

ESCOLA DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
DOUTORADO EM FILOSOFIA

MARCO ANTONIO DE ABREU SCAPINI

**DESCONSTRUÇÃO E DEMOCRACIA POR VIR: POR UMA CRÍTICA DA VIOLÊNCIA  
PARA ALÉM DO MEDO**

Porto Alegre

2018

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica  
do Rio Grande do Sul

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL**  
**ESCOLA DE HUMANIDADES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**  
**DOUTORADO EM FILOSOFIA**

**Marco Antonio de Abreu Scapini**

**DESCONSTRUÇÃO E DEMOCRACIA POR VIR: POR UMA CRÍTICA DA  
VIOLÊNCIA PARA ALÉM DO MEDO**

**PORTO ALEGRE**

**2018**

**Marco Antonio de Abreu Scapini**

**DESCONSTRUÇÃO E DEMOCRACIA POR VIR: POR UMA CRÍTICA DA  
VIOLÊNCIA PARA ALÉM DO MEDO**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Área de Concentração: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza

PORTO ALEGRE

2018

**Marco Antonio de Abreu Scapini**

**DESCONSTRUÇÃO E DEMOCRACIA POR VIR: POR UMA CRÍTICA DA  
VIOLÊNCIA PARA ALÉM DO MEDO**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Área de Concentração: Ética e Filosofia Política

\_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2018.

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof. Dr. André Brayner Farias**

---

**Prof. Dr. Fabio Caprio Leite de Castro**

---

**Prof. Dr. Helano Ribeiro**

---

**Prof. Dr. Marcelo Leandro dos Santos**

---

**Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza**

**PORTO ALEGRE**

**2018**

Este trabalho é dedicado ao meu pai Marco Antonio Bandeira Scapini (*in memoriam*), por  
tudo que me deixou.

## AGRADECIMENTOS

É difícil a tarefa de agradecer quando se deve ser justo a tudo o que nos fizeram, quando a responsabilidade assume uma dimensão de praticamente impossibilitar a tradução do que deve se agradecer. Mas mesmo diante de tal impossibilidade, pois jamais poderei responder à altura ao que Ricardo Timm de Souza fez por mim. Num instante absolutamente singular, quase num momento de orfandade acadêmica, Ricardo me acolheu e incentivou lá em 2009, tendo sido a pessoa mais importante de toda a minha formação acadêmica, não apenas pelas orientações e pelo brilhantismo que lhe é próprio, mas, sobretudo por mostrar, dia a dia, como aquilo que é demandado como o mais radical e fundamental teoricamente se dá no aqui e agora de cada encontro cotidiano. Por tudo isso, posso dizer que construímos uma relação que se sobrepõe a qualquer institucionalidade. Onde quer que eu vá parar no por vir, serei absolutamente grato por ter vivido uma amizade infinitamente ética, jamais esquecendo a acolhida que me fez seguir passos inesperados.

Devo ainda agradecer, de maneira especial, a outro professor e amigo fundamental na minha trajetória. Salo de Carvalho foi quem fez despertar em mim o interesse acadêmico no início de uma graduação em direito. As suas pesquisas interdisciplinares, embora não estejam aqui citadas, estão presentes e de algum modo reverberam no trabalho. Se pude, de algum modo, exceder os limites institucionais do direito foi graças ao que Salo, enquanto educador, fez-me perceber sobre a violência. Poderia dizer que o presente trabalho é uma espécie de resposta a tudo o que estes dois professores me ensinaram. Ambos mudaram o meu caminho, Por isso e muito mais, meu muito obrigado.

O que se apresenta hoje tem a marca de muitos outros professores que me auxiliaram numa caminhada de reflexões e pensamentos, daí porque devo agradecer aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, especialmente ao prof. Norman Madarasz e Thadeu Webber, e aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências Criminais da PUCRS, em especial ao prof. Ney Fayet de Souza Júnior, ao prof. Fábio Roberto D'Ávila e ao prof. Aury Lopes Jr.

Ao Conselho Nacional de Pesquisa e Desenvolvimento (CNPQ) pelo auxílio indispensável para a pesquisa.

Aos professores que compuseram a banca examinadora – Dr. André Brayner de Farias, Dr. Fábio Caprio Leite de Castro, Dr. Helano Ribeiro e Dr. Marcelo Leandro dos Santos, por todas as críticas e sugestões realizadas no dia da defesa da presente tese.

Na árdua tarefa percorrida durante o doutorado e durante o período de escrita, dois amigos foram muito importantes. Daí meu muito obrigado especial a Grégori Elias Laitano, que acompanhou de perto praticamente todos os passos dessa trajetória, mantendo incessante diálogo com os temas aqui apresentados; Jerônimo de Camargo Milone por tudo que fez por mim neste percurso, sobretudo no período em que me acolheu em Paris e pelo tempo que

passamos juntos pesquisando no *Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine* (IMEC) em Caen.

Aos amigos Jeferson Luiz Dellavalle Dutra e Ricardo Jacobsen Gloeckner pelo incondicional apoio desde muito tempo.

À Cintia Voos Kaspariy por me ensinar dia a dia um novo idioma e, assim, me apresentar um outro mundo.

Aos colegas e amigos que pude compartilhar esta angustiante trajetória, mesmo que não saibam disso: Alexandre Costi Pandolfo, Alexandre Mansur de Freitas, André Neiva Lisboa, Arnaldo Rizzardo Filho, Augusto Jobim do Amaral, Bruna Bortolini, Conrado Curtz, Jair Tauchen, Eneida Cardoso Braga, Evandro Pontel, Ezequiel Vetoretti, Fernanda Osório, Gabriela Jaquet, Guilherme Stein Przybyllski, Gustavo Pereira, Jader Marques, Jonathan Fajardo, Luciano Mattuella, Manuela Sampaio de Mattos, Marçal Carvalho, Marcelo Caetano Guazzelli Peruchin, Marcus Mattos, Moyés Pinto Neto, Natália Girardi, Nelson Camatta Moreira, Pablo Ritzel, Rafael Amorim, Renata Guadagnin, Renata Floriano, Tiago Rodrigues, Thiago Fabres de Carvalho.

Além destes, Aramis, Nassif, Carlos Josias Menna de Oliveira, Henrique Osvaldo Poeta Hoenicke, Christiane Russomano Freire e José Miguel Preto.

Aos queridos amigos Jorge Dias de Meira, Tadeu Dias de Meira, Tales Dias de Meira e Tiago Dias de Meira, Juan Bautista Ramada, Daniel Piendibeni Ramada, Maria Ramada, Samir Nassif, Karina Marcanth Nassif, Laura Caringi Raupp, Guilherme Noll, Maria Júlia Boffil Felin, Marcelo Russovsky.

Ao Luiz Carlos Charão, ao Francisco Armando Ávila e à Maria Cledir por tudo que já fizeram por mim.

Ao Marcus Vinicius Dellavalle Dutra e ao Felipe Müller Corrêa da Silva pela grande amizade.

Especialmente ao Ronaldo Farina pelo apoio, pela confiança incondicional, mas principalmente por ter estado ao meu lado quando mais precisei, motivos pelos quais serei sempre grato e devedor.

À Marialice Mendes Ribeiro Marçal e Flávio Norton Bernardes Marçal pelo apoio e cuidado permanentes.

Aos meus irmãos, Rafael Scapini, Gabriela Scapini, Gianluca Scapini e Eduardo de Abreu Didolich.

Ao César Gomes Didolich por me acolher como um filho, e ao meu querido tio José Mauro de Abreu.

À minha mãe Marlise Paz de Abreu, e à minhas outras mães Jussana Scapini e Maria Ignês de Vargas.

Ao meu avô, Arlindo Néelson Iranso Scapini (*in memoriam*), que descobriu na poesia um modo de viver.

E, por fim, à Paula Helena Schmitt, minha adorável companheira em todo este percurso, que no instante de maior tremor na minha vida me estendeu a mão e não soltou mais. Obrigado, amor.



## RESUMO

O presente trabalho pretende apresentar uma análise crítica daquilo que se concebe como democracia na atualidade. Em verdade, seguindo os rastros do pensamento e da obra filósofo franco-argelino Jacques Derrida, buscamos ferramentas teóricas e críticas para aquilo que se encontra aí presente como conceito político, sobretudo naquilo que se identifica como *democracia*. Assim, desde o legado filosófico de Derrida, pretende-se oferecer uma desconstrução do político para aquilo que o filósofo chama de *democracia por vir*. Trata-se, portanto, menos de uma conceitualização ou definição daquilo que democracia pode querer dizer, e mais daquilo que podemos entender em Derrida como um imperativo categórico, ou seja, fazer todo o possível para que o por vir continue aberto. É esse, então, o sentido do presente texto e para o qual todas as análises se dirigem, ou seja, fazer todo o possível para que, através daquilo que chamamos de desconstrução, o por vir esteja ainda no alcance de um desejo, mesmo que impossível, assim como a loucura por justiça que move de ponta a ponta a desconstrução. Deste modo, construímos um percurso que pretende apresentar a desconstrução como uma filosofia da margem, ou ainda, à margem da filosofia, para então, enfrentar as questões referentes à justiça como núcleo indeseconstruível da desconstrução, bem como da violência que se expressa de múltiplas formas no dia a dia, sobretudo a violência que pretende eliminar o outro. Por fim, na etapa final do trabalho, apresentar aquilo que nomeia a presente tese, ou seja, a desconstrução do medo como a possibilidade de uma democracia por vir, buscando na própria palavra democracia a força de uma promessa que pode nos fornecer a esperança de que ela ainda não se realizou. Enfim, nosso percurso é conduzido por aquilo que está em falta à democracia, e por uma incessante responsabilidade hiperbólica que fundamenta todo o trabalho, o que nos direciona para o fato de que devemos ainda aprender a viver *sem* medo.

## RESUMÉE

Ce travail vise à présenter une analyse critique de ce qui est conçu comme une démocratie dans le temps présent. En fait, en suivant les traces de la pensée et de l'œuvre du philosophe français-algérien Jacques Derrida, nous cherchons des outils théoriques et critiques pour ce qui est présenté là comme un concept politique, en particulier dans ce qui est identifié comme une *démocratie*. Ainsi, dès l'héritage philosophique de Derrida, nous voulons offrir une déconstruction du politicien à ce que le philosophe appelle la démocratie à venir. Il s'agit, donc, moins d'une conceptualisation ou une définition de ce que la démocratie peut vouloir dire et plus de ce que nous pouvons comprendre chez Derrida comme un impératif catégorique, c'est-à-dire à savoir tout faire pour que l'avenir reste ouvert. Il est celui-ci, alors, le sens de ce texte et pour lequel toutes les analyses sont dirigées, autrement dit, tout faire pour que, grâce à ce que nous appelons la déconstruction, l'avenir soit encore à la portée d'un désir, même si impossible, ainsi que la folie par la justice qui va de bout en bout à la déconstruction. Ainsi, nous avons construit un parcours qui compte présenter la déconstruction comme une philosophie de la marge ou à la marge de la philosophie, pour faire face, alors, aux questions concernant la justice comme noyau de la déconstruction, ainsi que la violence exprimée dans les formes multiples au jour le jour, en particulier la violence qui cherche à éliminer l'autre. Enfin, dans la phase finale du travail, proposer ce qui désigne cette thèse, c'est-à-dire la déconstruction de la peur comme la possibilité d'une démocratie à venir, à la recherche du mot démocratie même la force d'une promesse qui peut nous donner de l'espoir que cela n'a pas encore été réalisé. Quoi qu'il en soit, notre itinéraire est entraîné par ce qui manque à la démocratie et par une responsabilité hyperbolique implacable qui fonde tout le travail qui nous dirige vers le fait que nous avons encore à apprendre à vivre sans peur.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1. A DESCONSTRUÇÃO COMO FILOSOFIA DA MARGEM.....	16
2. A HERANÇA DERRIDIANA E A QUESTÃO DA JUSTIÇA.....	88
3. POR UMA DEMOCRACIA POR VIR PARA ALÉM DO MEDO.....	137
4. CONFISSÕES FINAIS.....	210
5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	214

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho pretende apresentar uma análise crítica daquilo que se concebe como democracia na atualidade. Em verdade, seguindo os rastros do pensamento e da obra do filósofo franco-argelino Jacques Derrida, buscamos ferramentas teóricas e críticas para aquilo que se encontra aí presente como político, ou ainda, com o nome *democracia*. Assim, desde o legado filosófico de Derrida, pretende-se tentar oferecer uma desconstrução do político para aquilo que o filósofo chama de *democracia por vir*. Trata-se, portanto, menos de uma conceitualização ou definição daquilo que democracia pode querer dizer, e mais daquilo que podemos entender em Derrida como um imperativo categórico, ou seja, fazer todo o possível para que o por vir continue aberto. É esse, então, o sentido do presente texto e para o qual todas as análises se dirigem, ou seja, fazer todo o possível para que, através daquilo que chamamos desconstrução, o por vir esteja ainda no alcance de um desejo, mesmo que impossível, assim como a loucura por justiça que move de ponta a ponta a desconstrução.

Na tarefa que assim nos propomos, iniciamos num primeiro passo fundamental pelos labirintos de inscrições, bem como pelas operações textuais de Jacques Derrida, que marcam aquilo mesmo que é de interesse do autor, ou seja, renunciar à ideia de uma origem possível de se estabelecer como absoluta, assim como a de um *telos* previamente assinalável. Daí porque o conjunto dos textos de Derrida operam como disseminação que resiste e explode o controle semântico e linguístico de seus sentidos. É a própria questão do sentido que é colocada em questão desde a análise da herança da tradição realizada por Derrida, de modo a rasurar e desconstruir os velhos nomes de uma metafísica da presença que se impõe como processo de totalização da realidade propriamente dita. Nesse sentido, tentando manter uma fidelidade ao pensamento do autor, que nos oferece os subsídios e os recursos para que o presente trabalho dê os seus próprios passos, percorremos na primeira seção o conjunto de indecidíveis derridiano, de modo a apresentar uma espécie de tradução do que pode, talvez, significar a desconstrução. Assim como a figura do labirinto, os indecidíveis marcam a expressão do estilo da desconstrução, onde os caminhos nunca estão já determinados, mas sim, a cada vez, em vias de se construir. Os indecidíveis marcam ainda um estilo de pensamento que se constitui como o pensamento da aporia, lugar próprio da indecidibilidade. A indecidibilidade, portanto, não deve ser lida como um simples obstáculo ou, ainda, como

uma espécie de paralisia crítica, mas sim como a própria condição da decisão e de apostar no por vir que pode acontecer no trabalho crítico da tradição. Trata-se, assim, de ler a tradição de um outro modo, ou seja, de reinscrever com algo de próprio, ou com a sua assinatura, aquilo mesmo que é herdado pela tradição filosófica, na tentativa de fissurar ou de buscar uma saída im-possível do sistema hegemônico da metafísica.

Além disso, desde este outro modo de leitura oferecido e apresentado por Derrida, percorremos entre as fronteiras do filosófico, do literário, do poético e do jurídico, de modo a estremecer as fronteiras institucionais marcando a própria aporia de se decidir sobre o pertencimento do texto de Derrida, sobretudo, no filosófico ou no literário. O trabalho da desconstrução consiste exatamente nisso, fazer tremer o instituído, não admitindo qualquer aparente estabilidade. A fidelidade a cada singularidade, a cada instante de aqui e agora, faz da desconstrução algo que, não apenas reivindica o tremor, mas que também faz tremer as coisas, os lugares, a língua e tudo o mais que pode ser compreendido como instituição. A desconstrução é a expressão de um terremoto, nada resta a salvo, nada fica absolutamente seguro, e é justamente aí que se começa a pensar na perspectiva da desconstrução. Daí porque a figura da *ruína* assume uma importância marcante no pensamento derridiano, além de marcar a nossa finitude, diante dos escombros da existência, também expressa o fato de que os caminhos estão sempre por se construir.

Começar a pensar desde este terremoto, sem qualquer recurso auxiliar, aí está a nossa responsabilidade, a condição e a impossibilidade da nossa responsabilidade. A responsabilidade é também a expressão da singularidade de, a cada vez, ter que decidir e responder ao chamado do outro, o que faz dela também algo secreto. A responsabilidade está para além de mim, advém do outro, o que marca a heterogeneidade e faz da responsabilidade algo hiperbólico. Temos, então, um outro modo de compreender a responsabilidade que nos impõe o dever de ir além dos limites do possível e do calculável. É essa a responsabilidade que atravessa todas as linhas que se seguirão no presente texto. Desta responsabilidade vinda do outro é que há a possibilidade de um por vir, tendo implicações fundamentais na possibilidade mesma de uma outra configuração do político.

Marcamos no primeiro passo, de forma recorrente, os desdobramentos do pensamento de Jacques Derrida com acontecimentos biográficos, inclusive da infância do autor, pois acreditamos que tais acontecimentos marcaram profundamente as análises que viriam

posteriormente, sobretudo sobre as questões entre a língua e o colonialismo (exposta em *O monolinguismo do outro*) e os desdobramentos culturais e políticos destas experiências, que afetaram profundamente a própria percepção daquilo que se pode compreender por racionalidade. Tais experiências traumáticas deixaram em Derrida feridas abertas e cicatrizes em que o sofrimento tornou-se uma espécie de combustível ao longo do seu incansável trabalho filosófico, sendo um dos grandes pensadores da diferença, algo que habita o núcleo de todo o trabalho da desconstrução. Além disso, a sua condição de ter nascido à margem da Europa – desde sempre considerado o centro da civilização –, o fez sentir na própria carne violências de toda ordem. O trabalho de Derrida, nesse sentido, pode ser lido, como uma espécie de resposta aos traumas e aos sofrimentos vividos, ainda que não se possa fazer uma genealogia ou linha direta entre os acontecimentos experienciados e as reflexões posteriores.

A relação com a língua sempre foi algo turbulento para Derrida, principalmente após as experiências vividas na Argélia ocupada pela França, em que a língua árabe, que deveria ser própria daquele lugar, se viu interdita. Daí advém uma experiência estranhamente familiar e inquietante sobre a relação entre o território e a língua. Nada é, portanto, natural, o que tem implicações diretas sobre as questões de nacionalismo, tão urgentes na atualidade numa perspectiva política e humanitária, como é o exemplo dos apátridas e dos refugiados ao redor do mundo. Nesse sentido, procuramos demonstrar como não se pode se apropriar de uma língua, sendo sempre *mais de uma*, a língua que se herda é sempre inapropriável. Daí porquê de a desconstrução ser definida como *mais de uma língua*, pois o seu movimento é de uma incessante *ex-apropriação*, impossibilitando qualquer hipótese de identificação. Esta é a estrutura daquilo que chamamos desconstrução, pois seu movimento disseminado não se deixa apreender.

Deste modo, nos coube ainda percorrer o movimento da *différance* para demonstrar como se dá a produção de sentido da desconstrução através do duplo gesto que se lê pelo *double bind*, marcando a própria impossibilidade de um sentido plenamente presente. A textualidade derridiana, nesse sentido, se dá como uma dissonância múltipla, o que permite fissurar a textualidade herdada, de modo a fazer como que o sentido esteja sempre por vir. O *a* silenciosamente presente na palavra *différance* opera desconstruindo a autoridade de um discurso. Abre-se uma desordem na gramática e na textualidade tradicional, numa espécie de apocalipse sem apocalipse, e que marca a própria ideia de texto em Derrida, quando se afirma

que *não há fora do texto*. Trabalhamos, então, para demonstrar como há uma errância espectral das palavras, a fim de fundamentar o que virá na última parte do trabalho na análise sobre os *espectros de Marx*.

Assim, ao fim da primeira sessão, procuramos demonstrar ainda como o movimento da desconstrução se dá *au bord du métaphysique*, não tendo lugar propriamente demarcável, nem sequer uma origem ou última instância, daí porque, ao incidir no limite do metafísico, mantém as bordas em movimento. Este movimento incisivo da desconstrução escapa ao jogo dialético, pois coloca em cena, justamente, o que ela não governa. A *différance* é ela mesma fantasmática, o que impossibilita também a apreensão por uma estrutura onto-teológica. Por não ser *nem isto nem aquilo*, abre-se a possibilidade de desconstrução da estrutura violenta das hierarquias impostas pela tradição. Pela iterabilidade, deslocam-se as bordas e os limites do metafísico. Desta maneira, desde os rastros derridianos, contra-assinamos o texto derridiano reafirmando a desconstrução como uma filosofia da margem que faz todo o possível para evitar todos os riscos totalitários, estando também à margem da filosofia.

