

a tela
e o texto

Maria Antonieta Pereira
Luiz Fernando Ferreira Sá
Organizadores

N.Cham. 801.95 D438.Y-j 2009

Título: Jacques Derrida : atos de leitura, literatura
e democracia .



121941105
464400

JACQUES DERRIDA:
ACTOS DE LEITURA,
LITERATURA E DEMOCRACIA

Ficha catalográfica elaborada pelos Bibliotecários da Biblioteca FALE/UFMG

J19.Y-j

Jacques Derrida : atos de leitura, literatura e democracia /
Maria Antonieta Pereira, Luiz Fernando Ferreira Sá,
organizadores. – Belo Horizonte : Faculdade de Letras
da UFMG, Linha Ed. Tela e Texto, 2009.
126 p.

Trabalhos apresentados na I Jornada Jacques
Derrida realizada na Faculdade de Letras da UFMG no
período de 14-15 de out. 2009.

ISBN: 978-85-7758-067-5

1. Derrida, Jacques, 1930-. 2. Reformulação de texto
(Literatura). 3. Literatura – Filosofia. I. Pereira, Maria
Antonieta. II. Sá, Luiz Fernando Ferreira.

CDD : 801.95

Maria Antonieta Pereira
Luiz Fernando Ferreira Sá
ORGANIZADORES

801.95
D435.7
2009

JACQUES DERRIDA:
ATOS DE LEITURA,
LITERATURA E DEMOCRACIA

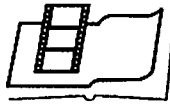
U.F.M.G. - BIBLIOTECA UNIVERSITARIA



121941105

NÃO DANIFIQUE ESTA ETIQUETA

Maria Antonieta Pereira
COORDENAÇÃO
LINHA EDITORIAL *TELA E TEXTO*



a tela
e o texto

FACULDADE DE LETRAS DA UFMG
BELO HORIZONTE
2009

464403

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE LETRAS

Diretor: Jacyntho Lins Brandão

Vice-diretor: Wander Emediato de Souza

PROGRAMA DE ENSINO, PESQUISA E EXTENSÃO *A TELA E O TEXTO*

Coordenação: Anderson Fabian Ferreira Higino e Maria Antonieta Pereira

LINHA EDITORIAL *TELA E TEXTO*

Coordenação: Maria Antonieta Pereira

ORGANIZADORES

Maria Antonieta Pereira e Luiz Fernando Ferreira Sá

REVISÃO:

Maria Antonieta Pereira, Lavinia Resende Passos e Patrícia Namitala

PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

Lavinia Resende Passos e Saulo F. Viana Damasceno

CAPA

Paulo Filipe Souza e Saulo F. Viana Damasceno

Imagem original de Breno Barbosa, ilustração de Mariana Parzewski

PATROCÍNIO



C A P E S

Faculdade de Letras

Biblioteca Universitária

04/02/2011

1219411-05

BELO HORIZONTE

Sumário:

07 APRESENTAÇÃO

09 OS ANIMAIS PODEM SOFRER?

Maria Antonieta Pereira

17 HERANÇAS DE DERRIDA:

DESCONSTRUÇÃO, DESTRUIÇÃO E MESSIANICIDADE

Evando Nascimento

63 DESERTO E TRAVESSIA:

APONTAMENTOS SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE VISIBILIDADE E FÉ

Alcides Cardoso dos Santos

77 CENAS DE E/eSCRITURA:

DERRIDA, FREUD E MOACYR SCLJAR

Maria Clara Castellões de Oliveira

93 POESIA E IMPOSSÍVEL:

A ECONOMIA DO FANTASMA

Paula Glenadel

105 CONSIDERAÇÕES SOBRE UM “HIPER-CETICISMO” EM JACQUES
DERRIDA

Rafael Haddock-Lobo

119 INTERTEXTUALIDADE E INFLUÊNCIA EM *DESTINERRANCE*

Luiz Fernando Ferreira Sá

Apresentação

Literatura e Filosofia. A partir desse encontro, foi organizada em 2008 uma Jornada em homenagem a Jacques Derrida a qual também comemorava os dez anos de atividades ininterruptas do Programa de Ensino, Pesquisa e Extensão *A tela e o texto*. Voltado para a formação de leitores e educadores, o Programa vem construindo redes de trabalho cooperativo entre universidade e comunidade por meio de projetos de médio e longo prazos tais como: leitura nos ônibus e no metrô; fundação e assessoria de bibliotecas comunitárias; edição de livros de baixo custo; oferecimento de cursos de capacitação para redes de ensino; assessorias a prefeituras e instituições de ensino; cursos de alfabetização, letramento e inclusão digital; oficinas de alfabetização ecológica; mostras de cinema e vídeo; fóruns presenciais e virtuais sobre ensino de leitura. Em sua trajetória, o Programa baseou-se nos conceitos de *hipertexto e inteligência coletiva* (Pierre Lévy) tanto quanto nas propostas da *desconstrução* (Jacques Derrida), especialmente no que se refere aos papéis do leitor e do educador no mundo contemporâneo.

Embora tenha funcionado como um produtivo espaço de discussão, a *Jornada Jacques Derrida: atos de leitura, literatura e democracia* não esgotou, evidentemente, as questões geradas pelo encontro da literatura com o pensamento derridiano. Contudo, o evento produziu alguns efeitos significativos que começam a ser publicados neste volume. Esperamos que as outras obras teóricas e práticas geradas pela Jornada também possam ser, em breve, registradas e difundidas em novas publicações.

Agradecemos a todos – Diretoria, Pós-Graduação em Estudos Literários, CENEX, colegas e alunos da FALE/UFMG; pesquisadores convidados e demais participantes – que colaboraram para que o Programa completasse dez anos e a Jornada fosse bem sucedida. Agradecemos especialmente à Capes que, além de financiar a Jornada, também permitiu a edição deste livro.

Os organizadores

Também para Derrida, é preciso desenvolver uma nova ética, que seja capaz de considerar humanos e não-humanos como sujeitos dignos de participarem de uma mesma comunidade moral.

OS ANIMAIS PODEM SOFRER?

Maria Antonieta Pereira*

Trata-se de uma guerra a propósito da piedade.

Jacques Derrida

A partir de uma cena doméstica, em que observa sua própria nudez contemplada pelo olhar de um gato (ou gata?), Derrida volta a questionar uma longa tradição filosófico-religiosa ocidental que separa humanos de não-humanos com base em critérios que priorizam a capacidade de falar e raciocinar dos primeiros. Aliando-se a outra tradição¹, Derrida redireciona a discussão do problema com uma pergunta cuja resposta denuncia, mais uma vez, o alto grau de logo/antropocentrismo do Ocidente.

Os animais podem sofrer? A resposta a essa questão, além de provocar desconforto devido à sua obviedade, também coloca em outras bases as complexas relações entre os seres vivos. Não se trata, nesse caso, de distinguir os humanos dos outros animais pela remissão a um *logos* capaz de estabelecer aquilo que se considera *o próprio do homem*. Trata-se de indicar a existência de outro poder, que denuncia justamente a completa falta de poder dos não-humanos frente aos humanos. Para Derrida,

poder sofrer não é mais um poder, é uma possibilidade sem poder, uma possibilidade do impossível. Aí reside, como a maneira mais radical de pensar a finitude que compartilhamos com os animais, a mortalidade que pertence à finitude propriamente dita da vida, à experiência da compaixão, à possibilidade de compartilhar a possibilidade desse não-poder, a possibilidade dessa impossibilidade, a angústia dessa vulnerabilidade e a vulnerabilidade dessa angústia.²

Os animais podem sofrer? A resposta afirmativa a essa pergunta e, mais que isso, o próprio fato de essa pergunta ser formulada, desvela o estado ainda embrionário da crítica ao antiquíssimo problema da exploração dos outros animais pelos homens. Segundo Derrida, essa luta desigual não viola apenas a vida dos animais, mas também rompe o próprio sentimento de compaixão. Modificando o teor do que deve ser investigado, o pensador estimula outros questionamentos e, nessa medida, avança em uma discussão cuja complexidade desnuda as raízes logocêntricas do *especismo*. Criado pelo filósofo Peter Singer, nos anos 70, o vocábulo “especismo” é usado para indicar o preconceito da humanidade contra os chamados “animais irracionais”³.

No prefácio da primeira edição de *Animal liberation*, afirma Singer:

Este livro é sobre a tirania dos humanos sobre os animais não-humanos. Essa tirania tem causado e ainda hoje está causando muita dor e sofrimento, os quais só podem ser comparados com o resultado de séculos de tirania dos brancos sobre os negros. A luta contra essa tirania é uma luta tão importante quanto quaisquer questões morais e sociais que têm sido debatidas nos últimos anos⁴. [tradução minha]

No âmbito desse debate – cuja importância cresce à medida que as idéias de igualdade, direito e ética vão sendo reformuladas como uma reação às demandas do capitalismo neoliberal –, Singer desenvolve argumentos que fortalecem uma política voltada para a libertação animal. Sua proposta tem como base a idéia de *senciência*.

Para o filósofo, o conceito de “senciência” indica a condição de animais dotados de atividades mentais específicas, que lhes permitem desenvolver experiências sensíveis nas interações com os ambientes na-

turais e sociais. Considerando que essa sensibilidade implica a existência de níveis de consciência da dor e do sofrimento (ou do prazer e do bem-estar), Singer defende que os humanos têm o dever moral de não provocar dor ou sofrimento nos animais. Ao serem considerados como sujeitos com interesses próprios – e não como meros objetos para uso humano –, os outros animais provocam, no cenário filosófico do final do século 20, uma das formas mais radicais de combate ao logocentrismo.

Tal como Singer, Derrida investiga a história dessa tirania mostrando como as narrativas fundadoras do Ocidente, ao discorrerem sobre os animais⁵, buscaram distingui-los dos homens por meio de uma deficiência básica – sua incapacidade de pensar/falar. Questionando as narrativas genesíacas, os mitos gregos, a filosofia cristã e o Iluminismo, ambos os autores divergem de um saber que sempre legitimou a crueldade, a dominação e a exploração sem limites dos animais por considerá-los irracionais e bestiais, privados de palavras e saberes. Raros filósofos ocidentais, dentre os quais se destacam Montaigne e Nietzsche, desenvolveram um pensamento divergente dessa trajetória – em que o uso do *logos* justificou e justifica uma ética humana preocupada apenas com a própria espécie. Para Derrida, o próprio do homem – aquilo que tão acirradamente o homem busca estabelecer como a diferença básica entre ele e o Animal – não passa de uma relação da humanidade consigo mesma, “antes de mais nada preocupada com seu próprio e ciumenta em relação a ele”⁶.

Nessa perspectiva, o próprio do homem seria, portanto, o *próprio homem*. Dessa forma, as relações entre logocentrismo, antropocentrismo e especismo tornam-se bastante claras e, mais que isso, consequentes e necessárias. Combater esse sistema de pensamento, para Singer, significa abolir a escravidão de todos os animais, inclusive a dos humanos, já que tal empreendimento levaria à modificação dos valores fundados nas práticas de sujeitar, dominar, domar, adestrar, domesticar, devorar, violentar... Também para Derrida, é preciso desenvolver uma nova ética, que

seja capaz de considerar humanos e não-humanos como sujeitos dignos de participarem de uma mesma comunidade moral.

Discutindo a cena do pecado original – em que, não por acaso, a mulher e a serpente, animais femininos, desconstroem uma ordem masculina – Derrida associa a nudez envergonhada dos pais primordiais à presença do *logos*. A visão crítica decorrente da descoberta do bem e do mal acarreta a consciência da própria nudez e a expulsão do paraíso. Doravante, em linguagem articulada e racional, a humanidade evitará ficar nua, ao contrário dos outros animais que nunca *estarão* nus justamente porque *são* nus. Se o próprio do animal é estar nu sem sabê-lo, para uma visão antropocêntrica, essa seria mais uma prova de que ele não sabe de si. A ausência de uma linguagem articulada – que fosse capaz de demonstrar a consciência de si – funciona como a garantia da inferioridade espiritual e cognitiva dos não-humanos, justificando sua escravização. Noutras palavras, os humanos não consideram que um animal não-humano possa se dirigir a eles, comunicar-se, perguntar e responder, fazer-se entender e reconhecer: o logocentrismo leva necessariamente ao especismo e às suas refinadas formas de brutalidade, sadismo, violência, indiferença e crueldade contra a vida.

Contudo, Derrida argumenta que Adão e Eva só recebem a missão de sujeitar os animais criados por Deus porque eles vêm *depois* desses animais, porque eles *seguem* esses animais numa temporalidade cronológica. E pergunta: Quem nasceu primeiro? Quem foi o primeiro ocupante da Terra e, portanto, o senhor? Quem continua sendo o déspota? Quem priva o outro do poder de manifestar sua experiência de linguagem, sua pseudomudez? Opondo-se à negativização do silêncio dos animais e à suposta tristeza advinda desse silêncio, Derrida questiona as posições de certos pensadores, seja quando associam esse mutismo à tristeza de terem sido privados da linguagem (Benjamin), seja quando mostram como o animal não tem acesso ao ser do ente (Heidegger).

Para Derrida, nos últimos 200 anos, as fronteiras entre os animais humanos e não-humanos estão se alterando de forma muito rápida e

exacerbando um processo planejado, controlado e organizado de assujeitamento. Trata-se de um investimento maciço em saberes de vários campos da ciência voltados para criação e industrialização em larga escala, adestramento, experimentação genética, inseminação artificial, manipulação do genoma, produção e reprodução superestimulada por hormônios, cruzamentos genéticos e clonagem. Todo esse aparato de dominação equivale a um verdadeiro genocídio, a uma tortura organizada e legitimada, a uma violência justificada pelas necessidades de produção, criação, transporte e abate de não-humanos, em favor dos humanos.

A desconstrução derridiana fustiga essa visão de mundo estreitamente antropocêntrica, mostrando a necessidade de se definir direitos para os animais e propondo o desenvolvimento de outros códigos éticos. Nesse cenário, novos valores vão irrompendo, na medida em que algumas palavras – como *piedade* – podem ser ressignificadas para se dirigirem aos não-humanos.

Um poder de outra natureza – um não-poder, um poder sofrer, uma ausência de poder logocêntrico – questiona as certezas do “penso, logo sou” cartesiano. *O animal que [logo] sou* provoca a imersão do leitor em diferentes níveis de percepção e consciência, na medida em que lhe propõe o dever de piedade para com os outros animais.

*Universidade Federal de Minas Gerais, literabhz@gmail.com

NOTAS

¹ Derrida retoma a discussão ética iniciada por Jeremy Bentham que, em 1789, publicou *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* , obra na qual, pela primeira vez, a filosofia defende claramente os interesses dos animais. Reivindicando ética e coerência com os princípios da igualdade e da dignidade – que definem o tratamento a ser dado aos humanos – Bentham afirma que o regime republicano deveria estender tais princípios a todos os animais.

² DERRIDA, 2002. p. 55.

³ O especismo constitui a discriminação de outras espécies por parte dos humanos, visando atender apenas aos interesses da própria espécie. Cf. SINGER, 2002.

⁴ This book is about the tyranny of human over nonhuman animals. This tyranny has caused and today is still causing an amount of pain and suffering that can only be compared with that which resulted from the centuries of tyranny by white humans over black humans. The struggle against this tyranny is a struggle as important as any of the moral and social issues that have been fought over in recent years. Cf. SINGER, 3.ed. 2002. p. xx.

⁵ Derrida denuncia o uso do termo no singular - o Animal - como categoria reveladora de uma oposição tão forte entre humanos e não-humanos que transforma os últimos em uma massa amorfa, isenta de singularidades. O resultado disso é que o Animal se constitui como um ser – melhor seria dizer, como um vivente - somente na medida em que se torna um objeto para os humanos, suprimindo suas necessidades. Como sua singularidade não é reconhecida, também lhe negam interesses próprios e, portanto, direitos.

⁶ DERRIDA, 2002. p. 34.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARTA DA TERRA. Disponível em: <<http://www.cartadaterrabrasil.org/prt/index.html>>. Acesso em 01/05/2009.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS DOS ANIMAIS. Disponível em: <<http://www.apasfa.org/leis/declaração.shtml>>. Acesso em 01/05/2009.

DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou (a seguir)*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Ed. UNESP, 2002.

SETOR VERDE. Programa de Ensino, Pesquisa e Extensão *A tela e o texto*. Disponível em <<http://www.letras.ufmg.br/atelaecotexto>>.

SINGER, Peter. *Animal Liberation*. New York: HarperCollins Publishers Inc. 3. ed. 2002.

*Diria que em toda a parte terá havido tantas desconstruções
quantas foram as pessoas e grupos de pesquisas incumbidos
de dialogar com Derrida e de desdobrar sua herança.*

HERANÇAS DE DERRIDA: DESCONSTRUÇÃO, DESTRUIÇÃO E MESSIANICIDADE¹

Evando Nascimento*

À Memória de Jacques Derrida

Aborder Autrui, c'est mettre en question ma liberté, ma spontanéité de vivant, mon emprise sur les choses, cette liberté de la 'force qui va', cette impétuosité de courant et à laquelle tout est permis, même le meurtre. Le 'Tu ne commettras pas de meurtre' qui dessine le visage où Autrui se produit, soumet ma liberté au jugement.

[Abordar Outrem é pôr em questão minha liberdade, minha espontaneidade de vivente, meu domínio sobre as coisas, essa liberdade da “força que vai”, esse ímpeto de corredor, ao qual tudo é permitido, até mesmo o assassinato. O “Não cometerás assassinato”, que desenha o rosto em que Outrem se produz, submete minha liberdade ao julgamento.]

Emmanuel Lévinas, Totalité et infini

Preâmbulo

Gostaria, antes de mais nada, de agradecer o gentilíssimo convite de minha colega e amiga Maria Antonieta Pereira e de Luiz Fernando Sá, convite que muito me honra, para realizar a abertura de mais esse encontro com o pensamento de Jacques Derrida. Gostaria também de dizer que é uma alegria renovada voltar à Faculdade de Letras da UFMG, instituição de excelência, onde tenho mais de um colega e amigo, que me acolhem com grande hospitalidade todas as vezes que retorno.

Começaria por renomear o título desta fala-escrita, como frequentemente me ocorre, pois há sempre uma diferença marcante entre intenção e gesto, entre o título com que prometo e me comprometo, quando aceito um convite, e o que corresponde ao que, com efeito, foi escrito posteriormente. O título é a inscrição sumária, lapidar, que resume e anuncia o texto a seguir, como um contrato prévio. No ato de dar título existe sempre uma promessa a ser cumprida, sob pena de decepcionar os organizadores de eventos, bem como seus participantes e futuros leitores. Como diz “*Titre à préciser*”: “Ora, quer se trate do título da obra, do título legitimador em geral, do título que autoriza a autoridade do autor, garantindo a avaliação, a crítica avaliadora, etc., a instância do título situa o lugar ou um dos lugares essenciais de borda e, portanto, o traço da relação, o *Bezug* mais aparente entre a escritura e a lei, aqui entre a escritura dita literária e o direito”.² Título é antes de tudo uma questão de direito, jurídica e legal, bem o sabem os que já tentaram alguma vez publicar algum texto sem título, mas cujo título não fosse justamente “*Sem Título*”; ou então *À Plus d'un titre: Jacques Derrida*, como já o fez Jean-Luc Nancy,³ reverberando desde o título o “*plus d'une langue*” (mais de uma língua / nenhuma língua), de Derrida.

Já estamos assim em pleno meio derridiano, que envolve contraturalmente o título, a promessa e os ouvintes a que um texto se dirige. Renovo, pois, a promessa, o contrato e a aliança entre falante-escritor e ouvinte-leitor, prometendo não os decepcionar, cumprindo a palavra

empenhada de ponta a ponta, *desde já*, para começar, neste pequeno intróito. Ler Derrida hoje para mim, continuar a ler, depois de tanto tempo, em sua companhia, significa antes de mais nada citá-lo, incitá-lo a comparecer no texto que assino, compondo um tecido de citações num outro contexto, num outro espaço geopolítico, diferencial, com novos enxertos. Desse modo, inevitavelmente, o *jogo das citações* é marcado por pequenos deslocamentos, que implicam outras nuances de sentido, ali onde deveria talvez predominar a paráfrase. A chance de contra-assiná-lo é, portanto, deixá-lo vir como se na íntegra, mas já em seu corpo despedaçado por citações e parasitismos, desfigurando assim a lição do mestre, e, no melhor dos casos, dizendo o que ele jamais diria, acrescentando algo de seu. Ser especialista de Derrida, significa a alegria de manter uma relação *especial*, nem de longe possessiva, com um dos maiores pensadores do dito Ocidente, relação especial que em nada se reduz aos aspectos burocráticos da especialização, como tantas vezes ocorre. Apenas um modo de dar vez e lugar ao outro, *espectralmente*, em ausência, dentro da lei sem lei fixa da hospitalidade incondicional. Ali onde parece advir o mesmo texto, já se instala um texto outro, que nem o suposto autor nem o leitor, o qual sempre lhe dá nascimento, controlam. No fundo, quem assina é sempre um terceiro, um outro-testemunha em relação a “nós”.

A primeira questão que me vem à mente é quanto à necessidade de recorrer a essa venturosa, aventurada e por vezes também desventurada palavra inscrita no título: desconstrução. Palavra que emerge nos primeiros trabalhos de Derrida, como tentativa de tradução de *Abbau* e *Destruktion*, do alemão de Heidegger;⁴ não vou me deter nesse jogo tradutório, de que já falei noutra parte, mas vou tirar proveito de um outro vocábulo, aproximadamente relacionado à *desconstrução* e ao verbo *desconstruir*, termos hoje de ampla circulação no meio acadêmico e até mesmo no espaço da mídia. Tal outro vocábulo é o verbo *destruir* e seu equivalente substantivo *destruição*. É freqüente a confusão entre *desconstruir* e *desconstrução*, de um lado, e, destruir ou destruição, de outro, so-

bretudo na pena dos detratores do trabalho de Derrida. Como se, por um mecanismo quase espectral, o termo alemão de origem latina *Destruktion* fantasmaticamente retornasse ali onde não deveria haver confusão alguma. Desconstruir obviamente não é destruir, se fosse assim Derrida teria traduzido *Destruktion* por destruição – até mesmo os tradutores de Heidegger preferem o termo “desobstrução” a destruição. Todavia, para os referidos detratores, aqueles que são contra a desconstrução (*against deconstruction*), a confusão seria proveitosa; o pensamento de Derrida não passaria assim de mais um niilismo, dentro de uma pouco nobre linhagem que remonta pelo menos à acusação feita contra os sofistas, ainda em solo grego antigo. Destruidor, ou seu aproximado sinônimo, demolidor, é aquele que vem para aniquilar os valores bem constituídos da tradição. A desconstrução não passaria de uma nova peste que assola a humanidade, e como tal foi e ainda é tratada por uma parte do meio acadêmico, sobretudo norte-americano, e mesmo pela mídia supostamente bem informada. Obviamente esse niilismo poderia ser reaproveitado em favor do trabalho derridiano, inserindo-o na genealogia não dos aniquiladores universais, mas do pensamento nietzschiano, naquilo que propôs como “transvaloração de todos os valores”. O próprio Derrida se refere em seus trabalhos iniciais a Heidegger, Nietzsche e Freud como “destruidores”, designação que abandonará na seqüência dos anos;⁵ mas ele próprio jamais se apresentou como destruidor, demolidor, nem muito menos niilista. Pelo simples motivo, a meu ver, de que a destruição implica uma força, ou um conjunto de forças, dotado de grande *violência* desagregadora (um “violento poder”, *Gewalt*, como veremos), com que o edifício ou a construção visados são postos abaixo. Em meados da década de 60, importava ver como os discursos “destruidores” liberavam a “estruturalidade da estrutura”, provocando um descentramento da chamada metafísica ocidental, de modo concomitante ao surgimento da mais nova “ciência humana”, a etnologia. Todavia, como não há outro discurso senão o da “metafísica”, Derrida mostrava que todo discurso destruidor trabalha dentro de um

círculo, do qual jamais se pode sair de todo; é o que expõe, sem demonstração simplista, o ensaio-leitura acerca de Claude Lévi-Strauss, “A Estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”.

