

JACQUES DERRIDA: PENSADOR DA DESCONSTRUÇÃO PENSADOR DA DIFERENÇA

EDILENE M. DE CARVALHO LEAL¹

Nunca filósofos discordaram tanto entre si quanto os filósofos do pós-estruturalismo. Pós-estruturalismo como nome de um paradigma teórico e político que reúne idéias e categorias comuns a um grupo de pensadores, mais sugere contradições do que propriamente convergências na interpretação textual de autores. Apenas em nome de um certo didatismo acadêmico e sob pena de aproximações contestáveis é que é possível reunir, em um único grupo, pensadores tão díspares como Derrida, Deleuze, Foucault, Lyotard, para falar somente dos pioneiros desse pretendido movimentar-se unificado de posições políticas e intelectuais. Mobilizar para isso, no plano intelectual, a crítica negativa e contundente da consciência, da representação e do sentido da história de Nietzsche, Freud e Heidegger; ou a crítica de escolas de pensamento dominantes na época como o estruturalismo e o hegelianismo, como base compartilhada desses autores, é esquecer, primeiro, que o empreendimento foi muito mais de crítica da crítica desses filósofos alemães e franceses do que de filiação incontestável (de um modo ou de outro os primeiros recusam nos segundos a permanência na tradição metafísica de pensamento). Segundo, também se esquece das complexas divergências que caracterizam os conceitos-chaves de suas teorias que resultaram dessa base comum: as linhas de fuga e os fluxos ontologicamente imanentes de Deleuze, a microfísica do poder de Foucault, a *differánce* e a disseminação de traços de Derrida, as diversas formas de *diferendo* de Lyotard, são elementos emblemáticos da necessidade de se abordar o pós-estruturalismo a partir da singularidade de suas obras e não de suas experiências compartilhadas.

Foi no plano político, entretanto, que o pós-estruturalismo alcançou um nível maior de convergência de idéias e mais do que isso, gozou e ainda goza do estatuto de teoria subversiva e de pathos revolucionário (Cusset, 2005/2008:38) em terras estrangeiras, precisamente, nos EUA, enquanto se mantinha longe dos holofotes políticos e acadêmicos de sua terra natal, a França. Em 1966, quando Derrida proferiu uma conferência na Johns Hopkins University sobre “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas” ensaio depois integrado no livro “A escritura e a diferença”, não se esperava que sua crítica à noção de centro, de semantização, de subordinação da escrita à fala, do significante ao significado assumisse tamanho espectro entre os intelectuais americanos, pois apenas dois anos depois, com o conhecido “pensamento francês de 1968”, que se reúnem obras de Foucault, Deleuze, Derrida, dentre outros, ganhou alguma notoriedade no métier acadêmico francês para logo depois ser eclipsado. As variadas pesquisas e explicações para isso não nos interessa aqui, embora sejam de incontornável importância para o entendimento mais amplo e profundo do “pós-estruturalismo”. Interessa-nos especificamente discutir a relação seminal entre desconstrução e *differánce* em Derrida que constitui o pano de fundo de todo o pensamento seu pensamento.

¹ Doutoranda em Sociologia do NPPCS/UFS. edileneleal@gmail.com

A questão que se coloca é: qual exatamente o conteúdo desse ensaio de Derrida e de outros que vieram a seguir a ponto de operar todo o “frisson” que agitou a intelectualidade americana dos fins dos anos sessenta? Derrida se situa, epistemológica e filosoficamente, como simultaneamente crítico e herdeiro do estruturalismo. Como crítico, problematiza o conceito de centro porque embora seja responsável pela ordenação dos elementos do sistema (ou da estrutura) não faz parte do processo de mobilização das unidades que ele mesmo coordena. Dessa forma, o centro encontra-se dentro e fora da estrutura, respectivamente, na sua condição de coordenação e na sua independência das contingências inerentes à própria idéia de estrutura. Se o centro apenas ganha sentido em seu aspecto imutável e incondicional é porque, segundo Derrida, é considerada uma verdade metafísica que como todas suas verdades devem ser postas em questão no processo da desconstrução. Nesse sentido, o centro não é nenhuma entidade ontologicamente fundante, é um constructo do pensamento ocidental que desde Platão até Hegel assumiu proeminência metafísica inclusive determinando o conceito de ser como essência, origem, presença, telos. Na escritura de Derrida:

“Desconstruir” a filosofia seria, assim, pensar a genealogia estrutural de seus conceitos da maneira mais fiel, mais interior, mas, ao mesmo tempo, a partir de um certo exterior, por ela inqualificável, inominável, determinar aquilo que essa história foi capaz – ao se fazer história por meio dessa repressão, de algum modo, interessada – de dissimular ou interditar. Nesse momento, produz-se – por meio dessa circulação ao mesmo tempo fiel e violenta entre o dentro e o fora da filosofia (quer dizer, do Ocidente) – um certo trabalho textual que proporciona um grande prazer (2001:13).