No segundo passo, após o suplemento de um longo passo inicial, direcionamos estrategicamente o texto para a questão da herança derridiana, marcando a tarefa e a responsabilidade do herdeiro em relação àquilo que é herdado, cujo dever é contra-assinar a herança deixando a sua marca singular no que é recebido sem escolha. A força da herança é tamanha em Derrida que o filósofo nos deixa como legado que devemos pensar a vida através da herança, e não o contrário. Nesse sentido, por entendermos que a questão da justiça é a mais fundamental entre todas as questões derridianas, pois é dela que advém os desdobramentos temáticos do texto de Derrida em todos os sentidos, propomos uma leitura da justiça de modo a direcionar o que se articulará na última sessão como democracia por vir. É a loucura por justiça, em termos kierkegaardianos, que move a desconstrução e que estrutura a democracia como algo sempre prometido, que não se presentifica enquanto tal, e que deve permanecer aberta ao outro, ou seja, à justiça. Neste passo, a questão da justiça é atravessada por questões fundamentais como a da hospitalidade incondicional.

No terceiro passo, buscamos em *Espectros de Marx*, os subsídios necessários para apresentar aquilo que se pode compreender como democracia por vir desde a perfectibilidade e a inadequação da própria democracia, deixando a nossa marca, a nossa assinatura, desde aquilo que se propõe mesmo como tese, ou seja, *a desconstrução do medo como possibilidade*

*mesma do por vir.* Se o medo de algum modo estruturou a fundação das democracias liberais modernas, estamos diante do colapso do que foi instituído, onde uma espécie de apropriação do medo é rearticulada como totalidade da realidade mesma. Nesta estrutura podemos nominar o cenário biopolítico que nos governa e impõe os limites rigorosos e violentos à existência, de modo que a própria imaginação política é obliterada por um assujeitamento permanente. Daí porque a necessidade de passarmos por uma etapa de crítica da violência desta estrutura, enfrentando o que pode ser ancestral em nós mesmos, justamente, o medo. Não desconhecemos as conquistas históricas, mas a crise abissal que ronda o nosso tempo demanda um gesto radical em relação ao modo de existir propriamente dito, sendo necessário correr todos os riscos para que o *por vir* possa se abrir. A coesão entre a primeira e a última linha do presente texto está, justamente, em desconstruir o medo ancestral da diferença propriamente dita, além de exigir e enfrentar o medo daquilo que não podemos conhecer, que se dá enquanto alteridade absoluta no *por vir*. Devemos caminhar como cegos, mesmo não enxergando, devemos estender as mãos em frente e damos o primeiro passo. O resto... o resto é *por vir*.



## 1 – A DESCONSTRUÇÃO COMO FILOSOFIA DA MARGEM

Dar um primeiro passo na filosofia ou no pensamento de Jacques Derrida já implica questionar-se sobre o que significa tanto este passo como o próprio pensamento. Isto porque o filósofo franco-argelino jamais deixou de levar ao limite os próprios conceitos, marcando neles mesmos não apenas a plurivocidade, mas também as suas disseminações e equívocos cujo âmago se dá na aporia dos indecíveis. Trata-se, portanto, de um pensamento, podemos dizer, absolutamente singular, na medida em que faz também da irreduzibilidade da singularidade a sua força motriz<sup>1</sup>. Assim, este primeiro passo deve recusar uma simples determinação ou contextualização de seu pensamento, pois a própria forma em que se apresenta impede uma circularidade ou sistematização, na medida em que a própria forma do livro clássico é vista como impossível de se realizar, o que exige da leitura uma economia elíptica das construções textuais oblíquas do autor. Estas tarefas – de determinação de um começo ou contextualização –, por mais tentadoras ou metodologicamente adequadas desde o critério de uma certa tradição acadêmica ou filosófica, não fariam justiça àquilo mesmo que o autor pretendeu defender por toda a sua vida pelo nome de desconstrução<sup>2</sup>.

Os textos de Derrida, então, não apresentam uma linearidade ou uma evolução, razão pela qual não seria adequado demarcar um início e um fim como se tratasse de uma única obra. Segundo Julian Wolfreys:

---

<sup>1</sup> É importante referir a noção de desconstrução de John Caputo que sugere o seguinte: “a desconstrução surge de um amor pela singularidade, de um respeito infinito pela singularidade, que é a primeira marca ou traço do que estou aqui chamando de hiper-real”. Cf. CAPUTO, John. Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. *As Margens*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 32.

<sup>2</sup> Questionado por Vattimo sobre a forma de uma resposta filosófica tradicional em que a justificativa seria o ponto de partida na base de uma situação, Derrida respondeu: “Muitos textos meus podem dar a impressão de começar sem justificativas prévias, sem o momento ainda clássico que você descrevia em Heidegger. Eu diria que é uma impressão que depende de uma economia elíptica. Dado que escrevo, em princípio, para uma comunidade muito restrita de leitores, que presumo que compartilhem comigo uma cultura filosófica, digo-me, até mesmo por modéstia: não vou recomeçar, não vou abrir meu texto como se abrem a *Crítica da Razão Pura* ou *Sein und Zeit*. O que significa que estou também convencido que já não é possível escrever um grande edifício filosófico. Em todo caso, eu não sou capaz. Opero sempre por meio de pequenos ensaios oblíquos. O próprio Heidegger abandonou *Sein und Zeit* e não escreveu, a seguir, mais livros. A forma do livro sistemático, enciclopédico ou circular, parece-me impossível; e na *Gramatologia* começo por dizer: acabou-se, nada de mais livros”. Cf. DERRIDA, Jacques. FERRARIS, Maurizio. Tenho gosto do segredo. In: *O gosto do segredo*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Fim de Século, 2006, p. 136.

Tematizar ou ordenar Derrida sob a pretensa ou equívoca, embora bem-intencionada, crença de que alguém tem que começar em algum lugar com Derrida é acreditar na ideia da representação esquemática, finita ou contível, de “Jacques Derrida”, do “trabalho ou pensamento de Derrida”, da “desconstrução” e assim por diante<sup>3</sup>.

Deste modo, não é possível tematizar ou enquadrar analiticamente o pensamento de Derrida como se fosse um todo onde se pudesse demarcar os seus limites. No mesmo sentido, afirma Haddock-Lobo:

É bem difícil encontrar uma porta para se entrar nesse labirinto estranho e assimétrico – e tido por muitos como impenetrável – que se chama *desconstrução*. Isto porque são muitas as portas de saída e de entrada, infinitas, nesse universo que não permite de modo algum qualquer sistematização precisa e que, propositadamente, empreende uma luta contra todo o tipo de organização solar ou qualquer modificação desta metáfora heliotrópica que venha alinhar o pensamento em torno de um centro preciso e bem definido<sup>4</sup>.

Trata-se, portanto, de uma impossibilidade proposital de um pensamento que não se deixa alinhar e que resiste à naturalização de seus sentidos e significações. A escritura de Derrida não é indivisível, algo sempre escapa e resiste à sistematização. Questionado por Henti Rense sobre o fato de seus livros não formarem um único livro, Derrida responde a partir de uma outra questão sobreposta que é a unidade do livro como uma perfeita totalidade e as implicações deste conceito na nossa cultura. Assim, o conjunto de seus livros sob diferentes títulos trataria, segundo o próprio Derrida, de uma “operação” textual, se assim se pode dizer, única e diferenciada, cujo movimento inacabado não se atribui a qualquer começo absoluto e que, inteiramente consumada na leitura de outros textos, não remete, entretanto, senão à sua própria escrita<sup>5</sup>. Deste modo, marca-se a operação textual como única e diferenciada em que é preciso colocar em questão os dois motivos apontados por Derrida, ou seja, a ausência de um começo absoluto para se atribuir o início de um movimento e a remissão à sua própria escrita. Daí porque a impossibilidade de se marcar uma representação linear e organizada dos textos derridianos desde uma ordem de razões. Para Derrida, “também esta ordem está posta em questão, mesmo que, ao que parece, toda uma fase ou

---

<sup>3</sup> WOLFREYS, Julian. *Compreender Derrida*. Trad. Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 9.

<sup>4</sup> HADDOCK-LOBO, Rafael. *Derrida e o labirinto de inscrições*. Porto Alegre: Zouk, 2008, p. 11.

<sup>5</sup> DERRIDA, Jacques. *Posições*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: 2001, pp. 9-10 .

toda uma face de meus textos se conforme a suas prescrições, ao menos por simulacro e para inscrevê-las, por sua vez, em uma composição que elas não governam mais”<sup>6</sup>. Os textos, portanto, não formam uma unidade ou um todo a partir de uma ordem, mesmo que a sua face se conforme a suas prescrições ainda que por simulacro, inscrevendo-se numa composição já ingovernável. O que, em nenhuma hipótese, admite-se chamar os textos derridianos de fragmentários. A composição ingovernável dos textos derridianos é, em certo sentido, uma das condições da desconstrução. Tanto que Derrida confessa não poder responder à pergunta: por que desconstruir? Para o filósofo franco-argelino:

Se a desconstrução é inteiramente outra coisa que não uma minha iniciativa, ou um método, uma técnica, mas é que advém, o acontecimento que registamos, porquê, então, ir nesse sentido? Porquê agravar a situação? Não seria melhor reparar? Deveremos reconstruir? Se – por hipótese – há um dever mínimo, é obviamente o de sermos lúcidos, de não falharmos o que se passa. Mas esta experiência não basta, [e preciso saber se somos *pró* ou *contra*, se estamos contentes ou não, e se se quer acentuar o processo ou travá-lo. É aqui que não tenho resposta<sup>7</sup>.

Esta dimensão ingovernável dos textos derridianos impossibilita a demarcação de suas inscrições em um contexto previamente ajustado. Isto porque a própria desconstrução, sendo inteiramente uma outra coisa para além de suas iniciativas, resistindo ao método e à técnica, não permite uma resposta sobre o seu fim, justamente porque não se sabe o que vai chegar, ou, onde vai se chegar. As inscrições textuais resistem aos esquematismos clássicos, fazendo da própria ideia de forma algo desconstruível. A irredutibilidade de seus performativos textuais oblitera a possibilidade de uma leitura dogmática do texto derridiano.

Nesse sentido, conforme é ressaltado por Haddock-Lobo<sup>8</sup>, o próprio Derrida afirma em *Posições*<sup>9</sup> (publicado em 1972) que os seus textos publicados até aquele momento (*Gramatologia*, *A escritura e a diferença* e *A voz e o fenômeno*) seriam, provavelmente, uma espécie de prefácio interminável a um outro texto que gostaria de ter a força de escrever, ou ainda a epígrafe de um outro texto que nunca teria a audácia de escrever, e não fariam mais do que comentar a frase de Husserl, inscrita na epígrafe de *A voz e o fenômeno*, sobre um

---

<sup>6</sup> DERRIDA, Jacques. *Posições*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: 2001, p. 10.

<sup>7</sup> DERRIDA, Jacques; FERRARIS, Maurizio. *Tenho gosto do segredo*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Fim de Século, 2006, pp. 137-138.

<sup>8</sup> Cf. HADDOCK-LOBO, Rafael. *Derrida e o labirinto de inscrições*. Porto Alegre: Zouk, 2008, p. 12.

<sup>9</sup> DERRIDA, Jacques. *Posições*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: 2001, pp. 11-12.

*labirinto de inscrições*<sup>10</sup>. A figura do labirinto expressa em certo sentido o estilo da escritura de Derrida, onde os caminhos não estão já traçados, onde o percurso ou a trajetória estão, a cada vez, em vias de se construir. As inscrições não se fecham em si mesmas, ao mesmo tempo em que não se deixam apropriar. Não se trata aqui de uma simples contradição, mas da aporia mesma que consiste a desconstrução, lugar próprio de indecidibilidade. Assim, segundo Eyben e Rodrigues, “a escrita de Derrida tem despertado como um pensamento das condições e das incondições”<sup>11</sup>. Isto porque, ao trabalhar no limite das condições exige o incondicional. Trata-se de uma maneira de enunciar o impossível desde as inscrições herdadas pela tradição. Além disso, “essa atitude, de nenhuma maneira, implicaria a desistência de uma postura crítica, muito menos o abandono da tradição teórica construída no âmbito da história filosófica ou literária. Ao contrário, seria uma forma de continuar lendo, de maneira diferente, essa tradição”<sup>12</sup>. A escrita de Derrida, portanto, difere não apenas no modo pelo qual se insere, mas também na forma como realiza a leitura da tradição filosófica ou literária, marcando inclusive uma indecidibilidade entre as fronteiras do filosófico e do literário<sup>13</sup>. Além disso, a escritura derridiana, por ser um trabalho da aporia, é marcada por uma turbulência permanente que ressoa, a cada vez, na sua linguagem.

Para Eyben e Wallace, “quando o pensador se coloca em um lugar de ‘instabilidade privilegiada’ fornecida por ‘algumas aporias’, temos a pertinência de um modo de pensar que se instala dentro da tradição filosófica, mas sempre já almejando uma saída impossível”<sup>14</sup>. Esta instabilidade não é um mal que se possa entender como uma certa paralisia, assim como as aporias, constitui a própria experiência da desconstrução e a performatividade da escritura derridiana. E ainda nesse sentido, podemos referir que é desde esta instabilidade privilegiada que a desconstrução incide, que confessa a sua absoluta ausência de neutralidade, pois,

---

<sup>10</sup> A frase referida por Derrida de Husserl é a seguinte: “um nome pronunciado diante de nós transporta-nos à galeria de Dresde e a última visita que fizemos a ela: erramos pelas salas e detemo-nos diante de uma tela de Téniers que representa uma galeria de quadros. Supomos, ademais, que os quadros dessa galeria representam, por sua vez, quadros que revelam inscrições passíveis de ser decifradas”. Cf. DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

<sup>11</sup> EYBEN, Piero; RODRIGUES, Fabricia Wallace. Introduzir o impossível. In: EYBEN, Piero; RODRIGUES, Fabricia Wallace (Orgs.). *Cada vez o impossível – Derrida*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2015, p. 9.

<sup>12</sup> *Ibidem*. p. 10.

<sup>13</sup> O próprio Derrida afirma o seguinte: “direi que meus textos não pertencem nem ao registro “filosófico” nem ao registro “literário. Eles se comunicam, assim, é ao menos o que eu espero, com outros textos que, por terem efetuado uma certa ruptura, não se chamam mais ‘filosóficos’ ou ‘literários’ a não ser por uma espécie de ‘paleonímia’”. DERRIDA, Jacques. *Posições*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: 2001, p. 78.

<sup>14</sup> EYBEN, Piero; RODRIGUES, Fabricia Wallace. *Op. cit.* p. 10.

segundo Derrida, “a desconstrução, eu insisto nisso, não é *neutra*. Ela intervém”<sup>15</sup>. Há aí um dever de intervenção que não admite deixar as coisas como estão. A desconstrução não admite a estabilidade, ela intervém para fazer tremer o instituído, sendo esta a própria condição da decisão e da responsabilidade, como veremos. O tremor sempre se impôs a Derrida, não apenas a palavra, mas também nas suas experiências existenciais que, de algum modo, tiveram uma incidência forte na trajetória, nas posições e no trabalho intelectual do pensador Jacques Derrida. Sobre esta imposição do “tremor”, o filósofo franco-argelino diz o seguinte:

Penso com frequência no terremoto, isto é, no tremor de terra e não apenas no tremor de meu corpo diante de uma temível decisão a ser tomada, diante da impossibilidade de tomar uma decisão, tremer de medo, de frio, de pavor. Ou seja, não penso unicamente no tremor do eu, mas no tremor do solo, de todo o solo, da fundação, no tremor de terra como desmoronamento do solo, do fundamental, do *Grund*, um tremor que se dá subitamente, e aí onde não mais se sabe sobre o que se apoiar. E isso, é a situação típica, arquetípica, até mesmo arqueológica da desconstrução. A desconstrução, é quando isso *se desconstrói*. De repente, não há mais fundamento, não mais axiomas seguros, não mais terra firme, *die welt forst*, o próprio mundo, o mundo como terra, como solo fundador, não é mais seguro. Penso que somente começamos a pensar no cerne desse tremor. De repente, nada mais há de garantido, nada mais de sólido<sup>16</sup>.

O tremor é, portanto, a situação arquetípica da desconstrução<sup>17</sup>. O tremor referido por Derrida vai além do tremor do próprio corpo diante da necessidade de uma temível decisão e da impossibilidade de tomar uma decisão. Não se trata unicamente do tremor pessoal – o tremor do próprio eu – que remete ao medo, ao frio e ao pavor. Mas também de pensar o tremor do solo, da terra, da fundação, pensar o tremor da terra como desmoronamento do solo, daquilo que é fundamental, pensar um tremor que acontece subitamente, justamente aí onde

---

<sup>15</sup> DERRIDA, Jacques. *Posições*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: 2011, p. 117.

<sup>16</sup> Idem. A melancolia de Abraão. In: EYBEN, Piero; RODRIGUES, Fabricia Walace (Orgs.). *Cada vez o impossível – Derrida*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2015, p. 25.

<sup>17</sup> Neste ponto, é preciso ressaltar a influência de Kierkegaard no pensamento de Jacques Derrida, que possui uma obra dedicada ao tema do tremor e do temor. Destacamos ainda as inúmeras referências realizadas a Kierkegaard no que diz respeito a questão da decisão, que trabalharemos mais adiante. A presença de Kierkegaard no pensamento de Derrida é tão eloquente que o próprio autor afirmou o seguinte: “foi a Kierkegaard que fui mais fiel, e é ele que me interessa mais, se se pode dizer uma coisa tão simplista: a existência absoluta, o sentido que dá à palavra subjectividade, a resistência da existência ao conceito ou ao sistema, é qualquer coisa a que me apego absolutamente e que nem sequer sou capaz de pensar que se não tenha pego. É só a isso que se pode ter apego, embora, então, não se tenha nada. Sinto-o muito vivamente, e é em nome disso que depois avanço. Cf. DERRIDA, Jacques. FERRARIS, Maurizio. *Tenho gosto do segredo*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Fim de Século, 2006, p. 59.

não se sobra mais nada para se apoiar. E então, de repente, não há mais fundamento nem axiomas seguros como referências ou suporte. Trata-se de pensar o próprio mundo como tremor, onde a terra e o solo fundador não são mais seguros. Aqui, é a própria possibilidade de pensar que está em jogo, pois para Derrida é somente no cerne desse tremor que começamos a pensar. O tremor, nesse sentido, é a condição do pensamento. Um tremor que não se anuncia e que chega subitamente, que abala qualquer ponto ou porto seguro. Deste modo, a própria linguagem derridiana é uma espécie de linguagem do tremor, pois diante desta inquietude em relação à condição de seu pensamento, a turbulência atravessa a semântica da desconstrução.

Em *A história como trauma*, Márcio Seligmann-Silva refere-se ao terremoto de Lisboa, ocorrido em 1755, como uma catástrofe que deixou marcas nas reflexões filosóficas do séc. XVIII, não sendo, portanto, a catástrofe algo novo da reflexão filosófica, na medida em que o que mudou – radicalmente – foi a sua definição. Nas palavras de Seligmann-Silva, “em vez de representar apenas um evento raro, único, inesperado, que seria responsável por um corte na história do séc. XX, mais e mais passou-se a ver no próprio real, vale dizer: no cotidiano, a materialização mesma da catástrofe”<sup>18</sup>. Assim, a experiência cotidiana estaria marcada por *choques* com o perigo, o que na linguagem derridiana poderíamos denominar o temor do tremor. A materialização da catástrofe, aqui tendo como referência para Seligmann-Silva a *Shoah*, determinou o desmoronamento da concepção tradicional de representação. Para Seligmann-Silva, Derrida é “um autor chave nessa desconstrução do modelo representacionista do conhecimento”<sup>19</sup>. Isto porque, coloca em questão a possibilidade de uma *presença originária* extralinguística.

A figura da catástrofe é próxima ao terremoto que se impõe a Derrida, cujo tremor atravessa não apenas a representação e a sua própria possibilidade, mas faz enxergar o mundo já desaparecido entre as suas ruínas. Para Derrida, “a ruína não é uma coisa negativa”<sup>20</sup>. Trata-se da própria possibilidade de amar desde a nossa condição de mortais, ou seja, é a marca da nossa finitude. Segundo Derrida, “só se pode amar um monumento, uma arquitetura, uma instituição como tal na experiência, ela mesma precária de sua fragilidade: ela não esteve

---

<sup>18</sup> SELIGMANN-SILVA, Márcio. *A história como trauma*. In: NESTROVOSKI, Arthur; SELIGMANN-Silva, Márcio (Orgs.). *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, 2000, p. 73.

<sup>19</sup> *Ibid.* p. 76.

