s'annonce sans immanence. Dans l'idée du pardon, il y a celle de la transcendance. (...) Il faut admettre que pardonner l'impardonnable c'est accomplir un geste qui n'est plus à la mesure de l'immanence humaine” (DERRIDA, 2001b, p.265).

¹⁷ “Toutes ces formules sont évidemment inacceptables du point de vue de la logique formelle, même de la logique dialectique, et il ne faut pas le cacher. Mais c'est ça que j'ai suggéré: que tout ce qui est inconcevable et fait craquer la grammaire et la logique formelles, c'est précisément ce que nous continuons de désirer penser en quelque sorte sous les noms de l'impossible que sont “le pardon”, “le don”, “l'hospitalité”, etc. Si ce mots-là ne sont pas des *flatus voicis*, des bulles verbales qui se périssent au moment où on s'aperçoit que tout ça est inconcevable, c'est que quand même on veut donner et pardonner ou être pardonné là où c'est impossible. Il ne suffit pas de penser que c'est l'impossible pour y renoncer, voilà. C'est là que ça ne renonce pas, ça renonce pas. D'ailleurs, pour penser le non-renoncement, il faut penser à l'impossible. (...) Mais dans le non-renoncement à ce qui est impossible, quelque chose advient (...)” (DERRIDA, 2022, p.197).

para seu limite, forçando a ética (individual e coletiva) a desafiar as certezas confortáveis do ego e os fundamentos de uma organização ou ordenamento em direção a um absolutamente outro, inclusive de si (como no exemplo de Agostinho) ou de um *nós* coletivo. É assim que essa impossibilidade convida *efetivamente* a fazer o impossível, concorrendo para a sua produção e, assim, apelando para seu acontecimento, mesmo sem nunca assegurar-se da certeza de sua efetivação. Nesse caso, o impasse dá lugar à abertura e ao que vem, ao porvir, à invenção – em uma palavra: ao que ainda não pode ser enquadrado nas convenções, nos estatutos, nas instituições, nas normas, nas teorias. Se o porvir é, por vezes, pensado na chave do impossível, este só se deixa assim pensar com base em condições atuais, contingentes, e não mais como o que não tem possibilidade, que não é realizável, o que não pode ser feito, impraticável, irrealizável.

Agora, podemos dizer que o impossível *suplementa* muitos quase-conceitos derridianos e que não é o contrário de possível, mas o assombra. Mais explicitamente: esse assombro do impossível é uma *estrutura espectral do possível*, que lhe é *essencial* (DERRIDA, 2001, p.99).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- DERRIDA, Jaques. *De la Gramatologie*. Paris: Éditions de Minuit, 1967a.
- DERRIDA, Jaques. *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du seuil, 1967b.
- DERRIDA, Jaques. *Marges de la philosophie*. Paris: Les éditions de minuit, 1972.
- DERRIDA, Jaques. *Séminaire la vie la mort*. Paris: Seuil, 1975.
- DERRIDA, Jaques. *Signéponge*. New York: Columbia University Press, 1984.
- DERRIDA, Jaques. *Shibboleth*. Paris: Galilée, 1986.
- DERRIDA, Jacques. *Psyché: inventions de l'autre (tome 1)*. Paris: Galilée, 1989.
- DERRIDA, Jaques. *A escritura e a diferença*. Tradução: Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- DERRIDA, Jaques. *Gramatologia*. Tradução: Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- DERRIDA, Jaques. *Margens da filosofia*. Tradução: Joaquim Torres Costa e Antonio M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991.
- DERRIDA, Jaques. *Donner le temps*. Paris: Galilée, 1991b.
- DERRIDA, Jaques. *Points de suspension – entretiens*. Paris: Galilée, 1992.
- DERRIDA, Jaques. *De quoi demain... Dialogue*. Paris: Fayard/Galilée, 2001.
- DERRIDA, Jaques. *Une certaine possibilité impossible. Dire l'événement, est-ce possible? Paris, L'Harmattan, 2001b.*

DERRIDA, Jaques. *Hospitalité II (séminaire 1996-1997)*. Paris: Éditions du Seuil, 2022.

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

NASCIMENTO, Evando. *O pensamento vegetal*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.