Essa parcial caracterização de desconstrução faz-nos lembrar da origem desse termo no parágrafo 6 de “Ser e Tempo” (1927-1976:45) no qual Heidegger discute a “tarefa de *destruktion* da história da ontologia”. Todavia, destruir aqui como desconstruir em Derrida não tem o sentido de aniquilamento e supressão, como a operar uma *epoché* duradoura ou irrevogável, mas de desmascaramento dos sentidos forjados pela tradição e das histórias da metafísica que encobriram o ser. Como é possível a desconstrução iluminar a história do ser? Para Heidegger, a história da metafísica é caracterizada de ponta a ponta por discursos proposicionais ou sentidos que configuram suas épocas específicas: o ser é epocal porque em cada época da história uma figura da metafísica, um *a priori* com sua verdade, assumiu seu lugar fundamental.

Pressupor que cada época tem seu ente privilegiado e sua verdade parece incorrer em um relativismo sem precedentes já que não é possível pensar em termos de uma unidade histórica, mas tão somente de épocas e seus correlativos contextuais. Contudo, Heidegger não estende as variações das figuras da metafísica a toda história da ontologia do ser; isto é, o pensamento ocidental desde sempre abriu um leque de possibilidades em que o ser foi compreendido como presença – os centros inquestionáveis de Derrida -, ora como logos, ousía, Deus, ora como homem, consciência, espírito absoluto, razão (Heidegger, 1979:194). Somente essas figuras singulares da metafísica são históricas, mas não o processo no qual o ser se desvela e se oculta ao mesmo tempo. A unidade da história ocidental, por conseguinte, se constitui na própria tendência do ser em desocultar-se e retrair-se para o ente (homem).

O ponto de partida para a compreensão dessa unidade histórica ou do sentido do ser é o aprofundamento da diferença ontológica. Para Heidegger sempre nos movemos numa pré-compreensão do ser ou o que é dizer a mesma coisa a partir de uma concepção de ente. Nesse sentido, a tarefa da destruição assenta-se na necessidade de compreender de que modo o ser foi determinado por um ente em cada época mediante a premissa da diferença entre ser e ente: o ser é aquilo que faz com que uma coisa seja o que é, que, portanto, a diferencia de todos os outros modos de ser, por exemplo, o modo de ser da cadeira é diferente do modo de ser do ente homem. O filósofo escreve: “A diferença entre ser e ente é, enquanto diferença entre sobrevento e advento, a *de-cisão desocultante-ocultante* de ambos” (Heidegger, 1979:198).

As convergências teóricas entre Derrida e Heidegger quanto a proeminência da presença e quanto a impossibilidade de apontar para um princípio norteador se dissipam quando Heidegger supõe uma unidade da história ocidental e uma idéia de diferença fundada no compartilhamento de concepções de ente. Para Derrida, o filósofo de “Ser e Tempo” não conseguiu escapar às amarras da história da metafísica que ele tanto desejou destruir porque a suposição de que todos os homens pertencem à tradição (somente uma verdadeira) e se movem a partir de uma mesma concepção de ente, implica-o no pensamento etnocêntrico, teleológico e logocêntrico de história o qual a idéia de sentido do ser, cara a Heidegger, é seu signo privilegiado.

Para escapar a essa recaída de Heidegger na tradição metafísica, Derrida pretende leva as últimas conseqüências a desconstrução da noção de centro mediante a idéia de que o valor do centro deve ser afirmado, e sempre o é, pelo não-valor de seu oposto. Por isso, os binarismos (homem/mulher, Deus/diabo, natureza/cultura, fala/escrita, etc.) que todo o pensamento ocidental entendia como possuindo valor e significado intrínsecos, são compreendidos a partir de sua diferença com o outro. Não há nenhum significado essencial, nenhuma verdade transcendente, nenhuma finalidade fundamental caracterizando esses pares, para Derrida (2006:41). Ao contrário, estamos diante de construções culturais que sistematicamente foram concebidas como se verdades absolutas fossem.