<sup>20</sup> DERRIDA, Jacques. *Prenome de Benjamin*. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 101.

sempre ali, não estará sempre ali, está acabada”<sup>21</sup>. Esta precariedade é a marca da fragilidade e da turbulência da experiência mesma. Não há presença plena, e é por isso que amamos como mortais, “através do fantasma ou da silhueta de sua ruína, da minha – que ela é, ou já prefigura”<sup>22</sup>. Assim, a ruína não é uma coisa negativa, mas a própria possibilidade por vir desde o tremor que configura esta precariedade, tremor que antecipa a própria ideia de origem. Ao mesmo tempo em que é a condição do amor, pois o amor está sempre desde já arruinado, é a própria experiência da ruína. Para Derrida, ‘no amor, há sempre a experiência da ruína possível, de um desaparecimento possível. Não se pode amar de outro modo’<sup>23</sup>. O amor está implicado, portanto, nesta finitude e nesta mortalidade. Trata-se da relação humana mesma, seja em relação a algo ou a alguém. Há aqui também a melancolia própria do amor porque se sabe de antemão que se perderá este algo ou alguém que se ama. Assim, “o amor, desse ponto de vista, é sempre melancólico, ele é *apriori melancólico*”<sup>24</sup>. Nesse sentido, a precariedade do amor é a sua condição e a melancolia marca esta precariedade de antemão, sendo o a priori da própria possibilidade do amor. A possibilidade, portanto, de uma experiência desconstrutiva passa por esta precariedade da ruína que está de algum modo já presente no amor, pois, segundo Derrida, “a experiência de uma ‘desconstrução’ nunca acontece sem isso, sem amor”<sup>25</sup>. Deste modo, a experiência da desconstrução passa sempre pela marca desta ruína, ou seja, pela possibilidade do desaparecimento que faz do amor aquilo que é: a própria experiência da ruína. Trata-se, portanto, da experiência arruinada pelo tremor que, além de atravessar a semântica e a experiência da desconstrução, é a própria vitalidade do viver propriamente dito.

A palavra tremor é legatária da palavra *tremendum*, tendo uma tradição cristã e havendo uma citação bíblica (Salmos 48,7) que Derrida não deixa fora de observação, sobretudo na ligação que se estabelece entre tremor e temor. Em *Dar a morte*, Derrida se dedica à questão da herança cristã do *mysterium tremendum*, livro em que coloca em questão a história, a história da responsabilidade, a história da religião, pois, “en el centro de esta

---

<sup>21</sup> DERRIDA, Jacques. Prenome de Benjamin. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. 101-102.

<sup>22</sup> Ibidem. p. 102.

<sup>23</sup> DERRIDA, JACQUES. A melancolia de Abraão. In: EYBEN, Piero; RODRIGUES, Fabricia Wallace (Orgs.). *Cada vez o impossível – Derrida*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2015, p. 16.

<sup>24</sup> Ibidem. p. 16.

<sup>25</sup> DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã: diálogo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 13.

historia hay abismo, una sima que resiste a la reasunción totalizante”<sup>26</sup>. A existência deste abismo no centro da história não supõe o esquecimento ou a ignorância do saber filosófico dominante. Ao contrário, se o saber (histórico) oculta este abismo existente no centro desta história é porque acredita poder totalizar o próprio abismo. Daí porque se obliteram as perguntas sobre os fundamentos, dando-se como já resolvidos. Todavia, o abismo resiste à atualização totalizante, mantendo a abertura da própria história, e assim a sua indecidibilidade. A historicidade nesse sentido é um segredo, o que impede de torná-la um objeto determinável, de modo que:

La historia no puede llegar a ser ni un objeto decidable ni una totalidad domeñable, precisamente porque está vinculada con la *responsabilidad*, con la fe y con el *don*. Con la *responsabilidad*, en la experiencia de decisiones absolutas, tomadas sin seguir un saber o unas normas dadas, así pues tomadas en la prueba misma de lo indecible; con la *fe* religiosa, a través de una forma de compromiso o de relación con el otro que va, en el riesgo absoluto, mas allá del saber y de la certeza; con el *don* y el don de la muerte que me pone en relación con la transcendencia del otro, con Dios como bondad que se olvida de sí – y que me da lo que me da en una nueva experiencia de la muerte. Responsabilidad y fe van juntas, por paradójico que ello pueda parecerle a algunos, y ambas deberían, al mismo tiempo, exceder la dominación y el saber. La muerte dada sería esta alianza de la responsabilidad y de la fe. Sólo con la condición de esta apertura excesiva habría historia<sup>27</sup>.

Assim, por ter um vínculo com a responsabilidade, com a fé e com o dom, a história não pode ser dominada. O vínculo da história com a responsabilidade está em tomar decisões que não seguem normas dadas, colocando-se à prova do indecível. A fé, aqui vinculada, diz respeito ao compromisso estabelecido por uma relação com o outro que vai além do saber e da certeza, assumindo todo o risco deste excesso. No que concerne ao *dom*, trata-se do dom da morte que me põe em relação com a transcendência do outro – com Deus –, dando-se uma nova experiência da morte. Nesse sentido, a responsabilidade e a fé vão juntas, devendo ambas exceder a dominação e o saber. É somente com esta abertura que se pode falar em história. A responsabilidade carrega em si a aporia do indecível. Se falarmos que uma decisão responsável deve se regular de acordo com uma norma ou um saber, estaríamos, ao mesmo tempo, definindo a condição de possibilidade da responsabilidade e a sua própria condição de impossibilidade. Por um lado, deveríamos ter a consciência do que se decide, seja

---

<sup>26</sup> DERRIDA, Jacques. *Dar la muerte*. Trad. Cristina de Peretty e Oaco Vidarte. Barcelona: Paidós, 2000, p. 15.

<sup>27</sup> *Ibidem*. p. 17.



uma finalidade ou por qual razão tomamos uma tal decisão. Por outro lado, se tivermos uma consciência prévia do que se está por decidir, estaríamos apenas colocando em marcha um programa ou uma técnica de “*un dispositivo cognitivo, el siempre desarrollo maquínico de un teorema*”<sup>28</sup>. No âmago do próprio conceito de responsabilidade há um abismo que resiste à tematização, fazendo de toda tematização algo irresponsável. Deveríamos poder responder ao que quer dizer ser responsável, esta impossibilidade já é uma irresponsabilidade. Para Derrida:

El concepto mismo requiere que una decisión o una acción responsable responda de sí misma *en consciencia*, es decir, el saber temático de lo que se hace, de lo que significa la acción, de sus causas y de sus fines, etc. Es necesario siempre tener en cuenta, en los debates acerca de la responsabilidad, esta intrincación original e irreductible de la conciencia teórica (que debe ser también una conciencia tética o temática) y la conciencia <<práctica>> (ética, jurídica o política), aunque no sea más que para evitar la arrogancia de todas las <<buenas consciencias>>. Es necesario recordar continuamente que una cierta irresponsabilidad se insinúa en todas partes donde se exige la responsabilidad sin haber conceptualizado suficientemente y pensado temáticamente lo que la <<responsabilidad>> quiere decir: *es decir, en todas partes*<sup>29</sup>.

A responsabilidade, diante dessa imbricação original entre a consciência teórica e a consciência prática, marca um distanciamento com qualquer forma de regramento, sendo irreduzível a estas dimensões. A aporia desta heterogeneidade entre o exercício da responsabilidade e sua tematização teórica (sempre insuficiente) faz da responsabilidade algo perturbado pela irresponsabilidade, pois não se sabe nunca suficientemente o que *responsabilidade* quer dizer. Há uma espécie de segredo nesta aporia, segredo que marca a singularidade da responsabilidade. Segundo Derrida, “toda responsabilidade é singular e cada vez única: sou eu, eu único, eu Abraão, somente eu que sou chamado e não posso me esquivar assim como não posso dividir a responsabilidade”<sup>30</sup>. Diante do chamado do outro somente eu posso responder, a responsabilidade não se compartilha, o chamado é endereçado a mim e *devo* responder no exato momento em que me chega este chamamento. Esta impossibilidade de compartilhar a responsabilidade faz dela algo absolutamente secreto. Para Derrida, “tão secreto que não posso nem expressá-lo. (...) Essa responsabilidade silenciosamente secreta, no mínimo, ainda não é a responsabilidade de guardar um segredo, trata-se de uma

---

<sup>28</sup> DERRIDA, Jacques. *Dar la muerte*. Trad. Cristina de Peretty e Oaco Vidarte. Barcelona: Paidós, 2000, p. 32.

<sup>29</sup> Ibidem. 34.

<sup>30</sup> DERRIDA, JACQUES. A melancolia de Abraão. In: EYBEN, Piero; RODRIGUES, Fabricia Wallace (Orgs.). *Cada vez o impossível – Derrida*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2015, p. 26.

responsabilidade que está no segredo”<sup>31</sup>. Assim, não há responsabilidade sem segredo. É importante ressaltar que não se trata de uma responsabilidade por guardar um segredo, ainda que exista também esta responsabilidade, mas estamos às voltas com um segredo que está no próprio segredo, ou seja, absolutamente secreto.

O segredo ao que se refere Derrida não é simplesmente o segredo que se tem em mente e que não se quer revelar, ou ainda, aquele segredo que se passa em mim e que não posso compartilhar com outros. Trata-se de um terceiro sentido do segredo, nas palavras de Derrida, “um segredo que carrego, por assim dizer, *em* mim, mas que não sou eu, que é, pois, maior do que eu e ao qual eu mesmo não tenho acesso. Não porque não queira divulgá-lo, mas porque não o conheço”<sup>32</sup>. Essa responsabilidade silenciosamente secreta é anterior à possibilidade de guardar um segredo, ou seja, é uma responsabilidade que me habita e que carrego, mas que não sou eu. Ela, portanto, é maior do que eu, excede e transborda aquilo que posso chamar de eu. O excesso desta responsabilidade secreta advém do outro, sempre incalculável e imprevisível que me demanda desde o seu chamado, o qual não posso *não* responder. A responsabilidade, então, está para além da minha liberdade. O que advém, segundo Derrida:

O que imprevisivelmente surge, convoca e transborda ao mesmo tempo minha responsabilidade (minha responsabilidade *antes de* minha liberdade – que ela no entanto parece pressupor, minha responsabilidade na heteronomia, minha liberdade sem autonomia, o evento, o advento (deste) que advém mas ainda não tem figura reconhecível – e que portanto, não é necessariamente um outro homem, meu semelhante, meu próximo (veja todos os discursos que seriam então recolocados um jogo por (este) que assim (advém). Isso pode muito bem ser igualmente uma “vida” ou mesmo um “espectro” de forma animal ou divina sem ser “o animal” ou “Deus”, e não apenas um homem ou uma mulher, nem uma figura sexualmente definível segundo as garantias binárias da homo ou da heterossexualidade<sup>33</sup>.

Este que advém é tão surpreendente que sequer possui figura determinada, está para além da possibilidade de reconhecimento, *pode* ser tanto uma vida como um espectro. O que advém coloca em questão todos os binarismos seguros e previamente determinados (como

---

<sup>31</sup> DERRIDA, JACQUES. A melancolia de Abraão. In: EYBEN, Piero; RODRIGUES, Fabricia Wallace (Orgs.). *Cada vez o impossível – Derrida*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2015. p. 26.

<sup>32</sup> *Ibidem*. p. 26.

<sup>33</sup> DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã: diálogo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, pp. 68-69.

vida e morte, por exemplo), tornando, assim, indecível aquilo mesmo que chamamos realidade. Nesse sentido, Derrida afirma que “o que escapa ao conceito como poder não é, portanto, a existência em geral, mas a existência de outrem. E inicialmente porque não há, apesar das aparências, conceito de outrem”<sup>34</sup>. Outrem é o que tumultua a ordem conceitual e escapa ao conceito como poder. A chegada deste que advém, absolutamente inesperado e surpreendente, faz tremer a boa consciência, o solo, o presente, exigindo uma resposta tão responsável quanto possível. Para Derrida, “o que chega ou que funda em mim, aquilo a que estou exposto, para além de qualquer controle. Heteronomia, portanto, o outro é minha lei”<sup>35</sup>. A minha lei, portanto, é este que advém. Significa dizer que funda em mim a exposição e marca a vulnerabilidade daquilo que posso chamar de minha autonomia ou soberania. Nesse sentido, ao exceder todo e qualquer determinismo ou mesmo as estratégias daquilo que o “eu” pretende dominar, não se pode afirmar “sou um sujeito livre”. Isto porque não se está livre desta responsabilidade. Para Derrida:

Este que “advém” excede um determinismo mas excede também os cálculos e as estratégias de meu domínio, minha soberania ou minha autonomia. Eis por quê, mesmo que ninguém seja um “sujeito livre”, nesse lugar, existe o “livre”, um certo espaço de liberdade se abre, ou em todo caso é suposto aberto por (este) que advém, um *espaçamento* liberado, *des-engajado* (antes e para a gage, o engajamento, a resposta, a promessa etc.). E aí que sou exposto e, felizmente, se ousar dizer, vulnerável. Ali de onde outro pode chegar, existe “por vir”, ou por-vir<sup>36</sup>.

Assim, mesmo que ninguém seja um “sujeito livre”, é nesse lugar que existe o livre, ou seja, um certo espaço de liberdade que se abre com este que advém, um *espaçamento* é liberado de modo desengajado. Nesta chegada a que sou exposto e, portanto, vulnerável, é, justamente, aí, que pode haver por vir. A vulnerabilidade não se reduz aqui à insegurança ontológica, mas é a própria condição da desconstrução e, assim, da ex-posição que permite o por vir.

---

<sup>34</sup> DERRIDA, Jacques. Violência e metafísica. In: *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva; Pedro Leite Lopes; e Pérola de Carvalho. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 148-149

<sup>35</sup> DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã: diálogo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 69.

<sup>36</sup> *Ibidem.*, p 69.

Nesse sentido, a condição da decisão e, portanto, da responsabilidade, é sempre estar à prova do indecidível que se impõe desde este que advém. É preciso não saber o que decidir. Segundo Derrida:

Entre o saber e a decisão, um salto é requerido, mesmo sendo preciso saber mais e o melhor possível antes de decidir. Mas se a decisão não está apenas sob a autoridade de meu saber, mas também *em meu poder*, se ela é meu “possível”, se ela é apenas o predicado do que sou e posso ser, tampouco decidido. Eis por que digo com frequência, e tento demonstrar, em que “minha decisão” é e deve ser a *decisão do outro* em mim, uma decisão “passiva”, uma decisão do outro que exonera de qualquer responsabilidade. Proposição escandalosa para o bom senso e para a filosofia, mas de que creio ser possível racionalmente (...) demonstrar a necessidade inelutável e as implicações. Quando digo “racionalmente”, aludo evidentemente a uma história da razão, e portanto também a seu por-vir. A (este) que advém sob o nome da razão<sup>37</sup>.

Há uma distância abissal entre o que se sabe e a decisão a ser tomada. É por esta razão que um salto é requerido antes de decidir. A decisão não pode estar sob a guarda do meu saber, o que significa também estar sob a autoridade do meu poder, pois assim não haveria decisão. E é aí que a chegada deste outro que me convoca a responder surpreendentemente faz com que a minha decisão seja passiva, seja a decisão do outro em mim, uma decisão que, portanto, me exonera de qualquer responsabilidade. Há uma contradição performativa nesta assertiva derridiana, pois, em termos lógicos como poderia a minha decisão ser a decisão do outro? Daí porque o próprio Derrida reconhece o fato de ser uma proposição escandalosa para o bom senso e para a filosofia. Para além de todo o regramento, Derrida afirma o seguinte: “la responsabilité de la décision la plus juste doit être inventée de façon chaque fois unique, par chacun, dans un lieu et un temps singuliers”<sup>38</sup>. Assim, a responsabilidade de uma decisão mais justa deve ser inventada em cada instante absolutamente único que significa aqui a chegada do outro. Daí porque a referência a um lugar e a um tempo singulares. O outro me chega sempre uma única vez. É esta invenção, a cada vez, que faz da responsabilidade algo singular. Não há aqui qualquer empirismo ou relativismo, a proposta derridiana “répond à ce

---

<sup>37</sup> DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã: diálogo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 70.

<sup>38</sup> Idem. *Avouer l'impossible*. In: *Le dernier des juifs*. Paris: Galilée, 2014, p. 51.

que je tiens pour le plus exigeant de l'expérience morale"<sup>39</sup>. O que, em outras palavras, não significa outra coisa senão a responsabilidade pelo outro.

A aporia deste indecível faz justiça ao escandaloso acontecimento que deve significar a chegada deste outro. E é, portanto, nesse sentido, que Derrida afirma o seguinte: “nunca há verdadeira responsabilidade sem tremor. Treme-se quando se toma uma decisão. Qualquer que ela seja”<sup>40</sup>. Não há, então, responsabilidade sem tremor. O tremor é o peso da responsabilidade da qual não se pode abrir mão. Em qualquer que seja a decisão, haverá tremor, pois, se assim não for, não teremos uma decisão digna deste nome. A decisão carrega, portanto, o temor de sua própria equivocidade e de sua própria impossibilidade. Tal é a aporia. Tal é o segredo que não pode ser compartilhado, o segredo maior do que eu e que não pode ser revelado. Nas palavras de Derrida, “há um segredo *em mim outro que eu*”<sup>41</sup>. Nesse sentido, no fundo aquilo que fundamenta a minha responsabilidade permanece sempre secreto como se eu não soubesse aquilo que carrego em mim. Para Derrida, “no trabalho da desconstrução existe algo semelhante, um movimento para enunciar, dizer, escrever, alguma coisa que se refira a um segredo, mas ao qual não temos acesso, ao qual nunca teremos acesso. Talvez nem haja mesmo segredo”<sup>42</sup>. Assim, o trabalho da desconstrução se movimenta para dizer, escrever e enunciar qualquer coisa que se refira a um segredo que não se tem acesso, que nunca se terá acesso e que, *talvez*, sequer exista. Todavia, mesmo que não exista, que não haja nada, trata-se ainda de alguma coisa, conforme Derrida, “é ainda um vazio em torno do qual dou voltas, é um vazio secreto que me faz falar sem saber do que se trata: X”<sup>43</sup>. O movimento do trabalho da desconstrução, então, é guiado por este segredo que resiste à possibilidade de qualquer enunciado e, por assim dizer, à própria totalização. A desconstrução, portanto, treme por carregar este segredo outro em si. Nesse sentido, não é possível ter a última palavra sobre a desconstrução. O que se desdobra também na última palavra sobre o político. A questão do segredo em Derrida tem implicações fundamentais na questão política contemporânea, seja nos temas da hospitalidade, da técnica, como do

---

<sup>39</sup> “Reponde ao que eu considero como o mais exigente da experiência moral”. DERRIDA, Jacques. *Avouer l'impossible*. In: *Le dernier des juifs*. Paris: Galilée, 2014, p. 51, (tradução nossa).

<sup>40</sup> Idem. A melancolia de Abraão. In: EYBEN, Piero; RODRIGUES, Fabricia Wallace (Orgs.). *Cada vez o impossível – Derrida*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2015, p. 26.

<sup>41</sup> Ibidem. p. 26.

<sup>42</sup> Ibidem. pp. 26-27

<sup>43</sup> Ibid. p. 27.

arquivamento, entre outros<sup>44</sup>. O tema do segredo é, portanto, um dos desafios políticos da contemporaneidade, o qual devemos abordar mais adiante.

Neste primeiro passo trêmulo, percebemos a exigência de uma responsabilidade para além das possibilidades regradas, uma responsabilidade que faça tremer o solo, o corpo, a consciência, e da qual não podemos nos eximir. Esta responsabilidade exigida pelo pensamento de Derrida e pela desconstrução excede os comandos do possível e da própria ética em geral, justamente porque:

A responsabilidade é um desses conceitos que é mais fácil associar à ideia de direito e de justiça do que à ideia de amor. Às vezes, a responsabilidade exige que se rompa com o amor ou que se coloque o amor em segundo plano. Insisti nessa situação porque ela marca bem a *aporia* aterrorizante da responsabilidade que deve ser única, que deve se elevar acima do amor, que deve exceder também o amor e que impõe que se coloque o dever absoluto mesmo acima da moral no sentido da ética humana geral ou das leis gerais. Esse “excedente” é o que chamo a “ética hiperbólica”, uma ética acima da ética. Trata-se de um dever acima da moral e do direito<sup>45</sup>.

A responsabilidade é a marca da *aporia* aterrorizante que exige a singularidade a cada vez e que impõe um dever absoluto acima da moral e das leis gerais. Aqui, talvez, estejamos diante do núcleo indesconstruível do pensamento de Derrida e da desconstrução. A ética hiperbólica habita o âmago da desconstrução de ponta a ponta<sup>46</sup>. Desde esta responsabilidade, temos não apenas um estilo de escrita, mas a exigência de que esta própria escrita opere de

---

<sup>44</sup>A questão do segredo nunca cruzou tanto a política como na atualidade, conforme podemos observar na seguinte passagem: ““Segredo” quer dizer corte, *se concerne*, quer dizer “separar”. Então não sou um “partidário” do corte ou do segredo como separação. A própria palavra “segredo”, em francês, isto é, em latim, está ligada à semântica do corte, da interrupção, mas há línguas em que o segredo não é dito da mesma maneira. Em grego, trata-se de “cripta”, por exemplo, aí o segredo não tem relação com o corte. Mesma coisa em alemão, *Geheimnis*. Portanto, a ligação entre segredo e corte pertence também a uma filiação etimológica, linguística que não vale igualmente em toda parte. Mas é certo, por outro lado, que há no texto, poderíamos levantar mil sinais disso, uma temática política, digamos, quer se trate da hospitalidade, quer se trate do segredo, quer se trate da responsabilidade do político, que consiste em praticar a autoanálise, quer se trate da diferença sexual. (...). É verdade que nunca a questão do segredo cruzou tanto quanto hoje a questão política. Ela sempre a cruzou, mas cruza-a hoje de maneira bastante singular. E de modo algum sob as formas da violação do segredo pela cidadania, pelo totalitarismo etc., mas da violação do segredo pela técnica, pela informática, por tudo o que nas sociedades mais democráticas, põe em perigo o segredo, não sob as formas policiais ou torturadoras habituais, mas sob formas suaves e técnicas”. Cf. DERRIDA, Jacques. *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível (1974-2004)*. MICHAUD, Ginette; MASÓ, Joana; BASSAS, Javier (Orgs.) Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012, p. 127.