Lembro de passagem um fragmento do *Livro do desassossego*, no qual Bernardo Soares se queixa de as gerações anteriores terem destruído todos os valores, a tal ponto que nada restava aos contemporâneos, naquela primeira metade do século XX (entre a década de 10 e a de 30). O balanço é amargo, embora essa amargura deva ser lida no contexto de grande fingimento literário do livro, em que nenhuma dor é real, mas tampouco nenhuma ficção é propriamente mentirosa. Não se trata de uma avaliação paralisante, mas ao contrário de uma força de pensamento, que impulsiona a máquina ficcional e poética de Pessoa-Bernardo Soares, em meio às grandes ficções do interlúdio: “O trabalho destrutivo das gerações anteriores fizera que o mundo, para o qual nascemos, não tivesse segurança que nos dar na ordem religiosa, esteio que nos dar na ordem moral, tranqüilidade que nos dar na ordem política. Nascemos em plena angústia metafísica, em plena angústia moral, em pleno desassossego político”.⁶

Derrida não se anuncia nos anos 60 nem como o imoralista de André Gide, que vem pôr abaixo o edifício da moral tradicional, nem como o acabado niilista – de inspiração nietzschiana ou não. Haverá sempre nele um grande esforço para retirar do termo desconstrução a marca negativa que o prefixo *des-* imprime. Isso será repetido inúmeras vezes e segundo as mais diversas estratégias, justamente para desvincular a desconstrução de qualquer teologia negativa, acusação que ela sofreu sobretudo nas respostas iniciais, a partir dos anos 60. Não cabe aqui traçar a história da recepção do pensamento derridiano, na França e em outros países, como EUA e Brasil. Essa é uma tarefa importante e diria ingente, já que compreende ao menos quatro décadas de produção e resposta, nos mais diversos lugares e instituições. A despeito dessa impossibilidade, sinalizaria que a *vinculação* ao pensamento dessa grande assinatura “Derrida”, que compreende algo em torno de oitenta volu-

mes, além de inúmeros artigos esparsos e seminários inéditos, só pode ser pensada de modo múltiplo, de acordo com cada território, lugar institucional e, principalmente, sujeitos envolvidos. Diria que em toda a parte terá havido tantas *desconstruções* quantas foram as pessoas e grupos de pesquisas incumbidos de dialogar com Derrida e de desdobrar sua herança. Pois que se trata disso: de uma herança altamente complexa, que envolve inúmeras estratégias de apropriação, ou como ele diz de ex-apropriação – atitude certamente afim ao radical questionamento marxista da propriedade privada – e de desdobramentos políticos, éticos e estéticos. Herança tanto mais complexa porque a própria *herança* e o *legado* são temas decisivos da reflexão, desde sempre, mas sobretudo a partir do *Cartão postal*, livro de 1980, somente traduzido entre nós em 2007.⁷ Todavia, *A farmácia de Platão*, cuja primeira versão é dos anos 60, já pode ser visto como um grande ensaio genealógico, em que a paternidade, a filiação e conseqüentemente a herança são fios condutores da reflexão. *Espectros de Marx* define, com muita lucidez, o *ser* como herança, “*Ser*, palavra na qual vimos anteriormente a palavra do espírito, quer dizer, pela mesma razão, *berdar*”.⁸ Somos o que herdamos, razão ou loucura, diria Nietzsche, e é a esse respeito que estamos sempre testemunhando, “Testemunhar seria testemunhar quanto ao que *somos* enquanto *berdamos*, eis o círculo, eis a sorte ou a finitude, herdamos exatamente o que nos permite testemunhar a esse respeito”.⁹ São muitas línguas (*plus d'une langue*), configurações e sujeitos envolvidos para que se possa tratar da desconstrução no singular. Daí que o próprio Derrida falará cada vez mais em *desconstruções*, enfatizando que não se trata de uma *propriedade* sua (nem característica identificadora, nem território de posse). Como ele mesmo declara na primeira entrevista que me concedeu, para o caderno *Mais!*:

Como o senhor sabe, não existe “a” desconstrução: há muitas singularidades, pessoas diferentes, estilos e estratégias diversas. Não existe a unidade de uma escola, de uma doutrina, nem discurso ou estilo a ser identificado. Por outro lado, ela não é tampouco – poderia ser, mas simplesmente não é – um discurso e menos ainda um discurso acadê-

mico. Digo freqüentemente que a desconstrução é o que acontece [*c'est ce qu'il arrive*], o que se passa ou chega. O que acontece mesmo sem trazer esse nome: é o que acontece no mundo. Como, por exemplo, respondendo há pouco sua questão precedente, eu falava do terremoto que sacode o político, a soberania do Estado-nação, o conceito de guerra. Todas essas coisas não têm mais identidade conceitual reconhecível. Desse modo, vê-se muito bem que a idéia de soberania – uma herança teológica – se encontra atualmente muito abalada pelo que ocorre no mundo. Essa desconstrução não é um discurso teórico, é o que acontece, levando-se tudo em conta: a técnica, a economia, as armas, o exército... Toda a história do mundo está em desconstrução, desconstrói-se por si mesma. “Isso” se desconstrói. É preciso então distinguir entre o que freqüentemente se chama “a” desconstrução como discurso essencialmente filosófico – que apareceu com esse nome na universidade – e o processo imemorial, pois começou desde sempre, prosseguindo ao longo do tempo com feições muito diferenciadas, e que hoje se acelera. É um processo em curso com ou sem esse nome, quer se saiba ou não.¹⁰

Os filhos de Marx

O livro *Marx & sons* é a versão francesa de uma obra coletiva publicada originalmente em inglês em 1999, com a participação de nomes como Fredric Jameson, Gayatri Spivak e Terry Eagleton.¹¹ O título original era *Ghostly demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, algo como *Demarcação fantasmáticas: Um Simpósio sobre os Espectros de Marx, de Jacques Derrida*. Na França, as contribuições de cada participante foram substituídas por resumos em notas de rodapé, publicandose apenas o texto integral das respostas de Derrida a seus interlocutores. Paire na reflexão derridiana o espanto diante dos equívocos de leitura, alguns extremamente grosseiros, por parte dos *scholars*, em sua maioria reconhecidamente de extração marxista. Fica claro, assim, o propósito da obra: *Espectros de Marx*, publicado em 1993 na França (e traduzido no Brasil no ano seguinte), tinha sido um *tour de force* derridiano, que apresentava uma leitura inovadora do autor do *Capital*, no momento após a queda do muro de Berlim, ou seja, quando o mundo voltava as costas para o marxismo e tudo o que tinha se lhe vinculado a partir do

século XIX, em particular o regime soviético no século XX.

Desse modo, seis anos após a vinda a lume dos *Espectros*, se se pode falar assim (já que os espectros, como é sabido, fogem da luz...), leitores de Marx se empenharam em marcar e demarcar o território em que o livro de Derrida se situara. Trata-se de dez leituras no total, de fundo anglo-americano, que, para quem bem conhece, costuma ser bastante diferenciado do contexto francês e correlatos. Uma das questões que emergem de imediato, e que me interessa indicar aqui, para entender o lugar *geofilosófico* da “desconstrução”, são as designações de “pós-estruturalismo” e de “pós-moderno”. Derrida descarta ambas, irritando-se antes de tudo com o excesso de generalização que implicam e, portanto, com o apagamento das diferenças relativas a cada autor citado em bloco (ele próprio, Foucault, Lyotard, Deleuze e outros). Em relação ao “pós-moderno”, sua discordância se marca pelo simples fato de ele nunca ter falado no “fim dos metarrelatos”, tal como aparece na obra clássica de Lyotard *La Condition postmoderne*. Ao contrário, se houve uma crítica feita muito cedo à desconstrução foi a de ainda ter operado com uma categoria tão abrangente quanto a de “metafísica ocidental”, de inspiração até certo ponto heideggeriana. Embora Derrida tenha explicado o funcionamento estratégico da designação, logo nuançando e tornando complexa a generalização nela implicada, alguns críticos insistiram no problema, e por isso ele passou a utilizar cada vez menos a expressão, em proveito de outra terminologia que veio a criar, bem como ao lado da que o acompanhou do início até o fim, tal a referência ao rastro, ao *phármakon*, à *différance*, ao suplemento e ao inteiramente outro (*tout autre*), alguns de seus mais caros indecidíveis.

Porém, mais grave que o “pós-moderno” aplicado a seus trabalhos é a noção, extremamente recorrente em solo americano, de “pós-estruturalismo”. Já escrevi em mais de um momento sobre a inadequação do termo, que acabou se rotinizando no Brasil, em função da influência norte-americana, sobretudo após o advento dos estudos culturais, no final dos anos 80. Não há nem nunca houve um movimento, nem

mesmo uma corrente de pensamento chamada pós-estruturalismo. Malgrado alguma convergência, os autores inscritos nessa rubrica guardam grandes diferenças entre si, de modo que mesmo a denominação que cheguei a utilizar de forma pontual, a de “pensamento da diferença”, se mostrou inadequada, sobretudo porque o termo diferença se tornou uma palavra tão genericamente utilizada (comparável à *estrutura* dos anos 60/70), que nenhum grupo de pensadores poderia reivindicar a primazia, sobretudo autores tão “diferentes” uns em relação aos outros. Vejamos o que diz Derrida a esse respeito:

Fico chocado com certa precipitação em falar de *Espectros de Marx*, ou de meu trabalho em geral, como de uma simples espécie, um caso ou um exemplo do ‘gênero’ *pós-modernismo* ou *pós-estruturalismo*. São noções que servem para qualquer coisa, nas quais a opinião pública menos informada (e com bastante frequência a grande imprensa) classifica aproximadamente quase tudo o que não ama ou não compreende, a começar pela ‘desconstrução’. Não me considero nem como um pós-estruturalista, nem como um pós-modernista. Expliquei diversas vezes porque quase nunca me sirvo dessas palavras, a não ser para dizer que são inadequadas ao que busco fazer.¹²

Essa reserva quanto ao uso dos termos é mais do que um cuidado terminológico. No contexto das abordagens marxistas e anglo-americanas dos *Espectros de Marx*, era fundamental para Derrida distinguir as leituras que ele julgava pertinentes sobre seu trabalho daquelas que na maior parte das vezes revelavam erros clamorosos de leitura. Dizendo de outro modo, o uso dessa terminologia já denunciava alguns aspectos rotineiros e *destrutivos* quanto à desconstrução, denunciando igualmente a incompetência cabal do crítico em entender o que estava em jogo nos *Espectros*. Como se o recurso ao pós-moderno e ao pós-modernismo para falar de seus textos fosse o sintoma de uma leitura tão despropositada quanto contumaz, leitura esta representada na coletânea por Terry Eagleton e por Gayatri Spivak. Isso mostra que não há relativismo em Derrida: para ele, as leituras não se equivalem, e o protocolo mínimo que se deve ter diante do texto do outro é compreender suas estratégias

de escrita, que implicam outras tantas *políticas de leitura*. Pois é sobretudo de uma *política da leitura* que Derrida fala de ponta a ponta em *Marx é sons*, expressão de fatura comercial, que ironiza a respeito da pretensão de certos marxistas se considerarem herdeiros legítimos do filósofo, o qual justamente pôs em causa o valor de *propriedade* e de legitimidade hereditária. Nesse sentido, jamais haverá legítimo herdeiro de Marx, nem de qualquer outro pensador – herdar é, por natureza, expropriador, embora nem todas as expropriações se equivalham. Pode-se, certamente, propor qualquer tipo de leitura a respeito de qualquer texto, mas para se habilitar como minimamente competente é preciso que se atenda a certos protocolos interpretativos, a fim de chegar a uma verdadeira invenção. No fundo, a verdadeira herança é o saber: é preciso sempre “saber saber”, ainda que este saber deva se limitar a uma forma instigante e expropriadora de não-saber, de outra forma corre-se o risco de enrijecimento. A política da herança é a de um saber que reivindica também o direito ao não-saber, à aventura do pensamento como invenção que advém sempre do outro; esse é o modo de evitar a especialização burocrática, a que me referi no início. Enfatizo a palavra política porque uma outra acusação feita contra Derrida, e repetida por Fredric Jameson (cujas idéias, no ensaio da coletânea, Derrida endossa em sua maior parte), é a de seu estilo ser “literário”, ou seja, corresponder a uma *estética* em sentido tradicional: fantasia e beleza. Derrida percebe a armadilha e afirma peremptoriamente que as questões de desconstrução são antes de tudo políticas e não estéticas ou estetizantes.¹³ Concordaria inteiramente com Derrida, se o termo estética for tomado em sua acepção irrefletida, a do discurso sobre o belo ideal. Ora, a disciplina e o campo que ela designa têm sido inteiramente redimensionados nos últimos tempos, e todo o interesse hoje seria pensar o estético relacionado ao político e ao ético, não mais como disciplina autônoma, nem mesmo talvez como disciplina, mas como categoria de reflexão, pondo em causa os mecanismos disciplinares tradicionais: a divisão entre sujeito e objeto do conhecimento, os dispositivos metodológicos, as hierarquias de pro-

dução e distribuição do saber etc.

Considero *Espectros de Marx* uma das primeiras grandes tentativas de se pensar o mundo em seu processo de globalização, ou de *mondialisation*, sem ceder ao neoliberalismo do que até o 11 de setembro de 2001 se chamava de “nova ordem mundial”. É um livro de *resistência*, que intenta dar conta do lugar de um pensamento de esquerda, numa etapa avançada do capital internacional. Se, mais de uma década depois de publicado, constata-se o recuo da esquerda sobretudo em solo europeu, como analisou recentemente uma matéria no jornal espanhol *El País*,¹⁴ isso se deve ao fato de o capital ter obtido um sobrelance especulativo, ao se desvincular dos antigos territórios nacionais. O enfraquecimento do Estado-nação, benéfico sob tantos aspectos, permitiu o advento de um capital cada vez mais apátrida, servindo aos interesses grupais, francamente supranacionais, sem que estes tenham que prestar contas a governos específicos. A desmobilização e mesmo a perda de certa identidade da esquerda se deve certamente ao fato de que a antiga direita soube incorporar grande parte do vocabulário e das bandeiras de esquerda, acomodando valores conservadores e reivindicação social, ainda que esta se reduza a um programa insignificante, apenas reforçando a antiga desigualdade de classe. O problema é que as classes sociais perderam sua antiga configuração, tornando-se infinitamente mais complexas e imbricadas umas às outras, como Derrida sublinha em *Marx & sons*, a contrapelo dos marxistas ortodoxos.

Messianismos

Derrida, em momentos distintos de sua vida, sempre se afirmou como um homem de esquerda, embora até onde saiba não se tenha filiado a nenhum partido. Manteve grandes desconfianças em relação a Maio de 68, provavelmente por não concordar com as orientações estratégicas, embora alguns de seus interesses estivessem implicados no

movimento social e político de quarenta anos atrás. É dentro dessa perspectiva que gostaria de considerar os deslocamentos que ele promove em relação ao grande tema do messianismo, sobretudo em *Força de lei*, em *Espectros de Marx* e em *Marx e sons*. A expressão que Derrida utiliza nesses textos, que se situam claramente no contexto de final dos anos 80 em diante, ou seja no momento mesmo de derrocada do totalitarismo de esquerda – tal expressão é “messianicidade *sem* messianismo”, que tanta polêmica gerou, marcadamente entre os debatedores de *Marx e sons*.¹⁵ A formulação vem de Blanchot, sinalizando a desontologização do termo em causa; ou seja, designar uma messianicidade sem messianismo implica a perda da substancialidade que o termo adquiriu nas culturas e religiões ditas messiânicas, aquelas que, como, por exemplo, a do judaísmo ou a do sebastianismo lusitano, pregam o advento do Messias. Como diz o texto *Pas* (passo e não passo, não-passo), de *Parages*: “Se escrevo, por exemplo: água-sem água, o que acontece? Ou, ainda, uma resposta sem resposta? A mesma palavra e a mesma coisa parecem retiradas de si mesmas, subtraídas a sua própria referência e identidade, ao tempo em que continuam sendo atravessadas, em seu velho corpo, rumo a algo completamente diferente [*vers un tout autre*] nelas dissimulado”.¹⁶

É tanto da *idéia* de futuridade quanto da personalização de um Messias que Derrida tenta afastar seu pensamento. Toda a questão do por/vir, de que tratará sobretudo a partir dos anos 90, passa pela necessidade de distinguir com clareza a noção de por/vir (*à-venir*) da de futuro (*futur*), em francês. O por/vir derridiano de algum modo está vindo ou mesmo já está aí, não se anuncia num amanhã utópico, redentor. É nesse sentido que em dois momentos pelo menos (em *Papel-Máquina* e em *Marx e sons*) ele vai questionar com veemência a Utopia, como ideal regulador no sentido kantiano: “está à esquerda o desejo de afirmar o porvir, de mudar e de mudar no sentido da maior justiça possível. Não que toda a direita seja insensível à mudança e à justiça (isso seria injusto), porém ela nunca faz disso sua motriz ou o axioma de sua ação”.¹⁷ O porvir da messianicidade sem messianismo se dispõe na re-

lação com a alteridade, que não é nem uma categoria abstrata, nem supõe o imediatismo de uma qualquer empiria. Essa alteridade é francamente indecidível, supõe a vinda (*venue*) e o advento (*avènement*) do outro enquanto outro, insubsumível às categorizações do mesmo e do familiar. O radicalmente outro (todo-outro, *tout autre*) derridiano é relacionável à figura do estrangeiro, que comparece nos diálogos socráticos, em relação ao qual é preciso ser incondicionalmente hospitaleiro.¹⁸ Certamente por sua condição de franco-argelino, de que trata de forma quase ficcional, quase confessional (entre ficção e testemunho, como ele traduz em *Demeure*¹⁹ o famoso título autobiográfico de Goethe: *Dichtung und Wahrheit*) em *O Monolinguês do outro*, Derrida sempre se preocupou com a figura do estrangeiro, tal como já comparece em *A Farmácia de Platão*, e tal como comparecerá em *Da Hospitalidade*. Se continuasse vivo, estaria provavelmente assinando algum manifesto contra a nova lei de imigração, recentemente promulgada pela União européia, que é, de forma flagrante, um desrespeito aos direitos humanos. Entre os absurdos, pode-se destacar: 1- a possibilidade de detenção por até dezoito meses dos sem-documentos (*sans-papier*), ou “indocumentados”, sem nenhum tipo de acusação criminal; 2- uma criança pode ser enviada, sem acompanhante, a um país onde ela de fato não nasceu. Já em *L’Autre cap*, Derrida convocava a Europa a pensar suas potencialidades, para além de todo essencialismo nacionalista ou estado-nacionalista:

O mesmo dever dita que se assuma a herança européia, e *unicamente* européia, uma idéia da democracia, mas reconhecendo também que esta, como a do direito internacional, nunca é dada, que seu estatuto nem é mesmo o de uma idéia reguladora no sentido kantiano, antes algo que resta a pensar e *por vir*: não a que certamente chegará amanhã, não a democracia (nacional e internacional, estatal ou trans-estatal) *futura*, mas uma democracia que deve ter a estrutura da promessa – e, *portanto*, a memória do que carrega o *porvir* aqui e agora.²⁰

Certamente a Europa não foi o único continente a conhecer alguma forma de democracia – como demonstra o antropólogo Jack

Goody.²¹ Outras culturas dispuseram de mecanismos e regulamentações que os europeus e os ditos ocidentais reivindicam como exclusivas. Todavia, sem dúvida foi na Europa que ocorreu a origem das democracias modernas, de tipo ocidental, de modo que a releitura desconstrutora do projeto modernizador deve passar por essa história tumultuada da ocidentalidade (que já foi comparada a uma acidentalidade), tanto quanto pela abertura ao que justamente não se reduz às formas históricas do Ocidente. Cito novamente *L'Autre cap*:

Esse *dever* também dita que se abra a Europa, a partir do cabo que se divisa, porque é também uma margem: que se abra ao que não é, nunca foi e nunca será a Europa.

O *mesmo dever* também dita não apenas que se acolha o estrangeiro para o integrar, mas igualmente para reconhecer e aceitar sua alteridade: dois conceitos de hospitalidade, que dividem hoje nossa consciência euro-peia e nacional.²²

Aquilo que Derrida nomeia como democracia por vir (*democratie à venir*) deve ser pensada à luz da tradição iluminista (com seu jogo de luzes e escuridão), tanto quanto à luz daquilo que o iluminismo não pôde pensar. O tema da “messianicidade *sem* messianismo”, a meu ver, se insere num verdadeiro *double bind*, numa dupla injunção, na medida em que, por um lado, ao contrário da tradição voltairiana, Derrida não destrata as religiões, mas, por outro lado, tampouco endossa aquilo que a maior parte das religiões adota como critério de autodefinição doutrinária: ou seja o salvacionismo, a idéia de uma redenção futura. Pode-se indagar então se o pensamento derridiano se situa num vão entre a hiper-racionalidade de fatura iluminista, que defendia os valores de autonomia e de emancipação do indivíduo, em face de uma heteronomia que era vista sempre como alienante; e, em contrapartida, o aspecto redentor das religiões, embora saibamos que nem todas sejam redencionistas (mas seriam ainda religião aquelas que não dispõem de um horizonte de salvação?). Noutras palavras, o gesto derridiano por excelência parece residir num intervalo entre a autonomia do indivíduo e a

heteronomia teológica das tradições religiosas: nem indivíduo puro, nem Deus absoluto, algo completamente diferente, todo-outro (*tout autre*). Citemos uma das muitas definições do “projeto” iluminista, como proposta por Tzvetan Todorov em seu belo e, por tantos aspectos, questionável livro *L'Esprit des lumières*:

O primeiro traço constitutivo do pensamento das Luzes consiste em privilegiar o que se escolhe e decide por si próprio, em detrimento do que nos é imposto por uma autoridade externa. Essa preferência comporta, portanto, duas facetas, uma crítica, a outra construtiva: é preciso subtrair-se a qualquer tutela imposta do exterior aos homens e deixar-se guiar pelas leis, normas e regras desejadas por aqueles mesmos a quem elas se dirigem. *Emancipação* e *autonomia* são as palavras que designam os dois tempos, igualmente indispensáveis, de um mesmo processo. Para poder se engajar nisso, é preciso dispor de uma liberdade total de exame, de questionamento, de crítica, de dúvida: nenhum dogma, nenhuma instituição não são mais sagrados.²³

Testemunhando a respeito de Sartre, ou seja, reconhecendo até certo ponto sua herança, numa carta dirigida a Claude Lanzmann, diretor dos *Temps Modernes*, por ocasião dos cinquenta anos do famoso periódico, que o próprio Sartre ajudou a fundar, Derrida resume diversas questões, desenvolvidas em outros textos, a respeito da ambígua palavra *salut*:

[...] os dois sentidos ou os dois usos da palavra ‘*salut*’ [‘salvação’ e ‘saudação’] são como que incompatíveis e irreconciliáveis, devendo continuar a sê-lo: a ‘saudação a’ [‘*salut à*’] supõe a renúncia à ‘salvação de’ [‘*salut de*’]. Para dirigir uma saudação ao outro, uma saudação de si como outro ao outro como outro, para que essa saudação seja o que deve ser, ela deve se separar de toda esperança de salvação ou de redenção, de todo retorno e de toda restituição do ‘salvo’, etc. O que lhe envio são apenas notas, citações ou documentos preparatórios, com vistas a tal demonstração.²⁴

Entre a tradição emancipatória iluminista e a tradição salvacionista religiosa, se (in)situaria então o valor de desconstrução – mas esse *entre* não seria nem mesmo um lugar, nem mesmo um *lugar-entre*, ou, como se tornou usual falar no Brasil, num *entre-lugar*, expressões que supõem

a metáfora espacial. No caso, trata-se de uma indecidibilidade entre tempo e espaço, ou seja, tem-se uma referência espaciotemporal insituável de modo simples, mas que se afirma como fala-escrita, texto, jogo e, sobretudo, *pensamento*, como diferimento e espacialização. De ambas as formas históricas de política existencial, uma laica e outra religiosa, Derrida retira um componente fundamental para as políticas da desconstrução (que são também uma ética e uma estética), imprimindo-lhes todavia uma torção. O valor *emancipatório* em Derrida, expresso, por exemplo, em *Papel-máquina*, não traduz mais um teleologismo, pois algo se libera de imediato na tarefa desconstrutora, ou então nada acontece.²⁵ O advento do outro deve se dar, com efeito, no ato mesmo de enunciar, como um performativo.²⁶ E, nesse sentido, a desconstrução se vincula mas ao mesmo tempo rompe com o horizonte messiânico das religiões. Porque a *messianicidade sem messianismo* está ligada à estruturalidade de toda fala-escrita, ou seja, ao ato de fala (*speech act*) implicado em toda enunciação. Desde que se abre a boca ou que se desfere uma frase, há uma promessa formulada que pode ou não se cumprir-em-ato, engendrando a performance e abrindo os horizontes filosófico-histórico, político e religioso, antes limitados às instituições que tradicionalmente os abrigam: a Universidade, o Estado e a Igreja. Nos textos de Derrida, mas sem se restringir a eles, ocorrem performances enunciativas, que realizam aquilo que se promete, no ato mesmo de prometer, na perspectiva imediata do advento do outro enquanto outro, que tem tudo a ver com a espectralidade. A alteridade é espectral porque não se reduz nem a uma aparência nem a uma essência, nem a uma presentificação simples (embora isso também possa acontecer), nem a uma desmaterialização absoluta. No contexto das novas tecnologias, o componente espectral da performance desconstrutora não se acha do lado nem de uma virtualidade desenfreada, nem de um empirismo igualmente reductor. Uma longa e esclarecedora citação de *Marx & sons* estabelece uma “distinção sutil e indispensável”:

A distinção entre, *por um lado*, certa religiosidade irreduzível (que comanda um discurso da promessa e da justiça, do engajamento revolucionário, mesmo entre os *'communists and those who are generally known as Marxists'*, e na verdade em toda parte, onde há messianicidade – distinta

do messianismo, segundo uma fronteira precária, que vale o que vale, e à qual retornarei, mas em relação à qual Ahmad não pode ignorar que organiza toda a lógica do livro) – e, *por outro lado*, a religião, as religiões, pelas quais ousou acreditar que *Espectros de Marx*, como tudo o que escrevo, não mostra nenhuma fraqueza (Ahmad parece reconhecer isso).²⁷

Benjamin e Derrida: a força messiânica

É em relação ao messianismo que Derrida vai estar bem próximo e, de uma só vez, num só e violento golpe, bem distante de Walter Benjamin. Por um lado, ele vai recolher da segunda tese “Sobre o conceito de história” o motivo de uma “fraca força messiânica” (*eine schwache messianische Kraft*), que lhe fornece certamente o tema da “messianicidade sem messianismo”. O adjetivo “fraca” (*schwache*) se encontra sublinhado pelo próprio Benjamin, e isso inspira Derrida a falar em *Força de lei* numa força desconstrutora, relacionada à justiça, que se compõe com uma fraqueza. De outro modo, entregue a si mesma, a força degenera em totalitarismo e destruição, “trata-se sempre de força ‘performativa’, força [illocutória] ou perlocutória, de força persuasiva e de retórica, de afirmação da assinatura, mas também e sobretudo de todas as situações paradoxais em que a maior força e a maior fraqueza permutam-se estranhamente”.²⁸ É como se, para Derrida, dois motivos distintos se associassem nas teses de Benjamin sobre a história. Por um lado, Benjamin teria sido o primeiro a nuançar ou a atenuar a força messiânica, qualificando-a como “fraca”. Ora, uma força fraca corresponderia, sem dúvida, a uma dessubstancialização do messianismo, equivalendo a uma “messianicidade *sem* messianismo”. Todavia, por outro lado, ao retornar, na última das teses, ao tema messiânico, Benjamin introduz aquilo que mais incomoda a Derrida, o advento do Messias, reiterando uma substancialidade messiânica, ali onde antes comparecia uma “força fraca”: “*Como se sabe, era vedado aos judeus perscrutar o futuro. A Torá e a oração, em contrapartida, os iniciavam na rememoração. Essa lhes desencantava o futuro, ao qual sucumbiram os que buscavam informação junto aos adivinhos. Mas nem por*

*isso tornou-se para os judeus um tempo homogêneo e vazio. Pois nele cada segundo era a porta estreita pela qual podia entrar o Messias*²⁹ [Den Juden wurde die Zukunft aber darum doch nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte³⁰]. Essa seria a marca de Derrida em relação ao judaísmo: por um lado, ele recusa toda dependência da religião, seja na forma da cabala ou de qualquer outra.³¹ Todo conteúdo, toda mensagem messiânica, anunciando o advento do Messias são terminantemente recusados. Mas a *forma* mesma do messianismo, como sinaliza *Força de lei*, aquilo que não se confunde com o conteúdo de uma doutrina, nem com as determinações de um dogma, lhe interessa decisivamente. Como se para o judeu *que ele é e não é* (pois sua herança judaica é filtrada, selecionada e cruzada com diversas outras), haveria um “judaísmo sem judaísmo”, ou seja, um judaísmo sem mensagem messiânica, mas estruturado segundo a forma da promessa, de uma força performativa, diferente de si mesma, jamais auto-identificada. Razão pela qual nunca se poderá falar de uma identidade judaica de Derrida, mas sim de *traços de judaísmo* na escrita derridiana. Traços, rastros, vestígios, marcas (por exemplo, a circuncisão), mas não substância judaica, nem sobretudo Messias redentor. Interessa-lhe no judaísmo tudo o que saúda, acena e se dirige ao outro, todavia não o que visa a uma salvação, mesmo a mais remota e excelsa de todas.