O princípio que norteia essa desconstrução dos centros é saussuriano, Derrida o admite explicitamente na “Gramatologia” (2006:64). Trata-se da função distintiva do conceito de fonema segundo o qual o significante apenas se torna perceptível em contraposição a outro significante; sendo assim, Deus é conhecido quando contrastado ao diabo, a natureza é definida a partir de suas diferenças com a cultura, atribuímos significado à mulher por suas diferenças com o homem, etc. Na acepção de Derrida, o significante caracteriza-se pela possibilidade de articulação do significado por meio da fala e da escrita e o significado é o conceito posto para a articulação. Entretanto, na história da metafísica o significante (a diferença) sempre foi considerado como dependente do significado (a identidade), pois ao primeiro liga-se as contingências, as mudanças, os eventos, paradoxalmente, ao segundo a constituição da unidade. Por conseguinte, o significante era responsável pela articulação do que era concebido como o *apriori epocal* ou o ente privilegiado do momento: se Deus, se homem, se razão, se espírito absoluto às expensas do múltiplo e do passageiro.

Derrida, contudo, desconstrói esse par lembrando que a diferença opera no interior do ser – não como queria Heidegger, a partir da diferença entre ser e ente -, produzindo signos lingüísticos (significante e significado): a diferença é produtora de diferenças e não de lugares privilegiados nos quais a unidade, o fim, o fundamento possam simplesmente presentificar-se. Em Heidegger, o processo de destruição da tradição metafísica é necessária para que se possa pensar o lugar autêntico do ser, distinto do lugar dos entes. Em algumas passagens da “Gramatologia” e de “A Escritura e a Diferença” Derrida explicita a necessidade contrária de se abandonar qualquer resquício de incondicionabilidade, de lugar e de sujeito:

A ausência de outro aqui-agora, de um outro presente transcendental, de uma outra origem do mundo manifestando-se como tal, apresentando-se como ausência irreduzível na presença do rastro, não é uma fórmula metafísica que é substituída por um conceito científico de escritura. Esta fórmula, mais que a contestação da metafísica, descreve a estrutura implicada pelo “arbitrário do signo”, desde que se pense a sua possibilidade aquém da oposição derivada entre natureza e convenção, símbolo e signo, etc. (...) A “imotivação” do signo requer uma síntese em que o totalmente outro anuncia-se como tal – sem nenhuma simplicidade, nenhuma identidade, nenhuma semelhança ou continuidade – no que não é ele (Derrida, 2006:57).

A reivindicação do não-lugar ou da ausência de lugares privilegiados perfaz um percurso fundamental do processo de descentramento das figuras da tradição pelas ciências humanas e pela filosofia. Se Nietzsche, Freud, Heidegger haviam destronado a consciência e seus significados essenciais, em uma palavra, o logocentrismo, Levi-Strauss, na ótica de Derrida, opera um verdadeiro deslocamento de interesse científico da cultura européia para as culturas ditas primitivas do povo sul-americano. Esse deslocamento, evidentemente, põe por terra o pressuposto amplamente aceito de que o Ocidente europeu guarda o caráter essencial da totalidade do ser humano, gozando, em função disso, de superioridade sobre o resto do mundo. Essa pressuposição etnocêntrica aparecia, anteriormente a virada filosófica e estruturalista, como se fosse obra e graça da natureza e não construções sociais com graves implicações práticas e políticas. Para Derrida: “O logocentrismo é uma metafísica etnocêntrica, num sentido original e não relativista. Está ligado a história do Ocidente” (2006:98).