<sup>45</sup> DERRIDA, JACQUES. A melancolia de Abraão. In: EYBEN, Piero; RODRIGUES, Fabricia Wallace (Orgs.). *Cada vez o impossível – Derrida*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2015, pp. 15-16.

<sup>46</sup> A ética hiperbólica atravessa o pensamento de Jacques Derrida, tendo uma relação fundamental com a questão do perdão que o autor trabalha a partir de Vladimir Jankélévitch. Cf. DERRIDA, Jacques. *Avouer – l'impossible*. In: *Le dernier des juifs*. Paris: Galilée, 2014, p. 53.

modo a não neutralizar o tremor daquilo que marca o texto, ou seja, a indecidibilidade permanente que mantém em deslocamento a aporia aterrorizante que significa esta mesma indecidibilidade. Segundo Marco Enrico Giacomelli,

L'indécidabilité est d'emblée cet espace intense que pointe la philosophie de Derrida lorsqu'elle décide de quitter l'illusion d'une vérité pleine dans sa présence à soi, autrement dit lorsque le présent n'apparaît plus que comme déserté par lui-même, n'ouvrant pas seulement une béance, mais aussi la possibilité d'un nouveau concept d'écriture<sup>47</sup>.

A indecidibilidade, portanto, impossibilita qualquer clausura e, ainda, uma certa ilusão de uma verdade ou presença plena. Há na indecidibilidade uma errância que desloca e movimenta a desconstrução. É por este motivo que Derrida constrói o seu texto jogando com as palavras, mantendo uma certa instabilidade conceitual ou de tradução para chamar a atenção para esta dimensão importante da escrita que resiste à rigidez e ao fechamento. A escrita derridiana é, por assim dizer, turbulenta em todos os seus níveis, o que evidencia uma inquietude permanente na escrita e no próprio pensamento. Esta é, por assim dizer, a forma de sua *écriture*<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> « O indecível é, desde logo, este espaço intenso que a filosofia de Derrida mostra quando decide deixar a ilusão de uma verdade completa em sua própria presença, ou seja, quando o presente aparece apenas como desertado por ele, - não só abrindo um espaço, mas também a possibilidade de um novo conceito de escrita ». GIACOMELLI, Marco Enrico. Indécidabilité. In: ANTONIOLI, Manola (Org.). *Abécédaire de Jacques Derrida*. Mons: Les Éditions Sils Maria, 2006, p. 105, (tradução nossa).

<sup>48</sup> É importante destacar a dificuldade de tradução do termo francês – *écriture* – para o português. Isto porque na palavra *écriture* há uma multiplicidade de sentidos que se distribuem entre os vocábulos escritura (como tradicionalmente se traduziu) e escrita. Na tradução de *Quoi demain...(dialogue)* esta questão é explicitada nos seguintes termos: “Para traduzir o termo *écriture*, optamos por *escrita* (e não *escritura*), uma vez que, em francês, a palavra cobre todos os sentidos que, em português, estariam distribuídos entre *escrita* e *escritura*. No caso de referência ao capítulo do livro de Lévi-Strauss, assim como em outras passagens, p.ex. quando cita *O ensaio sobre a origem das línguas*, de Rousseau, o que está em jogo é claramente a escrita – e assim foi traduzido por Rosa Freire D’Aguiar na edição brasileira de *tristes Tópicos*, “Lição de escrita”. Para manter a instabilidade, a indecidibilidade e a ambiguidade constituintes do jogo derridiano, achamos preferível abdicar da opção tradicional (cf. as traduções brasileiras, *A escritura e a diferença* e *Gramatologia*, op. cit., assim como o *Glossário de Derrida*, sob supervisão de Silvano Santiago, de 1976, por exemplo) e traduzir sempre por escrita”. Cf. DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã: diálogo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 19. No mesmo sentido, adverte Evando Nascimento: “a condição para tratar de *écriture* em Derrida é a de entender que esse termo em francês corresponde, entre outras coisas, ao que se chama correntemente escrita ou texto escrito. A tradução brasileira *A escritura e a diferença* negligencia desde seu título esse sentido do termo, optando por “escritura”, sem dúvida alguma rico de conotações, mas que elide assim um dos problemas fundamentais da terminologia derridiana. Fica difícil conceber a tradução de um autor que o tempo todo trabalha no nível da elaboração da língua, jogando constantemente com as palavras, sem que se acrescentem notas comentando alguns desses procedimentos mínimos. A possibilidade de *tradução* nos lança

Comparando-se com Michel Foucault, Lévi-Strauss, Deleuze, Althusser e Lyotard, Derrida afirma o seguinte:

Todos escrevem um “certo francês”; mostram respeito não por uma atitude acadêmica ou convencional, mas por um certo classicismo. A escrita deles não faz a língua tremer, não balança a retórica francesa mais tradicional. Diante disso, tenho a sensação de que tudo que tento fazer passa por um corpo-a-corpo com a língua francesa, um corpo-a-corpo turbulento, mas primordial, quero dizer no qual tudo que está em jogo se fixa, no qual o essencial está em jogo. Tenho por essa língua, a senhora sabe, um amor inquieto, ciumento e atormentado. Isso eu tenho em comum com Lacan, embora escrevendo de maneira bem diferente. Também ele tem uma maneira de *tocar* a língua francesa, ou de se *deixar tocar* por ela. Partilho com ele um certo movimento da frase, um trabalho, não do significante, mas da letra, da retórica, da composição, do endereço, do destino, da encenação<sup>49</sup>.

Nesse sentido, percebe-se que a escrita derridiana estabelece uma relação profundamente íntima com a língua francesa, na medida em que tenta fazer um corpo-a-corpo entre a própria escrita e a língua. Não um corpo-a-corpo apropriante, mas sim um corpo-a-corpo que se dá numa relação turbulenta, numa relação absolutamente singular, de uma relação sem relação. Daí porque esta dimensão turbulenta assumir uma significação primordial com o que está em jogo, onde o essencial está em jogo, o que na nossa leitura significa a relação com o outro. Trata-se de uma escrita, portanto, que também não se deixa apropriar, ao tocar a língua também se deixa tocar por ela, é neste lugar que a escrita faz tremer a língua.

A relação de Derrida com a língua francesa é, talvez, o lugar onde o essencial está em jogo. O amor inquieto, ciumento e atormentado pela língua francesa é a marca de uma herança ancestral e de experiências que remetem aos seus primeiros anos de vida. O desdobramento destas experiências fez da língua algo sempre problemático para Derrida,

---

de imediato no *meio* da *écriture*. Os limites da *tradução* estão nela completamente implicados. Optei traduzir *também* por *escrita*, palavra cuja riqueza é preciso explorar, em seus semas denotativos e metafóricos. De acordo com o contexto, ora o elemento mais elementar de *escrita*, ora o mais metafórico de *escritura* será enfatizado, sabendo-se que a *écriture* situa-se entre as duas possibilidades tradutórias, não se dedicando de maneira simplista por nenhuma delas. Cf. NASCIMENTO, Evando. Derrida e a literatura: “notas” de literatura e filosofia nos textos da desconstrução. 3ª ed. São Paulo: É Realizações, 2015, p. 115. Ainda no mesmo sentido, em contrapartida as traduções canônicas de Derrida e Barthes, é também a posição de João Camillo Penna. Cf. PENNA, João Camillo. Nota do Tradutor. In: NANCY, Jean-Luc. *Demanda: Literatura e Filosofia*. Trad. João Camillo Penna, Eclair Antonio Almeida Filho, Dirlevander do Nascimento Loyolla. Florianópolis: Ed. UFSC; Chapecó: Argos, 2016, pp. 7-11.

<sup>49</sup> Cf. DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã: diálogo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 24.



lugar mesmo de uma turbulência confessada pelo judeu franco-magrebino em diversas ocasiões, sobretudo em *O monolinguismo do outro*. Para Derrida:

O monolinguismo do outro seria, *em primeiro lugar* esta soberania, esta lei vinda de algures, sem dúvida, mas seria também e em primeiro lugar, a própria língua da Lei. E a Lei como Língua. A sua experiência seria aparentemente *autônoma*, porque tenho de falar, a esta língua, e de a apropriar para a ouvir *como* se eu próprio me desse; mas ela permanece necessariamente, assim o quer no fundo a essência de toda lei, *heterônoma*. A loucura da lei aloja para todo o sempre a sua possibilidade no foro desta auto-heteronímia<sup>50</sup>.

O monolinguismo, então, seria primeiramente esta soberania, esta lei vinda de um lugar não determinado exatamente, e ainda a própria língua. Trata-se da lei como língua, sendo a sua experiência, por um lado, *aparentemente* autônoma, na medida em que se tem que falar esta língua e se apropriar dela para ouvi-la, e, por outro lado, a língua permanece necessariamente heterônoma. A loucura da lei – da língua – aloja-se, assim, para sempre a sua possibilidade no lugar desta auto-heteronomia. Deste modo, segundo Derrida, “é apoiando-se nesse fundo que opera o monolinguismo imposto pelo outro, aqui por uma soberania de essência sempre colonial e que tende, reprimivelmente e irreprimivelmente, a reduzir as línguas ao uno”<sup>51</sup>. Uma soberania de essência sempre colonial é que se impõe, por uma potência colonizadora, uma hegemonia cultural através da redução das línguas ao uno. É por isso que para Derrida, “toda a cultura se institui pela imposição unilateral de alguma política da língua”<sup>52</sup>. Uma tal imposição (soberana) pode ser aberta, legal, cruel, armada, ou mesmo dissimulada. É preciso, portanto, não perder de vista esta potência colonizadora obscura, ou seja, uma pulsão colonial, condição primeira da cultura, pois neste mesmo lugar está a possibilidade de abertura ou da relação com o outro. Nesse sentido é que Derrida afirma:

Por esta mesma razão, o monolinguismo do outro quer ainda dizer outra coisa, que se descobrirá pouco a pouco: que de qualquer modo não falamos senão uma língua –

---

<sup>50</sup> DERRIDA, Jacques. *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem*. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: 2001, p. 56

<sup>51</sup> *Ibidem*. p. 56.

<sup>52</sup> *Ibidem*. p. 55.

e que não a *temos*. Não falamos nunca senão uma língua – e ela é dissimetricamente, a ela regressando, sempre, do *outro*, do outro, guardada pelo outro. Vinda do outro, permanecendo do outro, ao outro reconduzida<sup>53</sup>.

Assim, se o monolinguismo do outro é primeiramente a lei soberana, também quer dizer outra coisa que não temos e que não possuímos. Por esta razão é que não falamos nunca senão uma língua e ela é dissimetricamente sempre do outro e guardada pelo outro. A língua vem do outro e ao outro é reconduzida. Neste lugar aporético, em que se tem uma língua que não é sua, podemos dizer que uma língua é sempre mais de uma língua, o que significa que não há idioma puro. Inclusive, das poucas vezes em que Derrida se arriscou a definir a desconstrução a denominou como *plus d'une langue*<sup>54</sup>. Há aqui uma falta originária que permite a hipótese derridiana de que “nunca há apropriação e reapropriação absolutas”<sup>55</sup>. Todavia, não se trata da falta de alguma coisa, não havendo nada existente anterior ou posterior que ela (língua) sinta falta. Segundo Derrida, nesta falta, nesta alienação originária, há uma estrutura de alienação sem alienação, alienação que “não é apenas a origem da nossa responsabilidade, ela estrutura o próprio e a propriedade da língua. Institui o *fenômeno* do ouvir-se falar para querer-dizer. Mas é preciso dizer aqui *fenômeno* como *fantasma*<sup>56</sup>. Esta alienação sem alienação, portanto, estrutura a origem da nossa responsabilidade, pois estrutura o próprio e a propriedade da língua, além de instituir o fenômeno do ouvir-se falar para querer-dizer. É importante ressaltar que o fenômeno aqui não diz respeito àquilo que se entende por fenômeno a partir de uma certa tradição filosófica, ou de uma ontologia, onde as binariedades metafísicas estão ajustadas, equilibradas, ou seja, onde os limites estão estáticos.

Há uma afinidade semântica e etimológica entre fantasma e *phainesthai* e, assim, à fenomenalidade, mas também esta afinidade entre o fantasma e a espectralidade do fenômeno. Nesse sentido, afirma Derrida, “*phantasma* é também o fantasma, o duplo ou o espectro”<sup>57</sup>. Este duplo, este espectro, mantém a turbulência deste lugar que dá origem a nossa responsabilidade. Além disso, se estamos neste lugar espectral que não pode ser reduzido ou apropriado, isso não significa que o terror político esteja assim suavizado. Esta estrutura de alienação aparece para Derrida:

---

<sup>53</sup> DERRIDA, Jacques. *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem*. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: 2001, p. 57.

<sup>54</sup> Idem. *Memoires: pour Paul de Man*. Paris: Galilée, 1998, p. 38.

<sup>55</sup> Idem. *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem*. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: 2001, p. 38.

<sup>56</sup> Ibidem. p. 40.

<sup>57</sup> Ibidem. p. 40.

Na experiência da ferida, da ofensa, da marca, da vingança e da lesão. Do terror. Acontecimento traumático porque compreende golpes e feridas, cicatrizes, muitas vezes homicídios, algumas vezes assassinatos coletivos. É a própria realidade, o alcance de toda a *férance*, de toda referência como *différance*<sup>58</sup>.

A experiência da ferida, aqui, assume a marca da exemplaridade do testemunho que não se reduz ao mero exemplo. Trata-se de uma exemplaridade notável e remarcante. Nesse sentido, a língua carrega a marca destas violências em seu próprio corpo. Os golpes e as feridas destas violências rasgam e fazem sangrar a língua. O terror deste acontecimento traumático é a própria realidade e, assim, o alcance de toda *férance*, e de toda referência como *différance*. A língua, portanto, carrega a marca e a cicatriz de uma ferida. Daí porque, embora estejamos diante desta dimensão espectral, a realidade do terror político e histórico não se deixa atenuar, muito pelo contrário.

A questão aqui é abissal. Todavia, não podemos deixar de enfrentar. Isto porque a exemplaridade de que falamos é também a possibilidade de uma remarca e de uma reinscrição no corpo da língua. Deste modo, segundo Derrida:

Porque é como um pensamento do único, justamente, e não do plural, como demasiadas vezes se julgou, que um pensamento da disseminação se apresentou outrora como um pensamento dobrante da dobra – e dobrado à dobra. Porque existe a dobra de uma tal re-marca, a réplica ou a re-aplicação do quase-transcendental ou do quase-ontológico no exemplo fenomenal, ôntico ou empírico, e no próprio fantasma, aí onde este supõe o rastro na língua, estamos justamente obrigados a dizer ao mesmo tempo <<não falamos nunca senão uma língua>> e <<não falamos nunca uma única língua>>, ou então <<não falo senão uma língua, (e mas, ou) ela não é minha>>. Pois não é justamente a experiência da língua (ou antes, e antes de qualquer discurso, a experiência da marca, da re-marca ou da margem), o que torna possível e necessária esta articulação?<sup>59</sup>

Estamos, então, diante da possibilidade de se articular a universalidade transcendental ou ontológica e a singularidade exemplar ou testemunhante, que Derrida chama de *martirizada*<sup>60</sup>. É justamente esta experiência da língua como experiência da marca, da re-

---

<sup>58</sup> DERRIDA, Jacques. *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem*. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: 2001, p. 41.

<sup>59</sup> Ibidem. pp. 41-42.

<sup>60</sup> Ibidem. p. 42.

marca, ou da margem, mas também do terror, que torna possível este lugar, ou melhor, que dá lugar a esta articulação. Não falamos nunca senão uma língua e não falamos nunca uma única língua. Não falo senão uma língua e ela não é minha. Se é a experiência da língua que torna possível e necessária esta articulação, então não escapamos da experiência da ferida e do ferimento da língua e, portanto, também não escapamos da experiência do terror, ou seja, do acontecimento exemplarmente traumático.

Para Derrida, “o terror exerce-se através das feridas que também se inscrevem no corpo”<sup>61</sup>. O corpo nomeia não apenas o corpo da língua e da escrita, mas também aquilo que as tornam uma coisa do corpo. Deste modo, “apelamos assim ao que tão rapidamente se chama o corpo próprio e que se encontra afectado pela mesma ex-apropriação, pela mesma <<alienação>> sem alienação, sem propriedade jamais perdida ou sem jamais conseguir reapropriar-se”<sup>62</sup>. A constituição do corpo próprio, do corpo da língua e da escrita aqui já inseridos no corpo próprio, é afetado pela mesma ex-apropriação e pela mesma alienação sem alienação, impedindo que qualquer reapropriação seja absoluta, obliterando qualquer propriedade da língua. Não há propriedade perdida que algum movimento escatológico pudesse reapropriar. Esta alienação sem alienação além de instituir o fenômeno como fantasma, faz da própria língua algo fantasmático, interditando, portanto, a sua apropriação, como se a interdição fosse a própria essência da língua. Além disso, faz desta experiência algo estranhamente familiar.

Jacques Derrida viveu esta experiência estranhamente familiar do terror inscrito no corpo e na língua. No período da sua infância, na Argélia ocupada pela França, qualquer outra língua que não a francesa havia sido interditada. O que também significou a interdição de um *eu* que não se identificava com a língua imposta – o francês. Esta dupla interdição desencadeou um desprendimento em relação à língua, ao mesmo tempo em que o fez questionar os jogos de força e as tensões que esse desprendimento despertou. Mas Derrida mantém sob vigilância o próprio conceito de interdição. Segundo o filósofo franco-argelino:

Se interdito for o nome, se fazermos questão nele, o interdito foi de um tipo ao mesmo texto *excepcional e fundamental*. Desprendido. Quando se interdita o acesso a uma língua, não se interdita coisa alguma, nenhum gesto, nenhum acto. Interdita-

---

<sup>61</sup>DERRIDA, Jacques. *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem*. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: 2001, p. 42.

<sup>62</sup>Ibidem, p. 42.

se o acesso ao dizer. Mas aí reside justamente o interdito fundamental, a interdição absoluta, a interdição da dicção e do dizer. O interdito de que falo, o interdito a partir do qual eu digo, me digo e mo digo, não é portanto um interdito entre outros<sup>63</sup>.

A reserva de Derrida em relação a este duplo interdito, ou ao nome interdito, se deu pela equivocidade desta limitação, pois a interdição se deu de modo silencioso, por uma via não explícita, sem decreto ou sentença impondo barreiras ao acesso às línguas. O interdito era, portanto, sutil e pacífico como se nada fosse proibido. A experiência deste duplo interdito não deixou nenhum recurso a Derrida, não podendo ser outra coisa senão a experiência de passar o limite, o que de algum modo teve implicações diretas no seu pensamento e na sua escrita, conforme aponta Philip Armstrong<sup>64</sup>, além de ecoar permanentemente na própria forma de seus textos, pois:

A “escrita”, sim, designaríamos assim, entre outras coisas, um certo modo de apropriação amante e desesperada da língua, e através dela de uma palavra tão interditora quanto interdita (a francesa foi ambas as coisas para mim), e através dela de todo o idioma interdito, a vingança amorosa e ciumenta de uma nova domesticação que tenta restaurar a língua, e crê ao mesmo tempo reinventá-la, dar-lhe finalmente uma forma (em primeiro lugar deformá-la, reformá-la, transformá-la), fazendo-lhe pagar o tributo do interdito ou, o que acaba sem dúvida por ser o mesmo, aquitando-se dela com o preço do interdito<sup>65</sup>.

Nesta relação aporética com a língua, Derrida pretendeu, por um lado, realizar uma apropriação amante e desesperada da língua e, através do idioma, uma vingança amorosa e

---

<sup>63</sup> DERRIDA, Jacques. *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem*. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: 2001, p. 47.