Se há um pensamento de que a desconstrução se afasta é a dialética – seja em suas origens socráticas, seja em sua matriz hegeliana idealista, seja em sua versão marxista. A dialética trabalha, por exemplo, com o regime das oposições visando a uma síntese num terceiro termo, enquanto os indecidíveis derridianos indicam a impossibilidade de síntese entre os opostos. A decisão ética de que tanto fala Derrida se faz na impossibilidade mesma de escolha entre um dos pólos, que não detêm o mesmo valor, nem estão na mesma posição.

Salientaria, nesta altura, uma distinção essencial entre emancipação de inspiração iluminista (mas indo além do iluminismo) e redenção teológico-marxista. No processo emancipatório da desconstrução, como

visto, ocorre uma transformação de si na perspectiva do outro. Pensada como fator de heteronomia, no cruzamento entre o laicismo iluminista e esse outro laicismo desconstrutor, a emancipação mobiliza forças diferenciais, muitas vezes contraditórias, num processo *sem fim*, sem objetivo nem meta simples, nem definitivos. Já a dialética redentora acredita numa meta única, a ser obtida pela revolução, após a qual teleologicamente ter-se-ia chegado ao estágio ideal de plena emancipação e transformação do mundo e dos homens. A redenção messiânica clássica se revela então teoteleológica – pois supõe um futuro mais ou menos utópico em que finalmente a redenção (de inspiração teológica, embora se deseje laica), *finalmente* possa ocorrer.

O regime de heteronomia inscrito na ética da desconstrução faz com que a alteridade escave no por-vir a impossibilidade da síntese e da redenção, rendição ou superação (*Aufhebung*) hegeliana. O outro, sem o qual nenhuma autonomia ocorre, jamais poderá representar o lugar de aporte e de resolução definitiva das tensões dialéticas; o radicalmente outro, o todo-outro, que Derrida recolhe em Lévinas, é o que não se deixa semantizar no léxico messiânico da dialética, hegeliana ou materialista.³²

Pode-se então falar de um legítimo *horizonte messiânico*, de um ponto de chegada em que o passado se justifica, na perspectiva da redenção (*Erlösung*) presente e da salvação futura (*Rettung*), confirmando a distinção entre um por-vir em aberto e um futuro redentor e/ou desesperador (pois redenção e desespero andam juntos). Na segunda Tese sobre a História, de Benjamin, o passado se encontra em aberto, pois através da rememoração os erros do passado poderão ser reparados no futuro. Para Derrida, é o por-vir que permanece sempre em aberto, dividido entre o que já está e o que está vindo, de uma só vez por acontecer e acontecendo. Ao contrário daquilo com que sonha a tese III de Benjamin, a totalidade do passado é irrecuperável, “*Certamente, só à humanidade redimida [erst der erlösten Menschheit] cabe o passado em sua inteireza. Isso quer dizer: só à humanidade redimida o seu passado tornou-se citável em cada um de*

*seus instantes. Cada um dos instantes vividos por ela torna-se uma citation à l'ordre du jour – dia que é justamente o do Juízo Final.*³³ Mesmo que tivéssemos a memória de todo o ocorrido gastaríamos o mesmo tempo da existência transcorrida para reparar ponto por ponto os erros do passado. Só um pensamento que crê no Juízo Final pode supor a recuperação da memória de todos os fatos passados, pequenos e grandes, pois nesse julgamento teológico é a história como um todo que retorna. Isso certamente não nos desresponsabiliza quanto às atrocidades ocorridas, remotas ou recentes, ao contrário, aí mesmo é que aumenta nossa responsabilidade quanto a dar conta dos crimes contra a humanidade e contra o vivo em geral (pois seria preciso também incluir o genocídio animal e mesmo o ambiental atualmente em curso), mas sem redenção final.

Cabe lembrar aqui um personagem dos mais impressionantes já elaborados ficcionalmente. Trata-se do narrador “anônimo” das *Bienveillantes*, o livro premiadíssimo de Jonathan Littel. No intróito de sua narrativa em primeira pessoa, o ex-oficial nazista faz de tudo para comprometer os leitores com seu passado tenebroso. Somos convocados não apenas a testemunhar sobre os fatos atrozés, em particular a “solução final” (*Endlösung*), o genocídio dos judeus, mas a nos envolvermos, como se virtualmente todos nós, coletivamente, ou cada um de nós, individualmente, pudesse ter feito o que ele fez. O argumento é duplo e de uma lógica capciosa: 1- em determinadas circunstâncias, qualquer um pode cometer crimes de natureza inimaginável; ninguém pode afirmar o contrário se nunca foi colocado numa situação em que tal “solução” se tenha imposto; 2- a razão complementar é que os crimes nazistas foram cometidos dentro da lógica da guerra e essa é essencialmente desumana e i-lógica. Cito a fala relativista e autolegitimadora do narrador:

Fiz o que fiz em pleno conhecimento de causa, pensando que era meu dever e que era necessário fazê-lo, por mais desagradável e infeliz que fosse. A guerra total é também isso: o civil não existe mais, e entre a criança judia sufocada por gás ou fuzilada e a criança alemã morta pelas

bombas incendiárias não há senão uma diferença de meios; essas duas mortes foram igualmente vãs, nenhuma das duas abreviou a guerra por um só segundo; mas nos dois casos o homem ou os homens que os mataram acreditaram que era justo e necessário; se eles se enganaram, a quem se deve amaldiçoar?³⁴

A pergunta a fazer é por que nas mesmas circunstâncias de “homem comum” muitos não aderiram à lógica nazista; por que muitos se recusaram a atender ordens, praticando uma desobediência civil, mas também militar, com o risco de serem considerados “traidores” e, portanto, virem a ser fuzilados? Talvez seja nessas situações extremas, nas quais a própria sobrevivência do indivíduo está em causa, que a responsabilidade se coloca de forma mais decisiva. É ali onde talvez seja preciso agir contra as leis vigentes – ao contrário do que argumenta o tempo todo o narrador das *Benevolentes* para se defender – que cabe tomar a decisão ética, a recusa que pode levar ao próprio extermínio. O limite do “não matarás” é decerto a possibilidade virtual de ser morto pelo outro, de quem é preciso se defender – e nisso, apenas nisso, o narrador tem razão: ninguém pode julgar de antemão se nunca vivenciou a situação-limite, o que não invalida o valor da decisão justa, inequívoca, heteronômica, como uma injunção que vem do outro e a ele retorna. É dessa decisão para além do indecível que falará Derrida, como limite ético da desconstrução, que, ao contrário do que muitos pensaram, jamais se limitou a um imobilismo, nem a uma ambivalência estéril. Como diz o livro dos *Espectros*: “Nada de herança sem apelo à responsabilidade. Uma herança é sempre a de uma dívida, mas uma reafirmação crítica, seletiva e filtradora; foi por isso que distinguimos vários espíritos”.³⁵

O sentido messiânico da referida tese III sobre o conceito de história de Benjamin se liga à interpretação cabalística, do “*tikkun* a redenção como volta de todas as coisas a seu estado inicial”.³⁶ Sentido religioso que a tradução francesa da mesma tese, feita pelo próprio Benjamin, indica como a “humanidade restituída, salva, restabelecida”.³⁷ Ou

seja, no fim como no princípio, a memória histórica visa a essa redenção da integridade do uno, messianicamente recuperado no final dos tempos, como proposto por uma vertente do judaísmo. É nesse sentido messiânico e utopicamente redencionista que, com alguma mas também sem muita razão, Derrida vai aproximar o pensamento benjaminiano, eivado de teologismo, da “solução final nazista”, tendo como referência não apenas Scholem nem Rosenzweig como era de se esperar, mas sobretudo Carl Schmitt. Todo o eixo da argumentação derridiana reside na distinção benjaminiana entre dois tipos de violência ou de poder, no ensaio “*Zur Kritik der Gewalt* [Para uma crítica da violência]”.

O violento poder e a leitura

Como acabamos de ver em relação ao messianismo, a herança de Benjamin talvez seja a mais espectral em Derrida. À diferença de outros pensadores de expressão alemã, como Freud, Heidegger e Husserl, por exemplo, o legado benjaminiano não comparece desde o início, certamente em razão de seus textos terem chegado de maneira sistemática à França somente a partir dos anos 70, com as traduções de Maurice de Gandillac, mas sua importância só fez crescer desde então. E o livro em que essa leitura se faz mais problemática e, por isso mesmo, mais propícia ao debate é *Força de lei*: o “Fundamento místico da autoridade”. Na verdade, trata-se de três leituras, realizadas a partir de *Zur Kritik der Gewalt*, que aqui consultamos no original alemão,³⁸ e nas traduções brasileira de Willi Bolle, “Crítica da violência – Crítica do poder”,³⁹ e francesa de Maurice de Gandillac, “*Critique de la violence*” (revista por Rainer Rochlitz).⁴⁰

As estratégias de leitura em torno de Benjamin nos três momentos de *Força de lei* são bastante distintas. O livro se divide em duas partes: a primeira se intitula “Do Direito à justiça”, e tenta demonstrar como o

direito é necessariamente limitado, pois está fadado ao aperfeiçoamento, enquanto a justiça, se existe, é mais ampla e deve ocorrer de forma incondicional. Haveria duas maneiras de se relacionar com a lei: do modo mais corrente, aplica-se a lei, sem interpretá-la, respeitando-se a letra do direito. Segundo Derrida, procedendo assim está-se sendo legal, mas não necessariamente justo. O segundo modo é interpretar a generalidade da lei, relacionando-a a situações particulares. O paradoxo está em que a justiça se quer universal e, no entanto, para ser de fato justa, deve passar pelo crivo da singularidade, por assim dizer re-fundando o direito: “A justiça permanece *porvir*, ela *tem* porvir, ela *é* por-vir, ela abre a própria dimensão de acontecimentos irreduzivelmente por vir. Ela o terá sempre, esse porvir, e ela o terá sempre tido. *Talvez* seja por isso que a justiça, na medida em que ela não é somente um conceito jurídico ou político, abre ao porvir a transformação, a refundição ou a refundação do direito e da política”.⁴¹ Esse sentido da justiça como refundação do direito e do político será determinante para compreender o gesto de leitura da segunda parte de *Força de lei*.

Zur Kritik der Gewalt, em momentos precisos, se deixa anunciar nessa primeira parte, pontuando-a, mas somente na segunda é que a leitura se fará de modo direto, em ríspido e decisivo diálogo com o espectro de Benjamin. Porém, essa segunda parte, intitulada “Prenome de Benjamin”, se apresenta precedida por um preâmbulo e seguida por um pós-escrito. Se a primeira parte dá o tom do livro, a segunda aprofunda e radicaliza a leitura desconstrutora que se propõe. Ambos os textos foram lidos em colóquios; o primeiro em outubro de 1989, na Cardozo Law School, tendo como título *Deconstruction and the Possibility of Justice* e contando com a participação de filósofos, teóricos da literatura e juristas. Já o segundo colóquio ocorreu em abril de 1990, na Universidade da Califórnia, em Los Angeles, com o título de *Nazism and the “Final Solution”*: *Probing the Limits of Representation*. As datas e os contextos, fortemente politizados, são essenciais para a compreensão dos gestos de

leitura por parte de Derrida. Sobretudo em “Prenome de Benjamin”, fica claro o quão fundamental é para ele a leitura que empreende, a fim de justamente fazer uma triagem do legado não apenas benjaminiano, mas também heideggeriano, e outros correlatos.

Zur Kritik der Gewalt é tão denso quanto intrincado, em suas inúmeras tentativas de estabelecer distinções conceituais em nada evidentes. Toda a complexidade desse artigo de 1921 começa já no título, pois *Gewalt* é uma palavra que significa tanto violência, quanto poder, força, potência, competência, autoridade. Fala-se, por exemplo, em *gesetzgebende Gewalt*, o poder legislativo, bem como se diz *mit Gewalt*, com violência, violentamente. Os dois sentidos coexistem perfeitamente em língua alemã, decerto porque onde há poder alguma violência vai junto, embora a palavra “poder” das línguas românicas não enfatize isso. O ensaio de Benjamin tira todo o proveito dessa ambivalência, de modo que ora predomina o sentido de violência, ora o de poder, para *Gewalt*. A tradução francesa, ao optar por verter sistematicamente como violência, obliterou em parte o sentido de poder, ainda mais o de poder legal, instituído, estatizado. Já a tradução brasileira escolheu marcar a ambivalência desde o título, ao duplicá-lo, “Crítica da violência – Crítica do poder”; os dois termos de revezam na tradução, sendo, além disso, marcados por asterisco toda vez que, segundo o tradutor, o outro sentido também está em causa. Para mim, ambos os sentidos estão em causa o tempo todo, apenas é dada a ênfase pontualmente a esse ou àquele, segundo a etapa da exposição. Com isso, Benjamin enfatiza duplamente tanto que todo poder, mesmo o mais legal, é investido de alguma forma de violência, quanto toda violência traz em si o exercício de um poder, ainda que seja anárquico. A grande questão é ver como fica o direito, uma vez que ele se baseia justamente num poder que é inevitavelmente, em maior ou menor grau, violento, mas também legal.

A primeira distinção que se estabelece é justamente entre o direito natural, que acredita ser o poder (*Gewalt*) um dado da natureza e se fundamenta na legitimidade dos fins, e a tradição do direito positivo, que

acredita ter o poder sido criado historicamente e se preocupa com a legitimidade dos meios. A opção será pelo direito positivo, pois este é investido de história, e a Benjamin interessa justamente formular uma “filosofia da história”, ou seja, das relações atribuladas de poder e violência entre os homens, como distinta do que ocorre na natureza. O que importa, finalmente, é avaliar o fundamento e a legitimidade do próprio direito, como derivado de um violento poder.

O ensaio vai concluir com a distinção entre a violência divina (*die göttliche Gewalt*), que visa a destruir o direito, e a violência mítica (*die mythische Gewalt*), que funda e mantém o direito. A justiça divina se alinha ao poder revolucionário que desagrega, o que a vincula explicitamente com o anarquismo. Todo o questionamento derridiano vai estar voltado para essas páginas finais, em que a violência divina comparece como não-sangrenta, o que segundo ele seria uma antecipação do Holocausto. A comparação é absurda se tomada do ponto de vista estritamente histórico, pois a “solução final” (*Endlösung*), o Holocausto, ou a Shoah, foi um evento bastante posterior aos anos 20 – quando Benjamin escreveu o ensaio –, como decorrência da força eminentemente destrutiva do nazismo. Sendo assim, deve-se repudiar integralmente a comparação feita por Derrida, sobretudo em se tratando de um judeu que se suicidou em consequência da perseguição sofrida. Todavia, em contrapartida, há que se avaliar os motivos que o levaram a essa apreciação. Ou seja, cabe entender em que sentido opera a leitura derridiana em suas múltiplas nuances, e o que o texto benjaminiano, por mais enriquecedor, traz de inquietante ou mesmo, no limite, de inaceitável. O que está em jogo evidentemente diz respeito a muitos dos aspectos da obra de Benjamin, alguns deles discutidos amplamente pela fortuna crítica, de modo tanto crítico quanto visando a preservar a imago autoral.⁴² *Zur Kritik der Gewalt* pode servir como um texto até certo ponto ilustrativo da problemática geral do pensamento benjaminiano, trazendo de forma concentrada temas recorrentes da obra, brutalmente suspensa pela perseguição nazista.

Vejamos como ele define a contraposição das duas formas de vio-

lência (ou de poder), a mítica e a divina, a primeira mais relacionada ao elemento grego e a segunda ao elemento judeu, embora essa oposição não possa ser estabelecida de maneira definitiva, sendo apenas discernível nos vários elementos do texto, entre eles o mito narrado ao final. A última parte ilumina retrospectivamente os diversos componentes desse ensaio complexo, e por isso vale citá-la desde já: “O poder divino pode aparecer tanto na guerra verdadeira quanto no juízo divino da multidão sobre o criminoso. Deve ser rejeitado, porém, todo poder* mítico, o poder* instituinte do direito, que pode ser chamado de um poder que o homem põe (*schaltende Gewalt*). Igualmente vil é também o poder* mantenedor do direito, o poder administrado (*verwaltete Gewalt*) que lhe serve. O poder divino, que é insígnia e chancela, jamais um meio de execução sagrada, pode ser chamado de um poder de que Deus dispõe (*waltende Gewalt*)”.⁴³

O ensaio se articula no sentido de desqualificar a violência ou o poder mítico, instituidor e mantenedor do direito (*Recht*) como privilégio (*Vorrecht*), em prol da força revolucionária, de origem divina, “Pois, da perspectiva da [*Gewalt*], a única a poder garantir o direito, não existe igualdade, mas, na melhor das hipóteses, existem poderes* do mesmo tamanho”.⁴⁴ É o aspecto destruidor, e não mantenedor do direito como privilégio que interessa sobretudo a Benjamin, pois esta forma de violência e de poder abre o caminho messiânico de uma possível salvação. A violência divina, não-sangrenta, visa aos fins, enquanto a violência mítica visa principalmente aos meios: “Do mesmo modo como, em todas as áreas, Deus se opõe ao mito, assim também opõe-se ao poder* mítico o poder divino. Este é o contrário daquele, sob todos os aspectos. Se o poder* mítico é instituinte do direito, o poder* divino é destruidor do direito; se aquele estabelece limites, este rebenta todos os limites; se o poder mítico é ao mesmo tempo autor da culpa e da penitência, o poder* divino absolve a culpa; se o primeiro é ameaçador e sangrento, o segundo é golpeador e letal, de maneira não-sangrenta”.⁴⁵

A divisão, entre fins e meios, comparece já no início do ensaio. Em

todos os casos, a violência (ou o poder) interfere sempre nos meios, cabendo, portanto, saber se serve a fins justos ou injustos. Toda a questão é descobrir se a violência-poder se justifica nos próprios meios (independentemente dos fins a que servem), ou se ela se relaciona com os fins. Segundo o direito natural, que Benjamin vai descartar, meios violentos podem servir a fins justos. O Terror da Revolução seria o grande exemplo disso. Para esse direito, o poder violento só deixa de ter validade se houver abuso (o darwinismo popularizado seria a versão grosseira desse poder violento que a vida exerce sobre a vida). Já para o direito positivo o poder violento tem uma história, e por isso ele visa à crítica dos meios. Enquanto o primeiro busca legitimar os meios, o segundo busca garantir a justiça dos fins pela legitimidade dos meios, “Pois se o direito positivo é cego para o caráter incondicional dos fins, o direito natural é cego para o condicionamento dos meios”.⁴⁶ A antinomia não é insolúvel, pois meios legítimos podem se coadunar a fins justos. A questão se torna a de saber como a violência empregada nos meios se conforma à justiça dos meios. O que leva à seguinte aporia: os meios violentos parecem se autodeslegitimar.

Ao menos como hipótese investigativa, o direito natural é preterido, em favor do direito positivo. A importante distinção do direito positivo entre poder sancionado e poder não-sancionado implica a questão do valor e da avaliação, num sentido que tem muito a ver com as reflexões de Nietzsche sobre a “genealogia da moral”. Isso leva à busca de um critério exterior à oposição entre direito positivo e direito natural. É a origem histórica do poder violento que está em questão, e a conseqüente legitimidade que aí se impõe. O contexto da reflexão benjaminiana encontra-se explicitamente relacionado à Europa do entreguerras, mais precisamente, como dito, o ano de 1921.

É preciso que a *Gewalt* esteja sob a alçada do direito (positivo) para que não seja uma ameaça. A figura do grande bandido parece fascinar por causa da violência aplicada aos próprios meios. A violência ou o poder violento seria uma ameaça ao direito positivo – o operariado seria

“o único sujeito jurídico” a quem caberia o poder violento. O direito de greve é tolerado pelo Estado como forma concorrente de violência, porque o não-agir da greve leva a interpretá-la, erroneamente, como não-violência. A *greve geral revolucionária* é um ponto decisivo na questão. A greve geral contraria os interesses do Estado, que a vê como abuso em relação ao direito de greve, pois perde a especificidade da relação. A greve geral abusa de um direito para se subtrair à ordem legal que a tornou possível, denunciando o caráter violento e desestabilizador de toda greve, “A greve [...] mostra que a violência [...] tem condições de instituir relações jurídicas e de modificá-las, por mais que o sentimento de justiça possa se achar ofendido com isso”.⁴⁷ O direito de guerra incide na mesma questão: tende a se autojustificar, independentemente do direito positivo e da legalidade. De novo a figura do grande bandido comparece como negativamente modelar. A paz seria um intervalo nesse abuso recorrente do direito. O militarismo e sobretudo o serviço militar obrigatório são dados como exemplo de violência instituidora (*rechtsetzende Gewalt*) do direito, tanto quanto de violência mantenedora (*rechtserhaltende Gewalt*). A *pena de morte* evidencia os riscos da violência mantenedora, justamente por ser um *poder* de vida e morte. Porém, é na polícia, mais até do que na pena de morte, que se encontra suspensa a distinção entre violência instituidora (que baixa decretos) e violência mantenedora, engendrando uma indecidibilidade que muito interessará a Derrida.

“Todo poder* enquanto meio é ou instituidor ou mantenedor do direito”,⁴⁸ e em ambos os casos se relaciona com o direito, que aparece sob forma ambígua. Assim, a violência (o poder) é o pressuposto de todo contrato, pois pode ser sempre exercida em caso de ruptura por uma das partes contratantes, ou seja, como dito, o mero exercício de um poder implica alguma forma de violência. A decadência dos parlamentos vem da perda da consciência da violência que os fundou (e que talvez devesse ser lembrada...). Todo compromisso é por natureza violento. Segundo Benjamin, a crítica ao parlamentarismo provém tanto dos pacifistas, quanto dos bolchevistas e sindicalistas.

Somente os meios puros, quer dizer, as relações imediatas, podem ser não-violentos, tal como no caso da técnica. Trata-se de uma pura mediatez, evitando o confronto. O melhor exemplo é a conversa, a linguagem, na qual a mentira jamais é punida. Só o logro é que, com o aperfeiçoamento do direito, passou a ser punido.

Em trecho inspirado por Sorel, Benjamin distingue duas formas de greve geral: 1- a greve geral política (de cunho reformista), proposta por sindicatos modernos, visa a fortalecer o Estado; 2- a greve geral proletária: meio puro, visa a destruir o Estado. Trata-se de um anarquismo que não busca uma instituição jurídica, e que por isso mesmo se associará ao poder divino, no final do ensaio. Mesmo que a greve geral proletária resulte em catástrofe (ou seja, em violência), ela deve ser julgada pelos meios, que não seriam violentos. Já os diplomatas agem pela pura mediação.

“Afinal quem decide sobre a legitimidade dos meios e a justiça dos fins não é jamais a razão, *mas a violência do destino*, e quem decide sobre este é Deus”⁴⁹ – com isso se resolve o problema da universalização. O poder mítico seria uma manifestação dos deuses, materializada no exemplo do mito grego de Níobe, que ousou desafiar a deusa Latona, e foi punida com a morte de todos os seus filhos. Nesse caso, houve a manutenção de um direito estabelecido, com o exercício de um violento poder. Daí Benjamin conclui que “A institucionalização do direito é institucionalização do poder e, nesse sentido, um ato de manifestação imediata da violência. A justiça é o princípio de toda instituição divina de fins, o poder (*Macht*) é o princípio de toda institucionalização mítica do direito”.⁵⁰

Assim, ocorre a oposição entre justiça e direito: a primeira visa aos fins, que são divinos; o segundo se relaciona à institucionalização, portanto ao mito, que é sempre violento. O poder é sempre mítico (Níobe e Prometeu são os melhores exemplos), assimilado ao grande bandido. Assim, a violência mítica é a violência por excelência, no sentido da instituição do direito (*Recht*) como privilégio (*Vorrecht*) dos poderosos. Já a

justiça, por ser divina, e não-mediata, é de origem divina. É em função dessa distinção que Derrida estabelecerá a relação entre o mítico como elemento grego e o divino como elemento judaico, bem como em função da referência explícita ao judaísmo em *Zur Kritik der Gewalt*. Ou seja, assumindo plenamente a força (e a violência) de sua interpretação, ele vinculará o pensamento benjaminiano à violência (ou poder) divino, de extração judaica, em detrimento da violência (ou poder) mítico, laico, de extração grega. À primeira se vincula a revolução; à segunda, a democracia parlamentar, representativa, mediata. Vejamos então alguns dos argumentos de Derrida, para entender o modo como ele relacionará Benjamin à solução final, junto com outros pensadores alemães daquele período.