Percebe-se, dessa forma, que o etnocentrismo está intimamente ligado ao logocentrismo, sendo na verdade um de seus aspectos fundamentais tal como é o falocentrismo. Isto é, uma outra linha de superioridade segundo a qual a fala se sobrepõe à escrita ou a escrita é derivada de sua essência, a fala. A explicação para isso advinha da suposição de que é na fala que se encontra a origem depurada dos acidentes que a escrita carrega. Para chegar a essa farsa da tradição, Derrida empreende uma análise cuidadosa da concepção rousseauiana de linguagem por considerá-la emblemática da idéia de que a presença do falante garante a pureza e a essência da verdade a ser comunicada bem como do modo a partir do qual essa verdade é corrompida pelo lugar de segundo plano da escrita, resultando em sua artificialidade. Derrida escreve que: “*O Essai sur l’origine des langues* opõe a voz à escritura como a presença à ausência e a liberdade à servidão” (2006:205). Por conseguinte, essa concepção de fala/escrita justifica a metafísica da presença na medida em que supõe que

tudo que é ou está ausente é inferior ao que tem existência presentificada, daí o presente ser superior ao passado (Derrida, 2006:24). P

A perspectiva do filósofo do “fim do livro e começo do texto” delimita-se em favor da inversão desses pares hierárquicos a fim de explicitar que seus termos obedecem a códigos abstratos dos quais derivam as diferenças produtoras de sentido. No caso específico da fala e escrita, trata-se da “arquiescritura” em que o significado é produto das relações que se estabelecem entre ambos e não de alguma essência ou origem subjacente a que devemos resgatar; mesmo porque: “A linguagem é uma estrutura – um sistema de oposições de lugares e de valores – e uma estrutura orientada” (2006:264).

É nessa linha de raciocínio que Derrida afirma que um termo é suplementar (ou complementar ou adicional) a outro termo nos binarismos metafísicos. Isto significa dizer que a escritura (ou o passado, o acidente, a mulher, o diabo, a não-verdade, a masturbação, etc.) é apenas um complemento extra e desnecessário à fala que é completa em si mesma, assim como o presente, a essência, o homem, Deus, a verdade, o sexo normal. Todavia, Derrida (2006:265) recupera um outro sentido de *supplement* que é o fato de que, se existe o suplemento é porque existe uma lacuna para ser completada: a fala possui as lacunas da ausência, por exemplo, que somente a escrita possui e assim pode completá-la. Por isso, a desconstrução derridariana não opera apenas uma inversão dos binarismos da tradição, mas aponta para o princípio da diferença, da referência e do contexto, desmembramento de um mesmo conceito, em que o termo e seu outro são co-participantes do significado: seu oposto comparece no processo gerador do sentido, uma vez que necessariamente lhe faz referência. A configuração do significado de bem depende do conceito de mal, cada um é definido a partir de sua diferença com seu outro.

Nessa medida, Derrida radicaliza a teoria saussureana da diferença lingüística, pois embora, por um lado, este tenha percebido que a diferença está na base dos processos da linguagem, caracterizando o engendramento dos signos; por outro, se mantém, tal como Heidegger, na tradição metafísica quando supõe a escrita como inferior e subordinada à fala. Em “Posições” afirma Derrida: “Sabe-se como Saussure, de acordo com uma operação tradicional, realizada também por Platão, Aristóteles, Rousseau, Hegel, Husserl, etc., excluiu a escrita do campo da lingüística – da língua e da fala – como um fenômeno de representação exterior, ao mesmo tempo inútil e perigoso” (2001:30-1).

Por isso, complementa o termo de língua francesa *différence* (em português, diferença) com o neologismo *différance* que não comporta nenhuma diferença fonética, apenas escrita. Ao que parece, Derrida pretende com *différance* marcar dois sentidos interconectados que são perdidos com o termo *différence*, mas que se mantém com o verbo *différer*, isto é, o signo espacial que o diferenciar do seu oposto pressupõe e o signo temporal cujo adiar de um sentido total e final toma a significação das coisas em sua abertura e em seu diferir irrevogável. Em um dos raros momentos de escritura direta e clara, Derrida escreve:

Nada – nenhum ente presente e in-diferante [*indifférant*] – precede, pois, a *différance* e o espaçamento. Não existe qualquer sujeito que seja agente, autor e

senhor da *différance*, um sujeito ao qual ela sobreviria, eventualmente e empiricamente. A subjetividade – como a objetividade – é um efeito de *différance*, um efeito inscrito em um sistema de *différance*. É por isso que o *a* da *différance* lembra também que o espaçamento é temporização, desvio, retardo, pelo qual a intuição, a percepção, a consumação, em uma palavra, a relação com o presente, a referência a uma realidade presente, a um ente, são sempre diferidos. Diferidos em razão do princípio mesmo da diferença que quer que um elemento não funcione e não signifique, não adquira ou forneça seu “sentido”, a não ser remetendo-o a um outro elemento, passado ou futuro, em uma economia de rastros (2001:34-5).