<sup>64</sup> Armstrong afirma o seguinte: “nous savons aussi dans quelle mesure les écrits de Derrida sur l’Algérie trouvent leur écho dans sa lecture et déconstruction d’un certain nombre de termes qui occupent une place désormais primordiale dans sa pensée – l’hospitalité, le cosmopolitisme, l’amitié, la sécularisation, « e monolinguismo de l’autre », la justice, la nouvelle Internationale, et ainsi de suite de suite – même si cet écho inclut une singularité d’expérience (une expérience, Derrida y insiste du « coeur ») qu’il lui est arrivé de désigner, empruntant le titre d’un poème de Marcello Fabri de « nostalgie ». “Sabemos também em que medida os escritos de Derrida sobre a Algéria encontram seu eco na leitura e desconstrução de um certo número de termos que ocupam um lugar doravante primordial no seu pensamento – a hospitalidade, o cosmopolitismo, a amizade, a secularização, « e o monolinguismo do outro », a justiça, a nova Intercional e assim por diante – mesmo se este eco inclui uma singularidade de experiência (uma experiência, Derrida insiste em chamar experiência « do coração » que lhe aconteceu de designar, utilizando o título de um poema de Marcello Fabri « nostalgia ». Cf. ARMSTRONG, Philip. L’abandon et l’« être-avec » : Derrida, un français d’Algérie. In : COHEN-LEVINAS, Danielle ; MICHAUD, Ginette. *Appels de Jacques Derrida*. Paris : 2014, p. 284, (tradução nossa).

<sup>65</sup> DERRIDA, Jacques. *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem*. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: 2001, p. 48.

ciumenta de uma nova domesticação que tenta restaurar esta língua interdita e interditora, ao mesmo tempo em que exigia o exercício de reinventá-la, dar-lhe outra forma, como se respondesse à língua, fazendo-lhe pagar o tributo do interdito, apesar da impossibilidade desta apropriação. Desde estas experiências – da dupla interdição e da passagem do limite – é que advém a relação atormentada de Derrida com a língua francesa e, ainda, uma certa compulsão em fazer esta língua tremer. A escrita, portanto, seria uma espécie de tentativa de inscrever-se a si mesmo numa língua que seria desde sempre para Derrida proibida. Por este motivo, Derrida afirma que nunca pôde chamar a língua francesa de “*a minha língua materna*”<sup>66</sup>.

A interdição referida acima não era explícita se entendermos aqui o explícito como uma lei que interditasse outras línguas. Todavia, a interdição tomou formas sociais, culturais e institucionais na Argélia ocupada, misturando-se à xenofobia e a racismos diversos do dia a dia. O árabe, por exemplo, não era incentivado, sendo facultativo o aprendizado como língua estrangeira. O árabe, então, ameaçado pelo desaparecimento, torna-se estrangeira como a língua do outro. Segundo Derrida, “eis o estranho inquietante, do outro como do próximo mais próximo. *Unheimlich*. Para mim, ele foi a língua do vizinho”<sup>67</sup>. A política da língua imposta pela França fez do árabe esta língua estranhamente inquietante, a língua do vizinho naquilo que seria um território pertencente ao idioma árabe. Nas palavras de Derrida, comentando os poemas de Paul Celan, “lo extranjero, lo extraño de la propia casa, el estar fuera de casa, el ser dicho a voces fuera de la patria”<sup>68</sup>. O árabe, então, torna-se uma língua marginal, estranho em sua própria casa. Aqui, marca-se uma dissociação entre o político e o territorial, abrindo-se para a desconstrução da compulsão identitária que fundamenta toda e qualquer cultura.

Por outro lado, esta relação turbulenta de Derrida com a língua francesa o fez confessar uma compulsão pela pureza da língua. Deste modo, Derrida afirma:

Como em todos os domínios e sob todas as formas, nunca deixei de pôr em questão o motivo da <<pureza>> (o primeiro movimento do que se chama a <<desconstrução>> encaminha-a para esta <<crítica>> do fantasma ou do axioma da pureza ou para decomposição analítica de uma purificação que reconduziria à

---

<sup>66</sup> DERRIDA, Jacques. *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem*. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: 2001, p. 49.

<sup>67</sup> Ibidem. p. 53.

<sup>68</sup> Idem. Schibboleth. *Para Paul Celan*. Trad. Jorge Pérez de Tudela. Madrid: Arena Libros, 2002, p. 56.

simplicidade indecomponível da origem), não ousou confessar ainda esta exigência compulsiva de uma pureza da língua senão dentro de limites que estou seguro: esta exigência não é nem ética, nem política, nem social<sup>69</sup>.

Em todos os domínios e sob as formas mais variadas, Derrida sempre pretendeu por em questão este motivo da pureza. A desconstrução teria aí um primeiro movimento endereçado a esta crítica do fantasma e do axioma da pureza para decompor a analítica que remeteria a uma origem indecomponível. Trata-se, assim, de uma exigência compulsiva que Derrida assume para confessar o sofrimento que experienciou por esta exigência inflexível, como se houvesse aqui uma relação secreta entre o filósofo e o idioma; como se somente ele fosse capaz de entender ou escutar aquilo que seria a última vontade da língua; como se ele fosse um portador ou o guardião do segredo desta língua. Nesse sentido, diz Derrida, “como se eu fosse o seu último herdeiro, o último defensor e ilustrador da língua francesa”<sup>70</sup>. Eis a aporia deste amor pela língua francesa. Todavia, Derrida não confessa e assume simplesmente uma compulsão por uma pureza, digamos, purificante. Segundo Derrida, “confesso portanto uma pureza que não é lá muito pura. Tudo exceto um purismo. Pelo menos é a única <<pureza>> impura de que ousou confessar o gosto. É um gosto acentuado por uma certa pronúncia”<sup>71</sup>. Trata-se, então, de tudo, menos de pureza, tudo exceto um purismo.

A aporia de uma pureza-impura talvez seja o núcleo da desconstrução cuja origem está desde sempre rasurada, ferida e dobrada. No tremor desta relação que se impõe a Derrida como compulsão, neste *tetê-à-tête* com o idioma, abre-se um excesso gramatical da língua, justamente, porque Derrida se entrega à língua, mas à língua como a língua do outro. Segundo Derrida, “entrego-me a ela com a intenção, quase sempre premeditada, de fazer com que daí ela não volte: aqui e não lá, lá e não aqui, e não para agradecer qualquer coisa que seja dado, mas antes que apenas está por vir, e é por isso que falo de herança ou de última vontade”<sup>72</sup>. Assim, entrega-se como se fora um encontro, cujo toque excede a gramática da língua, abrindo-se ao por vir. Por vir que se abre desde esta herança. Herda-se sempre uma língua, mas nunca uma única língua. E se é de herança que se trata, apenas se pode herdar a língua do outro.

---

<sup>69</sup> Idem. Op. cit. p. 64.

<sup>70</sup> DERRIDA, Jacques. *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem*. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: 2001. p. 64.

<sup>71</sup> Ibidem. 65.

<sup>72</sup> Ibidem. p. 65.

Nesse sentido, a língua derridiana, ou mesmo, a língua da desconstrução, *plus d'une*, está sempre por vir. É como se nessa entrega, Derrida criasse uma nova língua. Esse é o tom derridiano da desconstrução<sup>73</sup>, que advém do outro e atravessa de ponta a ponta a gramática da desconstrução e que mantém a sua singularidade absoluta. O tom, nesse sentido, é ilocalizável, o que não significa nenhuma cessão ao obscurantismo, muito pelo contrário, na medida em que este tom vindo do outro, este que vem, é que permite a própria possibilidade da pergunta, ou seja, abre a questão, *o que é isso?* O próprio pensamento, nesse sentido, dependeria do chamado deste que vem já rasurado pela diferença tonal. Segundo Derrida, “não é nunca uma presença plena; é um diferencial, isto é, dado pelo tom e as gradações ou pelos vazios de tonalidade”<sup>74</sup>. O tom da desconstrução, ilocalizável, nunca está, portanto, plenamente presente, o que impossibilita a sua determinação e a sua objetificação, na medida em que o tom deste que vem é, por assim dizer, enigmático. Em outras palavras, o tom impõe uma resistência, o que nos coloca diante da aporética questão suscitada por Hélène Cixous “Le ton? comment le traduire?”<sup>75</sup>. Assim, em certo sentido o tom é intraduzível, mas é justamente essa impossibilidade que faz ressoar o enigma deste outro que vem e que dá o tom apocalíptico da desconstrução. Mas o de um apocalipse sem apocalipse. Aqui, Derrida, fazendo referência a Blanchot, afirma que:

O *sem* assinala uma catástrofe interna e externa do apocalipse, uma inversão do sentido que não se confunde com a catástrofe anunciada ou descrita nos escritos apocalípticos sem, no entanto, lhes ser estranha. A catástrofe, aqui, será talvez *do*

---

<sup>73</sup> Esse tom da desconstrução é marcado pela vinda do outro, por este que vem de maneira não antecipável e que precede e chama o acontecimento. Este “vem” para Derrida, “será aquilo a partir do que haverá acontecimento, a vinda, o a-*vir*, do acontecimento, que não podemos pensar sob a categoria do acontecimento. <<Vem>> apareceu-me ao chamar ao <<lugar>> (mas a palavra *lugar* torna-se aqui demasiado enigmática), digamos ao lugar, ao tempo e ao advento daquilo que no apocalíptico em geral não se deixa conter simplesmente pela filosofia, pela metafísica, pela onto-escato-teologia e por todas as leituras que ela propôs do apocalíptico. (...) Nesse tom *afirmativo*, <<Vem>> não marca, em si, nem um desejo, nem uma ordem, nem uma prece, nem uma pergunta. Mais precisamente, as categorias gramaticais, linguísticas ou semânticas desde as quais nós os determinaremos também são atravessadas pelo <<Vem>>. Este, eu não sei o que *ele é*, não porque eu ceda ao obscurantismo mas porque a questão <<o que é isto >> pertence a um espaço (a ontologia, e a partir dela os saberes gramaticais, linguísticos, semânticos, etc.) aberto por um <<vem>> vindo do outro. Entre todos os <<vem>>, a diferença não é gramatical, linguística, semântica, pragmática – e permitam-me dizer: é um imperativo, é uma modalidade jussiva, é um performativo deste ou daquele tipo, etc. –, a diferença é tonal”. Cf. DERRIDA, Jacques. *De um tom apocalíptico adoptado há pouco em Filosofia*. Trad. Carlos Leone. Lisboa: Passagens, 1997, pp. 68-70.

<sup>74</sup> DERRIDA, Jacques. *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível (1974-2004)*. MICHAUD, Ginette; MASÓ, Joana; BASSAS, Javier (Orgs.) Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012, pp. 41-42.

<sup>75</sup> CIXOUS, Hélène. *Insister (À Jacques Derrida)*. Paris: Galilée, 2006, p. 21.



próprio apocalipse, a sua dobra e o seu fim, um encerramento sem fim, um final sem fim<sup>76</sup>.

Dáí porque a desconstrução ser mais de uma língua. A diferença tonal significa que este que *vem*, ao não se anunciar, já ressoa o próprio tom, o que marca a pluralidade deste que vem e faz dele mesmo (o tom) algo propriamente apocalíptico, como se fosse o apocalipse do apocalipse.

Trata-se de um tom, portanto, que marca a desmesura e o gesto hiperbólico pela pureza da língua<sup>77</sup>. O corpo a corpo que Derrida estabelece com a língua implica no gesto de tentar fazer acontecer qualquer coisa a esta língua, que por sua vez permanece intacta, na medida em que é a língua do outro, o que impede a apropriação desta língua estranhamente inquietante. Não há língua pura, logo não há língua natural. Tal experiência da língua nos remete a uma questão fatal, qual seja: a impossibilidade de se habitar uma língua. Segundo Derrida:

A língua dita materna nunca é puramente natural, nem própria nem habitável. *Habitar*, eis um valor bastante *desorientador* e equívoco: não se habita nunca o que estamos habituados a chamar habitar. Não existe *habitat* possível sem a diferença deste exílio e desta nostalgia. Sem dúvida. É demasiado sabido. Mas daqui não se segue que todos os exílios sejam equivalentes. A partir, sim, *a partir* desta margem ou desta derivação comum, todos os expatriamentos permanecem singulares<sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup> DERRIDA, Jacques. *De um tom apocalíptico adoptado há pouco em Filosofia*. Trad. Carlos Leone. Lisboa: Passagens, 1997, p. 72.

<sup>77</sup> Segundo Derrida: “Esta desmesura foi sem dúvida mais arcaica em mim do que a escola. Tudo deve ter começado antes da pré-primária; terei portanto de a analisar mais perto da minha antiguidade, o que me sinto ainda incapaz de fazer. Necessito no entanto de me reportar a esta antiguidade pré-escolar para dar conta da generalidade deste <<hiperbolismo>> que invadiu o a minha vida e o meu trabalho. Dele revela tudo quanto avança com o título da <<desconstrução>>, claro, um telegrama bastaria aqui, a começar por esta <<hipérbole>> (é a palavra de Platão) que comandou tudo, incluindo a reinterpretação de *Khora*, a saber a passagem para além da própria passagem do Bem ou do Uno para além do ser (*hyperbolè... epekeina tes ousias*) o excesso para além do excesso: inexpugnável. Sobretudo, a mesma hipóbole terá precipitado um pequeno judeu da Argélia a sentir-se, e por vezes a ousar dizer em público, até a raiz da raiz, antes da raiz, e na ultra-radicalidade, mais e menos francês mas também mais e menos judeu do que todos os franceses, todos os judeus e todos os judeus de França. E ainda aqui, do que todos os magrebinos francófonos”. Cf. DERRIDA, Jacques. *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem*. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: 2001, p. 67.

<sup>78</sup> DERRIDA, Jacques. *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem*. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: 2001, p. 90.

A equivocidade disso que estamos habituados a chamar *habitar* desorienta o núcleo daquilo que se pretendia estabelecer como próprio, pois a língua *nunca* é puramente natural, nem própria nem habitável. Somente haveria *habitat* possível com a marca deste exílio e desta nostalgia de uma língua perdida antes mesmo de qualquer possibilidade de apropriação. Mais arcaica do que a ideia de *arché*. A desmesura e a turbulência de Derrida com a língua, em certo sentido, vêm dessa experiência de exílio da língua, antes mesmo da infância, o que caracteriza esta impossibilidade de apropriação da língua. Mas esta impossibilidade, marcada pela alienação originária que institui a língua como a língua do outro e, assim, a impossibilidade da propriedade da língua, é também a possibilidade de uma re-politização das diferenças. O que não nos permite interpretar esta alienação originária como neutralização das diferenças. Neste lugar onde a propriedade natural não existe, nem direito de propriedade, segundo Derrida: “aí onde se reconhece esta des-apropriação, é possível e torna-se mais necessário do que nunca identificar, às vezes, para os combater, movimentos, fantasmas, <<ideologias>>, <<fetichizações>> e simbólicas da apropriação”<sup>79</sup>. A advertência do filósofo abre a perspectiva de identificação dos mais diversos movimentos da apropriação, além de permitir a análise dos fenômenos históricos desta compulsão apropriante, tratando-os politicamente de modo a evitar outros episódios que reconstituam os fantasmas das agressões nacionalistas e homo-hegemonização. E é desde essa diferença desse exílio e dessa nostalgia que se pode afirmar a desconstrução como afirmação, segundo Philip Armstrong, “ayant son origine ou naissant dans l’abandon”<sup>80</sup>. O abandono, portanto, constitui a desconstrução e faz dela algo inapropriável, desdobrando-se na desconstrução dos movimentos de apropriação dos nacionalismos e de homo-hegemonização da língua. Não há, assim, filiação ou propriedade possível à desconstrução.

O texto derridiano, nesse sentido, não é propriamente francês. Para o filósofo franco-argelino, “é preciso apelar à escrita para dentro da língua dada. Para mim, isso terá sido, do nascimento até à morte, o francês”<sup>81</sup>. A composição ingovernável de seus textos, como falávamos acima, passa por esta relação com a língua, sobretudo com esta dimensão originária de alienação que institui a língua como a língua do outro. Dimensão que, em certo sentido, o

---

<sup>79</sup> DERRIDA, Jacques. *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem*. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: 2001, p. 96.

<sup>80</sup> ARMSTRONG, Philip. L’abandon et l’<<être-avec>> : Derrida, un français d’Algérie. In : COHEN-LEVINAS, Danielle ; MICHAUD, Ginette (Orgs.). *Appels de Jacques Derrida*. Paris : 2014, p. 284.

<sup>81</sup> DERRIDA, Jacques. *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem*. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: 2001, p. p. 96.

priva da própria língua e o faz ter que inventar uma língua desde o interior desta língua interditada, aporia que torna perceptível a inquietante estranheza desta própria língua, como se não fosse sequer capaz de pronunciá-la. Tal alienação originária faz da língua algo sempre por vir, prometida, de modo que presentemente ela não existe. Daí porque dizer que a desconstrução é regrada e sem regra, em outras palavras, regrada por um outro apocalipse que, segundo Michel Lisse, é “celle qui résulte de la démultiplication de tons et des voix, de l'impossibilit   d'une destination assur  e. Et cette autre apocalypse est la structure de toute sc  ne d'  criture”<sup>82</sup>. Este outro apocalipse, então,    a própria estrutura da desconstru  o, uma estrutura disseminada em tons e vozes múltiplos que impossibilita a imposi  o de um fim    desconstru  o, ou seja, não há destina  o assegurada. São estas outras vozes com outros tons que impõem a compulsão e o gesto hiperbólico de Derrida com a língua, uma desmesura e um excesso vindos do outro, com uma marca, podemos dizer, benjaminiana<sup>83</sup>.

Todas estas experiências que marcaram a compulsão hiperbólica em Derrida, ainda na infância, e que ocasionaram esta permanente inquietude com a língua, fizeram com que Derrida tivesse o desejo de inventar o próprio idioma no interior do francês, o que não deixa de ser uma marca da desconstru  o. Nesse sentido, disse Derrida:

Gosto de certa prática de fic  o, a intrusão de um simulacro eficiente ou de um d  st  rbio na escrita filosófica, por exemplo, mas contar ou inventar histórias    algo que, no fundo (ou antes, na superfície!), não me interessa particularmente. Estou bastante consciente de que isso envolve um imenso desejo proibido, uma necessidade irrepr  m  vel – mas proibida, inibida, reprimida – de contar e ouvir histórias, de inventar (a língua e na língua), mas tal desejo recusaria se mostrar enquanto não abrir um espaço ou arranjar uma morada adequada ao animal que está ali encolhido em sua toca, parcialmente adormecido<sup>84</sup>.

---

<sup>82</sup> “Aquele que resulta da desmultiplica  o de tons e vozes, da impossibilidade de uma destino seguro. E este outro apocalipse    a estrutura de toda cena de escritura”. LISSE, Michel. *Diff  rer l'apocalypse. De la politique    la littérature*. In: JDEY, Adnen (Org.) *Derrida et la question de l'art: déconstructions de l'est  tique*. Nantes: Cécile Defaut, 2011, p. 135, (tradu  o nossa).

<sup>83</sup> Fazemos referência    célebre frase de Walter Benjamin sobre o conceito de história, quando afirma o seguinte: “Pois não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos das vozes que emudeceram?”. Cf. BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. IN: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7   ed. São Paulo: Brasiliense, 1994 (Obras escolhidas; v.1), p. 223.

<sup>84</sup> DERRIDA, Jacques. *Essa estranha institui  o chamada literatura: uma entrevista com Jacques Derrida*. Trad. Marileide Dias Esqueda. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2014, p.56.

A invenção da língua restou consciente para Derrida como um desejo proibido e uma necessidade que era incapaz de barrar, como se estivesse em busca do seu próprio lugar, da sua própria morada. O gosto pela ficção, por este gesto de intrusão de um simulacro, é o gosto pelo distúrbio da língua e da escrita filosófica. O imenso desejo proibido de inventar uma língua, de certo modo, é o desejo de inventar um espaço de liberdade.

Além disso, na mesma época das interdições mais variadas na Argélia ocupada pela França, é possível reconhecer a importância que significou a literatura francesa para Derrida, sobretudo os textos literários de Sartre e Camus<sup>85</sup>, que, para Derrida, “foi a experiência de mundo sem continuidade sensível com aquele no qual nós vivíamos”<sup>86</sup>. A descoberta da literatura foi também a descoberta de um modo de escrita singular, sendo a única coisa que Derrida realmente gostou do ensino do francês. O gosto pela literatura se desdobrou em recurso textual fundamental para Derrida. No gesto que pretendeu sempre realizar – de fazer a língua tremer –, a literatura, assim como as demais artes, foi uma espécie de suplemento para a desconstrução e para o trabalho filosófico do autor. Em outras palavras, uma complementaridade, um suplemento sem suplemento, à estratégia da desconstrução<sup>87</sup>. O que não significa qualquer possibilidade de entender a literatura e as demais artes como inferiores ou subordinadas aos textos filosóficos. Uma tal interpretação seria absolutamente equivocada em relação ao trabalho de Derrida.