Derrida faz aproximadamente a seguinte equação: é como se, ao tratar na maior parte de seu ensaio, daquilo que opõe o direito natural ao direito positivo, Benjamin estivesse preparando o caminho para ir além do que excede a positividade do direito, relacionando-se com a justiça, como misticamente ligada a Deus (tal seria o “Fundamento místico da autoridade”, que fornece o subtítulo ao livro). De algum modo, Derrida concorda que a origem da justiça seja de fato mística, ou antes, divina, tal como já vem sugerido em “Do Direito à justiça”, mas por isso mesmo ela precisa passar pela “prova” do direito, para que não se torne um fator de purificação não-sangrenta. Ou seja, o fato de o ensaio de Benjamin relacionar a questão do divino às forças revolucionárias induz à negação correlativa das forças democráticas que ainda informavam o contexto do entreguerras, tal como ocorreu com o interlocutor epistolar Carl Schmitt. “O discurso de Benjamin, que se desenvolve então numa crítica do parlamentarismo da democracia liberal, é pois *revolucionário*, ou marxizante, mas nos dois sentidos da palavra ‘revolucionário’, que compreende também o sentido reacionário, isto é, de uma volta ao passado de uma origem mais pura”.⁵¹

É em função desse viés ambigualmente revolucionário, de um poder divino que escapa à esfera do direito e da legalidade democrática,

portanto essencialmente imediato e destruidor, que Derrida desde o início do ensaio o vincula ao pensamento de Heidegger, de Schmitt, como ao de Rosenzweig, e outros pensadores da década de 1920. Todo o esforço e toda a força interpretativa, como sua inevitável violência, se imprime no sentido de discernir a “desconstrução” da *Destruction* heideggeriana e da destruição (*Zösterung*) benjaminiana, com o risco da injustiça. Eis um longo trecho, que resume o problema:

É nesse contexto que certas afinidades, limitadas mas determináveis, entre esse texto de Benjamin e certos textos de Carl Schmitt, ou de Heidegger, parecem-me merecedoras de uma interrogação séria. Não apenas em razão da hostilidade à democracia parlamentar, ou à democracia *tout court*, não apenas em razão da hostilidade à *Aufklärung*, de certa interpretação do pólemos, da guerra, da violência e da linguagem, mas também em razão de uma temática da ‘destruição’, muito em voga naquela época. Embora a *Destruction* heideggeriana não se confunda com o conceito de ‘Destruição’ que esteve também no centro do pensamento benjaminiano, podemos nos perguntar o que significa, o que prepara ou antecipa, entre as duas guerras, uma temática tão obsessiva, ainda mais que, em todos os casos, essa destruição quer ser também a condição de uma tradição e de uma memória autêntica.⁵²

Há um desejo claro por parte de Derrida de liberar o pensamento desconstrutor de duas formas clássicas de messianismo que se cruzam, a seus olhos, no pensamento de Benjamin: o messianismo judaico, com sua violência divina, no limite não-sangrenta, atentando contra o princípio democrático do direito; em suma, o teo-teleologismo judaico. E o messianismo marxista, capaz de destruir a ordem vigente, para fundar um novo Estado. Não é essa última herança de Marx que Derrida logo em seguida, com a publicação de *Espectros de Marx*, irá plenamente assumir, mas sim a da referida messianicidade sem messianismo. É de todas as heranças incômodas que Derrida quer se desvencilhar, no momento em que assume espectralmente parte delas: Benjamin, Heidegger, Schmitt, Rosenzweig, Scholem, Buber e... Marx. Como se fosse necessário selecionar os espíritos (são sempre mais de um) de cada autor, para ser de fato herdeiro. E isso é tão mais decisivo porque o espectro está

no coração da reflexão desconstrutora, aqui mais que noutra parte:

Ora, eu me pergunto se uma comunidade que se reúne ou se recolhe para pensar o que há para ser pensado e recolhido dessa coisa sem nome que foi chamada de 'solução final' não deve primeiramente mostrar-se hospitaleira para com a lei do fantasma, daquilo que não está nem morto nem vivo, daquilo que é mais do que morto e mais do que vivo, apenas sobrevivente, hospitaleira para com a lei da mais imperiosa das memórias, embora a mais apagada, a mais apagável, mas, por isso mesmo, a mais exigente.⁵³

Só cabe jogar Derrida contra e a favor dele mesmo. A crítica do teo-teleologismo messiânico, até mesmo antidemocrático, de inspiração judaica e marxista, parece-me fundamental e irretocável. Nesse sentido, é um certo poder (ou violência) totalitário que está sendo questionado, em proveito de um pensamento político fundamentalmente democrático, embora em nada ingênuo, pois não legitima sem ressalvas as formas vigentes de democracia. No entanto, vincular esse messianismo diretamente ao nazismo, além de – correndo todos os riscos do anacronismo e incidindo num teleologismo que afirma que o nazismo só poderia resultar no Holocausto, questão espinhosa a ser analisada em todas as suas arestas – transformar Benjamin num pensador da “solução final”, por dispor de um pensamento afim do nazismo, parece-me uma violência desproporcional à estratégia desconstrutora, injusta para com o senso de justiça e mesmo de direito e legalidade do próprio Derrida. Não há, pois, como subscrever conjecturas como as seguintes, ainda que moduladas pelo “perigoso talvez”:

Desse ponto de vista, Benjamin teria talvez julgado vão e sem pertinência, em todo caso sem uma pertinência à medida do acontecimento, todo processo jurídico do nazismo e de suas responsabilidades, todo aparelho de julgamento, toda historiografia que fosse ainda homogênea ao espaço no qual o nazismo se desenvolveu até a solução final, toda interpretação baseada nos conceitos filosóficos, morais, sociológicos, psicológicos ou psicanalíticos e, sobretudo, nos conceitos jurídicos (em particular os da filosofia do direito, quer ela seja jusnaturalista, no estilo aristotélico ou no estilo da *Aufklärung*). Benjamin teria talvez julgado vã e sem pertinência, em todo caso sem uma pertinência à medida do

acontecimento, toda objetivação histórica ou estética da ‘solução final’ que pertenceria ainda, como toda objetivação, à ordem do representável e mesmo do determinável, do juízo determinante e decidível.⁵⁴

Com o desejo mais que legítimo de livrar a desconstrução de qualquer veleidade destruidora, antidemocrática e messiânica em sentido clássico, Derrida empurra o pensamento benjaminiano para seu lado pior, excedendo violentamente os limites de sua própria interpretação. Mesmo não concordando com o espectro de Derrida (ainda quando vivo, enquanto autor ele estava desde sempre morto, “assassinado” por seu texto), continuam até certo ponto válidas suas observações sobre certo dogmatismo dos textos de Benjamin (“*crítica da Aufklärung, teoria da queda e da autenticidade originária, polaridade entre linguagem originária e linguagem decaída, crítica da representação e da democracia parlamentar etc.*”⁵⁵); mais válida ainda é a defesa incondicional do princípio democrático e do direito representativo, ambos a serem permanentemente aperfeiçoados, em nome ou não da desconstrução.

Nesse sentido, os diversos momentos em que Derrida marca seu afastamento interpretativo em relação ao pensamento benjaminiano⁵⁶ são indicativos dos enxertos, sem os quais não há desconstrução. Esses suplementos interpretativos sinalizam a estrutura de indecidibilidade das leituras de Derrida acerca de Benjamin, indecidibilidade esta que se resolve no momento aporético da decisão, a qual coloca o outro pensador no limite em afinidade com o pior. Se o texto de Benjamin propunha ser uma *Kritik*, até certo ponto no sentido kantiano, o de Derrida desconstrói os próprios fundamentos das relações de *Zur Kritik der Gewalt* com o par violência/poder, tomando decisões que tanto abrem o horizonte da reflexão, com deslocamentos cruciais, quanto excedem a justiça e a justiça da leitura. Como se em nome da democracia por vir, todo excesso fosse legítimo, a fim de reduzir os efeitos daquilo que a nega e destrói, por exemplo, o nazismo e a “solução final”. É assim que um suplemento interpretativo aponta a relação anagramática, tecida no texto do ensaio, entre o “prenome de Benjamin”, ou seja, *Walter*, e o

termo *GelWalt* e correlatos, *renvaltete Gewalt*, *waltende Gewalt*. O argumento é que o próprio Benjamin estabeleceu esse tipo de relações com os nomes dos personagens das *Afinidades eletivas*, em seu estudo sobre o romance de Goethe. Tal associação nada teria então de arbitrária, mas sustentaria, segundo Derrida, a lógica argumentativa de *Zur Kritik der Gewalt*, ao modo de um performativo e não de um enunciado teórico, de tipo constativo; tudo se passa como se no (pré)nome do autor se inscrevesse um destino, índice de uma divina e violenta assinatura...

Fins da desconstrução

Espectros de Marx nomeava, bem no meio do livro, em 1993, os dez flagelos ou calamidades (*plaies*) que se ligavam à “nova ordem mundial” de então, e que o 11 de setembro de 2001 bem como agora a crise financeira internacional colocaram em outra perspectiva: 1- o desemprego, com o advento das novas tecnologias e de um novo mercado; 2- a exclusão maciça dos sem-teto (*sans abri, homeless*): também dos apátridas, dos exilados, dos imigrantes ilegais; 3- a guerra econômica entre as diversas nações do mundo; 4- as contradições do mercado liberal (protecionismo X livre-comércio); 5- o agravamento da dívida externa de diversos países; 6- a indústria e o comércio de armamento; 7- a “disseminação” do armamento atômico; 8- as guerras interétnicas (“teria havido outras?”); 9- o poder crescente da máfia e do consórcio da droga em todos os continentes; 10- as limitações que sofrem o direito internacional e suas instituições, apesar dos avanços.⁵⁷

Nos últimos tempos, o mundo tem vivido sob uma nova cultura, que coincide com a ocidentalização, pelo bem, pelo mal, de outras partes do planeta, não sem muitas resistências, claro. Isso corresponde, em parte, ao que Derrida chamou de mundilatinização.⁵⁸ É como se todo um programa que começa com o processo geral de descolonização, a luta pelos direitos civis nos Estados Unidos e alhures, o feminismo eu-

ropeu, além de diversos outros movimentos sociais convergentes tivesse progressivamente se imposto. Sobretudo nas últimas décadas, várias leis foram aprovadas, visando a ampliar o direito das mulheres, a refazer os laços de casamento, incluindo sexualidades não-oficiais, e a proteger etnias não-européias dos piores preconceitos. A tarefa é imensa e por definição não tem fim, abrindo-se para todo um campo da legalidade e do direito, por natureza aperfeiçoável, sem o qual justiça alguma se faz, nem a mais condicional e restrita. Sou de uma geração que quando muito jovem aprendeu a desconfiar das falácias do *legalismo*, as quais não são poucas, já que, como nos ensinaram Benjamin e Derrida, não há direito que não se faça como exercício de poder, no limite da violência. Porque o viver humano, social e político é falacioso, a comunicação humana se faz também e muitas vezes sobretudo por dissimulações, meias palavras e meias verdades, ocorrendo toda uma negociação para que a verdade mesma não se destrua e a democracia possa continuar a prosperar, sem que haja modelo algum definitivo no horizonte. Por isso mesmo, a única possibilidade de garantir a estabilidade indispensável é aperfeiçoar as leis, discutindo cada vírgula, cada parágrafo, cada minúcia. Assim, paradoxalmente, o melhor espírito de 68 se faz presente, não mais contra o sistema, como outrora se dizia (alguns ainda o dizem, como o poeta Chacal recentemente em depoimento), mas em favor de um sistema mais aberto, para liberar enfim o que Derrida nos anos 1960 chamava de “a estruturalidade da estrutura”. Trata-se de reivindicar uma ordem política que se situaria à distância das duas grandes tentações de nossa época, a saber, o neoliberalismo, que nada mais tem de “novo”, e a nostalgia do autoritarismo, seja de esquerda, seja de direita. Sabe-se que a designação maio de 68 é pejorativa, aplicada pelos detratores do que, como vimos, os americanos chamam de “pós-estruturalismo”. A própria Marguerite Derrida me disse recentemente que Derrida estava “*en retrait*” naquele momento, indo para as ruas mas sem acreditar que aquele fosse o modo ideal de melhorar a sociedade, incendiando carros, fazendo barricadas, *destruindo*. Todavia, mesmo assim, há quarenta anos

ele esteve nas ruas, e o que se passou com o mundo desde então também está associado a seu nome, por mal ou bem. Houve um forte descentramento (termo outrora tão ou mais importante do que desconstrução), as hegemonias geopolíticas tradicionais vêm sendo questionadas, e agora mesmo estamos vendo o fracasso inequívoco do capitalismo neoliberal entregue a si próprio. O supostamente defunto Estado retornou da maneira mais clamorosa e desconcertante, para salvar o jogo especulativo dos mercados, mas ninguém acredita que seja o fim da crise. É a mentalidade capitalista estrito senso que precisa ser repensada, com os *Espectros de Marx*, sem dúvida. Se o mundo muda aceleradamente, que haja então cada vez mais um maior planejamento social do Estado, em benefício de todos, e segundo os mais diversos modelos, aliados à iniciativa privada. Entregue a si mesmo, o Estado se torna uma máquina burocrática, destruidora dos melhores valores, já conhecemos bem essa história, que começou a acabar também em 1989. Igualmente entregue a si mesmo, o capital destrói tudo, inclusive a si, por autofagia e *auto-imunidade*, quando as células do corpo tomam a si próprias como inimigas.⁵⁹ Isso é o que chamaria de “nova desordem mundial”, que esperamos não dure muito. Cabe ao intelectual, se o nome ainda serve, ao artista, ao escritor, ser o ativo desconstrutor dessa dupla disparidade: um Estado devastador e um sistema capitalista auto-imune. Em ambos, os homens desaparecem, como peças descartáveis num sistema fechado. O *fim* dos homens e das mulheres, como o dos animais, não pode ser a sua destruição sob o comando do poder (estatal e econômico), mas uma outra meta, aqui e agora. Para a desconstrução, nunca se tratou simplesmente de transgredir, porque, ensinou-nos Georges Bataille, a transgressão gera o efeito paradoxal de confirmar a norma. Não por acaso o transgressor cedo ou tarde acaba, ou deveria acabar, nas malhas da lei. Mas quando a transgressão se tornou a norma, como se dá atualmente, em que ocorrem transgressões por minuto sob os *spots* da mídia, quando se esfumaram os limites entre o que é e o que não é possível, entre o aceitável e o proibido, é a relação mesma com a

normatividade que precisa ser revista.

Estamos assistindo de fato ao fim de uma era, a época da ontologia metafísica, que pode ainda agonizar por algum tempo. Quarenta anos atrás, Derrida falava de *dois estilos da desconstrução*: um, mais heideggeriano, preconizava tentar a desconstrução sem mudar de terreno, repetindo os conceitos fundamentais da metafísica para, por meio de uma *mimesis* eficaz, deslocá-los; o risco nesse caso seria o de se afundar cada vez mais no terreno de partida. O outro estilo, mais nietzschiano, consistiria em mudar de terreno, de modo contínuo e irruptivo, instalando-se fora e afirmando a ruptura e a diferença absolutas; o risco nesse caso é retornar incontinente ao velho solo, ali onde se esperava habitar um novo espaço. A solução seria entrelaçar os dois motivos dessas formas de desconstrução, retirando benefícios de ambos, “O que significa dizer que é preciso *falar várias línguas* e produzir vários textos de uma só vez”.⁶⁰ É nesse horizonte (limite do campo visual) que ocorrem, há pelo menos quatro décadas, efeitos de desconstrução, abrindo perspectivas inauditas, mais além. Dou-lhe então, mais uma vez, a palavra, num remoto 12 de maio de 68 – a data que assina, a assinatura que se inscreve numa data, falando-nos espectral e dadivosamente sobre o agora e o por-vir, de modo inseparável (*o porvir agora, sempre já*):

Será que o que se abala hoje não é essa segurança do próximo, esse co-pertencimento e essa co-propriedade do nome do homem e do nome do ser, tal como habita e se habita ela mesma na língua do Ocidente, em sua *oikonomia*, tal como ela se entranhou aí, tal como se inscreveu e esqueceu segundo a história da metafísica, tal como se desperta também pela destruição da onto-teologia? Mas esse abalo – que só pode vir de um certo fora – já estava requisitado na estrutura mesma que ele solicita [que ele abala: *qu'il sollicite*]. Sua margem estava marcada em seu próprio corpo. No pensamento e na língua do ser, o fim do homem sempre esteve prescrito e essa prescrição nunca fez senão modular a ambigüidade do *fim*, no jogo do *télos* e da morte. Na leitura desse jogo, pode-se compreender, em todos os sentidos, o encadeamento seguinte: o fim do homem é o pensamento do ser, o homem é o fim do pensamento do ser, o fim do homem é o fim do pensamento do ser. O homem é desde sempre seu próprio fim, ou seja, o fim de seu próprio. O ser é desde sempre seu próprio fim, ou seja, o fim de seu próprio.⁶¹

Então pode assim a desconstrução (se ela existe) ser entendida como um arquivo em aberto de procedimentos, gestos, atos performativos e estratégias que visam, antes de tudo, a contornar o processo de destruição geral. Tudo se passa como se (eis o princípio de ficção) fosse indispensável, previamente a qualquer outra coisa, *uma negociação com a pulsão de morte*. Como se, ainda, no limite do pensamento, a linha mesma do horizonte pudesse ser distendida, aqui e ali interrompida, e tudo fosse feito para que o dispêndio final não acontecesse, suspendendo liminarmente o fim último *sine die*. Desconstruir em vez de destruir, reavaliar o arquivo geral da cultura ocidental no que ela se limita com a cultura dita oriental (tema subliminar de *A Farmácia de Platão*), cis a tarefa de uma vida, que faz coincidir em mais de um momento, porém não de modo exclusivo, o nome próprio e o nome comum: Derrida e desconstrução. Nisso, qualquer instrumento é válido, dentro e além do campo ético e político, para adiar a dissolução final, com o apagamento do rastro do rastro, sem que fique traço de cinza.⁶² Porque, se ainda cabe definir a desconstrução (tarefa sempre perigosa, fadada ao fracasso), pode-se arriscar com o pedaço de frase, no final da disseminação, *Il y a là cendre*.⁶³ Disseminar não é aniquilar, tal como a cinza ainda é algo em vez de nada, o resto de um resto, muito embora sob risco permanente de total dissipação. Desconstruir é o que resta, antes que tudo acabe e a noite afinal desabe, sobre os homens em busca de salvação. Nada salva, pois nada se presta à redenção; todavia, ao menos por enquanto, alguma coisa ainda resta. Por enquanto: pensar, agir, atuar, refletir, *desconstruir*.

*Universidade Federal de Juiz de Fora, evandobn@uol.com.br

NOTAS

¹ Este trabalho se deve em grande parte à bolsa de estudos que obtive para realizar um pós-doutorado na Universidade Livre de Berlim, sob a supervisão de Winfried Menninghaus, acerca das relações entre Derrida e Benjamin, no segundo semestre

de 2007, dentro de um convênio entre os governos alemão (DAAD) e brasileiro (FAPEMIG).

² Derrida, 1986/2003. p. 218 (sempre que não houver outra indicação explícita, todas as traduções do francês são minhas).

³ Nancy, 2007.

⁴ Cf. a esse respeito, Derrida, Jacques. *Lettre à un ami japonais*. In: *Psyché: inventions de l'autre*. Paris: Galilé, 1987. p. 387-393.

⁵ Cf., por exemplo, Derrida, Jacques. *La Structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*. In : *L'Écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967, p. 409-428.

⁶ Pessoa, 1986. p. 299.

⁷ Derrida, Jacques. *La carte postale: De Sócrates à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion, 1980. [*O Cartão postal: de Sócrates à Freud e além*. Tradução Ana Valeria Lessa e Simone Perelson. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.]

⁸ Derrida, 1993. p. 94.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Derrida, Jacques. A solidariedade dos seres vivos: entrevista a Evando Nascimento. *Mais!, Folha de S. Paulo*, 27 de maio de 2001, p. 6.

¹¹ Derrida, 2002.

¹² *Id.*, p. 36.

¹³ Cf. p. 67.

¹⁴ *El País*, 9 de setembro de 2008.

¹⁵ Cf. *Marx & sons, op. cit.*, p. 60-80.

¹⁶ Derrida, 1986-2003. p. 84.

¹⁷ Derrida, , 2004. p. 321.

¹⁸ Derrida, 1997.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Derrida, 1991. p. 76.

²¹ Cf. Goody, Jack. *O Roubo da história*. Tradução Sérgio Luz D. Silva. S. Paulo: Contexto, 2008.

²² Derrida, Jacques. *L'Autre cap, op. cit.* p. 75. Isso é o oposto do que ocorre nesse momento, em que se constroem verdadeiros campos de concentração, a fim de preparar a expulsão dos sem-documentos.

²³ Todorov. 2006. p.10.

²⁴ Derrida, Jacques. *Papel-máquina, op. cit.* p. 168-169.

²⁵ Num outro texto, que será discutido detidamente mais adiante, numa passagem em que está defendendo a necessidade de politização, de defesa dos direitos humanos, da abolição da escravidão, de todas as formas de liberação dos homens e das mulheres, Derrida diz o seguinte: “Nada me parece menos perempto do que o clássico ideal emancipador. Não se pode tentar desqualificá-lo hoje, de modo grosseiro ou sofisticado, sem pelo menos alguma leviandade e sem estabelecer as piores cumplicidades.

É verdade que também é necessário, sem renunciar a esse ideal, pelo contrário, reelaborar o conceito de emancipação, de franqueamento ou de libertação, levando em conta as estranhas estruturas que descrevemos neste momento”, cf. DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o “Fundamento místico da autoridade”*. Tradução Leyla Perrone-Moysés. S. Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 57. [*Force de loi: le “Fondement mystique de l’autorité”*]. Paris: Galilée, 1994.]

²⁶ Desenvolvi isso no *Derrida e a literatura*, nos comentários que tezi acerca das relações entre Derrida e Austin (no cap. 1, da Segunda Parte). NASCIMENTO, Evando. *Derrida e a literatura: “Notas de literatura e filosofia nos textos da desconstrução*. 2. ed. Niterói: EdUFF, 2001.

²⁷ Derrida, Jacques. *Marx & sons*, *op. cit.* p. 45.

²⁸ Derrida, Jacques. *Força de lei*, *op. cit.* p. 11.

²⁹ Benjamin, 2005. p. 142.

³⁰ Benjamin, 1974. p. 704.

³¹ Cf. Derrida, Jacques. *Judéités: Questions pour Derrida*. Organização Cohen Joseph. Paris: Galilée, 2003.

³² Para uma abordagem sobre Hegel, cf., entre outros, DERRIDA, Jacques. *Le puits et la pyramide: introduction à la sémiologie de Hegel*. In: *Marges: de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972. p. 78-127.

³³ Benjamin, Walter. Teses sobre o conceito de História, *op. cit.* p. 54. [*Über den Begriff der Geschichte*, *op. cit.* p. 694.]

³⁴ Littell, 2006. p. 34.

³⁵ Derrida, Jacques. *Spectres de Marx*, *op. cit.* p. 150.

³⁶ Löwy, Michel, *Walter Benjamin: aviso de incêndio*, *op. cit.* p. 55.

³⁷ *Id.* p. 56.

³⁸ Benjamin, 1991. p. 179-203.

³⁹ Benjamin, 1986. p. 160-175.

⁴⁰ Benjamin, 2000. p. 210-243.

⁴¹ Derrida, Jacques. *Força de lei*, *op. cit.* p. 54-55.

⁴² Sobre esses assuntos, cf. BURKHARDT, Lindner (Hrsg.). *Benjamin Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler, 2006; GAGNEBIM, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. 2. ed. S. Paulo: Perspectiva, 2004; GEHRING, Petra. *Getzeskraft und mystischer Grund. Die Dekonstruktion nähert sich dem Recht*. In: GONDEK, Hand-Dieter, WALDENFELS, Bernhar (Hrsg.). *Einsätze des Denkens: Zur Philosophie von Jacques Derrida*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997; Haverkamp, Anselm (Hrsg.). *Gewalt und Gerechtigkeit: Derrida – Benjamin*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994; Menninghaus, Winfried. *Das Ausdruckslose: Walter Benjamins Kritik des Schönen durch das Erhabne*. In: STEINER, Uwe (Hrsg.). *Walter Benjamin, 1892-1940, zum 100. Geburtstag*. Bern, Berlin, Frankfurt: Lang, 1992, p. 33-76; Rejen, Willem van, Doorn, Herman van. *Aufenthalte: Leben und Werk Walter Benjamins*. Frankfurt

am Main: Suhrkamp, 2001; Menke, Bettine. Die “Kritik der Gewalt” in der Lektüre Derridas. In: GARBER, Klaus, REHM, Ludger (Hrsg.). *Global Benjamin 3*. Munique: Wilhelm Fink Verlag, 1999, v. III, p. 1671-1690. LINDNER, Burkhardt. Derrida. Benjamin. Holocaust. Zur Dekonstruktion der “Kritik der Gewalt”. *Id.* p. 1691-1723.

⁴³ BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – Crítica do poder, *op. cit.* p. 175 (todas as citações foram cotejadas ao original alemão).

⁴⁴ *Id.* p. 172.

⁴⁵ *Id.* p. 173.

⁴⁶ *Id.* p. 161.

⁴⁷ *Id.* p. 164.

⁴⁸ *Id.* p. 167.

⁴⁹ *Id.* p. 171 (grifos meus).

⁵⁰ *Id.* p. 172.

⁵¹ Derrida, Jacques. *Força de lei*, *op. cit.* p. 108.

⁵² *Id.* p. 67

⁵³ *Id.* p. 62.

⁵⁴ *Id.* p. 141.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Entre várias outras indicações: “horizonte de minha leitura” (p. 64), “grega, parece-me” e “judia, parece-me” (p. 74), “Para além da letra do texto de Benjamin, que não acompanho já há um instante no estilo do comentário, mas que interpreto a partir de seu futuro, diremos que a ordem da inteligibilidade depende, por sua vez, da ordem instaurada que ela serve para interpretar” (p. 85), “uma justiça para além do direito (esta não é uma expressão de Benjamin)” (p. 119).

⁵⁷ Derrida, Jacques. *Spectres de Marx*, *op. cit.* p. 134-139.

⁵⁸ DERRIDA, 1996, p. 62.

⁵⁹ Esse é um dos temas fundamentais de um dos últimos livros de Derrida, *L'oyous: deux essais sur la raison*. Paris: Galilée, 2003.

⁶⁰ DERRIDA, Jacques. *Marges*, *op. cit.* p. 163, grifo meu.

⁶¹ *Id.*, p. 161.

⁶² Cf. DERRIDA, Jacques. *Fen la cendre*. Paris: Des Femmes, 1987.

⁶³ DERRIDA, Jacques. *La Dissémination*. Paris: Seuil, 1972.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BENJAMIM, Walter. Teses sobre o conceito de história. In: LÖWY, Michel. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. Uma leitura das teses “Sobre

o conceito de história”. Tradução de Wanda Brant. São Paulo: Bomtempo, 2005.

_____. Über den Begriff der Geschichte. In: *Gesammelten Schriften: Abhandlungen*. Band I-2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

_____. Zur Kritik der Gewalt. In: *Aufsätze, Essays, Vorträge: Gesammelte Schriften*. Band II-1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. p. 179-203.