Com isso, Derrida deseja enfatizar o movimento próprio a *différance* caracterizado pelo processo gerador de sentido a partir do qual um significado se constitui na sua referência com outro significado. Por isso a idéia de centros inquestionáveis parece tão absurda porque invalida o elemento que, na sua aceção, é efetivamente estruturante da linguagem e dos signos lingüísticos: o sistema de *différance*. Vale lembrar que, para Derrida como também para outros pensadores, sistema é outro nome para estrutura, sendo assim, o “pós-estruturalismo” de Derrida (2004:33) não é um beco sem saída do puro não-ser ou da pura diferença.

E é exatamente nesse aspecto que Luhmann deixa claro sua dívida teórica com Derrida. Pois, de modo ainda mais surpreendente que o filósofo da diferença - já que esse autor empreende uma análise que visa explicitamente à formação de sistemas e não a crítica desconstrutiva de toda e qualquer noção de centro inclusive aquela que ainda preexiste no estruturalismo -, por radicalizar de forma tão profunda a contingência e a diferença, desestabilizando os fundamentos da imutabilidade e da identidade das metafísicas clássicas e modernas. Também em Luhmann, os sistemas são efeitos do processo de diferenciação: mediante o processo de temporalização ou a abertura infundável do acontecer e a experiência igualmente aberta da semantização. Por consequência, se os sistemas definem sua “identidade” operando sua distinção com o mundo, este funciona como “o fundamento do sistema, e o fundamento é sempre *sem forma*” (Luhmann, 1998:396-grifado no original).

Tal como o conceito de *différance* de Derrida que também sugere essa ausência de forma ou vazio de conteúdo. Isso é claro na crítica derridariana à diferença ontológica de Heidegger como aquela que se manteve nas cercanias da tradição metafísica porque deseja encontrar um lugar privilegiado para o ser ou um reduto qualquer que resguardasse a identidade autêntica. Para Derrida, a diferença deve se manter aquém e além de todo lugar para não gerar falsos centros, falsas ideologias; deve, portanto, não ter nenhuma direção ou orientação política, social, artística, filosófica, enfim, nenhum valor se instalando no seu processo, a fim de garantir a vigência de todas as possibilidades ou todas as reivindicações de diferença. Entretanto, tanto em Luhmann quanto em Derrida, o vazio dos sistemas de diferença incorre, primeiro, na impossibilidade de que suas próprias teorias sejam passíveis de críticas, uma vez que se não há nenhum conteúdo pressuposto não há nada para ser criticado; no caso de Derrida este limite é ainda mais grave porque o forte de seu pensamento é exatamente a crítica desconstrutiva. O segundo é de ordem mais prática e pressupõe a

consequência inevitável de que uma teoria vazia de conteúdo pode ser preenchida por qualquer conteúdo sob a alegação de que não se está defendendo nenhum.

Esse limite, todavia, não comparece no pensamento de Derrida como uma consequência que ele não tenha se dado conta, pois é com base nesse vazio da diferença que ele estende sua crítica a institucionalização de concepções e valores políticos como a democracia e a tolerância (Derrida & Roudinesco, 2004). É precisamente porque o capitalismo, a economia e a política assumiram o lugar da diferença, como metafísicas da presença, que os pressupostos de direitos de todos, abertura para os outros e liberdade para ser diferente são justificativas abstratas para o constrangimento de novas identidades heterônomas. Luhmann (2005), ao contrário, não chegou a tanto, isto é, não parecia sumamente preocupado com as implicações prático-políticas da sua teoria dos sistemas, uma vez que o que caracteriza os sistemas sociais é, por um lado, a ausência da possibilidade de uma filosofia prática (ou uma ética); de outro, a perda de influência da política com o desenvolvimento espantoso dos sistemas de comunicação social e econômico. Essa constatação não o leva a considerar meios teóricos de “não compactuar” com o tipo de arranjo político, econômico, cultural, afetivo, artístico, etc. que caracteriza a sociedade que ele analisa. Como cientista social, Luhmann não cedeu à tentação de engajar-se ou interessar-se teoricamente pelas lutas culturais (Sloterdijk, 2002) de sua época, esvaziando um conceito, como faz Derrida, para que não seja usurpado pelos conteúdos dominantes – que não são suficientemente bons. Porém, muito mais do que Derrida inviabiliza a crítica externa e também interna de seu pensamento, bem como as “esperanças” do homem contemporâneo de encontrar nas teorias sociais projetos de crítica, transformação e emancipação social. Mas, ganha-se, em detrimento disso, uma concepção realista e plausível da sociedade hodierna.