Nesse sentido, a partir da referência a Mallarmé, Artaud, Bataille e Sollers, Derrida afirma que:

---

<sup>85</sup> É preciso ressaltar que, à época, dentre as diversas interdições impostas na Argélia ocupada, uma delas se deu no ensino da história e da geografia na escola. Não se ensinava a história da Argélia, mas sim a história da França, assim como não se ensinava a geografia da Argélia. As crianças eram obrigadas a conhecer a fundo a história e a geografia da França. Cf. DERRIDA, Jacques. *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem*. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: 2001, pp. 61-62. A referência a Sartre e a Camus, diz respeito à presença do existencialismo que estava presente, segundo Derrida, em toda parte, além da memória do surrealismo que ainda estava viva. Cf. DERRIDA, Jacques. *Essa estranha instituição chamada literatura: uma entrevista com Jacques Derrida*. Trad. Marileide Dias Esqueda. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2014, p.45. Cf. PEETERS, Benoît. *Derrida*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, pp. 45-62.

<sup>86</sup> DERRIDA, Jacques. *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem*. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: 2001, p. 62.

<sup>87</sup> Para Marcos Siscar, “A escrita é um suplemento, na medida em que ela reúne em si as características de substituta da presença (origem da perversão, exterioridade do mal) e as características de adição produtiva (sorte da humanidade, positividade da cultura). Cf. SISCAR, Marcos. *Jacques Derrida: literatura, política e tradução*. Campinas: Autores Associados, 2012, p. 19.

Certos textos classificados como “literários” parecem produzir, no seu ponto de maior avanço (...) brechas ou arrombamentos. Por quê? Ao menos por nos induzirem a suspeitar da denominação “literatura” e daquilo que subordinava esse conceito às belas-lettras, às artes, à poesia, à retórica e à filosofia. Esses textos operam, em seu próprio movimento, a manifestação e a desconstrução prática da representação que se fazia da literatura, deixando claro que, bem antes desses textos “modernos” uma certa prática literária foi capaz de trabalhar contra esse modelo, contra essa representação. (...) Certos textos, pois, (...) me parecem marcar e organizar uma estrutura de resistência à conceitualidade filosófica que teria pretendido dominá-los, compreendê-los, seja diretamente, seja por meio das categorias derivadas desse fundo filosófico, por meio das categorias da estética, da retórica ou da crítica tradicionais<sup>88</sup>.

Há, portanto, nestes textos classificados como literários brechas e arrombamentos que nos fazem suspeitar da própria denominação “literatura” e daquilo que subordinava esse conceito. Essas brechas e arrombamentos fazem com que estes textos operem, no seu próprio movimento, a manifestação e a desconstrução prática da representação, não apenas da literatura, mas também de certa tradição filosófica. Daí porque tais textos, que envolvem uma certa prática literária, operam de modo a resistir a uma conceitualidade filosófica que pretendia dominá-los. O modelo de representação não dá conta desta resistência, que opera de modo a desconstruir a distância ou a diferença determinada pela tradição filosófica, como é o exemplo dos valores de sentido ou de conteúdo, de forma ou de singularidade, de metáfora ou de metonímia, de verdade e de representação. A desconstrução operada por certos textos literários impede a determinação desses próprios textos, ao menos, sob o ponto de vista clássico metafísico. As artes, aqui especialmente a literatura, colocam em questão o sentido. Trata-se de uma maneira de fazer incidir a *différance*, como afirma Ginette Michaud, a propósito de Jean-Luc-Nancy<sup>89</sup>. O que implica na incisão deste elemento diferidor que se dá, a cada vez, impossibilitando uma presença plena de sentido no texto, o que é também

---

<sup>88</sup> DERRIDA, Jacques. *Posições*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: 2001, p. 77.

<sup>89</sup> Segundo Ginette Michaud: “As artes – e entre elas, a literatura, em primeiro lugar, embora ela não tenha por isso um *status* privilegiado – são assim postas por Nancy como o lugar mesmo de por em obra a *différance*, do múltiplo em um, segundo essa fórmula enigmática de Heráclito, a que ele remete com frequência (e retraduz de perto): <<o um diferendo de si>> [<<l’un *différant* de soi>>]. Cada arte é assim única e heterogênea, isolada e exposta, forma que divide e mescla ao mesmo tempo qualidades distintas (visuais, sonoras, tácteis, etc.) e as faz se comunicarem, pondo-as em contato e afetando-as, localidade infinitamente divisível, em extensão. As figuras da arte, das artes, são também subtraídas, em um jogo geral de diferenças que as mescla todas. (...) É então que o sentido – sempre ao mesmo tempo inteligibilidade, sensibilidade, sensualidade – se toca. (...) Depreendidas da significação, deslocando o <<senso comum>>, as artes, a literatura, a poesia se dão como arte de apresentar uma coisa, alguma coisa, nenhuma coisa: uma coisa de nada (res), que não é e não tem outro objeto (intenção, finalidade, destinação) senão apresentar e espaçar essa pluralidade sensitiva ou sensual. Cf. MICHAUD, Ginette. Jean-Luc Nancy, na orla do sentido. In: NANCY, Jean-Luc. *Demanda: Literatura e Filosofia*. Trad. João Camillo Penna, Eclair Antonio Almeida Filho, Dirlevander do Nascimento Loyolla. Florianópolis: Ed. UFSC; Chapecó: Argos, 2016, pp.19-20.

fundamental à desconstrução. O desdobramento da incisão desta *différance* será também o de reconhecer o problema de uma literalidade textual, o que é importante para o entendimento da desconstrução derridiana como produção de sentido desde a impossibilidade mesma do sentido. Para Marcus Siscar:

Na medida em que o sentido de um texto não coincide com aquilo que parece ser a sua literalidade ou intencionalidade, toda leitura pode ser considerada como uma produção de sentido. Assim sendo, a desconstrução é um gesto produtor de sentido, mas uma produção que tem como particularidade a ativação ou a aceleração do movimento conflitante no qual o próprio texto e sua leitura estão implicados. A esse movimento, Derrida preferiria mais tarde dar o nome de duplo gesto ou *double bind*, usando a expressão inglesa. A desconstrução interpreta o texto como um *double bind* no qual está em jogo a própria (im)possibilidade do sentido ou da experiência<sup>90</sup>.

O movimento de produção de sentido da desconstrução não coincide com aquilo que parece ser a literalidade ou a intencionalidade do texto. O gesto da desconstrução na produção de sentido se dá, portanto, na aporia de sua própria impossibilidade. Ou seja, a produção de sentido realizada pela desconstrução tem a particularidade de incidir no movimento conflitante do próprio texto e da leitura, não havendo solução dialética possível para se determinar *plenamente* um sentido. Tal impossibilidade é o que mantém uma certa angústia da desconstrução. Nesse sentido, afirma Evando Nascimento: “recorre-se à expressão inglesa *Double bind* para referir uma estrutura dessimétrica que aparentemente não tem termo de compromisso, muito menos solução dialética”<sup>91</sup>. A expressão *double bind* marca a estrutura dissimétrica da desconstrução. Há uma composição híbrida neste *double bind*, conforme afirma Evando Nascimento, “o instante de fissura textual sinalizado no ‘por um lado’ e ‘por outro lado’ encontra seu equivalente na composição híbrida do *double bind*, que em *Glas* e nos textos por vir será traduzido das mais diversas maneiras”<sup>92</sup>. A tradução se dá de várias maneiras – *double contrainte*, *double bande*, *double lien*, *double tranchant* – conforme o deslocamento e a necessidade de se enfatizar determinado contexto. O texto, portanto, é carregado de sentidos conflitantes e irresolúveis, o que impede uma resposta adequada ou apropriada, tendo em vista a aporia de sentidos que aparentemente se excluem, demandando,

---

<sup>90</sup> SISCAR, Marcos. *Jacques Derrida: literatura, política e tradução*. Campinas: Autores Associados, 2012, pp. 20-21.

<sup>91</sup> NASCIMENTO, Evando. *Derrida e a literatura: “notas” de literatura e filosofia nos textos da desconstrução*. 3ª ed. São Paulo: É Realizações, 2015, p. 109.

<sup>92</sup> *Ibidem*. p. 110.

a cada vez, uma decisão impossível. Esta estrutura dissimétrica do *double bind* impõe um *dilema*, conforme Evando Nascimento<sup>93</sup>.

Trata-se do dilema da aporia que marca a desconstrução de ponta a ponta. Nas palavras de Marcos Siscar, “é por meio das cumplicidades e dissonâncias entre o sistema de pensamento e a realização da escrita de determinado autor que temos a revelação de uma textualidade mais ampla, que se afirma e que se nega ao mesmo tempo”<sup>94</sup>. Estas dissonâncias, que podemos entender como o tremor da textualidade derridiana, são a marca da diferença no interior da própria textualidade, uma diferença que resiste à apropriação e que, portanto, faz com que o sentido não seja plenamente presente, ao mesmo tempo em que, pela fissura que abre nesta mesma textualidade, permite que a produção do sentido esteja sempre por vir. Há, então, uma equívocidade na textualidade derridiana, o que não cessou de gerar mal-entendidos sobre o próprio sentido de texto para Jacques Derrida, além de acusações absolutamente injustas. Isto porque o gesto de Derrida na linguagem se dá pela explosão das palavras, como adverte o próprio filósofo:

O que faço com as palavras é fazê-las explodir para que o não verbal apareça no verbal. Quer dizer que faço as palavras funcionarem de uma tal maneira que em certo momento elas não pertencem mais ao discurso, ao que regula o discurso – daí os homônimos, as palavras fragmentadas, os nomes próprios que não pertencem essencialmente à linguagem. Ao tratar as palavras como nomes próprios, interrompe-se a ordem usual do discurso, a autoridade da discursividade. E se eu amo as palavras é também por causa da habilidade de que elas têm de escaparem à sua forma própria, seja que me interessem por coisas visíveis, letras representando a visibilidade espacial da palavra, seja como alguma coisa musical ou audível. Ou seja, interesse-me também pelas palavras, paradoxalmente, na medida em que elas são não discursivas, porque é assim que elas podem ser usadas para explodir o discurso<sup>95</sup>.

Neste gesto de fazer as palavras explodirem, pode-se compreender a intervenção da desconstrução. Ao fazer as palavras explodirem, Derrida traz a dimensão não verbal à tona. Trata-se de um modo de funcionamento que, em certo momento, as palavras não pertencem

---

<sup>93</sup> NASCIMENTO, Evando. *Derrida e a literatura: “notas” de literatura e filosofia nos textos da desconstrução*. 3ª ed. São Paulo: É Realizações, 2015, p. 110.

<sup>94</sup> SISCAR, Marcos. *Jacques Derrida: literatura, política e tradução*. Campinas: Autores Associados, 2012, p. 20.

<sup>95</sup> DERRIDA, Jacques. *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível (1974-2004)*. MICHAUD, Ginette; MASÓ, Joana; BASSAS, Javier (Orgs.) Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012, p. 39

mais ao que pretende regular o discurso. Ao tratar as palavras como nomes próprios respeita-se a singularidade de cada palavra, a palavra já não é mero instrumento a serviço de uma autoridade discursiva. Além disso, é por essa maneira de tratamento das palavras que há a interrupção da ordem usual do discurso. Aí está o amor de Derrida pelas palavras, justamente, por essa habilidade que elas têm de escaparem à sua própria forma. Ou seja, é por elas serem também não discursivas, por carregarem vozes emudecidas, que Derrida assume o interesse pelas palavras, pois assim podem explodir o discurso. A explosão discursiva não se dá graças a alguém, mas sim ao próprio poder que têm as palavras. Assim, Derrida assume a sua paixão pelas palavras, e como tal, afirma o seguinte: “trato-as como corpos que contêm a sua própria perversidade – uma palavra que não gosto muito porque é demasiado convencional –, digamos, a desordem regulada das palavras”<sup>96</sup>. O interesse pelo corpo de uma palavra se dá, na medida em que é um corpo que não está presente a si mesmo e, por esta razão, não pertence ao discurso. Por isso, Derrida as trata como corpos que contêm a sua própria perversidade para produzir um acontecimento na língua. Segundo Ginette Michaud:

O que lhe importava, tanto na literatura quanto na filosofia, era essa via transversa que passava pelo ritmo, pelo tom, pelo gesto, pelo “performativo”: noutras palavras, um assunto de corpo, de corpo a corpo com a língua, que se sintomatizava, se fantasiava, deixando rastros e marcas, os quais produziam acontecimento na língua<sup>97</sup>.

A desordem regulada das palavras constitui o texto derridiano. Talvez tenham sido essas dimensões textuais que geram a incompreensão de seu texto e de seu pensamento. Assim, é importante referir à resposta do filósofo franco-argelino às más leituras de seu texto, sobretudo de Jon R. Searle, que advém pelo menos desde *Da gramatologia e Margens da filosofia*:

O conceito de texto que eu proponho não se limita nem à grafia, nem ao livro, nem mesmo ao discurso, menos ainda à esfera semântica, representativa, simbólica, ideal ou ideológica. O que eu chamo de “texto” implica todas as estruturas ditas “reais”, econômicas, históricas, sócio-institucionais, em suma todos os referenciais

---

<sup>96</sup> DERRIDA, Jacques. *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível (1974-2004)*. MICHAUD, Ginette; MASÓ, Joana; BASSAS, Javier (Orgs.) Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012 p. 40.

<sup>97</sup> MICHAUD, Ginette. Estranha literatura estrangeira. In: NASCIMENTO, Evando. *Derrida e a literatura: “notas” de literatura e filosofia nos textos da desconstrução*. 3ª ed. São Paulo: É Realizações, 2015, pp. 402-403.



possíveis. Outro modo de recordar que não há extra-texto. Isso não quer dizer que todos os referenciais estão suspensos, negados ou encerrados num livro, como se finge ou frequentemente se tem a ingenuidade de acreditar e acusar-me. Mas isso quer dizer que todo referencial, toda a realidade tem a estrutura de um traço diferencial e só nos podemos reportar a esse real numa experiência interpretativa. Esta só se dá ou só assume sentido num movimento de retorno no diferencial<sup>98</sup>.

O conceito de texto que Derrida propõe, portanto, não se limita às questões da grafia, do livro, ou ao discurso, muito menos da esfera semântica, representativa, simbólica, ideal ou ideológica. O texto derridiano implica todas as estruturas ditas reais, econômicas, históricas e sócio-institucionais. Trata-se de um texto implicado, assim, em todos os referenciais possíveis. E é nesse sentido que não há extra-texto. Não se trata de delimitar os referenciais num livro, ou que os referenciais estivessem suspensos, negados ou encerrados no livro. Significa, por outro lado, que a realidade tem a estrutura de um traço diferencial, no qual só podemos nos reportar a esse real através de uma experiência interpretativa, que somente é possível e assume sentido num movimento de retorno ao diferencial. A realidade, portanto, para Derrida, possui a estrutura de um traço diferencial e é a partir deste traço que podemos nos relacionar com ela na experiência interpretativa. Além disso, este mesmo traço diferencial é o que vai marcar a textualidade derridiana pela disseminação dos sentidos, diferindo-se de si mesmos, de modo a manter a turbulência e a vibração da própria realidade. O conceito de texto derridiano vai além do meramente discursivo e, portanto, abrange inclusive o efeito do espaçamento, o que já implica numa textualização. Esta expansão do conceito de texto é fundamental para a compreensão de que a escritura derridiana, por operar pela disseminação, impede a clausura do sentido, além de não limitar a desconstrução à análise do texto discursivo, na medida que, através do efeito do espaçamento, Derrida também abrange a textualidade, sendo possível esta análise desde as obras de arte<sup>99</sup>. Há algo que sempre resta e

---

<sup>98</sup> DERRIDA, Jacques. Em direção a uma ética da discussão. In: *Limited inc.*. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papyrus, 1991, p. 203.

<sup>99</sup> Analisando a estrutura textual das obras de arte, Derrida afirma: “como não há nada, e em particular nenhuma arte, que não seja textualizada no sentido que eu dou à palavra ‘texto’ – que vai além do puramente discursivo –, e também porque mesmo que não haja nenhum discurso, o efeito do espaçamento já implica uma textualização. Por essa razão, a expansão do conceito de texto é estrategicamente decisiva aqui. Portanto, as obras de arte mais esmagadoramente silenciosas não podem evitar ser tomadas dentro de uma rede de diferenças e referências que lhes dá uma estrutura textual. Assim que há uma estrutura textual – embora eu não chegue a dizer que a desconstrução esteja contida nessa estrutura textual; por outro lado, ela não está tampouco fora dela – ela não está alhures. De todo modo, sendo bastante categórico, eu diria que a ideia de que a desconstrução deveria se confinar à análise do texto discursivo – sei que essa ideia é bastante difundida – é, na verdade, ou bem um grande equívoco ou uma estratégia política desenhada para limitar a desconstrução a assuntos de linguagem. A desconstrução começa com a desconstrução do logocentrismo, e assim, querer confiná-la ao fenômeno

resiste ao texto. Mas a diferença do traço diferencial não significa aqui indeterminação, e sim a marca da indecidibilidade. Diz Derrida:

Digo “indecidibilidade” mais que “*indeterminacy*, porque me interessa mais pelas relações de forças, pelas diferenças de forças, por tudo o que permite, justamente, por uma decisão de escrita (no sentido amplo que dou a essa palavra, que compreende também a ação política e a experiência em geral), estabilizar determinações em situações dadas. Não existiria indecisão ou *double bind*, se não fosse entre dois polos (semânticos, éticos, políticos) *determinados*, às vezes, terrivelmente necessários e sempre singulares, insubstituíveis. Equivale a dizer que, do ponto de vista semântico, mas também ético e político, a “desconstrução” não deveria dar lugar nem ao relativismo, nem a qualquer indeterminismo. É claro, para que estruturas de indecidibilidade sejam possíveis (e *pois* decisões e *pois* responsabilidades) é preciso que haja jogo ou diferença, não-identidade. Não a indeterminação, mas a diferença ou não-identidade consigo na própria determinação<sup>100</sup>.

A desconstrução, portanto, não pode ser acusada de relativismo ou indeterminismo. Ao contrário, a indecidibilidade e as relações de forças diferenciais são o que permite, justamente, estabilizar determinações em situações dadas. O *double bind*, que marca a estrutura dissimétrica da desconstrução, somente é possível entre dois polos determinados, singulares e insubstituíveis. É o jogo de diferença que permite as estruturas de indecidibilidade. E somente através dessas estruturas é que podemos ter decisões e responsabilidades. É preciso que haja na própria determinação esta diferença ou não identidade. Ressalta-se que a diferença não está fora destes polos determinados e não se detém em parte nenhuma, isto porque ela não é. Segundo Derrida, “como sempre determinada, a indecidibilidade não é tampouco negativa em si mesma”<sup>101</sup>. A indecidibilidade, portanto, não deixa repousar o sentido e estremece toda e qualquer intenção de literalidade. E é justamente aqui, que a possibilidade de desconstrução das oposições clássicas deve muito ao recurso literário, em razão de seu elemento diferidor que impede a totalização. Em outras palavras, o texto derridiano demanda a literatura como um apelo ao outro. Para Michel Lisse, “la littérature, parce qu’elle est d’essence apocalyptique, ne cesse donc de dire à l’apocalypse, ne

---

linguístico é a mais suspeita das operações. Cf. DERRIDA, Jacques. *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível (1974-2004)*. MICHAUD, Ginette; MASÓ, Joana; BASSAS, Javier (Orgs.) Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012, pp. 29-30.

<sup>100</sup> DERRIDA, Jacques. Em direção a uma ética da discussão. In: *Limited inc.*. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papyrus, 1991, p. 204.

<sup>101</sup> *Ibidem*. p. 204.

cesse de la différer (pas maintenant, *not now*)<sup>102</sup>. A literatura, portanto, não cessa de diferir a cada instante, daí a impossibilidade de se admitir uma essência à literatura, justamente, por diferir daquilo que remete a uma essencialização do que se chama literatura. É nesse sentido que Derrida a compreende como *estranha instituição*.

Para Derrida, “mesmo se um fenômeno nomeado ‘literatura’ apareceu historicamente na Europa, nessa ou naquela data, isso não significa que seja possível identificar o objeto literário de forma rigorosa. Não quer dizer que haja uma essência da literatura. Quer dizer até o contrário”<sup>103</sup>. Aquilo que nomeamos como literatura resiste a qualquer pretensão de identificação. No mesmo gesto em que se anuncia a literatura também se recusa, havendo uma dissimulação, pois segundo Derrida, “ela não mostra nada sem dissimular *o que* ela mostra e *que* o mostra”<sup>104</sup>. Essa é, justamente, a diferença da literatura com outros discursos científicos ou filosóficos, embora mantenha uma abertura para estes outros discursos, jamais poderá ser apropriada.