_____. Crítica da violência – Crítica do poder. Tradução de Willi Bolle. In: *Documentos de cultura, Documentos de barbárie: Escritos escolhidos*. Seleção e apresentação Willi Bole. São Paulo: Cultrix/ Edusp, 1986. p. 160-175.

DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx: l'État de la dette, le travail du deuil et la Nouvelle Internationale*. Paris: Galilée, 1993. [*Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho e a Nova Internacional*. Tradução de Ana Maria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.]

_____. *La carte postale: De Socrates à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion, 1980. [*O Cartão postal: de Sócrates à Freud e além*. Tradução de Ana Valeria Lessa e Simone Perelson. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.]

_____. *A Solidariedade dos seres vivos: entrevista a Evando Nascimento*. São Paulo, 27 maio 2001. *Folha de S. Paulo*, Mais!.

_____. *Marx and sons. Collection Actuel Marx Confrontation*.

Paris:PUF/Galilée, 2002.

_____. Pas. In: *Parages*. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris: Galilée, 1986-2003.

_____. *Papel-máquina: a fita da máquina de escrever e outras respostas*. Tradução de Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004. p. 321. [*Papier machine: Le ruban de machine à écrire et autres réponses*. Paris: Galilée, 2001.]

_____. *L'Autre cap: suivi de La Démocratie ajournée*. Paris: Minuit, 1991.

_____. *Força de lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. Titre à préciser. In: *Parages*. Paris: Galilée, 1986/2003.

_____. Foi et savoir. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. *La Religion*. Paris: Seuil, 1996. p. 62.

_____. *Feu la cendre*. Paris: Des Femmes, 1987.

_____. *La Dissémination*. Paris: Seuil, 1972.

_____. DUFFOURMANTELLE, Anne. *De l'Hospitalité*. Paris: Calmann-Lévy, 1997. [*Da Hospitalidade*. Tradução Antonio Romane, revisão técnica Paulo Ottoni. São Paulo: Escuta, 2003.]

- El País*, 9 de setembro de 2008.
- GOODY, Jack. *O Roubo da história*. Tradução Sérgio Luz D. Silva. São Paulo: Contexto, 2008.
- LITTELL, Jonathan. *Les Bienveillantes*. Paris: Gallimard, 2006. p. 34.
- NANCY, Jean-Luc. *À Plus d'un titre: Jacques Derrida*. Paris: Galilée, 2007.
- PESSOA, Fernando. *O Livro do desassossego, por Bernardo Soares*. Seleção Leyla Perrone-Moisés. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 299.
- TODOROV, Tzvetan. *L'Esprit des lumières*. Paris: Robert Laffont, 2006. p.10.

Luz noturna, luz sem luz, o deserto traz em si mais do que a luz natural ou a possibilidade da luz divina pela revelação, o deserto traz um outro deserto, mais escuro e opaco, que não se confunde mas tampouco se distingue do primeiro deserto, que se produz como pura travessia sem chegada à terra prometida.

DESERTO E TRAVESSIA: APONTAMENTOS SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE VISIBILIDADE E FÉ

Alcides Cardoso dos Santos *

Eis que uma grande sombra, mais sutil que uma sombra natural, e franjada por outras sombras ao longo da orla, se projeta no chão.

Flaubert, *As tentações de Santo Antônio*

RESUMO: O deserto ocupa posição privilegiada tanto na mitologia religiosa quanto literária ocidental por ser o lugar da revelação e da travessia em direção ao sagrado. A leitura que propomos deste *topos* explora as relações entre a fé e a visibilidade que no deserto são postas à prova. Instigados pela reflexão de Derrida, faremos uma incursão sobre as relações entre visibilidade e fé a partir da percepção de que a essência da visibilidade, assim como a da fé, é invisível.

Palavras-chave: deserto - revelação - visibilidade - fé - Derrida

As tentações de Santo Antão e de Jesus no deserto são, antes de mais nada, tentações da visão que acometem os sentidos e podem fazer fraquejar a fé. O deserto, lugar de esterilidade, é também lugar de provação, de passagem para a maioria e de errância, onde real e imaginação se confundem. É no deserto que as miragens dão prova de que a carne é fraca e que a visão engana se estiver distante da fé. É no deserto que, por 40 anos, os judeus peregrinam em busca da terra prometida e é também no deserto que mandamentos são recebidos.

O deserto está estreitamente ligado às religiões abraâmicas, e particularmente ligado ao cristianismo pelo que representa não somente como provação, mas também como possibilidade de travessia, uma travessia pela fé, em direção à fé, de um lugar árido de crença em direção ao não-lugar de plenitude da fé. A travessia do deserto em direção à luz espiritual é o percurso que determina o itinerário das profecias e dos messianismos. É no deserto que, pela primeira vez na história do Cristianismo, a fé e a razão se unem para resistir à tentação, como ilustram os argumentos de Jesus, para não ceder às propostas do diabo, e os de Santo Antão, que se agarra à fé por meio do raciocínio.

O lugar central do deserto na tradição cristã deriva fundamentalmente desta possibilidade de travessia, que perfaz a história mesma do povo judeu e da fé cristã. Deserto e travessia se tornam, ao longo da história do cristianismo, *topoi* privilegiados que norteiam grande parte dos discursos sobre a fé cristã, de Santo Agostinho a Hegel e Paul Ricoeur, e muitas das grandes narrativas literárias, de Torquato Tasso ao sertão de Guimarães Rosa.

A profusão de estímulos sensoriais no deserto – luz, calor, segura, reflexo, vento – faz dele o cenário ideal para ascese, peregrinação e purificação. As estórias bíblicas de profetas e ascetas se passarão, em grande parte, no deserto, e implicarão numa travessia, sempre no sentido de purgação do que é material rumo ao espiritual e à fé. As provas a que ascetas (como São Jerônimo), anacoretas e profetas (como São João Batista) se entregam no deserto infligem ao corpo as provações da carne

(sede, fome, sono e cansaço) e à mente as tentações do espírito (dúvida, hesitação, questionamento). Seja nas provações da carne ou do espírito, é por meio dos sentidos, sobretudo da visão, que a tentação se dá e a provação acontece, sendo necessário, para a sua superação, uma re-educação da visão que terá por máxima a necessidade de crer no que não se vê, isto é, na luz espiritual, e de descrever daquilo que se vê, isto é, a luz natural que ameaça a fé com ilusões.

Tornou o diabo a levá-lo, agora para um monte muito alto. E mostrou-lhe todos os reinos do mundo com o seu esplendor e disse-lhe: "Tudo isto te darei, se, prostrado, me adorares". Aí Jesus lhe disse: "Vai-te, Satanás, porque está escrito: Ao Senhor teu Deus adorarás / e a ele só prestarás culto".¹

Não só pelas tentações de Jesus e Santo Antão, mas pela quantidade de narrativas bíblicas que têm lugar no deserto, percebe-se que a visibilidade ocupa um papel central na sua configuração como lugar de provação e travessia, pois além da visibilidade profusa de seus elementos naturais, é no deserto que a visão é instigada como aquele dos cinco sentidos que mais poder de ameaça tem tanto sobre a carne quanto sobre o espírito. É pela visão que tanto Jesus quanto Santo Antão são tentados, mostrando que deserto e visibilidade são uma mesma e única questão: deve-se atravessá-lo em direção à terra prometida da fé invisível.

Mais que uma figura, o deserto, na tradição cristã, é uma questão, pelo fato de nele estarem em funcionamento não uma, mas duas visibilidades, a que os sentidos apreendem e a que a fé persegue, ou seja, uma visibilidade visível e outra invisível. No intuito de dissipar e resolver essa condição anfíbia da fé, que se revela de forma privilegiada no deserto, uma moral cristã se delineia como guia espiritual e regra de conduta religiosa, perfazendo a inversão da dúvida de Tomás: é necessário crer para ver, a crença é necessária para que a luz da fé seja vista com os olhos da alma.

Porém, alguns cuidados devem ser tomados na travessia rumo ao

outro lado que a fé representa: na profusão de luz e na ausência de contrastes da paisagem desértica há sempre o risco de cegueira por excesso de luz e por excesso de fé e para não se tornar cego (físico ou espiritual) deve-se reaprender a ver a luz e a distinguir entre a luz natural e a luz espiritual. Quando Sansão pede a Deus que lhe renove as forças para se vingar dos fariseus, ele o pede pelos seus dois olhos³, assim como o Sansão de John Milton, que reclamará o fato de ser privado do primeiro ato divino, “O first created Beam, and thou great Word, / Let there be light, and light was over all; /Why am I thus bereav’d thy prime decrec?”⁴.

A cisão entre a luz natural e a espiritual trará, como conseqüência, a cisão entre a visibilidade visível e a visibilidade invisível, e proverá os termos da equação luz natural/visibilidade visível, de um lado, e luz espiritual/visibilidade invisível, de outro. O deserto cristão ensina que não se deve crer no que se vê com os olhos, mas somente naquilo que se vê com e pela fé, dissociando a visão natural da visão espiritual. As visões dos profetas Ezequiel e Daniel, assim como a de São João, demonstram a necessidade de re-educação da visão, pois é necessário crer na visão divina:

Depois disso, tive uma visão: havia uma porta aberta no céu, e a primeira voz, que ouvira falar-me como trombeta, disse: “Sobe até aqui, para que te mostre as coisas que devem acontecer depois destas. Fui imediatamente movido pelo Espírito: eis que havia um trono no céu, e no trono, Alguém sentado...O que estava sentado tinha o aspecto de uma pedra de jade e cornalina, e um arco-íris envolvia o trono com reflexos de esmeralda. Ao redor desse trono estavam dispostos vinte e quatro tronos, e neles assentavam-se vinte e quatro Anciãos, vestidos de branco e com coroas de ouro na cabeça. Do trono saíam relâmpagos, vozes e trovões, e diante do trono ardiavam sete lâmpadas de fogo; são os sete Espíritos de Deus.”⁵

Os cegos curados por Jesus na estrada de Jericó (Marcos 10:46) também são testemunhas – uma vez que o testemunho é parte essencial da fé – da necessidade de re-educação da visão para as coisas do céu, pois a visão física que o filho de Deus lhes devolve é somente uma dá-

diva e um testemunho da potência divina, da qual a fé pode prescindir, ou seja, os olhos não são necessários para a verdadeira visão. A fé é cega, diz a Bíblia, e sacrifica a visão externa pela interna, invertendo a *lex talionis*: olho por olho e visão por visão, diz Derrida.⁶

A diferença entre a visibilidade natural e a espiritual será, também, a diferença entre uma exterioridade e uma interioridade, uma diferença longa na história do Cristianismo tanto quanto da Filosofia ocidental. O interior será sempre o pólo da presença, do em-si e do presente, ao passo que o exterior será o da ausência, do para-si, do então e do alhures, e tanto a fé quanto o conhecimento estarão sempre do lado de uma interioridade, que em teoria lhes garantiria a sua verdade última. A fé e a verdade são sempre situadas nesta transcendência, ou melhor, a fé e a verdade são a transcendência mesma traduzida para os domínios do Cristianismo e da Filosofia ocidental. A luz da fé será, então, sempre anterior à luz natural e, por essa razão, lhe será superior, como relata o livro do Gênesis: “Deus disse: ‘Haja luz’, e houve luz. Deus viu que a luz era boa, e Deus separou a luz e as trevas.”. É verdade, poder-se-ia objetar, que as trevas pré-existiam à luz, mas as trevas que antecedem o *fiat lux* divino representam a escuridão da não criação, pois existiam no abismo “entre” o céu e a terra. Ato contínuo à criação do céu e da terra, a luz é feita por vontade de Deus.

A diferença entre essas duas visibilidades – que não está tão distante quanto poderia parecer da diferença ontológica de Heidegger – é resumida por Jacques Derrida, em *Memoirs of the Blind* como as duas lógicas da visibilidade: a sacrificial, “[...] aquilo que vem aos olhos, a narrativa, o espetáculo, a representação...”, e a transcendente, a visibilidade do visível que não pode ser vista, sendo a “condição invisível” da possibilidade do visível.⁸ Seguindo a lógica das duas visibilidades, Derrida percebe que a sua dinâmica se confunde com a da exterioridade/interioridade, vendo nos pares opostos visibilidade visível/exterioridade – visibilidade invisível/interioridade o mecanismo identitário em ação: o visível e o exterior não podem se imiscuir nas coisas do espírito.

Qualquer contato entre essas duas ordens será uma revelação que confundirá a distinção entre o divino e o humano, deixando entrever o *telos* da humanidade e a natureza dos desígnios divinos. Será, cito novamente Derrida, o apocalipse como revelação última: “Como o nome indica, o apocalipse nada mais é que a revelação ou o desvendar, um desvelar que torna a verdade da verdade visível: luz que se mostra como e por si mesma”.⁹ Porém, para ser externa e estranha à visibilidade, a invisibilidade terá que já ter sempre habitado o visível, seu cerne e sua essência, fazendo com que todo visível produza, nas palavras de Merleau-Ponty¹⁰, uma “visibilidade secreta”, um “visível na segunda potência” que, como afirma Derrida, produzirá cegueira:

O visível como tal seria invisível, não como visibilidade, a fenomenalidade ou essência do visível, mas como o corpo singular do visível mesmo, lá mesmo no visível – tanto que, por emanção, e como se estivesse secretando seu próprio médium, o visível produziria cegueira.¹¹

Na hierarquia que rege suas relações e na ordem de valores que o cristianismo propugna, a visibilidade sacrificial será sempre preterida pela transcendente, como a complementar o vaticínio de Alberto Caieiro: não somente pensar, mas também ter fé, é estar doente dos olhos.

Derrida faz uma investigação dessas duas lógicas mostrando que elas são indissociáveis e que formam um sistema no qual a fé e a verdade são definidas a partir da presença e do presente, de um *hic e nunc* espiritual e racional. A materialidade do mundo surge como resultado fenomenológico da potência de Deus em ação, sendo geneticamente devedora desta graça divina, e o deserto será usado com frequência como metáfora para falar do mundo material. Deserto de provações e de ilusões que o cristão deve atravessar deixando para trás seus dois olhos e se valendo apenas da visão da fé, re-educando seus sentidos para as coisas do espírito. O mundo visível deve se tornar transparente à fé, pois a visibilidade do mundo material – a lógica sacrificial – será fonte

de todo tipo de erro e ilusão e, como dirá Derrida em *The Truth in Painting*, toda forma de representação será sempre o exercício da impossibilidade de saldar o débito na origem do visível, débito contraído com a fé e com a verdade¹².

A visibilidade passa a ser regida, a partir dos relatos bíblicos, pelo mesmo modelo de adequação que a *opera prima*, o homem, tem para com Deus: a imagem deve ser a semelhança. A *adequatio* divina da humanidade para com Deus se torna peso e medida de todas as formas da visibilidade, e os termos homologia, adequação e verdade circularão com certa liberdade pela exegese bíblica como forma de aferição da aliança entre o homem e Deus, ou seja, fidelidade à aliança quer dizer fidelidade representativa. A visibilidade do mundo é a manifestação de Deus, sua essência presente em cada criatura, e a visão deve ser educada para apreender o divino para além das aparências, pois a essência de Deus não pode ser vista, é a invisibilidade que habita todo o visível; os mandamentos são claros contra qualquer tentativa de ver o invisível divino por meio de ídolos. Como transcendência, a essência invisível das coisas precisa se manifestar fenomenologicamente como visibilidade visível, gerando o mundo real sob a égide da verdade segundo a fé.

Tal heterogeneidade entre o visível e o invisível, dirá Derrida, assombrará o visível como sua possibilidade mesma, fazendo de qualquer visível um retorno da imagem à coisa, retorno que deverá ser adequado, justo e conforme as leis divinas, para que não haja idolatria ou para que não haja cegueira para com a presença e a manifestação do criador em suas criações.

O retorno às coisas de Merleau-Ponty será, para Derrida, um retorno sempre fantasmático, operado a partir da hipostasia do presente e da presença, o retorno a um presente e a uma presença que nunca terão acontecido como plenitude, denunciando uma falta ou ausência já na origem do visível. “Ruína”, dirá Derrida em *Memoirs of the Blind*, “é aquilo que acontece à imagem a partir do momento em que é olhada”¹³, o que nos permite falar, com Derrida, de uma incompletude

na origem do visível que é sua possibilidade (impossível).

Se o visível é ruína e se dá como incompletude na origem da visibilidade, qualquer visível será a memória dessa visibilidade impossível, o arquivo de uma visibilidade que nunca terá sido plena. O mundo real ou visível, a seguirmos as duas lógicas da visibilidade que Derrida aponta na tradição cristã e na filosófica ocidental, será o arquivo ou a memória das ruínas que, como um castigo sisífcico, condena as imagens a buscarem as coisas eternamente sem jamais alcançá-las ou, melhor dizendo, na linguagem religiosa, no mundo visível nunca haverá a adequação plena entre imagem e coisa que o céu cristão promete. E o tempo/mundo estará sempre “out of joint”, como o percebe Hamlet.

O deserto, lugar sem lugar no qual o visível se deforma, se dilata, rompendo as fronteiras e abrindo as comportas do invisível e do ilusório, é o espaço da travessia em direção à transcendência. É lá que João Batista batiza os convertidos e é para lá que Jesus é levado para ser tentado pelo diabo e é para lá, para o Monte Moriah, que Abraão leva Isaac para ser imolado. É no deserto que as manifestações tanto do diabo quanto de Deus acontecem e se dão a olhos nus, trazendo ao aberto e à visibilidade aquilo que é de outra ordem que não a do manifesto: o deserto é o lugar das revelações e contaminações e também – mas não por coincidência – das perversões. Possibilitando ao que é transcendente se tornar manifesto, o deserto se abre e se põe (no sentido heideggeriano do *ge-stellen*) como *locus* privilegiado da revelação, não somente pelas revelações acontecidas no Monte Sinai (Moisés) ou no Monte Moriah (Abraão), mas por ser, como já o dissemos, o lugar de travessia rumo à fé.

Lugar de revelação, o deserto abre a possibilidade do evento, do inesperado, da chegada de um outro não nomeado, não inscrito na ordem da filiação patriarcal dos monoteísmos abraâmicos, abrindo espaço, como Moisés no mar Vermelho, para o mito, a profecia e o messianismo. Revelação e manifestação são, na tradição cristã, sinais ou índices da presença divina que compõem o dogma cristão e que exigem,

por um lado, a aceitação do absurdo que Kierkegaard denominaria de “salto da fé” e, por outro, a transformação do dogma em máxima por meio da razão, que Kant chamaria de “fé reflexiva”.

O dogma cristão fará da revelabilidade sua profissão-de-fé mais importante, pois se, por um lado, a revelabilidade – outro nome para o divino - é anterior e mais originária que qualquer revelação, por outro, a manifestação, a travessia em direção ao divino, será sempre garantida como possibilidade por um tipo de acessibilidade ou auto-imunidade, um salvo-conduto da fé que é o pendor universalizante da fé cristã. Não será coincidência a afinidade desta revelabilidade cristã com a tele-tecnociência que move o capitalismo contemporâneo, afinidade que Derrida chama, em *A Religião*, de mundialatinização¹⁴.

Numa visada mais heideggeriana do divino, poder-se-ia dizer que aquilo que se revela não é Deus ou o divino, mas a própria revelabilidade, “a origem da luz, a luz originária, a própria invisibilidade da visibilidade”¹⁵. Na clareira do ser que Heidegger deslinda no horizonte ôntico do homem, a revelabilidade seria, nos termos do filósofo alemão, a via de acesso ao sagrado (*heilig*). A suspeita de Derrida em relação a Heidegger é bem conhecida para nos aventurarmos a reproduzi-la aqui, apenas diremos que a revelabilidade heideggeriana se aproxima perigosamente do gesto metafísico de essencialização que é preciso desconstruir.

No lugar da luz originária da revelabilidade, Derrida propõe uma “luz noturna” que, sem diferir totalmente da manifestação cristã ou da revelabilidade luterana de Heidegger, tampouco é identificável a elas. A luz noturna seria, antes de mais nada, a *religio* no sentido mais originário, isto é, a decisão e a afirmação que se liga a si mesma, antes de qualquer laço social ou comunitário, precedendo a toda comunidade ou religião positiva, enfim, precedendo “todo o horizonte onto-anthropo-teológico”.¹⁶

Luz noturna, luz sem luz, o deserto traz em si mais do que a luz natural ou a possibilidade da luz divina pela revelação, o deserto traz um outro deserto, mais escuro e opaco, que não se confunde mas tam-

pouco se distingue do primeiro deserto, que se produz como pura travessia sem chegada à terra prometida. A *religio* ativada por esse deserto dentro do deserto seria anterior a qualquer forma de religião e o laço que estabelece não é entre o homem e deus ou do homem com o homem, mas um laço do deserto com sua alteridade irreduzível, com seu outro. O deserto dentro do deserto “(R)eligaria puras singularidades antes de toda a determinação social ou política, antes de toda a intersubjetividade, antes até da oposição entre o sagrado (ou santo) e o profano”¹⁷

O deserto dentro do deserto, como um pensamento das margens ou um messianismo sem Messias, destitui a visibilidade de sua herança platônico-cristã e desloca a *adequatio* divina, fazendo movimentar a mó da fantasmogoria e da espectralidade. Nem visível nem invisível, o deserto dentro do deserto tampouco se oferecerá como uma terceira via, dialética ou não, mas será sempre o lugar do impasse, do paradoxo, da aporia. A travessia aí já não transporta, já não distingue a partida e a chegada, não sendo mais que o diferir constante, o fogo fátuo da produção das diferenças em eterno exercício. A luz noturna fará com que a visibilidade se torne uma errante sem olhos, como Sansão em Gaza, pelo deserto dentro do deserto, perturbando a ordem celestial tanto quanto a divina. Visível e invisível, nem visível nem invisível, a luz noturna ameaça revelar, como uma fissura entre essas duas ordens, o outro absoluto da luz, da razão e da fé.

Luz noturna ou luz dentro da luz, o deserto dentro do deserto aciona singularidades como o evento mesmo do outro absoluto da visibilidade, produzindo a tolerância, não mais a tolerância cristã, mas uma outra tolerância que respeitaria a distância da alteridade irreduzível como singularidade. E tal respeito seria ainda *religio*, *religio* como escrúpulo ou retenção, distância, dissociação, disjunção, a partir do limiar de toda ligação da repetição a si própria, a partir do limiar de toda a ligação social ou comunitária.

“Antes e depois do *logos* que foi no começo, antes e depois do Santíssimo Sacramento, antes e depois das Sagradas Escrituras.”¹⁸

E, completariamos, antes e depois da luz.

* Professor do Departamento de Letras Modernas e do Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da UNESP – Araraquara, membro do GRECC – Grupo de Estudos em Crítica Contemporânea. E-mail: alcides@fclar.unesp.br. É organizador de *Estados da crítica* (Ateliê Editorial, 2007), co-organizador de *Desconstruções e contextos nacionais* (7Letras, 2006) e autor de *Visões de William Blake: imagens e palavras em Jerusalém a emanção do gigante Albion* (Editora da UNICAMP, 2008), além de autor de capítulos de livros e artigos sobre as relações entre poesia e filosofia, a desconstrução de Jacques Derrida, literaturas inglesa e norte-americana e relações entre texto e imagem.

NOTAS

¹ Mateus 4:8-10.

² João 20:24:29.

³ Juízes, 16:29.

⁴ Milton 1948, 341.

⁵ João 4: 1-5.

⁶ 1993, 30.

⁷ Gênesis, 1:3.

⁸ Derrida 1993, p. 41.

⁹ 1993, p. 22.

¹⁰ 1975, p. 279.

¹¹ 1993, p. 52.

¹² 1987, 261 et passim.

¹³ 1993, p. 68.

¹⁴ 1997, p. 45.

¹⁵ DERRIDA, 1997, p. 27.

¹⁶ 1997, p. 28.

¹⁷ 1997, p. 28.

¹⁸ 1997, p. 36.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

DERRIDA, Jacques. Fé e saber. As duas fontes da 'religião' nos limites da simples razão. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, G. *A Religião*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1997.

_____. *Memoirs of the Blind: The Self-Portrait and Other Ruins*. Tradução de Pascale-Anne Brault e Michael Naas. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

_____. Restitutions of the truth in pointing [pointure]. In: *The truth in painting*. Tradução de Geoff Bennington e Ian McLeod. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*. Tradução de Gerardo Dantas Barreto. Os pensadores, XLI. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1975.

MILTON, John. *Paradise Lost*. Great books of the Western World, 32. ENCYCLOPEDIA Britannica, 1948.

Na crítica de Derrida, como nos Midrashim e nas interpretações freudianas dos sonhos, o texto e sua exegese tornam-se sobrepostos, o que provoca um desvanecer das fronteiras que separam um da outra: o externo se faz interno e vice-versa.

CENAS DE E/eSCRITURA: DERRIDA, FREUD E MOACYR SCLiar

Maria Clara Castellões de Oliveira *

Resumo: Este ensaio tem por objetivo entrelaçar o nome de três intelectuais de origem judaica – Jacques Derrida, Sigmund Freud e Moacyr Scliar – que, em um contexto secular, através de suas escrituras, dão continuidade à tradição de interpretação das Escrituras por parte dos rabinos antigos (midrashistas). Para tanto, ele toma como ponto de partida o procedimento de justaposição, recorrente no contexto interpretativo dos midrashistas; fundamental para as teorias freudianas acerca do desvelamento do conteúdo latente dos sonhos; essencial à compreensão da lógica pós-estruturalista tal como a concebeu Derrida, e caro à construção da escritura de Scliar abordada, “Notas ao pé da página”, que traz à tona importantes questões de tradução.

Palavras-chave: Derrida - Freud - Moacyr Scliar - tradição de interpretação das Escrituras - tradução

Recentemente, ao produzir um texto para uma conferência que proferi na Universidade Federal do Paraná, à qual intitulei “Tradição judaica e tradução”, voltei à gravação da mesa-redonda da qual participei no último dia do Colóquio Internacional Jacques Derrida, que o programa de pós-graduação ao qual estou vinculada, o PPG-Letras: Estudos Literários, da Universidade Federal de Juiz Fora, organizou em parceria com o Consulado Geral da França do Rio de Janeiro, em agosto de 2004, menos de dois meses antes do falecimento do filósofo francês, que esteve presente ao longo dos três dias de duração do evento. Nessa gravação, ouvi-me dizendo, antes de iniciar a leitura de meu texto, do prazer em estar ali, cumprindo uma tarefa inescapável que me fora atribuída pelo meu colega e amigo pessoal, Evando Nascimento, com o qual eu dividia a organização do evento. Naquela ocasião, também mencionei a minha satisfação em compor aquela mesa, coordenada pelo Prof. Édson Rosa, com destacados intérpretes do pensamento tradutório de Jacques Derrida no Brasil: o saudoso Paulo Ottoni (a quem rendo minhas homenagens), Anamaria Skinner e Paula Glenadel. Frente ao peso de minha missão, desculpei-me, diante de meus colegas, do público e do próprio Jacques Derrida, pelo fato de não ser uma especialista na obra do mesmo, mas somente alguém interessada em seu pensamento sobre tradução.