Esse “rastro”, para falar a língua de Derrida, que é continuamente diferida e adiada na sua filosofia da *différance* pode encaminhá-lo aos rasgos essenciais da metafísica que desejou desconstruir. Todavia, Derrida - diferentemente de seus antecessores (Heidegger e Nietzsche) e de seus contemporâneos (Deleuze e Guatarri) – não parece ter a mesma ânsia teórica e prática ou pelo menos não parece acreditar na possibilidade de se depurar completamente da metafísica. Ao contrário: “E supondo, o que eu não creio, que pudéssemos algum dia *simplesmente* fugir da metafísica” (Derrida, 2001:23). Talvez por isso não tenha se debatido contra o hegelianismo com tamanha insistência como fizera seu colega de grupo, Deleuze; mas contrariamente defende que Hegel foi o “primeiro pensador da escritura” porque foi o primeiro “pensador da diferença” (Derrida, 2006:32).

Essas duas atitudes de Derrida, a impossibilidade de suprimir a metafísica e o reconhecimento da importância do conceito de diferença de Hegel, parece-nos muito mais “sensata” e com implicações fundamentais para seu pensamento porque escapa de recair em contradições em sentido especificamente dialético. Deleuze (Hardt, 1996:11) foi duramente criticado por sua posição de negação da dialética hegeliana a ponto de esquecer que tal atitude o encaminha para o cerco lógico da própria dialética.

Derrida (2001) também encarou esse problema em grande parte de suas obras, para isso recuperou o conceito de niilismo de Nietzsche tal como fez Deleuze, com direções e manejos distintos no interior de suas teorias, para o processo de

desconstrução dos absolutos que informam o *Aufhebung* (suprassunção) de Hegel e da tradição, sejam eles quais forem: razão, subjetividade, Deus, fala, verdade, identidade, etc. Por isso mesmo não nos parece muito difícil perceber porque a recepção da obra dos pós-estruturalistas, em particular de Derrida, nos EUA e em terras continentais (em menor grau) tenha tido tanta repercussão. O que seria dos Estudos Culturais, do multiculturalismo, das novas abordagens da teoria literária e do feminismo sem o projeto de desconstrução derridariano? Críticas que se alinhavam e se interpenetram como: o texto é produto de um autor, o padrão canônico é um modo de colonização literária; o universalismo é um instrumento de dominação etnocêntrica do Ocidente e uma suposta neutralidade científica esconde a atuação do logocentrismo, dentre outras faces teóricas e políticas da teoria pós-estruturalista que orientaram e orientam a pesquisa científica e a reivindicação prática da diferença.

BIBLIOGRAFIA:

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. “O que é a Filosofia”. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, G. & PARNET, C. “Diálogos”. São Paulo: Escuta, 1998, 184p.

DERRIDA, J. “A Escritura e a Diferença”. São Paulo: Perspectiva, 2002.

DERRIDA, J. “Gramatologia” São Paulo: Perspectiva, 2006.

DERRIDA, J. “Posições”. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

DERRIDA, J. & ROUDINESCO, E. “De que Amanhã.....Diálogo”. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

FERRY, L. & RENAULT, A. “Pensamento Francês de 68”.

ROUDINESCO, E. “Filósofos na Tormenta”. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

CUSSET, F. “Filosofia Francesa: a influência de Foucault, Derrida, Deleuze & CIA”. Porto Alegre: Artmed, 2008.

SOKAL, A. & BRICMONT, J. “Imposturas Intelectuais: o abuso da ciência pelos filósofos pós-modernos”. Rio de Janeiro: Record, 2006.

BOUVERESSE, J. “Prodígios e Vertigens da Analogia: o abuso das belas-letas no pensamento”. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HARDT, M. “Gilles Deleuze: um aprendizado na filosofia”. São Paulo: Ed. 34, 1996.

HEIDEGGER, M. “Identidade e Diferença”. São Paulo: Abril cultural, 1979.

HEIDEGGER, M. “Être et Temps”. Paris: Gallimard, 1986.

SLOTERDIJK, P. “O Desprezo das Massas”. São Paulo:2002.