A literatura, por assim dizer, carrega um segredo que impossibilita a identificação de uma essência disso mesmo que se nomeia como literatura. Há uma estrutura paradoxal disso que se chama literatura, que coloca em crise a própria instituição literária, pois tal estrutura, ao reconhecer a fragilidade de sua própria identificação originária, faz da demarcação desse início datado, mas impossível de identificar, a data do seu próprio fim. Assim, conforme assinala Derrida, “a questão de sua origem foi imediatamente a questão de seu fim. Sua história *se constrói* como a ruína de um monumento que basicamente nunca existiu”<sup>105</sup>. A literatura, portanto, é a história de uma ruína, a ruína de um monumento, para além da ancestralidade, que nunca esteve presente. Nesse sentido, a fundação da literatura é arruinada. Mas é justamente a ruína desta fundação, ou seja, uma fundação não assegurada, que permite a construção e a invenção. Para Derrida, “a invenção supõe uma indecidibilidade; ela supõe que em um dado momento não haja nada. Fundamos com base em uma não fundação”<sup>106</sup>. É

---

<sup>102</sup> “A literatura, porque é essencialmente apocalíptica, não deixa de dizer ao apocalipse, não deixa de diferir (não agora, *not now*)”. LISSE, Michel. Politiques de la littérature LISSE, Michel. Politiques de la littérature. In: *Derrida et la question de l'art: déconstructions de l'esthétique*. Adnen Jdey (Org.). Nantes: Cécile Defaut, 2011, p. 141, (tradução nossa).

<sup>103</sup> DERRIDA, Jacques. *Essa estranha instituição chamada literatura: uma entrevista com Jacques Derrida*. Trad. Marileide Dias Esqueda. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2014, p. 58.

<sup>104</sup> Ibidem. p.70.

<sup>105</sup> Ibidem. p. 60.

<sup>106</sup> Idem. *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível (1974-2004)*. MICHAUD, Ginette; MASÓ, Joana; BASSAS, Javier (Orgs.) Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012, p. 51.

desde essa não fundação que se abre a possibilidade da verdadeira invenção. Além disso, essa história da ruína que nunca esteve presente carrega o que há de mais revolucionário.

Derrida cita como exemplo, cada um na sua singularidade os textos de Mallarmé, Joyce, Celan, Bataille, Artaud e Blanchot como textos que não eram mais simplesmente literários, pois mantiveram as inquietações literárias, além de lhes darem outra forma teórica, como foi também o caso de Sartre em relação à forma filosófica ou sociológica, cujos questionamentos, ligados tanto ao ato de performatividade literária como da performatividade crítica, marcaram as preocupações textuais de Derrida ainda na juventude, quais sejam:

Escrever de modo a pôr em jogo ou a manter a singularidade da data (o que não retorna, o que não repete, experiência prometida da memória como promessa, experiência de uma ruína ou da cinza); e, ao mesmo tempo, no mesmo gesto, questionar, analisar, transformar essa estranha contradição, essa instituição sem instituição<sup>107</sup>.

Foi, então, por este estilo de escrita literária que despertou em Derrida o desejo desse duplo gesto. Escrever, por um lado, pondo em jogo essa singularidade que não retorna, que não repete, esta experiência da ruína e, por outro lado, questionar e transformar essa instituição sem instituição. O exercício de escrever no limite desta aporia de manter a singularidade da data, que não se repete, permite o retorno disso que não retorna através da espectralidade que marca a palavra. É esse fantasma que ressoa na palavra que também permite o questionamento, a análise, e a transformação das instituições, pois, esse espectro impede a univocidade da palavra, ressoa o outro na palavra. Trata-se para Derrida da “errância espectral de las palabras<sup>108</sup>”. Esta errância espectral advém de um retorno disso que não se repete. A errância espectral, nesse sentido, é o que possibilita a experiência prometida da memória como promessa, a experiência da ruína ou da cinza. Há uma dimensão poética do que nos chega por essa memória como promessa e que nos permite dizer o impossível. Nas palavras de Serge Margel, “a memória das datas porta uma atenção poética não somente ao que chega, ou ao que já chegou, mas, sobretudo, ao que, chegando, nos deixa ainda à espera

---

<sup>107</sup> DERRIDA, Jacques. *Essa estranha instituição chamada literatura: uma entrevista com Jacques Derrida*. Trad. Marileide Dias Esqueda. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2014, p. 61.

<sup>108</sup> Idem. Schibboleth. *Para Paul Celan*. Trad. Jorge Pérez de Tudela. Madrid: Arena Libros, 2002, p. 89.

de sua aparição<sup>109</sup>. Assim, a memória das datas nos deixa sempre à espera de uma aparição por vir. O que retorna não retorna completamente, mas o retorno impossível resta marcado na data, o que nos permite dizer que a data sela o não repetível na sua inscrição. E, assim, Derrida afirma que “una fecha es un espectro”<sup>110</sup>. Em cada data há, portanto, um segredo impossível de se desvendar, ao mesmo tempo em que inscreve a possibilidade da repetição, ou seja, de uma tradução do intraduzível. O segredo aqui é como um segredo de um encontro com o outro, que terá lugar e hora uma única vez, como expõe Serge Margel:

O segredo do encontro – da data – atém-se a isso que a data diz sobre ela mesma, por um lado, ao lugar de onde ela vem, a isso que ela guarda em memória, e que nenhum calendário, nenhum relógio pode marcar, medir nomear; por outro, a isso a que ela se endereça, desse Outro em direção a quem ela quer ir<sup>111</sup>.

O segredo do encontro, portanto, guarda algo em memória que nenhum calendário poderá marcar e nenhum relógio poderá medir. A intensidade do encontro não é passível de calculabilidade ou medida. Ela excede qualquer tentativa de delimitação. Aqui, tanto o calendário como o relógio não dão conta da spectralidade da data, do instante do encontro. O segredo, portanto, é inelutável. Mas, por outro lado, o segredo da data se endereça a um outro a quem ela deseja ir, assim como as palavras, com a sua dimensão de *retornância*, em razão da própria errância spectral das palavras. Para Derrida:

Esta retornancia [*revenance*] no viene de las palabras por accidente, tras una muerte que les llegase a unas o se les ahorrarse a otras. La retornancia es eso que se reparten, desde su primer surgimiento, *todas* las palabras. Siempre habrán sido fantasmas, y esta ley rige en ellas la relación entre el alma y el cuerpo. No podemos decir que lo sepamos *porque* tenemos la experiencia de la muerte y del duelo. Esta experiencia nos viene de nuestra relación con esta retornancia de la marca, luego del lenguaje, luego de la palabra, luego del nombre. Eso que se llama poesía o literatura, el arte mismo (no distingamos de momento), o lo que es lo mismo, una cierta experiencia de la lengua, de la marca o del trazo *como tales*, quizá no sea otra cosa que una intensa familiaridad con la ineluctable originariedad del espectro. Cabe, naturalmente, traducirla en pérdida ineluctable del origen. En el duelo, la experiencia del duelo, el *paso* también de su límite, sería pues difícil ver una ley que

---

<sup>109</sup> MARGEL, Serge. Ler *O meridiano* – Paul Celan, do diálogo interrompido à memória das datas. In: EYBEN, Piero; RODRIGUES, Fabricia Wallace (Orgs.). *Cada vez o impossível – Derrida*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2015, p. 97.

<sup>110</sup> DERRIDA, Jacques. Schibboleth. *Para Paul Celan*. Trad. Jorge Pérez de Tudela. Madrid: Arena Libros, 2002. p. 36.

<sup>111</sup> MARGEL, Serge. Op. cit. p. 95.

domine un tema o un género. Es la experiencia, y como tal, para la poesía, la literatura, el arte mismo<sup>112</sup>.

Esta retornância não se dá como acidente às palavras, sendo o que repartem todas as palavras desde seu primeiro surgimento. A retornância, portanto, constitui as palavras, pois, no sentido que estamos inscrevendo a errância das palavras, estas sempre foram fantasmas, ou ainda, sempre se constituíram com uma dimensão fantasmática. A retornância trás a morte que chega às palavras. O fantasma incide no corpo das palavras. A própria condição da experiência vem desta relação que temos com a retornância, da marca, da linguagem e do nome. Para Derrida é isso que se chama a poesia ou a literatura, ou ainda, a arte mesma, uma certa experiência da língua, da marca e do traço desde uma intensa familiaridade com a inelutável originariedade do espectro. Trata-se de uma inquietante familiaridade com algo que se perdeu na origem e que ressoa nas palavras por esta errância espectral, que retorna apesar da sua impossibilidade. Há um performativo, portanto, na palavra que não deixa capturar o segredo da palavra ou, se quisermos, do poema, e que não é efeito de uma dissimulação do escritor ou do poeta. Segundo Derrida:

La cripta ya no puede ser el efecto de una disimulación, la operación de un poeta hermético, hábil e ocultar o preocupado por seducir mediante la cifra. Una fecha fascina pero no esta *hecha* para fascinar. . La cripta tiene lugar (es una pasión y no una acción del poeta) dondequiera que una incisión singular marca la lengua<sup>113</sup>.

A cripta, portanto, está para além das possibilidades de manejo, não se sujeitando a qualquer capricho ou intenção daquele que escreve. O lugar desta cripta, deste segredo inelutável, é em qualquer lugar em que uma incisão singular se marque na língua, e é aí que está o segredo, nesta marca insignificante de uma diferença fonética, por exemplo, entre o *shi* e *si* (de um *Schibboleth*<sup>114</sup>) que, em si, nada significa, ao mesmo tempo em que é aquilo

---

<sup>112</sup> DERRIDA, Jacques. *Schibboleth. Para Paul Celan*. Trad. Jorge Pérez de Tudela. Madrid: Arena Libros, 2002, p. 89.

<sup>113</sup> *Ibidem*. p. 82.

<sup>114</sup> Conforme afirma Evando Nascimento: “*Schibboleth* é a terrível senha (*mot de passe*) que Derrida recorta no Poema de Paul Celan para falar do limite enquanto fronteira, ao mesmo tempo, separável e inseparável, dando origem à guerra no seio de uma nação. A história do *schibboleth* está registrada no relato bíblico que trata da cisão no próprio povo judeu. Os de Galaad reconheciam os de Efraim em fuga pelo fato de que estes pronunciavam *sibboleth* em vez de *schibboleth*. A fórmula para passagem no âmbito de mesmo território linguístico é uma simples marca distintiva, uma capacidade *aprendida*, quer dizer, *cultural* de pronunciar o mesmo signo de outra maneira. O traço convencional se transforma no argumento para confirmar uma

mesmo que é preciso reconhecer para se habitar uma língua. Esta marca diferencial, sem sentido originário, mas que possibilita a diferença na palavra, é onde está o segredo. Pois, se diferença na palavra, em si, não possui sentido algum, é, justamente, a marca diferencial cifrada que permite compartilhar com o outro a palavra, ou seja, com a inscrição deste poder diferencial no corpo da palavra como no corpo da língua é que abre a possibilidade de se compartilhar a palavra.

A cripta, nesse sentido, permanece sempre em retirada. Um segredo sem hermetismo que se constitui como heterogêneo e, portanto, intraduzível a toda totalização interpretativa. O segredo sem segredo para além do sentido é, por assim dizer, um *Schibboleth*<sup>115</sup>, que marca tanto a multiplicidade da língua como a condição do sentido, desde a diferença insignificante já referida, como a insignificância da língua, ou seja, do corpo propriamente linguístico<sup>116</sup>. Esta marca é o que, na palavra, permanecerá intraduzível e, assim, irredutível a todo o saber,

---

*naturalização* da fronteira interna em relação a uma mesma etnia. A impossibilidade de concretizar a boa pronúncia de uma palavra pode *significar* a morte de um povo. (...) Enquanto marca distintiva, *schibboleth* constitui um segredo *sem* segredo, pois os efrimitas eram capazes de reconhecer mas não de pronunciar a marca diacrítica. No poema de Celan *In Eins* (tradução francesa “Tout en un”) que Derrida interpreta, o termo *schibboleth* vem associado a diversas referências históricas, cujo índice é a data “treze de fevereiro”, como visto acima, a propósito da data e do holocausto. Cf. NASCIMENTO, Evando. Derrida e a literatura: “notas” de literatura e filosofia nos textos da desconstrução. 3ª ed. São Paulo: É Realizações, 2015, p. 272.

<sup>115</sup> Nas palavras de Derrida, “la cripta permanece, el *schibboleth* sigue siendo secreto, el paso inseguro, y el poema no devela un secreto sino para confirmar que ahí hay secreto, un secreto en retirada, sustraído para siempre a una hermenéutica exhaustiva. Secreto sin hermetismo, sigue siendo, e igual la fecha, heterogéneo a toda totalización interpretativa. Erradicación del principio hermenéutico. No hay sentido, desde que hay fecha y *schibboleth*, ni un único sentido originario. Un *schibboleth*, la palabra *schibboleth*, si existe alguna, nombra, en la máxima extensión de su generalidad o de su uso, toda marca insignificante, arbitraria, por ejemplo a diferencia fonemática entre *shi* y *si* cuando se hace discriminante, decisiva y tajante. Esta diferencia no tiene sentido por sí misma, pero se convierte en eso que hay que saber reconocer y sobre todo marcar para *dar el paso*, para pasar la frontera de un lugar o el umbral de un poema, verse conceder un derecho de asilo o la habitación legítima de una lengua. Para dejar de estar fuera de la ley. Y para habitar una lengua, se hace necesario disponer ya del *schibboleth*: no sólo comprender el sentido de la palabra, no sólo *saber* ese sentido o *saber* cómo *habría* que pronunciar una palabra (la diferencia de *h*, o *ch*, entre *shi* y *si*: eso lo sabían los efrimitas) sino *poder* decir como hay que hacerlo, como hay que poder decir. No basta con saber la diferencia, hay que tener poder para ella, hay que poder hacerla, o saber hacerla – y hacer, aquí, quiere decir *marcar*. Esta marca diferencial que no basta con conocer como un teorema: eh ahí el secreto. Un secreto sin secreto. El derecho a la alianza no tiene nada de secreto oculto, como un sentido disimulado en una cripta. En la palabra, la diferencia entre *shi* y *si* no tiene sentido alguno. Pero es la marca cifrada que hay que *poder compartir* con el otro, y este poder diferencial debe estar inscrito en sí, digamos en su cuerpo propio tanto como en el cuerpo de su propia lengua, uno a la medida del otro. Esta inscripción de la diferencia en el cuerpo (por ejemplo la aptitud fonatoria para pronunciar esto o aquello) no es sin embargo natural, no tiene nada de facultad orgánica innata. Su propio origen supone la pertenencia a una comunidad cultural e lingüística, a un medio de aprendizaje, en suma una alianza. *Schibboleth* no cifra algo, no es sólo una cifra y la cifra del poema; es ahora, desde el fuera-del-sentido en que se mantiene en la reserva, la cifra *de* la cifra, la manifestación cifrada de la cifra como tal. Y cuando una cifra se manifiesta como lo que es, y por lo tanto encriptándose, nos es para decir: soy una cifra. Todavía, puede disimularnos, sin la menor intención oculta, el secreto alberga en su legibilidad. Tanto más nos conmueve, fascina y seduce. La elipsis de la discreción habita en ella, y la cesura no puede hacer nada para evitar-lo. Cf. DERRIDA, Jacques. *Schibboleth. Para Paul Celan*. Trad. Jorge Pérez de Tudela. Madrid: Arena Libros, 2002, pp. 49-50.

<sup>116</sup> *Ibidem*. p. 53.

ao passo em que será a possibilidade da tradução. Ou seja, aquilo mesmo que permite a tradução é intraduzível, justamente porque a esta marca diferencial é insignificante. Assim, a marca cifrada e o poder diferencial devem estar inscritos na palavra e na língua, o que supõe uma relação a uma comunidade cultural e linguística, o que possibilita a aprendizagem e a aliança. A sua origem, portanto, não tem nada de natural ou de alguma faculdade orgânica inata. Tal suposição implica em reconhecer ainda que nenhuma fronteira linguística, histórica, ou política, seja natural, sendo o que assegura e ameaça todo o passo da fronteira e, por assim dizer, da promessa do por vir. Isto porque, para Derrida, este momento de *schibboleth* “se encuentra señalado en la fecha”<sup>117</sup>. A data, então, é marcada por esta cripta, mas como tal, por sua datação mesma, permite o retorno de acontecimentos singulares e a *partage* desses acontecimentos na mesma data<sup>118</sup>. A data, nesse sentido, marca também o instante do compromisso e da promessa. Para Derrida:

La firma de la fecha hace aquí ese papel. Mas allá del acontecimiento singular que marca y del cual sería el nombre propio desgajable, capaz de sobrevivir y, por tanto, de llamar, de recordar, lo desaparecido como desaparecido, su ceniza misma, reúne, como si fuera un título (*titulus* tiene valor de reunión), una conjunción más o menos aparente y secreta de singularidades que comparten, y en el futuro volverán a compartir, la *misma* fecha<sup>119</sup>.

Para além do acontecimento que marca, a data dobra do nome próprio, o que a torna capaz de sobreviver e, assim, de chamar e de recordar o desaparecido. As cinzas deste desaparecido são uma espécie de conjunção mais ou menos aparente e secreta de singularidades que compartem a mesma data, e que voltarão a compartilhar a mesma data no futuro. Segundo Derrida, “no hay límite asignable para una conjunción semejante. Se

---

<sup>117</sup> DERRIDA, Jacques. *Schibboleth. Para Paul Celan*. Trad. Jorge Pérez de Tudela. Madrid: Arena Libros, 2002, p. 56.

<sup>118</sup> Derrida utiliza a palavra *partage* que em francês nomeia tanto a diferença, a demarcação e, por outro lado, a participação, o que se comparte, o que se tem em comum e se entra em relação. Cf. DERRIDA, Jacques. *Schibboleth. Para Paul Celan*. Trad. Jorge Pérez de Tudela. Madrid: Arena Libros, 2002, p. 57. Segundo Evando Nascimento, “como o recurso ao *partager* francês permite compreender, *schibboleth* aponta para o movimento *próprio* da língua, ao mesmo tempo como afirmação pontual de uma singularidade, impondo a linha de separação para com outras singularidades supostas, e a condição para que essa singularidade seja reconhecida como tal, isto é, a sua possibilidade de divisão enquanto *symbolon*, as duas metades que se separam, fazendo funcionar o mecanismo de repetição. Cf. NASCIMENTO, Evando. *Derrida e a literatura: “notas” de literatura e filosofia nos textos da desconstrução*. 3ª ed. São Paulo: É Realizações, 2015, p. 274.

<sup>119</sup> DERRIDA, Jacques. *Schibboleth. Para Paul Celan*. Trad. Jorge Pérez de Tudela. Madrid: Arena Libros, 2002, p. 57.



determina desde el futuro al que le promete una fractura”<sup>120</sup>. Assim, ao se determinar desde o futuro que lhe promete uma fissura, não há como realizar a demarcação de um limite assinalável para uma conjunção semelhante. As cinzas reunidas numa mesma data são, portanto, indecifráveis. Nesse sentido, conforme afirma Derrida, “a data (firma, momento, lugar, conjunto de marcas singulares) opera siempre como un *schibboleth*. Manifiesta que hay algo no-manifesto, y singularidad cifrada: irreductible al concepto, al saber e incluso a la historia, a la tradición, aunque sea religiosa”<sup>121</sup>. A data é, por assim dizer, espectral. Excede ao saber e ao poder conceitual, pois, ao manifestar que há algo não-manifesto, bem como a singularidade cifrada, constitui-se como irreduzível a todo o tipo de saber, inclusive o de sentido religioso. A singularidade cifrada reúne as múltiplas cinzas e as múltiplas vozes que constituem tanto a data como a palavra. Por esta razão, Derrida afirma, “en la lengua, en la escritura poética de la lengua, no hay más que *schibboleth*”<sup>122</sup>. Isto porque, como um segredo inelutável que é, não há última instância ou princípio originário que a língua ou a escritura poética da língua deva responder. Não há, portanto, princípio regulador ou controle sobre a escritura poética. Para Derrida, “el poema habla aun careciendo de toda referencia inteligible, de ninguna que no sea el Otro, aquel a quien se dirige y al que habla diciendo que le habla. Incluso si no alcanza al Otro, al menos le llama”<sup>123</sup>. Nesse sentido, a análise da escritura poética realizada por Derrida, no caso, os poemas de Paul Celan, ressalta e faz ressoar questões fundamentais à desconstrução. O poema fala ainda que sem uma referência inteligível, pois transborda a dimensão de controle do ser. A única referência é o outro, aquele a quem se dirige e ao que fala dizendo que lhe fala. Mesmo que não o encontre, ao menos lhe chama. A desconstrução é, assim, uma espécie de *schibboleth*, sem qualquer referência inteligível, substância ou última instância, que não seja o outro a quem se dirige, tornando-se, nas palavras de Evando Nascimento, “o princípio sem princípio das linhas divisórias e divididas, signo de passagem possível e impossível entre territórios, num movimento ininterrupto de territorialização e desterritorialização, indecível”<sup>124</sup>. É justamente esse movimento ininterrupto de territorialização e desterritorialização que impede qualquer possibilidade de governo sobre as fronteiras, borrando, a cada vez, o limite e aquilo que

---

<sup>120</sup> DERRIDA, Jacques. *Schibboleth. Para Paul Celan*. Trad. Jorge Pérez de Tudela. Madrid: Arena Libros, 2002, p. 57.