Agora, diante de vocês, faço o mesmo, ou seja, tento dar cumprimento – pelo menos de forma razoável – a mais uma tarefa de aproximação da obra de Derrida pela rota da tradução, declarando, de antemão, a minha incapacidade diante de duas situações: a primeira, a de me policiar no sentido de não permitir que meu texto acabasse se revelando, também, um ato de leitura de Jacques Derrida, título da mesa-redonda que ocorreu na manhã de hoje; a segunda, a de escolher um entre os inúmeros caminhos sugeridos pelo título dessa mesa-redonda: “Ato de literatura de Jacques Derrida”.

Entre o momento em que soube que comporia uma mesa-redonda com tal título e aquele em que realmente me pus diante da tela para pro-

duzir o texto que lhes trago, passei por diversos questionamentos sobre o que, de fato, produzir, deixando-me assombrar não exatamente pelo substantivo “literatura” e tampouco pelo nome do Pai, Jacques Derrida, mas sim pela preposição “de”. Indaguei-me repetidamente sobre a tradução mais relevante¹ para essa pequena palavra que une uma coisa à outra, a literatura a Derrida, vocês – inclusive os coordenadores da Jornada Jacques Derrida – a mim. Diante da possibilidade de enveredar por trilhas que poderiam me levar a discorrer sobre atos de literatura *realizados por* Jacques Derrida ou *a partir de* Jacques Derrida, *destinados a* ou *à moda de* Jacques Derrida, decidi, derrideanamente, deixar-me conduzir pela lógica não da exclusão, mas sim da justaposição, quando uma coisa pode, simultaneamente, ser e não ser outra(s). É, pois, a partir de considerações acerca do procedimento de justaposição que começo a entrelaçar os três intelectuais judaicos que se fazem presentes no título de meu texto, Derrida, Freud e Moacyr Scliar, que, em um contexto secular, através de suas escrituras, deram continuidade à tradição de interpretação dos rabinos antigos (os midrashistas) e, mais tarde, dos cabalistas.

Nas exegeses a que submetem os textos das Escrituras ao longo dos tempos, os midrashistas colocaram lado a lado, justapuseram, textos provenientes de vários tempos e lugares, tendo fornecido especial atenção ao caráter relacional existente entre eles e, nesse sentido, escolhido os elementos de ligação entre substantivos e verbos – e não eles próprios – como as unidades de significação mínima do discurso. Assim fazendo, eles evidenciaram que, no pensamento rabínico, o geral esteve sempre sujeito a constante escrutínio, de que houve uma busca constante por explicações alternativas, exceções e variações, o que levou Susan Handelman, no livro *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory (Os assassinos de Moisés: o surgimento da interpretação rabínica na teoria literária moderna)*, a afirmar que “esse tipo de inferência baseada na justaposição é, de fato, obviamente diferente das predicções do pensamento grego. Ele é

relacional e não ontológico, lida com proposições e não com predicados. Na justaposição, duas entidades são relacionadas e aplicáveis uma à outra, mas não idênticas. Existe semelhança dentro da diferença, cada uma retém sua própria identidade independente”.²

A fim de ilustrar a importância, no contexto exegético judaico, da sobreposição de textos, suas interpretações e os comentários por eles suscitados, apresento abaixo uma página do *Talmude Babilônico*, retirada da edição de Daniel Bomberg, feita em Veneza, entre 1520 e 1523.



Figura 1: Página do *Talmude*.
Fonte: BARNAVI, 1995: 63.

No centro da página encontra-se o texto talmúdico propriamente dito, composto pela lei oral, a *Mishná* (escrita em hebraico, na Palestina, entre os séculos I e II d. C.) e pelo resumo das discussões por ela suscitadas, a *Guemara* (feito em aramaico nas academias da Babilônia do século III ao VI d. C.). Ao redor desse texto, encontram-se comentários diversos, provenientes de diferentes tempos e espaços, arranjados de forma aparentemente livre, o que fornece evidência de que, como eu mesma disse alhures, “no pensamento rabínico, o geral esteve sempre sujeito a constante escrutínio, de que houve uma busca constante por explicações alternativas, exceções e variações, o que contribuiu para o estabelecimento de uma tradição de interpretação no contexto judaico-rabínico”.³

Sigmund Freud foi um dos intelectuais de origem judaica que contribuíram para que o pensamento judaico-rabínico passasse a ser ouvido em um contexto mais amplo que o da sinagoga e o da interpretação das Escrituras. De maneira até então inusitada, ele procurou incorporar o modo de exegese rabínica ao tratamento de questões seculares, o que o levou a ser identificado como “uma figura que existe no cruzamento – no cruzamento das eras vitoriana e moderna, da ciência e da arte, da fisiologia e da psicologia, da mente e do mito, dos mundos judaico e gentio”.⁴ Freud considerou os sonhos como representações – metáforas – de recalques e neuroses que se manifestam inconscientemente. Para ele, o conteúdo manifesto dos sonhos, constituído a partir dos mecanismos de condensação e deslocamento, reporta-se a um conteúdo latente. Os elementos mais importantes do conteúdo manifesto dos sonhos, aqueles mais freqüentemente recorrentes (sobredeterminados), não são os que necessariamente contribuem para a formação de seu conteúdo latente. Ao contrário, o conteúdo latente é alcançado quando se torna possível resgatar o sentido de elementos que neles se manifestaram apenas de maneira incidental. Na cena de interpretação, portanto, as relações de causa e identidade estabelecidas pelos sonhos são desvendadas a partir do momento em que os elementos justapostos têm sua lógica desvelada.

No tocante à crítica pós-estruturalista de Jacques Derrida, o princípio da justaposição é de fundamental importância para a compreensão do termo *différance*, uma vez que o mesmo traz em si a marca da diferença, da simultaneidade e do caráter inconcluso da significação, incorporando, através de uma dessemelhança gráfica – mas não sonora – a diferença e o diferimento, significados contidos no verbo latino *differre*, que lhe deu origem. Na crítica de Derrida, como nos *Midrashim* e nas interpretações freudianas dos sonhos, o texto e sua exegese tornam-se sobrepostos, o que provoca um desvanecer das fronteiras que separam um do outro: o externo se faz interno e vice-versa. Além disso, um simples comentário presente no texto, como uma nota de pé de página, por exemplo, pode ganhar relevo, e um texto menos conhecido pode vir a ser inserido no diálogo da crítica com a literatura, com a própria crítica e, em um âmbito mais amplo, com a história.

Susan Handelman, no livro ao qual me referi anteriormente, chamou de hermeneutas heréticos Freud, Derrida, Harold Bloom e Lacan, intelectuais de origem judaica, como os três primeiros, ou não, como o último, que, em um contexto secular, valeram-se das técnicas de exegese das Escrituras por parte dos rabinos antigos para a construção do modo de interpretação de seus objetos de estudo. Segundo Handelman, “na escola da hermenêutica herética, o sagrado e o profano se misturam; há algo sagrado em torno da escrita, do comentário e dos textos, no entanto, essas noções são deslocadas em direção aos campos profanos da literatura, da filosofia e da psicanálise.⁵ Em minha tese de doutoramento,⁶ incluí no rol de hermeneutas heréticos o tradutor Haroldo de Campos e, nesse momento, assim o faço com o escritor Moacyr Scliar, abrindo a possibilidade de que a ele se juntem outros intelectuais – judaicos ou não – que, no contexto de suas escrituras, dão continuidade à tradição de interpretação inaugurada pelos midrashistas e levada adiante pelos cabalistas.

A literatura produzida por Scliar permitiu a Nelson Vieira, no livro *Jewish Voices in Brazilian Literature: A Prophetic Discourse of Alterity*

(*Vozes judaicas na literatura brasileira: um discurso profético de alteridade*) inseri-lo, juntamente com Clarice Lispector e Samuel Rawet, no grupo de escritores que forneceram contribuição para a formação da literatura judaico-brasileira, ou daquilo a que chamo de literatura diaspórica judaica brasileira. A literatura brasileira construída por esses escritores de origem judaica “evoca afinidades não apenas com o sentido diferido do significado tal como defendido no contexto do pós-estruturalismo, como também com a hermenêutica judaica e com o mundo místico dos símbolos do Judaísmo”.⁷ Segundo Vieira,⁸ esses escritores encaixam-se no paradigma dos “outsiders within” (dos forasteiros que estão dentro, minha tradução), uma vez que os personagens centrais de suas narrativas manifestam um sentimento de alteridade que os leva a uma busca da conciliação da dualidade cultural em que vivem, busca essa que, infrutífera, neles provoca um irreversível sentimento de deslocamento e distanciamento.

Com as finalidades de entrelaçar o pensamento de Jacques Derrida sobre tradução a questões de literatura e de fornecer subsídios que referendem a minha inclusão de Scliar na lista de hermeneutas heréticos, trago à cena um pequeníssimo texto, “Notas ao pé da página”, publicado por Scliar em 1995, em *Contos reunidos*⁹. Esse texto é composto de cinco páginas que não contêm texto algum a não ser, em cada uma delas, uma nota de rodapé, de autoria do tradutor do texto. Essas cinco notas colocam em cena as relações profissionais e pessoais de três personagens: um poeta francês, o seu tradutor que, no momento, se ocupa da tradução dos diários do mesmo, e uma mulher, identificada apenas pela inicial N., que, além de ter exercido as funções de secretária e amante do autor, acabou deixando-se seduzir pelo tradutor e com ele se casando.

Rosemary Arrojo dedicou-se a análises de “Notas ao pé da página” em dois ensaios trazidos a público: o primeiro, “Tradução, (in)fidelidade e gênero num conto de Moacyr Scliar”, publicado em 2004, no volume 4, número 1 da *Revista Brasileira de Lingüística Aplicada*, editada pelo Programa de Pós-Graduação em Lingüística Aplicada da FALE/UFMG, e

o segundo, “The Gendering of Translation in Fiction: Translators, Authors and Women/Texts in Scliar and Calvino” (“O tratamento da tradução a partir do gênero na ficção: tradutores, autores e mulheres/textos em Scliar e Calvino”), publicado em 2005 no livro *Gender, Sex, and Translation: The Manipulation of Identities (Gênero, sexo e tradução: a manipulação de identidades)*. Como indicam os títulos dos mesmos, a sua principal motivação foi discutir a forma pela qual a tradução encontra-se retratada em textos ficcionais, associando suas discussões a questões de gênero.

A minha abordagem de “Notas de pé de página”, no entanto, segue uma rota diferente, investindo o texto de uma significação possível, suplementar à que lhe foi fornecida por Arrojo. Dessa forma, ela aponta para o fato, recorrente no contexto das exegeses das Escrituras pelos rabinos e pelos cabalistas e no pensamento de Derrida, de que qualquer instância de interpretação é sempre provisória e relativa, de que ela nunca se esgota em si mesma, de que a cada nova abordagem de uma E/escritura um novo sentido se torna aparente.

Considero que existem três principais motivos pelos quais, em função de “Notas ao pé da página”, Scliar tornou-se elegível a receber o epíteto de hermencuta herético. O primeiro deles está relacionado ao modo no qual o mesmo distribui graficamente o texto em questão, modo esse que nos remete à forma como os comentários foram inseridos no texto talmúdico: às suas margens. O segundo motivo está vinculado ao fato de que, ao fazer com que suas notas estabeleçam um diálogo com um texto inexistente, ou que existe apenas *in absentia*, Scliar “justapõe as perspectivas de alteridade a visões fixas de identidade cultural”¹⁰ e, dessa forma, contribui para a reverberação da percepção, por parte de Derrida, de que os sonhos, considerados por Freud como uma escritura, colocam palavras em cena sem a elas se submeterem.¹¹ O terceiro motivo – e não necessariamente o último deles – aponta para o fato de que, independente do momento em que tenha escrito “Notas ao pé da página”, Scliar, pelos motivos que exponho a seguir, abriu a

possibilidade de se considerar esse conto um comentário – uma *Midrash* – a textos nos quais Derrida abordou questões relativas à tradução.

Os textos de Derrida aos quais me refiro são os ensaios “Des Tours de Babel” (1985) e “O que é uma tradução ‘relevante’”¹², apresentado no Encontro de Tradutores em Arles - França - em 15 de novembro de 1998. No primeiro, ele teceu considerações acerca do texto seminal de Walter Benjamin sobre tradução, “Die Aufgabe des Übersetzers”¹³, que o mesmo escreveu como prefácio para traduções de Baudelaire que trazia a público. No segundo, sem deixar de fazer referências ao texto de Benjamin, Derrida abordou, à luz de *O mercador de Veneza*, de Shakespeare, as diversas possibilidades significativas contidas na palavra “relevante”, associando a discussão sobre tradução a questões de literatura, teologia, ética e política.

Certamente, um dos fortes motivos que conduziram Derrida a se debruçar sobre o ensaio de Benjamin foi o fato de, nele, o filósofo alemão atribuir à atividade tradutória, até então vista como secundária, um caráter salvífico, de resgate do texto de seu emudecimento, de seu exílio.¹⁴ Isso posto, não fica difícil perceber que, ao apagar a voz do autor, tornando o seu texto invisível, e deixar presente nas páginas de seu conto apenas as notas do tradutor, Scliar, ficcionalmente, desestabiliza, como o fez Derrida a partir de Benjamin, a crença de que o original possui uma supremacia sobre a tradução e de que o *status* do autor é superior ao do tradutor.

A possibilidade de se considerar Scliar um hermeneuta herético torna-se mais evidente a partir do momento em que se examina a seguinte afirmação de Derrida, encontrada em “O que é uma tradução ‘relevante’”:

Embora marcando que o sentido e os efeitos formais do texto não escaparam ao tradutor ou à tradutora e podem, portanto, ser levados ao conhecimento do leitor, a *translator's note* rompe com que denomino a lei econômica da palavra, a que define a essência da tradução no sentido estrito, da tradução comum, normalizada, pertinente ou relevante. Em todos os lugares em que a unidade da palavra é ameaçada, ou colocada

em questão, não é somente a operação da tradução que se encontra comprometida, é o conceito, a definição e a própria axiomática, a idéia da tradução que é preciso reconsiderar.¹⁵

Paradoxal e rabinicamente, Scliar transforma as notas do tradutor no próprio texto e empresta à sua escritura uma economia inusitada, que, a princípio, essas notas, na percepção de Derrida, ameaçariam. Nesse momento, o tradutor não está derrotado, ao contrário, ele realiza uma revanche, que é também a revanche da própria tradução.

Não é somente a forma pela qual o texto se constrói que me permite reivindicar a inserção de Scliar no grupo de hermeneutas heréticos do qual Derrida foi um dos expoentes maiores. Na nota de número dois de “Notas ao pé da página”, o tradutor esclarece que a primeira visita feita ao autor fora motivada por um convite que este lhe fizera, pois o mesmo encontrava-se “interessado em divulgar sua obra”.¹⁶ Desse modo, diz o tradutor, “ele tentava estabelecer contatos com pessoas que lhe pareciam importantes – uma categoria na qual eu me enquadrava por minha reputação como tradutor”.¹⁷ Assim sendo, no espaço de sua escritura, Scliar reitera a alegação, presente nos dois textos de Derrida que mencionei e também naquele de Benjamin, de que os originais devem sua sobrevivência à tradução e que, por extensão, a sorte/fama dos escritores é dependente da existência de pessoas – entre elas tradutores – interessadas em submeterem seus textos a interpretações.

A consciência da existência de uma relação de dívida na cena da tradução é reiterada por Scliar na nota derradeira de seu conto, a de número cinco. Nesse momento, a despeito das traições do tradutor, que se casou com N., a sua secretária-amante, o autor evidencia o intenso grau de sua dependência do tradutor e de seu trabalho: “Note-se que, a partir desta página, N. não é mais mencionada. O autor também não fala da áspera discussão que tivemos. Ofendeu-me tanto que, exasperado, anunciei-lhe que nunca mais traduziria um único verso dele. Nesse momento mudou por completo; praticamente arrojando-se a meus pés – era de uma submissão abjeta – implorou-me que continuasse sendo

seu tradutor”.¹⁸ Essa dependência é tamanha que ele chega ao ponto de elogiar as traduções feitas e dizer gostar “até de suas notas de pé de página” (p. 375), notas essas nas quais o tradutor insere sua voz em meio à do autor, desestabilizando a univocidade textual, chamando a atenção para uma presença alienígena na cena da escritura.

Em “Des Tours de Babel”, Derrida esclareceu ser duplo o endividamento existente na cena da tradução: ao mesmo tempo em que o original é devedor da tradução, a humanidade encontra-se destinada a quitar uma dívida, qual seja, a resgatar a afinidade lingüística que existia no momento em que a Torre de Babel foi demolida, os povos se dispersaram e a multiplicidade de línguas se instaurou.¹⁹ Essa dívida, no entanto, é insolvente, ou melhor, a quitação da mesma se dará no final da história, em um tempo em constante diferimento. De alguma forma, Scliar, em “Notas ao pé da página”, também aponta para a existência de uma consciência de que o tradutor encontra-se envolvido em uma tarefa inescapável. Isso se dá quando o tradutor reconhece que, a despeito de ter anunciado ao autor que, diante do mau tratamento recebido, não mais traduziria um verso sequer dele, ele acabou concordando em continuar exercendo sua tarefa. Disse o tradutor: “Acabei concordando (a presente tradução de seu diário é uma prova disso) porque nunca duvidei de seu valor literário”.²⁰

Espero que a minha leitura de “Notas ao pé da página”, a partir de questões colocadas por Derrida acerca da tradução de textos literários e da crítica da tradução de textos literários, tenha justificado a inclusão de Scliar, no grupo de hermeneutas heréticos, daqueles intelectuais que deixam reverberar em suas escrituras os modos de interpretação das Escrituras no contexto judaico-rabínico e que, como percebeu Nelson Vieira, privilegiam “o espaço entre as letras e as palavras, um lugar onde os sentidos são freqüentemente enigmáticos”.²¹ Espero, outrossim, que ela tenha contribuído para a compreensão de que a escritura de Scliar traz consigo a reverberação de componentes de sua herança judaica, principalmente daqueles vinculados às “intermináveis discussões talmú-

dicas sobre os possíveis significados de cada palavra e letra”.²²

Para finalizar – e a fim de conferir autoridade à minha participação nessa mesa-redonda e, simultaneamente, servir de desculpa para a sua incompletude, trago Freud novamente à cena, valendo-me das seguintes palavras, por ele utilizadas para tecer considerações sobre a interpretação dos sonhos: “na verdade nunca é possível ter certeza de que um sonho foi totalmente interpretado. Mesmo se a solução parece satisfatória e sem lacunas, sempre permanece a possibilidade de que o sonho possa ter um outro sentido”.²³

* Doutora em Letras: Estudos Literários pela UFMG e professora associada do Departamento de Letras Estrangeiras Modernas da Faculdade de Letras da UFJF, com atuação no Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários dessa instituição. Organizou em parceria os livros *Literatura em perspectiva* (Juiz de Fora: Editora UFJF, 2003), *Literatura e filosofia: Diálogos* (Juiz de Fora: Editora UFJF; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004) e *Leitura e experiência: Teoria, Crítica, Relatos* (São Paulo: Annablume; Juiz de Fora: PPG-Letras – Estudos literários, 2008). Co-organizou diversos eventos, entre os quais o *Colóquio Internacional Jacques Derrida 2004: Pensar a Desconstrução - Questões de Política, Ética e Estética*, e o *Simpósio Internacional Literatura, Crítica, Cultura* (2007). Tem artigos publicados sobre o pensamento tradutório judaico, a teoria e a prática tradutórias de Haroldo de Campos e a tradução em geral em livros no Brasil e no exterior e em revistas nacionais especializadas (*Tradução & Comunicação: Revista Brasileira de Tradutores; Ipotesi; Contexto; Claritas e Gragoatá*).

NOTAS

¹ A utilização do termo “relevante” é proposital e remete ao ensaio de Jacques Derrida, “O que é uma tradução ‘relevante?’” (2000).

² Texto original: “This type of inference based on juxtaposition is quite obviously different from the predications of Greek thought. It is relational rather than ontological, dealing with propositions rather than predicates. In juxtaposition, two entities are related and applicable to one another, but not identical. There is similarity within difference, each retaining its own independent identity” (HANDELMAN, 1982: 24). Essa e as demais traduções de HANDELMAN, 1982 são de minha autoria.

³ OLIVEIRA, 2000. p. 13.

⁴ Texto original: "...a figure who exists at the crossroads – the crossroads of the Victorian and modern eras, of science and art, physiology and psychology, mind and myth, Jewish and Gentile worlds" (HANDELMAN, 1982. p. 127.).

⁵ Texto original: "In the school of heretic hermeneutics, holy and profane intermingle; there is something sacred about writing, commentary, and texts, yet these notions are displaced into the profane fields of literature, philosophy, and psychoanalysis" (HANDELMAN, 1982. p. 223.).

⁶ OLIVEIRA, 2000.

⁷ Texto original: "[...] not only evokes affinities with post-structuralism's deferred sense of meaning but also with Judaic hermeneutics and Judaism's mystical world of symbols" (VIEIRA, 1995. p. 27.). Essa e as demais citações de VIEIRA, 1995 são de minha autoria.

⁸ 1995. p. 1-18.

⁹ (p. 371-375)

¹⁰ Texto original: "juxtaposing the perspectives of alterity with staid views of cultural identity" (VIEIRA, 1995. p. 151).

¹¹ DERRIDA, 1971. p. 196.

¹² 2000

¹³ 1923

¹⁴ BENJAMIN, 2001. p. 211.

¹⁵ DERRIDA, 2000. p. 22.

¹⁶ SCLIAR, 1995. p. 372. A partir desse momento as citações dessa obra de Scliar serão identificadas pelas suas iniciais (NPP) e seguidas do número da página em que se encontram.

¹⁷ NPP. p. 372.

¹⁸ NPP. p. 375.

¹⁹ DERRIDA, 2002. p. 38-43.

²⁰ NPP. p. 375.

²¹ Texto original: "[...] the space between letters and words, a place where meanings are frequently enigmatic" (VIEIRA, 1995. p. 27).

²² Texto original: "[...] interminable Talmudic discussions about the possible meanings of every word and letter" (VIEIRA, 1995. p. 178).

²³ Texto em inglês: "...it is in fact never possible to be sure that a dream has been completely interpreted. Even if the solution seems satisfactory and without gaps, the possibility always remains that the dream may have yet another meaning" (FREUD, 1991. p. 383, minha tradução).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARROJO, Rosemary. Tradução, (in) fidelidade e gênero num conto de Moacyr Scliar. In: *Revista Brasileira de Linguística Aplicada*, Belo Horizonte, v. 4, n. 1, p. 27-36, jan-dez 2004.
- _____. The Gendering of Translation in Fiction: Translators, Authors, and Women/Texts in Scliar and Calvino. In: SANTAEMILIA, José (ed.). *Gender, Sex and Translation: The Manipulation of Identities*. Manchester: St. Jerome Publishing, 2005. p. 81-95.
- BARNAVI, Elie (Org.). *História universal dos judeus: da gênese ao fim do século XX*. Tradução de Beatriz Sidou (Coord.). Belém: Cejup, 1995.
- BENJAMIN, Walter. A tarefa-renúncia do tradutor. Tradução de Susana Kampff Lages. In: HEIDERMAN, Werner (org.). *Clássicos da teoria da tradução*. Florianópolis: UFSC, Núcleo de Tradução, 2001. p. 188-215.
- _____. Die Aufgabe des Übersetzers. In: STÖRIG, Hans Joachim (Ed.). *Das Problem des Übersetzens*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, 1973. p. 156-169.
- DERRIDA, Jacques. Des tours de Babel. In: GRAHAM, Joseph (Ed.). *Difference in Translation*. London: Cambridge University Press, 1985. p. 149-164.
- _____. O que é uma tradução “relevante”? In: *Alfa - Revista de Linguística*. Tradução, desconstrução e pós-modernidade, São Paulo, v. 44, n. especial, p. 13-44, 2000.

*Esse seria o gesto-tipo da desconstrução: apontar o fantasma
lá onde ele parece estar ausente. E implicar o leitor:
certamente, isso tem a ver com ele.*

POESIA E IMPOSSÍVEL: A ECONOMIA DO FANTASMA

Paula Glenadel*

E, mais do que tudo, irmão, não vá comprar pão.

Mallarmé

Entretanto, a experiência interior é projeto, queiramos ou não. Ela o é, sendo-o o homem por inteiro pela linguagem que, por essência, com exceção da sua perversão poética, é projeto. Mas o projeto já não é, neste caso, aquele, positivo, da salvação, porém aquele, negativo, de abolir o poder das palavras, logo, do projeto.¹

Por definição, o extremo do possível é esse ponto em que, apesar da posição ininteligível para ele que ele tem dentro do ser, um homem, tendo-se despojado de engano e de temor, avança tão longe que não se possa conceber uma possibilidade de ir mais longe.²

Na escrita de Georges Bataille, a poesia está no *extremo do possível*, onde este toca o impossível, no ponto aporético, vacilante, onde a cada vez se exige ir mais longe, mas a cada vez e por definição ir mais longe é impossível. Podemos desenvolver essa idéia de Bataille a partir do pensamento de Jacques Derrida, afirmando que o impossível aparece precisamente como a rigorosa impossibilidade de conjunção dos moldes modernos de produção com a experiência do “projeto de abolir o projeto”, que corresponderia a um acontecimento poético. Isso porque o acontecimento poético aparece, no pensamento de Derrida, como indissociavelmente ligado ao incalculável, ainda que seja comandado por esse estranho “cálculo autoral”, a gestão ou gestação de uma assinatura, uma marca “em sofrimento” como uma carta da qual ainda não sabemos se vai chegar a seu destinatário.

Impossível, logo, necessário, é tentar essa conjunção. Um pensador que tomou os dois termos juntos foi Bataille, na sua escrita³ do *impossível*. Este texto não retoma ponto por ponto as teses de Bataille, mas se quer dedicado a ele, inteiramente, porém pela metade. A outra metade, porém, é inteiramente por Derrida, para Derrida, que soube associar os motivos do crédito, da crença, da economia e da literatura através da sua filosofia poética, que talvez fosse mais apropriado chamar de *poiesis* filosófica.

O título desta sessão de atividades, *Leituras em rede*, soa bastante espectral. Com quantas leituras se faz uma leitura? Ele se encontra aqui também ecoado na tradução, que aparece como uma das faces do impossível necessário. A tradução, por exemplo, de Hegel em Bataille e vice-versa, através de uma leitura poética como aquela feita por Derrida. Leitura que sublinha, justamente, a sintaxe (“tomados um a um e imobilizados fora de sua sintaxe, todos os conceitos de Bataille são hegelianos. É preciso reconhecer isso, mas não se deter aí.”⁴). Essa leitura recoloca a fenomenologia do espírito, em seu horizonte de saber e suas figuras de sentido, *em relação a um fundo sem fundo*, diferentemente da economia restrita do espírito hegeliano onde impera a circularidade do *logos*,

que jamais é solicitado. Assim, a economia geral proposta por Bataille “os [as figuras e o sentido] obriga a se referirem não ao fundamento, mas ao sem-fundo da despesa, não ao *telos* do sentido, mas à destruição *indefinida* do valor.”⁵

Traduzindo “em rede”, entre Hegel e Bataille, Derrida faz entrar o espírito numa economia, quebrando a sua supremacia, de modo a mostrar que a presença a si do próprio, a uma só vez momento inaugural e *telos* da metafísica, é sempre espectral.⁶ O termo *economia*, então, tem aqui pelo menos dois sentidos. O primeiro: a lei que rege a casa do homem (a razão, o espírito, o *logos*, a linguagem, por mais dissimétrica que seja essa série) é a lei do fantasma. O segundo: o homem nega ou afirma negar a lei desse fantasma, procura “economizá-lo” para poupar seu narcisismo. O espectro de Freud não está longe...

Essa dimensão que reinsere o fantasma no processo de onde ele tinha sido escamoteado é uma dimensão tanto econômica quanto poética,⁷ pois ela acena com a aparição (ou o desaparecimento) do sentido. Repetidamente encenado por Derrida, esse gesto (nietzscheano, outro nó, outro ponto na rede) que aponta a base metafórica presente no conceito e concomitantemente reivindica o alcance conceitual de uma reflexão poética, assume aqui a direção da reflexão sobre a economia. Esse seria o gesto-tipo da desconstrução: apontar o fantasma lá onde ele parece estar ausente. E implicar o leitor: certamente, isso tem a ver com ele (“ça le regarde”⁸).

É o gesto que esboçarei, em lembrança de Derrida, a partir da leitura crítica de Mallarmé feita por Jean-Paul Sartre, trazida aqui para pensar a relação da poesia com aquilo que freqüentemente aparece como seu oposto, para sondar esse par que reúne para sempre, ao tomá-los como excludentes, poesia e economia.

Em seu ensaio “Mallarmé. A lucidez e sua face sombria”, escrito em 1952, Sartre parte de uma caracterização do contexto social do poeta, passando depois ao seu contexto familiar, a fim de construir esse lugar crítico que deseja, situado na interseção de dois saberes, o mar-

xismo e a psicanálise. Como se pode ver mais adiante, isso ocorre pelo caminho de um certo marxismo, que vai justamente desvalorizar os espectros, e de uma certa psicanálise, chamada de “existencial”, que vai menosprezar o fantasma...

Quanto à sociedade contemporânea ao poeta, Sartre coloca a burguesia intelectual, classe da qual faz parte Mallarmé, como herdeira do ateísmo, pós-romanticamente desiludida e saturnina, uma vez constatado o fracasso da poesia como espelho do mundo inteligível. Burguesia impotente e amargurada. E, logo, reacionária sem sabê-lo: os poetas dessa segunda metade do século XIX “se farão mais uma vez os agentes da contra-revolução preciosa”. Enlutados pela “morte da Nobreza, que seus avós massacraram”¹⁰, esses burgueses ressentidos fazem greve de silêncio¹¹, fingem desprezar o que lhes é inacessível. Assim, miseráveis, os poetas da época consideram a pobreza como um luxo¹². Dessa espécie de versão sartriana da fábula da “raposa e as uvas”, vale a pena citar um trecho razoavelmente longo, para dar a sentir o tom da sua leitura:

Eles certamente não ignoravam que a aristocracia está ligada por essência às sociedades de consumo e que o nobre é um consumidor de elite que deve realizar em nome de todos a destruição ritual dos bens desse mundo, enquanto a espécie humana, reunida, olha embevecida desaparecerem as mercadorias que ela produziu com o suor de seu rosto. Mas como as orgias aristocráticas estavam acima de seus meios, eles substituíram a alegre dilapidação das riquezas pela negação sistemática da realidade.¹³

Através da ênfase no aspecto de produção de mercadorias, Sartre constrói uma leitura que ignora o sacrifício ou a despesa da linguagem, uma leitura para a qual o fantasma “não tem nada a ver”. Nesse sentido, a sua leitura mostra uma profunda incompreensão dos processos mallarmeanos:

O naufrágio do *Lance de Dados* traduz perfeitamente o terror da classe possuidora que toma consciência de seu inevitável declínio, o mal-estar da burguesia diante da morte de Deus, o “decadentismo” dos ideólogos contemporâneos e a birra do homem do ressentimento, ao mesmo tempo em que sua vontade de fracasso.¹⁴

Isto, é claro, nos leva ao debate que opôs Sartre a Bataille a propósito de Baudelaire (de que temos ecos, por exemplo, em “A literatura e o mal”, onde Bataille recusa a noção sartriana de “escolha” e afirma a fascinação exercida pelo mal sobre o poeta), bem como à incompreensão de Sartre em seu ensaio “Um novo místico” sobre Bataille. Se a fenomenologia do espírito “não vê o sem-fundo de jogo sobre o qual se recorta a história (do sentido)”¹⁵, a leitura de Sartre, similarmente situada numa economia restrita, carece também dessa perspectiva do sem-fundo.

Bataille, por sua vez, na meditação sobre o princípio de despesa e a parte maldita, propõe considerar a despesa como valor fundador de uma economia geral, que pode ser vista como a matriz de uma, digamos, hermenêutica, com todas as ressalvas quanto à utilização deste termo que provém de um contexto de leitura do texto sagrado. Aqui, a hermenêutica incidiria sobre a relação entre sentido e não-sentido, configurando o paradoxo de uma hermenêutica abissal que se endereça ao sem-fundo.

Embora o texto de *A parte maldita* busque sistematizar uma espécie de “história universal” das relações de diferentes culturas com os mecanismos de produção, acumulação e despesa, o que interessa aqui é entender esse princípio antropológico de despesa ao campo da relação do humano com sua produção de sentidos. No breve texto que precede *A parte maldita*, *O princípio de despesa*, Bataille vai ele mesmo fazer essa extensão, ao definir a poesia como “criação por meio da perda”, nesse sentido, próxima do sacrifício, que tem como função subtrair a coisa sacrificada à esfera da utilidade e dar-lhe um caráter intenso e único, onde se transcende sua condição de coisa, ainda que isso signifique a sua destruição.

O poeta e ensaísta argentino Sílvio Mattoni, em seu artigo sobre “A experiência soberana”, explicita o sentido desse sacrifício, dessa perda:

Nesse lugar talvez inacessível, mas do qual temos notícias de vez em quando e que Bataille continua chamando de poesia, as palavras deixam de designar, se dilapidam, se derramam a serviço de um ritmo que só lhes pede o sacrifício do sentido.¹⁶

Nessa concepção da economia geral baseada no excesso e não na escassez, a destruição do sentido vai de par com “a superabundância da linguagem, seu excesso de representação em relação ao mundo”¹⁷.

Não é, então, como nos acostumamos a entender sua problemática, a insuficiência da linguagem que atormenta o poeta, mas a insuficiência do mundo em dar suporte à multiplicidade de suas representações imagináveis e à necessidade de despender-las. “O livro, expansão total da letra, deve dela tirar, diretamente, uma mobilidade e espaçoso, por correspondências, instituir um jogo, não se sabe, que confirme a ficção.”¹⁸, propõe Mallarmé, indicando por aí a incansável proliferação dos signos e algo como a produtividade do fantasma, o valor fundador dessa *moeda falsa*, como no poema em prosa de Baudelaire comentado por Derrida em *Donner le temps*.

Na linha desse poema que retrata uma cena de esmola, esse ambivalente dom, eu gostaria de trazer o poema mallarmeano “Esmola” aqui traduzido por mim (em tradução livre) que, aliás, pode e deve soar estranho a leitores habituados com a imagem estereotipada que recebemos de um Mallarmé elitista, preciosista, alienado das questões sociais. Derrida assinala em *Glas* que houve quatro versões do poema, o que indica a importância do tema para o poeta. Derrida traz o poema para sua leitura do significante *g/* na obra de Jean Genet (o que traduzi por “dobre” se escreve *glas* em francês).

Esmola (“Aumône”, poema de 1887)¹⁹

Toma esta bolsa, Mendigo! Não a afagaste
Senil lactente de uma teta avara
Para moeda a moeda esgotares teu dobre.

Tira do metal caro algum pecado bizarro
E vasto como nós, de punhos cheios, o beijamos
Sopra nele, que se retorça! numa ardente fanfarra.

Igreja com o incenso que todas essas casas
Sobre os muros quando a ninar em azul claridade
O tabaco sem falar rola as orações,

E o ópio potente quebra a farmácia!
Roupas e pele, queres lacerar o cetim
E beber na saliva contente a inércia,

Nos cafés principescos aguardar a manhã?
Os tetos enriquecidos com ninfas e com véus,
É jogado, ao mendigo da vidraça, um festim.

E quando saís, velho deus, tremendo em tuas lonas
De embalagem, a aurora é um lago, vinho de ouro
E jurarias ter na goela as estrelas!

Sem poder suportar o brilho de teu tesouro,
Podes ao menos te ornar com uma pluma, no completório
Servir uma vela ao santo no qual ainda crês.

Não imagines que estou dizendo loucuras.
A terra se abre, velha, a quem morre de fome.
Odeio uma outra esmola e quero que me esqueças.

E, mais do que tudo, irmão, não vá comprar pão.

Como não ver aqui que Mallarmé se coloca além do ressentimento que lhe atribui Sartre, como não ver que ele se coloca em outro lugar? A consciência de Mallarmé quanto aos paradoxos presentes nos mecanismos sociais explode no poema, na figura do desejo manifestado pelo poeta que o mendigo soberano (“velho deus”) o esqueça, seja “ingrato”, não reconheça a dívida, impedindo que o gasto se converta em acumulação para o doador na figura da “esmola” edificante, a que ele “odeia”. O apelo à ingratidão, a sugestão de que as moedas sejam gastas na embriaguez e em inutilidades, tudo isso coloca uma figuração do gasto simbólico representado pelo poema. Evidentemente, o poema não vale pelo conjunto da obra, e a leitura de Sartre, além de passar por vários outros poemas, utiliza também a correspondência mallarmeana para traçar o seu perfil. Porém, acredito que a lógica que se observa no poema per-

mite, aliada à meditação sobre o projeto do Livro e ao *Lance de dados*, alcançar pontos fundamentais do pensamento poético de Mallarmé.

Para pensar um pouco mais na soberania, trago uma outra voz, mais uma. O homem de teatro Antonin Artaud relata o costume do povo indígena Tarahumara, que conheceu durante sua viagem ao México em 1936 e que muito o impressionou, em relação à esmola:

Quando os Tarahumaras descem nas cidades, eles mendigam. De maneira impressionante. Eles páram diante das portas das casas e ficam de perfil com um ar de desprezo soberano. Eles parecem dizer: “Sendo rico, você é um cachorro, valho mais do que você, cuspo em você.”²⁰

A palavra *soberano*, embora não se possa dizer ao certo em que medida corresponderia aqui aos vários sentidos que Bataille vai tentando lhe imprimir, indica algo que vai na direção da poesia de Mallarmé. Num dos últimos tratamentos dados à palavra, Bataille indica que “A soberania não é nada”. Evidentemente, a frase se glosa em “A soberania não é uma coisa”, a partir do *rien*, o *rem* latino, “coisa”. Ou numa tradução que enfatize “A soberania não é coisa alguma”.

O lance de dados, pela sua própria dinâmica, não é um monumento ao ressentimento, como propõe Sartre, porém uma figuração da despesa, como nos sugere a leitura cruzada com o poema “Esmola”. Para lançar os dados, é preciso abrir a mão e se arriscar a ficar sem nada... Os dados são a instância de despesa arbitrária e literalmente insensata a arriscar um cacife que vem a ser a própria razão, a “lucidez” do poeta, sua relação com o sentido das palavras e “sua face sombria”. Esse é o gasto soberano, num só lance material e imaterial, *spectral*, formado pelo poema. Que, justamente, não é nada.

Talvez por isso, anos depois do seu texto de 1967 sobre Bataille, Derrida escolha justamente as figuras do sem-fundo e do naufrágio para encenar (ou dramatizar, termo caro a Bataille²¹) a crise da razão globalizada, em *Voyous*, de 2003. Figuração do impossível, o naufrágio acompanha a vertigem do sem-fundo e vem questionar, mais uma vez, a economia dos nossos fantasmas.

* Universidade Federal Fluminense, paulag@uol.com.br.

NOTAS

¹ BATAILLE, 1954, p.35. Tradução minha, como em todos os trechos citados no corpo do texto.

² Idem, p. 52.

³ Nunca é demais sublinhar o caráter de *escrita* do pensamento de Bataille: “L’écriture de souveraineté n’est ni vraie ni fausse, ni véreuse ni insincère. Elle est purement *fictive*, en un sens de ce mot que manquent les oppositions classiques du vrai et du faux, de l’essence et de l’apparence.” DERRIDA, 1967, p. 397.

⁴ Idem, p. 373.

⁵ Idem, p. 398.

⁶ Em *Espectros de Marx* (1993), o capital vem se juntar a essa série, o que também se encontra anunciado em *L’Autre cap* (1991). Assim, Derrida aponta a “Apparition du corps sans corps de l’argent” (1993, p.75) e também afirma que “C’est bien connu: l’argent, et plus précisément le signe monétaire, Marx les a toujours décrits dans la figure de l’apparence ou du simulacre, plus précisément du fantôme” (1993, p. 80).

⁷ Em outro texto importante, Derrida fala da “economia poética do idioma”. *Le monolinguisme de l’autre*, 1996, p.100.

⁸ DERRIDA, 1993, “effet de visière”.

⁹ SARTRE, 1986. p. 35.

¹⁰ Idem, p. 37.

¹¹ Idem, p. 30.

¹² Idem, p. 41.

¹³ Idem, p. 44.

¹⁴ Idem, p. 89.

¹⁵ DERRIDA, 1967. p. 406.

¹⁶ MATTONI, 2003. p. 162.

¹⁷ Idem, p. 163.

¹⁸ MALLARMÉ, 1945. p. 380.

¹⁹ Idem, p. 39-40.

²⁰ ARTAUD, 1971. p. 104. A expressão “cachorro”, à luz do pensamento da desconstrução, justamente, mereceria um longo comentário que, contudo, não farei aqui. Limito-me a remeter o leitor ao texto fundamental de Derrida sobre o tema: “L’animal que donc je suis”, In *L’animal autobiographique*. Org. M.-L. Mallet. Paris: Galilée, 1999; e a

lembrar as pesquisas, no Brasil, de Maria Esther Maciel, bem como as minhas próprias, sobre o tema.

²¹ O termo aparece repetidas vezes em *L'expérience intérieure*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARTAUD, Antonin. *Les Tarabumbaras*. Paris: Gallimard, 1971.

BATAILLE, Georges. *L'expérience intérieure*. Paris: Gallimard, 1954.

_____. *La Littérature et le mal*. Oeuvres complètes. T. IX. Paris: Gallimard, 1979.

DERRIDA, Jacques. De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hégélianisme sans réserve. In: _____ *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.

_____. *Glas*. Paris: Galilée, 1974.

_____. *L'Autre cap*. Paris: Minuit, 1991.

_____. *Spectres de Marx: L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle internationale*. Paris: Galilée, 1993.

_____. *Le monolinguisme de l'autre*. Paris: Galilée, 1996.

_____. Le monde des lumières à venir. In: _____ *Voyous. Deux essais sur la raison*. Paris: Galilée, 2003

MALLARMÉ, Stéphane. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1945. Bibliothèque de la Pléiade.

MATTONI, Silvio. *El cuenco de plata*. Buenos Aires: Interzona, 2003.

SARTRE, Jean-Paul. *Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre*. Paris: Gallimard, 1986.

O que se herda de Derrida aqui nesta impossível 'teoria da literatura' é a constatação de que este não aparecimento estrutural não é uma exclusividade da literatura, mas de todo relato, constituindo uma espécie de 'ficcionalidade constitutiva' de todo discurso.

CONSIDERAÇÕES SOBRE UM “HIPER-CETICISMO” EM JACQUES DERRIDA

Rafael Haddock-Lobo *

Resumo: O objetivo deste texto é pensar uma possível herança cética no pensamento de Jacques Derrida. Isso se daria, de certo modo, a partir de uma singular relação com a literatura. Nesse sentido, para compreender tal relação entre o ceticismo e o literário, procura-se analisar dois termos presentes no corpus derridiano: o “talvez” e o “como se”.

Palavras-chave: desconstrução - ceticismo - literatura

Para Elizabeth Muylaert e Gustavo Bernardo

Hegel, na introdução da *Fenomenologia do espírito*, ataca fortemente a tradição filosófica moderna, de inspiração idealista ou empirista, por ter tornado o pensamento uma mera “teoria do conhecimento”. Para o filósofo, isso se dá devido à excessiva preocupação com a *verdade*, que faz do conhecimento apenas um caminho ou um instrumento para alcançá-la. Com esse gesto moderno, o mundo, repleto de contradições, teria sempre sido posto de fora dos sistemas filosóficos, que nada mais fariam do que descartar de antemão as aporias do real. Nesse sentido, talvez Hegel possa ser visto como o primeiro filósofo contemporâneo, pois, sendo o último moderno, foi também o primeiro a enxergar esta necessidade heraclitiana de o pensamento se voltar às contradições do mundo. E este gesto marca profundamente a filosofia que, seja sob o crivo das dialéticas, das fenomenologias ou das psicanálises, de Kierkegaard e Schopenhauer a Heidegger e os frankfurtianos, passa a buscar este retorno ou uma vinculação mais autêntica com “o real”.

Pode não ser tão despropositado assim inserir Jacques Derrida na lista destes herdeiros do diagnóstico hegeliano. Mas o intuito de Derrida é bem mais pretensioso. Trata-se de evitar, sobretudo, o que Hegel, com sua atenta crítica, acaba por instalar: a resolução das contradições, a superação das aporias. Sob este aspecto, muito mais kierkegaardiana seria a desconstrução, que, herdando tal paixão pelo paradoxo, parece ecoar uma tradição bem mais antiga que suscitaria uma suspeita radical com relação à verdade ou a qualquer outra teleologia. E é desta suspeição cética, deste aspecto radicalmente filosófico que eu gostaria aqui de tratar - antecipando que é dando continuidade e ao mesmo tempo radicalizando esta postura filosófica tradicional que Derrida traz à filosofia um elemento, a princípio, estranho; ou melhor, nos termos do próprio filósofo, que ele *contamina* a filosofia com a literatura.

Levando em conta que, em poucas palavras, o ceticismo poderia ser definido como uma postura filosófica clássica que visa a combater o dogmatismo a partir de um radical questionamento da noção de verdade e de sua busca como um fim em si mesmo para o pensamento,

tomo justamente da literatura um outro termo, bem próximo desta definição, para me acompanhar ao longo destas páginas: uma forma de ceticismo bem específica como a descrita por Miguel de Cervantes, o *quixotismo*.

No livro *Verdades quixotescas: ensaios sobre a filosofia de Dom Quixote da Mancha*, Gustavo Bernardo (ainda que não diga isso), de modo semelhante ao propósito derridiano, cunha o termo “quixotismo” para indicar a atitude cética elevada à sua máxima potência ficcional. Para o autor, com a escrita de Cervantes, torna-se tanto mais claro que “se a realidade existe [uma sentença, desde o início, cética], ela não se deixa perceber a não ser como ficção [o que configuraria o quixotismo]”¹. E o que acrescenta um aspecto bem interessante à discussão é que, para o autor, este fato configuraria a máxima *responsabilidade* da ficção. Diz ele:

desconfiando que a realidade conhecida seja basicamente fictícia *ainda que não se admita como tal* [e eu grifo esta não admissão], para não mergulhar no niilismo assume a responsabilidade por desenhar uma outra realidade que se assuma desde o início como um desenho. Ora, é esta assunção da responsabilidade que empresta à ficção sua força: a força de parecer mais real do que o real cotidiano.²

Deste modo, a escritura quixotesca faria com que se percebesse o quixotismo de toda escrita. É sob este aspecto, que mescla ceticismo e ficcionalidade, nesta contaminação do filosófico pelo literário, que eu gostaria de desenhar estas poucas linhas sobre isso que eu, por paráfrase, chamo aqui de um *hiper-ceticismo* no pensamento da desconstrução – o que eu pretendo fazer através da análise de dois termos presentes na letra derridiana: o “talvez” e o “como se”.

*

A afirmação de Derrida em *Acts of literature* que diz que *a literatura é a coisa mais interessante do mundo, talvez mais interessante que o mundo* é o título de um artigo de Elizabeth Muylaert³ que dá a pensar sobre a relação

entre a desconstrução e a literatura, justamente por se focar no que a autora nomcia como a “interessância” do literário para Derrida. Para entendermos tal afirmação – de que “*a literatura é a coisa mais interessante do mundo, talvez mais interessante que o mundo*” – precisamos, em um primeiro momento e sobretudo, concentrar-nos no “*talvez*” que liga as duas asserções, nesta “partícula cética” que une a afirmação de que a literatura é a coisa mais interessante do mundo com a outra, que cogita que talvez ela seja mais interessante que o mundo. Segundo a interpretação de Elizabeth Muylaert, este “talvez” certamente não significa dúvida nem reticência nem especulação, trata-se, antes, de um talvez que diz “que não há nada de concreto que justifique o mundo”, pois não há como se afirmar nenhuma substância, causa ou origem primeiras que possam explicar ou justificar a “existência” do mundo. Desse modo, a autora conduz sua leitura à luz da afirmação derridiana sob uma “lógica do talvez” que simbolizaria esta relação entre pensamento e mundo.

Ressaltando que a primeira parte da afirmação diz que esta “interessância” da literatura está *no* mundo e que a parte final indicaria algo possivelmente “anterior” ao mundo, a autora pergunta qual seria a relação disto com outra afirmação de Derrida, que diz que *a literatura seria uma instituição na qual se pode dizer qualquer coisa*. A resposta remete diretamente ao *talvez*, ou melhor, à “força do talvez” que, na literatura, se encontra “em toda a sua potência”. Nesse sentido, a energia mesma de uma instituição como a literatura funda-se nesta força do talvez, no direito garantido ao autor de utilizar-se assumidamente desta força de dizer o que quiser, de dizer o mundo ao mundo de forma ao mesmo tempo estabilizadora e desestabilizadora: “um talvez em que toda experiência de familiaridade se vê ameaçada, afinal, tudo é assim como é, mas poderia ser sempre diferente”. A literatura seria, então, o lugar por excelência deste paradoxo, da tensão mesma, caracterizando assim uma espécie de ser-duplo da literatura que, com isso, abalaria qualquer autoridade metafísica, qualquer apelo ontológico ou teleológico. A pergunta “o que é?” esfacela-se frente à força do talvez e desestabiliza-se, des-

loca-se, devido à entrada em questão de seu “não lugar” constitutivo: e, como se sabe, se o constitutivo é o não-lugar, não há prévia nem posterior constituição. Cito Muylaert:

Sem o poder e [sem] a vontade de dizer a verdade, ela [a literatura] é o talvez do talvez de tudo o que há no mundo, e por isto talvez seja, como quer Derrida, a coisa mais interessante do mundo. E isto porque talvez ela preserve, mais do que qualquer outra instituição, a estrutura da promessa, do novo, do outro, enfim, do porvir.

A sua interessância, deste modo, se dá devido a esta nova experiência que ela abre; a literatura como experiência do *porvir* desajusta até mesmo a noção de experiência, pois não se sustenta mais em nenhuma relação com “algo”, pois esta referência futura não é a de uma presença que um dia se presentificará no presente. Ao contrário, o novo é a impossibilidade de presentificação que desestrutura a noção tradicional de experiência, em nome de uma nova relação com a alteridade – o lugar excepcional do encontro com o outro.

O que se entende, então, por uma espécie de *estrutura do literário em geral* rege-se de acordo com uma *lógica do não aparecimento* que se define pelo fato de que “toda narrativa, todo relato, ficcional ou não, é uma relação com aquilo que ela narra. Nesta relação, tanto o relato, a narrativa, quanto o relatado, o que é narrado, não aparecem em sua presença efetiva”. O que se herda de Derrida aqui nesta impossível “teoria da literatura” é a constatação de que este não aparecimento estrutural não é uma exclusividade da literatura, mas de todo relato, constituindo uma espécie de “ficcionalidade constitutiva” de todo discurso. A literatura, então, mais do que o (não) lugar desta relação com a ausência, em que *só há invenção*, sendo este “lugar” o de toda escritura, tem sua singularidade no fato de assumir este *talvez* como seu “próprio”, desapropriando-se, desta maneira, constantemente, num processo desapropriante e desapropriador sem fim. Com isso, todo relato, que se supõe um relato sobre “algo”, ou seja, pressupondo sempre uma presença, descobre-se uma narrativa sobre “o que não aparece”, não por uma insistência em

não aparecer, uma teimosia de *abscondito*, mas sim por uma estrutura própria de não-aparecimento. Tal economia do não-aparecimento que impossibilita qualquer fenomenologia é o que rege a escritura, configurando “uma situação ou condição, contudo, que nunca foi, é ou será apreendida, apropriada, tomada em nossas mãos; e isto não porque ela seja algo que nos escapa, mas porque ela nunca existiu, existe ou existirá ‘enquanto tal’, como algo em si mesma”.

Assim, a literatura traz para o pensamento uma estrutura radical, que impõe, por certo, um difícil aprendizado à filosofia, que em última instância sempre se mostra como metafísica da presença. A força estabilizadora / desestabilizadora do talvez constrange a lógica de apreensão do entendimento e obriga à racionalidade que enxergue sua experiência mais “original”: a de não ter origem nem presença nem fundamento. Mas isso, de modo algum, vai conduzir a um niilismo. Pelo contrário, a força do talvez traz consigo uma experiência afirmativa disto – do talvez – que lhe é inerente. E então, esta “estranha instituição” que é a literatura, como diz Derrida, em que se pode dizer tudo sobre tudo, passa a ser vista, ou ao menos deveria passar, como a possibilidade mesma de se colocar em cheque toda a pretensão identitária da metafísica da presença.

*

Outro traço “hiper-cético” do pensamento da desconstrução pode ser encontrado na emblemática leitura que Derrida propõe do conto “Diante da lei” de Kafka, incluído posteriormente no capítulo “A catedral” de *O processo*. O texto “Préjugés: Devant la loi”, escrito em homenagem a Lyotard, busca analisar o conto kafkiano como uma espécie de hipérbole paradigmática para se pensar o que Derrida chama de “a lei da lei” ou “a lei das leis”, que regeria não só a legalidade em geral, mas também a legibilidade geral de todo texto. E este ser-lei da lei, que comanda secretamente todo texto, é aquilo que assumidamente apre-

senta-se como a lei do texto ficcional: o "como se". E se esta estrutura sem-estrutura, se esta propriedade mais própria é a própria impossibilidade de propriedade, pode-se apostar que esta quase-ontologia que Derrida empreende em "Devant la loi" busca pensar a relação sem-relação que acabar por deixar-se entrever na extrema singularidade de cada texto: pois a única lei possível é "que haja lei".

Tal como o "homem do campo" do conto de Kafka, nos encontramos diante desta porta, aberta e impenetrável, que são os textos, a tradição e os discursos. Eles prometem um acesso, algum dia, uma leitura por vir, um sentido a se alcançar, uma interpretação perfeita, mas deixam esta promessa sempre guardada, trancada por detrás da porta – em que não há nada senão mais textos que guardam textos e assim por diante. Como diz "Vida", de Chico Buarque, "sei que além das cortinas são palcos azuis, e infinitas cortinas com palcos atrás". E, além disso, convocam – e convocam *singularmente*: querem que estejamos a postos diante deles, dizendo "sim". Resta apenas a tarefa de querer entrar: o que quer dizer, de assumir de antemão o fracasso, mas sem cessar de dizer "sim" e de comparecer diante destes textos - da Lei.

Tentemos compreender: ao invocar o nome "lei", Derrida pretende aludir a um outro quase-conceito, ou melhor, a um indecível homônimo: *a Lei*. E é bem-vinda aqui a homofonia entre "a Lei" (precedida pelo artigo definido feminino) e "há Lei" (precedida pela terceira pessoa do presente do indicativo do verbo haver), pois talvez assim se possa trazer à cena a indecidibilidade da lei das leis que figura "Diante da lei". Um pensamento da lei como este abre um horizonte que não suporta mais os constrangimentos do cálculo, da possibilidade e da decisão, figurando, assim, um certo "desejo de impossível" que exige sempre uma invenção. Esta postura indecível diante da lei é o que torna o pensamento de Derrida insuportável para a filosofia: *decidir por não decidir* (ou "I'd rather not", diria Bartebly) é manter-se na tensão entre a decisão e a indecisão.

Mas isso se dá, ao contrário do que desejam mostrar críticas ir-

responsáveis como as de Habermas, em nome de uma responsabilidade maior do que a de uma apressada decisão. Esta estrutura à qual Derrida parece conduzir tem como pressuposto certo “ainda não” como aquele do homem do campo diante do guardião: uma estrutura de adiamento e promessa que é o que faz com que se leia, se escreva e, enfim, se compareça diante da lei; estrutura, portanto, do *que haja lei* que é a Lei das leis. Em poucas palavras: a Lei consiste em *estar diante da lei*.

E, no entanto, essa Lei das leis só se dá em meio ao conflito entre as leis e as singularidades, entre a lei e cada um que comparece diante da lei. Ela, desse modo, traz consigo uma tensão inevitável: o imperativo de cada texto para que se compareça diante dele, ou melhor, para que eu compareça diante dele e tente adentrá-lo, mesmo sabendo que a entrada vai me estar desde sempre barrada: devo encarar esta impossibilidade e, ainda assim, não deixar de agir, de *transformar a impossibilidade em ato*. Cada livro, assim, é uma porta, uma porta aberta, mas fortemente guardada, na qual devo insistentemente querer entrar, porque esta aporia (do grego, *a-poros*, sem passagem) é uma porta que só está destinada a mim, ou seja, na qual apenas eu posso querer entrar e não conseguir entrar. É por esta razão que o homem do campo, no conto de Kafka, decide não decidir; ele suspende qualquer decisão pelo seu desejo de entrar na lei. Isto, para Derrida, é o que configura *a fidelidade à Lei*: aceder à lei não significa, como quer o homem do campo, atravessar a porta, pois não há justiça lá dentro, aliás, não há nada lá, apenas outras portas guardadas por outros guardiões; a porta nunca será atravessada, pois a Lei é a da constante travessia e a ela deve-se perseguir, em toda a sua indecidibilidade, estando-se, assim, sempre diante dela. Por este motivo, ouvir a lei do texto não pode simplificar-se no desejo de adentrá-lo, de resumi-lo, de interpretá-lo, de compreendê-lo; pelo contrário, esta tentativa não é nada mais que um desrespeito à Lei, pois com isso poder-se-ia pensar que a Lei foi cumprida – e o imperativo da Lei é que esta nunca seja cumprida, mas sempre mantida em questão, ou seja, que sempre se esteja diante dela.

Com isso, pode-se entender que a simples decisão, ao contrário do que se pensa, não seria a mais alta responsabilidade, pois significa não mais se deter aos juízos. Ao contrário, a simples decisão busca o fim do juízo e, nesse sentido, o fim da justiça. *Todo veredito, assim, toda decisão, toda leitura fechada, toda hermenêutica* ⁴, *por conseguinte, consiste na interrupção da única chance que se tem de se ser fiel à lei – que é decidir não decidir*, isto é, suspender a decisão para continuar decidindo, o que se pode entender como o fato de nunca se dever fechar um livro ou uma leitura, nunca se ter uma interpretação como a certa ou a definitiva, nunca se tomar verdade alguma por verdade, mas apenas se prostrar ao lado da porta, sem decidir, respondendo infinitamente ao chamado da Lei.

Estando diante da lei, somos ao mesmo tempo o homem do campo e o guardião: pulsão de apropriação, desejando entrar na lei, e pulsão de interdição, guardando essa lei, adiando seu acesso ao infinito. E só assim suportamos sua inacessibilidade – apenas assim, neste duplo gesto, se é fiel à lei de “que haja lei”. Esta dupla atitude, este duplo vínculo em que se recebem duas informações de igual importância e no qual uma informação nunca se sobressaltará à outra, resulta justamente da tensão diante da lei. Paradoxo este que, contra qualquer dialética, Derrida se recusa conciliar, querendo, ao contrário, mostrar a força desta aporia irresolúvel.

E esta Lei das leis torna-se emblemática para Derrida devido ao fato de esta Lei, que salta aos olhos a partir do literário (sendo a literatura a instância por excelência que a assume), estender-se para-além da literatura, podendo ser vista em qualquer escritura, judiciária, filosófica, científica etc. A Lei das leis, como Lei do texto, pode ser compreendida como a Lei em geral, Lei disto que se chama vida ou realidade, e que se resume no imperativo de que deve sempre haver leis. O que, como tudo na desconstrução, não se restringe a uma mera obediência ou resignação; ao contrário, é a instância mesma da aporia.

A estrutura aporética da Lei, portanto, faz com que a impossibilidade de entrada na lei – ou seja, nos textos – seja radicalizada de tal

modo que esta impossibilidade passe a configurar a única possibilidade de se lidar com a Lei. O único modo de haver uma leitura responsável, nestes termos, é assumindo a infidelidade à Lei, aceitando e recusando seu apelo *ao mesmo tempo*, tentando entrar sem entrar nos textos, lendo-os nem perpendicular nem paralelamente, mas de acordo com o movimento oblíquo que Derrida ensina e tece em sua escritura. Não se pode, assim, querer arrombar a porta à força, violentando o texto – sobretudo porque este seria um trabalho vão, pois o texto é absolutamente inviolável, críptico – tampouco se deve permanecer resignado ao seu lado, sem tentar entrar, sem nenhum esforço. O que Derrida diz é que se há algo a ser feito – e certamente há –, esta atitude deve refletir a tensão e a aporia da Lei.

Além disso, só desta maneira pode-se compreender a última figura que pretendo aqui analisar como característica deste hiper-ceticismo de Derrida: o “*como se*”, que seria a lei-mor da literatura e que de modo algum deveria dizer respeito ao saber racional, categórico, verdadeiro. Esta característica aparentemente banal da esfera da ficção, assumida desde sempre, em que tudo acontece “*como se*”, não parece, *nesta esfera da ficção*, apresentar nenhum problema. A questão parece se tornar tanto mais problemática quando isso se estende à escritura em geral (isto é, à “realidade”, à “vida”, à “linguagem” etc.). A questão aqui seria: como o pensamento lógico poderia suportar o fato de que, também ele, poderia sustentar-se sobre a lei do “*como se*”? Se tal pensamento, seja ele filosófico ou científico, considera como sua maior característica a exatidão – a adequação aos fatos, a lógica e, portanto, a verdade – como pode ele sobreviver caso “constate” que seu discurso repousa sobre a ficcionalidade? Mas, do mesmo modo, não parece, a este ponto, admissível que do mesmo modo que Kafka escreve *como se* o homem do campo estivesse diante do guardião, Descartes também escreva *como se* ele tivesse um pedaço de cera nas mãos ou mesmo que Kant escrevesse *como se* devêssemos agir de tal ou tal maneira? Parece-me que sim, e a postura hiper-cética justamente quer sublinhar esse fato.

Tomando Kant como exemplo (já que ele de fato escreveu, na segunda formulação de seu imperativo categórico, que devemos agir *como se* a máxima de nossa ação devesse se tornar por nossa vontade lei universal da natureza), esta ficcionalidade do relato filosófico-científico pode não parecer tão absurdo. Aliás, de acordo com Derrida em *Devant la loi*, vê-se mesmo que esta estrutura ficcional que ele descrevera a partir de Kafka teria sua inspiração na formulação kantiana do imperativo categórico. Derrida diz:

Tratava também do “como se” (*als ob*) na segunda formulação do imperativo categórico: “Age como se a máxima de tua ação devesse se tornar por tua vontade lei universal da natureza”. Este “como se” permite conciliar a razão prática com uma teleologia histórica e a possibilidade de um progresso ao infinito. Eu tentava mostrar como ele induzia virtualmente narratividade e ficção no coração mesmo do pensamento da lei, no momento em que esta se põe a falar e a interpelar o sujeito moral.⁵

Assim, no “nascimento” mesmo do sujeito moral, da responsabilidade condicional e dos direitos está a ficcionalidade: *no coração da racionalidade, portanto, encontra-se o “como se”*. E, com isso, agora não deve parecer tão despropositado afirmar que, do mesmo modo que toda narrativa literária sempre acontece “como se” os fatos tivessem de fato acontecido, a moral e o pensamento crítico também se estruturam do mesmo modo, como se a realidade ou a verdade fossem esta ou aquela. A diferença é que estes não parecem de modo algum aceitar isto. O *como se* é a base de todo discurso, de todo texto, seja ele qual for; ao se escrever, sempre se está escrevendo “como se” isso fosse a verdade, “como se” isso interessasse a alguém, “como se” isso devesse ou pudesse, enfim, ser escrito. E, nesse sentido, uma postura filosófica de extrema lucidez deveria ser aquela que, em primeiro lugar, aceitasse esse estatuto ficcional de seu discurso, essa impossibilidade absoluta de se alcançar uma verdade: não porque nosso discurso ainda não seja suficiente para isso, devendo ser aprimorado ou então que se encontre outro idioma

digno deste acesso, mas sim porque a estrutura mesma desse “isto” que se quer alcançar é sua indizibilidade. E, em última instância, porque qualquer pretensão de verdade, e mesmo uma postura que queira independe da verdade em nome de quaisquer critérios epistemológicos, também é, ela mesma, resultado desta pulsão ficcional que nos assombra.

Para concluir, diz Gustavo Bernardo com relação ao quixotismo:

Manter esta postura, todavia, não é fácil, porque ela não supõe hesitação mas, ao contrário, implica, paradoxalmente, uma determinação tão obcecada quanto a que manifesta aquele magro e patético Cavaleiro da Triste Figura, Dom Quixote da Mancha, ao caminhar impávido pelas terras da intolerância e do medo de pensar. O ceticismo é necessário, para nos proteger não apenas da intolerância, mas também da estupidez que nos cerca e à qual não estamos nunca imunes. O quixotismo é igualmente necessário, para nos proteger não apenas de certo ceticismo vulgar, mas também da mesma estupidez que nos cerca e espreita.⁶

Desse modo, terminaria eu dizendo que um hiper-ceticismo também urge, para trazer à filosofia um elemento de tal modo filosófico que ela parece não ter nunca suportado e, com isso, ter sempre deixado exalar certo aroma de dogmatismo que acaba sempre por inspirar tanto a intolerância como a estupidez que nos cerca e da qual, de modo algum, estamos imunes.

* Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), outramente@yahoo.com.

NOTAS

¹ Bernardo, 2006. p. 09.

² Bernardo, 2006. p. 09.

³ O artigo “a literatura é a coisa mais interessante do mundo, talvez mais interessante que o mundo”, de Elizabeth Muylacrt Duque Estrada, encontra-se na Revista Confraria: arte e literatura, número 11, também disponível em <http://www.confrariadovento.com/revista/numero11/ensaio04.htm>. As citações que se seguem entre aspas são retiradas da internet, e, por isso, não há remetimento à página original.

⁴ Ressantando aqui que Derrida trata de certa hermenêutica, no sentido tradicional do

termo. *Devo* frisar isso pois, ao meu lado, encontrava-se Maria Clara Castellões de Oliveira, com sua *hermenêutica herética* que ligaria Derrida a Freud e a Scliar; e que também, na mesa seguinte à minha apresentação, estava Paula Glenadel, com suas “vertigens do fundo” que teceram uma linda *hermenêutica abissal* que, de Derrida, passeava por Mallarmé e Bataille. Impressionante, pois me encontrava então *entre* duas hermenêuticas que de modo algum seriam, nos termos derridianos, irresponsáveis.

⁵ Derrida, 1985. p. 108.

⁶ Bernardo, 2006. p. 106.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BERNARDO, Gustavo. *Verdades Quixotescas: ensaios sobre a filosofia de Dom Quixote da Mancha*. Rio de Janeiro: Annablume, 2006.

DUQUE ESTRADA, Elizabeth Muylaert. “a literatura é a coisa mais interessante do mundo, talvez mais interessante que o mundo”. In: *Revista Confraria: arte e literatura*, n. 11. Disponível em <<http://www.confrariadovento.com/revista/numero11/ensaio04.html>>.

DERRIDA, Jacques. *Acts of literature*. (Ed. Derek Attridge). New York, London: Routledge, 1992.

_____. Préjugés. Devant la loi. In: *La faculté de juger*. Colloque de Cerisy. Paris: Éditions de Minuit, 1985.

Depois dos primeiros textos de Derrida, nós podemos seguir sua concepção de um pensamento inseparável de uma errância perpétua, de um desejo incessante em direção à destituição, ou seja, de uma pulsão infinita de “desenraizamento”.

INTERTEXTUALIDADE E INFLUÊNCIA EM *DESTINERRANCE*

Luiz Fernando Ferreira Sá*

Je n'aime guère le mot influence, qui ne désigne
qu'une ignorance ou une hypothèse.

Paul Valéry

- Até que ponto a noção de intertextualidade é diferente dos estudos de fonte e influência? Tradicionalmente nos Estudos Literários o pesquisador continua a sua procura por um “texto confiável”, mesmo sabendo que não há um significado fixo e estático, uma vez que a apropriação histórica do significado não pode ser paralisada. Na verdade, o desejo de um significado “real”, “verdadeiro” e “único” continua excessivamente poderoso e insistente.

- No entanto, a noção de intertextualidade é uma maneira de se pensar como enfraquecer a potência totalitária da Razão que se faz real, verdadeira e única. Nas palavras de Roland Barthes, todo texto nasce intertextual, como se fosse um entre-texto de outro texto, bem diferente de suas fontes, mas ainda marcado por “influências” ou filiações de toda ordem, mesmo em seu seio e em referências que são “anônimas, sem vestígios e já e sempre lisíveis: elas são citações sem aspas”.

- Julia Kristeva apreendeu rapidamente um novo tipo de hermenêutica que propagava inúmeras estruturas conceituais e modelos através de uma justaposição de seus intertextos, e que criava tensão e conflito entre a fonte e seus textos derivativos. Kristeva foi irreduzível quanto ao fato de a intertextualidade ser distinta e não suprimir ou competir com influência e fonte, nem mesmo em relação à citação ou à imitação. Ela chega a evitar a redução da intertextualidade às noções tradicionais de influência e fonte, ou ao simples contexto, quando introduz o termo “transposição”.

- Por essa razão, “relacionalidade” se encontra no centro da intertextualidade, com suas várias redes de interação e incapaz de dominar outros textos como Significante Maior. Como uma galáxia de significantes e não uma estrutura de significados, a intertextualidade não tem começo nem fim. Reversível e acessível via entradas múltiplas, em que nenhuma sobrepuja a outra, os códigos que a intertextualidade mobiliza vão tão longe quanto os olhos podem alcançar, eles são indetermináveis. Em suma, ela não é comparação de um texto com outro(s) por meio de mera justaposição nem mera contabilidade fenomenológica —, intertextualidade para Kristeva é bem outra “posicionalidade”.

- Ao escapar de estudos de fonte e influência, a intertextualidade denota a transposição ou passagem de um ou mais sistemas semióticos para outro(s). É exatamente durante a transposição que planos inclinados e labirintos intrincados se abrem para a ocorrência de deslizamentos de significado.

- Mas se a intertextualidade está para a transposição, qual seria a outra face dos estudos de influência no mundo contemporâneo e sob a égide do pós-estruturalismo?

- Eu proponho passar os olhos por sobre a palavra *destinerrance* cunhada por Jacques Derrida.

- No rastro da *différance*, *destinerrance* não é um conceito nem é estática.
- J. Hillis Miller sugere que uma discussão acerca da *destinerrance* seria uma tarefa árdua e sem fim. Para ele, *destinerrance* é um “motivo” ou mesmo uma figura espaço-temporal, um neologismo espantoso frente à morte e ao fim. Essa figura de linguagem extraordinária ocorre como se tudo o que Derrida estava propondo nos últimos 25 anos estivesse prescrito sob a idéia de *destinerrance*, pois ela se traduz como suplemento, fármaco, *différance*, tudo o que é indizível e não só tecnologicamente, como também tecnológico-poeticamente.
- Miller entende *destinerrance* como uma figura espacial para o tempo, já que ela nomeia uma fatal possibilidade de erro ao não alcançar um objetivo temporalmente predefinido além de ser equivalente a descaminho, perambulação, desvio de um objetivo espacial predefinido.
- *Destinerrance*: errância como destino e errância do destino.
- *Destinerrance* seria como um cartão postal endereçado aos nossos mais distantes eus, uma carta sujeita ao que Derrida chama *destinerrance* é uma carta sujeita ao princípio postal que nos lembra que uma mensagem pode sempre não chegar.
- *Destinerrance* seria um local de/para erro, porque a carta/letra se coloca no lugar do corpo, da face e da voz do correspondente, podendo se perder completamente em termos do registro da voz, e podendo iniciar um turbilhão semântico ou uma formação errática. No espaço entre emissão e recepção, cartas/letras podem adquirir novos significados ao participar da condição geral de toda textualidade.

- *Destinerrance* e *différance* ou *restance* e *revengeance*: em francês, destinatário é *destinaire* e um substantivo para destinação seria *destinairance* que é homônimo de *destinerrance*. Já *errance* significa vagar, vaguear. A palavra composta que *destinerrance* é traduz-se como destinação errante, ou destino vago, que vagueia, errante, vagabundo, volúvel, inconstante, incerto, indistinto, confuso, desabitado, desocupado, devoluto.

- *Destinerrance* impõe à destinação da carta/letra um desamparo, um extravio de onde ela pode nunca retornar, mas para onde nós, leitores, devemos seguir em seu percalço.

- Depois dos primeiros textos de Derrida, nós podemos seguir sua concepção de um pensamento inseparável de uma errância perpétua, de um desejo incessante em direção à *destinerrance*, ou seja, de uma pulsão infinita de “desenraizamento”.

- Numa entrevista titulada *Sur parole – Instantanés philosophiques*, Derrida explica: “Para mim, o ‘indecidível’ é a condição para a decisão, para o acontecimento, e já que falamos do prazer e do desejo, é evidente que se eu soubesse ou pudesse decidir desde o início que o outro é o outro identificável, acessível no momento de meu desejo, se não houvesse sempre o risco que o outro não esteja lá onde ele deve estar, que eu me engane de endereço, que meu desejo não chegue à sua destinação, que o movimento de amor que eu destino ao outro se extravie ou não encontre resposta, se não houvesse esse risco marcado pela ‘indecidibilidade’, não haveria desejo. O desejo se abre a partir dessa indeterminação, que podemos chamar de ‘indecidível’. Em consequência disso, eu creio que, como a morte, a ‘indecidibilidade’, aquilo a que chamo também *destinerrance*, a possibilidade de um gesto não chegar ao seu destino, é a condição para que o movimento do desejo aconteça e que, caso contrário, o desejo já estaria morto desde o início. Eu concluo que o ‘indecidível’ e todos os outros valores que nós podemos associar a ele são tudo menos negativos, paralisantes e imobilistas. É exatamente o con-

trário para mim” (DERRIDA, 1995. Minha tradução).

- Em Derrida, a *destinerrance* se desfaz a princípio de toda escrita transitiva: o fato de a *destinerrance* ser dativa implica, por definição, a possibilidade de sua dispersão ou de sua errância. O conceito de enraizamento é deliberadamente um oxímoro: ele dá conta da raiz e da errância; ele diz ao mesmo tempo da memória das origens e das realidades novas advindas da migração; ele marca um enraizamento dentro da errância: ou seja, considera a *destinerrance* como um destino de errância.

- Daí, a possibilidade de se pensar a *destinerrance* como “destin(erro)ação” em Jacques Lacan, ou mesmo “destinarração”, “clandestinação”, termos que não serão aqui analisados.

- Mas e a influência de que falei anteriormente? Qual é a relação possível entre influência literária e *destinerrance*?

- Pensar os Estudos de Influência ou a influência literária via *destinerrance* derridiana, é pensar a (im)possibilidade de um “aqui” inicial, original chegar “lá”, onde haverá uma transposição, uma tradução. Trata-se da (im)possibilidade mesmo de se pensar influência como uma “indireção destinerrante” que não perfaz um caminho, um método ou uma saída de emergência. Não há escapatória para aquilo que nos escapa.

- Como diria Derrida, toda interpretação é situada no espaço de interseção entre o imaginário diacrônico e as dimensões simbólicas do texto e entre o imaginário sincrônico e o contexto simbólico da interpretação temporal do texto. A verdade textual é construída nessa dialética, e nesse sentido, todo texto deve se submeter à *destinerrance* como que num vag(ue)ar interno à destinação da carta/letra, e de onde ela, a verdade, pode nunca retornar.

- Em suma, ao pensarmos em textos de saída e textos de chegada, ao pensarmos na possível influência exercida entre um texto primeiro, temporal ou geograficamente distante de um texto segundo, e um texto terceiro resultante de uma transposição errante, temos que levar em consideração não somente a demora, o atraso, mas também a possibilidade de desvio, de extravio, de sua *destinerrance*: que equivale ao destino da obra, à herança de uma tradição e uma errância poética.

- Para terminar, e como diria Miller, eu li alguns textos de Derrida como se eles tivessem sido endereçados a mim. Eles me escolheram, por meio de uma feliz *destinerrance*, e eu escolho ser escolhido.

*Universidade Federal de Minas Gerais, saluiz@terra.com.br.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BARTHES, Roland. *Writing Degree Zero*. London: Jonathan Cape, 1967.

DERRIDA, Jacques. *Writing and Difference*. London: Athlone Press, 1978.

_____. *Dissemination*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

_____. *Positions*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

_____. *Margins of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

_____. *Points ... Interviews 1974-1994*. Stanford: Stanford University Press, 1995.

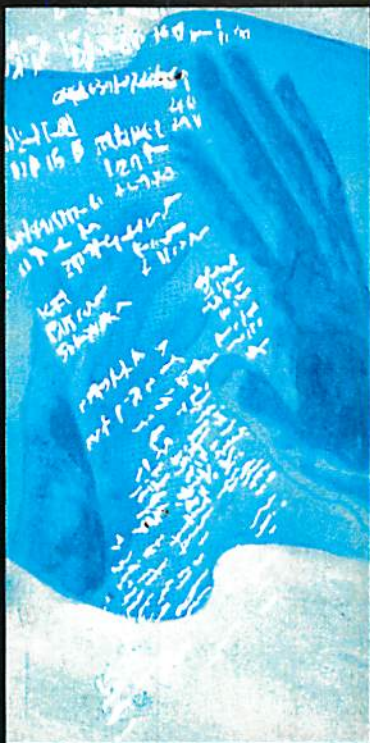
_____. *Paper Machine*. Stanford: Stanford University Press, 2005.

KRISTEVA, Júlia. *The Kristeva Reader*. New York: Columbia University Press, 1985.

LACAN, Jacques. *Écrits: a selection*. London: Routledge, 1977.

MILLER, J. Hillis. *Derrida's Destinerrance*. *MLN*, v. 121, n. 4, 2006, p. 893-910.

DOAÇÃO
NANCY - COSTAS
Em: 30/12/2010
R\$: 30,00



*Diria que em toda a parte terá havido tantas desconstruções
quantas foram as pessoas e grupos de pesquisas incumbidos
de dialogar com Derrida e de desdobrar sua herança.*

Evando Nascimento



a tela
e o texto