<sup>121</sup> *Ibidem*. p. 58

<sup>122</sup> *Ibidem*. p. 59.

<sup>123</sup> *Ibidem*. p. 59.

<sup>124</sup> NASCIMENTO, Evando. *Derrida e a literatura: “notas” de literatura e filosofia nos textos da desconstrução*. 3ª ed. São Paulo: É Realizações, 2015, p. 275..

pretende impor o limite, ou seja, aquilo que se chama última instância. Aliás, é justamente o conceito de última instância onde a desconstrução incide, conforme expõe Derrida:

Le concept de dernière instance, ce serait au fond le concept général du *deconstructible même*, si quelque chose de tel existait. C'est pourquoi j'y voyais l'ancrage métaphysique par excellence. Déconstruire la substantialité, la principalité, l'originalité, l'archi-causalité, etc., c'est toujours déconstruire ou démonter le recours à quelque <<dernière instance>><sup>125</sup>.

Trata-se do conceito geral do desconstruível mesmo, ressaltando sempre a dúvida sobre a existência disso que se chama desconstrução. Desconstruir a substância, o princípio, ou seja, aquilo que se pretende como origem numa certa tradição metafísica, implica sempre desconstruir ou desarmar o recurso a qualquer última instância. Nesse sentido, a literatura, por não se resignar a qualquer instância ou instituição, justamente por não ter essência ou identidade própria, opera como recurso fundamental à desconstrução da própria instância metafísica. O que significa dizer que a literatura se mantém a beira de tudo, como afirma Derrida, “*au bord du métaphysique*”<sup>126</sup>. Assim, a literatura não possui propriamente um lugar, ao menos, não um lugar demarcável ou determinável. Ao diferir de tudo, difere inclusive, de si mesma. Estar na borda da metafísica não significa que ela não possua relação com algo para além de si, pois é justamente esta relação no limite que mantém a borda em deslocamento. Isto porque, segundo Derrida:

Não há nenhum texto que seja literário *em si*. A literariedade não é uma essência natural, uma propriedade intrínseca do texto. É o correlato de uma relação intencional com o texto, relação esta que integra em si, como um componente ou uma chamada intencional, a consciência mais ou menos implícita de regras convencionais ou institucionais – sociais em todo caso. Decerto, isso não significa que a literariedade seja meramente projetiva ou subjetiva – no sentido da subjetividade empírica ou do capricho de cada um. Acredito que essa linguagem de tipo fenomenológico seja necessária, mesmo se, num determinado ponto, deva ceder o lugar ao que, na situação de escritura ou de leitura, em particular relativamente à

---

<sup>125</sup> « O conceito de última instância, seria basicamente o conceito geral do mesmo destruidor, se existisse algo de tal. É por isso que via nisso a ancoragem metafísica por excelência. Desconstruir a substancialidade, a principalidade, a originalidade, a causalidade prévia, etc., é sempre desconstruir ou desmontar o recurso em alguma "última instância" » DERRIDA, Jacques. *Politique et amitié : entretiens avec Michael Sprinker sur Marx et Althusser*. Paris : Éditions Galilée, 2011, p. 65, (tradução nossa).

<sup>126</sup> DERRIDA, Jacques. *Essa estranha instituição chamada literatura: uma entrevista com Jacques Derrida*. Trad. Marileide Dias Esqueda. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2014, p. 69.

literatura, põe a fenomenologia em crise, bem como o próprio conceito de instituição ou de convenção<sup>127</sup>.

O texto literário, portanto, não possui uma essência literária em si mesmo, ou seja, não há algo próprio do texto literário que possa se afirmar como sua essência ou natureza. O texto possui o correlato de uma relação intencional, um componente que integra o próprio texto, uma espécie de chamada intencional, que significa a consciência mais ou menos implícita das regras sociais. Por outro lado, isso não significa que o texto literário seja meramente empírico, ou que esteja sob o domínio do capricho de cada um. Derrida não desacredita na necessidade de uma linguagem de tipo fenomenológico, mas percebe os seus limites, justamente, porque a incisão do literário põe a fenomenologia em crise, bem como o conceito de instituição. Nesse sentido, diz Derrida, “há, portanto, um *funcionamento* e uma *intencionalidade* literários, uma experiência, em vez de uma essência, da literatura (natural ou a-histórica)<sup>128</sup>. Aqui, abre-se uma nova postura em relação ao texto literário. Pode-se ter interesse pelo funcionamento da linguagem através de suas inscrições sem suspender a referência, mas sim a relação *tética* com o sentido ou com o referente, pois, segundo Derrida, “uma literatura que proibisse a transcendência anularia a si mesma. Esse momento de ‘transcendência’ é irremediável, mas pode ser complicado ou dobrado; e é nesse jogo das dobras que está inscrita a diferença entre as literaturas, entre o literário e o não literário”<sup>129</sup>. A experiência deste jogo de dobras potencializa, inclusive, a força filosófica que provoca o questionamento sobre a fenomenalidade e o sentido, pois, para Derrida, “a experiência literária, como escritura ou como leitura, é uma experiência ‘filosófica’ neutralizada ou neutralizante, na medida em que permite pensar a tese”<sup>130</sup>. O jogo de dobras referido pelo filósofo franco-argelino é incorporado como recurso para a desconstrução do metafísico, de modo a impulsionar a potência da linguagem, pois a dobra permite a incisão de uma marca no instituído. Para Derrida, “a ‘potência’ de que a linguagem é capaz, a potência que *há*, como linguagem ou como escritura é a de que uma marca singular seja também repetível, iterável, como marca”<sup>131</sup>. A linguagem, nesse sentido, torna-se transformadora, desde a potência que há

---

<sup>127</sup> DERRIDA, Jacques. *Essa estranha instituição chamada literatura: uma entrevista com Jacques Derrida*. Trad. Marileide Dias Esqueda. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2014, p. 64.

<sup>128</sup> Ibidem. p. 65.

<sup>129</sup> Ibidem. p. 66.

<sup>130</sup> Ibidem. p. 67.

<sup>131</sup> Ibidem. p. 61.

como escrita e que permite a repetição de uma marca, ou seja, desde esta repetição (iterabilidade), o texto excede a si mesmo, disseminando-se e desalojando as certezas de estilo fenomenológico. É aí que a experiência literária pode nos oferecer essa força transformadora que faz com que algo aconteça na própria linguagem.

A construção de um sentido daquilo que chamamos “filosofia da margem” se dá desde esta relação, digamos, indecível que a desconstrução nos impõe, neste lugar impossível de se demarcar, e que faz as fronteiras e os limites epistêmicos, linguísticos e institucionais estremecerem. Assim como a literatura, a desconstrução é de difícil definição. Ambas abalam a autoridade do sentido. Em Derrida, as questões literárias e filosóficas se cruzam permanentemente. E nesse sentido, afirma Derrida:

Se a questão da literatura nos obsedia, especialmente neste século, ou mesmo nesta metade de século após a guerra, em sua forma sartriana (o que é a literatura?) ou então na forma mais “formalista”, porém igualmente essencialista da “literariedade”, isso ocorre talvez, não porque se espera uma resposta do tipo “S é P”, “a essência da literatura é isso ou aquilo”, mas, antes, porque neste século a experiência da literatura atravessa todos os sismos “desconstrutivos” que abalam a autoridade e a pertinência da questão “o que é?” e todos os regimes associados da essência ou da verdade. (...) É, nesse “lugar” difícil de se situar que meu interesse pela literatura se cruza com meu interesse pela filosofia ou metafísica – não repousando, finalmente, em nenhuma das duas<sup>132</sup>.

A literatura, portanto, além de impor questões a Derrida, abriu um espectro de perguntas que de algum modo o assombraram por toda a vida. O pensamento levado ao limite, como faz Derrida, foi atravessado desde as suas primeiras observações por este abalo da questão “o que é?”, que desdobrou-se nas questões sobre o que é a literatura e o que é a escritura, por exemplo. A inquietude da pertinência desta questão e dos fundamentos dos regimes associados à essência ou à verdade mantém Derrida em vigília sobre o lugar da própria desconstrução. Opondo-se à violência de tais regimes, a fim de evitar também formalismos e essencialismos, Derrida se situa à margem, neste lugar difícil de se localizar, e é aí, justamente, que está o seu interesse pela literatura e pela filosofia sem repousar em nenhuma das duas.

---

<sup>132</sup> DERRIDA, Jacques.. *Essa estranha instituição chamada literatura: uma entrevista com Jacques Derrida*. Trad. Marileide Dias Esqueda. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2014, p. 71.

Nesse intervalo entre o literário e o filosófico, marcado pela indecisão de suas determinações, é que se provoca o pensamento e a experiência filosófica. Nas palavras de Derrida:

La filosofía se encuentra, se *reencuentra* en los parajes de lo poético, por no decir de la literatura. Se reencuentra en ese lugar porque puede que la indecisión de ese límite sea lo que más la provoca a pensar. En ese lugar se reencuentra, no se pierde necesariamente como, en su tranquila credulidad, creen esos que creen saber por dónde pasa ese límite y a él se atienen medrosamente, ingenuamente, aunque sin inocencia, ayunos de eso que debe llamarse *experiencia filosófica*: una cierta travesía que cuestiona los límites, la inseguridad, en cuanto a la frontera del campo filosófico – y, sobre todo, la *experiencia de la lengua*, siempre tan poética, o literaria, como filosófica<sup>133</sup>.

A filosofia, portanto, reencontra-se neste lugar do poético e da literatura, pois a indecisão dos limites é o que mais a provoca e mantém a inquietude do pensamento. A experiência filosófica, definida por Derrida como uma certa travessia que questiona os limites, não deixa de ser também uma definição da incisão da desconstrução, mesmo que não se possa identificar a desconstrução como uma filosofia. Trata-se de um limite não apropriável e, por isso, escapa ao tato e à inteligibilidade. Para Derrida, “sem ser inteligível, o limite não é propriamente nem tangível, nem sensível. A experiência do limite ‘toca’ em algo que não está plenamente presente. Um limite nunca aparece como tal”<sup>134</sup>. Assim, o limite de que fala Derrida desestabiliza os sentidos e faz tremer as hierarquias. Há uma certa obsessão pela passagem dos limites que advém da literatura, pois, segundo diz Derrida, “esta parecia ser para mim, de modo confuso, a instituição que permite *dizer tudo*, de acordo com *todas* as figuras”<sup>135</sup>. A literatura, então, é a instituição em que tudo se pode dizer, pois como instituição que permite pensar a essência da lei e, assim da própria instituição, transborda o limite do instituído. A literatura, por princípio, desafia a lei, o que nos abre dimensões jurídicas e políticas importantes para o que está por vir. Para Derrida, “a liberdade de dizer tudo é uma arma política muito poderosa, mas pode imediatamente se deixar neutralizar como ficção.

---

<sup>133</sup>DERRIDA, Jacques. Schibboleth. *Para Paul Celan*. TRad. Jorge Pérez de Tudela. Madrid: Arena Libros, 2002, p. 76.

<sup>134</sup> Idem. “Outrem é secreto porque é outro”. In: *Papel- máquina*. Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação liberdade, 2004, p. 351.

<sup>135</sup> Idem. *Essa estranha instituição chamada literatura: uma entrevista com Jacques Derrida*. Trad. Marileide Dias Esqueda. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2014, p. 49.

Esse poder revolucionário pode torna-se muito conservador”<sup>136</sup>. O que marca a ambiguidade de se estabelecer uma função crítico-política à literatura, além de manter tanto a possibilidade inventiva como a ameaça conservadora. Além disso, Derrida reconhece um certo dever do escritor em reivindicar uma irresponsabilidade sobre seus textos, ou seja, resistir perante órgãos sociopolíticos ou ideológicos. A aporia desta demanda por irresponsabilidade, talvez seja a forma mais elevada de responsabilidade. Para Derrida:

Esse dever de irresponsabilidade, de se recusar a responder por seu pensamento ou por sua escritura diante dos poderes constituídos, talvez seja a forma mais elevada de responsabilidade. Diante de quem ou de quê? Eis toda a questão do porvir ou do acontecimento que eu chamava de democracia por vir. Não a democracia de amanhã, não uma democracia futura, que estará presente amanhã, mas aquela cujo conceito se relaciona ao por-vir, à experiência de uma promessa empenhada, que é sempre uma promessa sem fim<sup>137</sup>.

Nesse sentido, o escritor é absolutamente livre, pois a sua responsabilidade fica em aberto. Pode reivindicar a irresponsabilidade como forma de atingir a mais elevada responsabilidade diante dos poderes constituídos, o que desdobra na questão mais importante para Derrida em nossa leitura, que é a questão propriamente dita do por vir. A liberdade da literatura, nesse sentido, abre o acontecimento por vir que Derrida denomina de *democracia por vir*. O conceito de democracia se relaciona intimamente ao por-vir, para além de toda determinação, à experiência de uma promessa empenhada e sempre sem fim. Assim, afirma Derrida, “a instituição da literatura reconhece, em princípio ou por essência, o direito de dizer tudo ou de não dizer dizendo, portanto, o direito ao segredo ostentado. A literatura é livre. Ela deveria sê-lo. Sua liberdade é também aquela que uma democracia promete”<sup>138</sup>. Há, então, uma íntima relação entre a literatura, deste direito de dizer tudo ou de não dizer nada, com a promessa de uma democracia por vir. A liberdade da literatura é também a de uma promessa de democracia. Há um segredo compartilhado entre a literatura e a democracia. A literatura, portanto, guarda o segredo de sua própria singularidade que, diferindo-se de si mesma, nunca aparece como tal, “a literatura guarda um segredo que, de alguma forma não existe”<sup>139</sup>. Esta

---

<sup>136</sup> DERRIDA, Jacques. *Essa estranha instituição chamada literatura: uma entrevista com Jacques Derrida*. Trad. Marileide Dias Esqueda. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2014, p. 53.

<sup>137</sup> Ibidem. pp. 53-54.

<sup>138</sup> DERRIDA, Jacques. “Outrem é secreto porque é outro”. In: *Papel- máquina*. Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação liberdade, 2004, p. 358.

<sup>139</sup> Ibidem. p. 358.

dimensão literária resiste ainda às tecnologias militares e policiais, fazendo do espaço literário uma promessa de uma outra política por vir. Fazemos esta ressalva para demonstrar como a dimensão política está desde sempre presente nos textos de Derrida, ao contrário do que se afirma de forma recorrente em relação a uma *political turn* ou *ethical turn* da desconstrução<sup>140</sup>.

A inquietação pelo limite, daquilo que dá o que pensar à desconstrução desde o estremecimento das fronteiras institucionais, de uma obsessão por transpor o limite, faz da desconstrução algo sem definição e, portanto, sem um lugar propriamente demarcável. O pensamento derridiano se dá *através* do literário, do filosófico, do científico, do poético e das artes em geral, pois, para Derrida, “*il n’y a pas d’instance pure*”<sup>141</sup>. Assim, por não haver instância pura é que é possível interrogar o instituído e os desdobramentos dessa força aparentemente naturalizada no próprio pensamento. É justamente neste ponto, no limite das instâncias, que se dá a possibilidade de ir além do que já está aí, abrindo-se para um outro direito, inclusive, a um novo direito à filosofia. Mas aqui é preciso uma ressalva, o direito à filosofia não é um direito sobre a filosofia no sentido de uma autoridade, pois, segundo Derrida:

Donner droit à la philosophie, ce n'est pas donner droit *sur* la philosophie, au moins au sens de l'autorité exercée sur ou à l'endroit de - car nous nous intéresserons plus tard à ce jeu de l'idiome entre l'adverbe et le nom; «donner droit sur» peut signifier seulement *l'ouverture* à, avec ou sans autorité, pouvoir ou surveillance : une fenêtre ou une porte donne droit sur la rue, le jardin, le forum, la salle de classe, la cour de prison. Donner droit à la philosophie, là où ce droit n'existe pas encore, qu'il soit ignoré ou méconnu, inhibé, refusé ou interdit, c'est une tâche banale puisqu'elle ressemble à la fonction légitimante ou « attitrante » de toute institution<sup>142</sup>

---

<sup>140</sup> O próprio Derrida afirma o seguinte: “não sinto um divórcio entre meus escritos e meus engajamentos, apenas diferenças de ritmos, de modo de discurso, de contexto, etc. Sou mais sensível à continuidade do que ao que alguns chamam, no exterior de “*political turn*” ou de “*ethical turn*” da desconstrução. Cf. DERRIDA, Jacques. Outrem é secreto porque é outro. In: *Papel- máquina*. Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação liberdade, 2004. p. 348.

<sup>141</sup> “não há instância pura”. DERRIDA, Jacques. *Du droit à la philosophie*. Paris: Galillé, 1990, p. 70, (tradução nossa).

<sup>142</sup> « Dar direito à filosofia não é dar direito sobre filosofia, pelo menos no sentido da autoridade exercida sobre ou no lugar de – porque isso nos interessaremos mais tarde a este jogo do idioma entre os advérbio e substantivo; "dar direito sobre" pode significar apenas uma abertura a, com ou sem autoridade, poder ou supervisão: uma janela ou porta que dá direito sobre a rua, o jardim, o fórum, a sala de aula, o pátio da prisão. Dar direito à filosofia, onde esse direito ainda não existe, seja ignorado ou desconhecido, inibido, recusado ou proibido, é uma tarefa trivial, já que se assemelha à função de legitimação ou "apelativa" de toda instituição”. Ibidem. p. 29, (tradução nossa).

Dar direito à filosofia, aqui, somente pode significar a abertura ao outro com ou sem autoridade, poder ou vigilância. Trata-se de dar direito à filosofia lá onde ainda não existe ainda esse direito. O fato de haver resistência, ou que tal direito seja ignorado, recusado ou interditado, é um recurso banal, na medida em que parece ser a função legitimante de toda instituição. A experiência filosófica, portanto, de um direito à filosofia, deve reivindicar o direito à ausência de um recurso prévio ou de uma essência dada pela filosofia e, portanto, da própria questão – o que é a filosofia? O que não significa renunciar à filosofia, muito pelo contrário, demonstra o quanto Derrida pretendeu engajar o seu pensamento ao outro, a fim de pensar outramente as instituições. Nesse sentido, afirma o filósofo franco-argelino:

La question (et avec elle toutes les formes de la négation, de la recherche, de la critique) enveloppe en elle une affirmation, au moins le « oui », l'affirmation sans autre contenu que l'autre, précisément, auquel une trace est adressée, fût-ce dans la nuit. La pensée de ce « oui » *avant* la philosophie, *avant* même la question, *avant* la recherche et la critique, ne signifie aucun renoncement à la philosophie, à ce qui peut la suivre ou s'ensuivre. Elle *peut*, cette pensée, et on peut même penser qu'elle *doit* justement y engager. Elle le peut dès lors que, sous la forme du devoir ou de la dette, elle se trouve déjà *engagée*, inscrite dans l'espace ouvert et fermé par ce *gage* — à l'autre donné, de l'autre reçu. Mais elle trace une forme de limite étrange entre toutes les déterminations du philosophique et une pensée déconstructrice qui est engagée *par* la philosophie sans lui appartenir, fidèle à une affirmation dont la responsabilité la place *devant* la philosophie mais aussi toujours *avant* elle, donc en deçà ou au-delà d'elle, des figures identifiables de l'identité philosophique, de la question philosophique au sujet de la philosophie, voire de la forme question de la pensée<sup>143</sup>.

A própria questão, portanto, é investida por um *sim*, uma afirmação sem outro conteúdo que o outro. Este *sim* é a marca do traço que se endereça ao outro. Trata-se, então, do pensamento deste *sim* antes mesmo da filosofia e da questão, antes ainda da pesquisa e da crítica. O pensamento, nesse sentido, assume o dever de estar já engajado, seja pela forma mesma do dever ou da dívida, pois está inscrito no espaço aberto e fechado por este empenho,

---

<sup>143</sup> « A questão (e com ela todas as formas de negação, de pesquisa, de crítica) envolve nela uma afirmação, pelo menos, o "sim", a afirmação sem outro conteúdo que o outro, precisamente, ao qual um traço é dirigido, mesmo durante a noite. O pensamento desse "sim" *antes* da filosofia, mesmo *antes* da pergunta, *antes* da pesquisa e da crítica, não significa nenhuma renúncia à filosofia, do que pode segui-la ou subseguir-la. *Pode*, este pensamento, e podemos até pensar que ele *deve* envolver-se com precisão. Pode fazê-lo, uma vez que, sob a forma do dever ou da dívida, já está *envolvido*, inscrito no espaço aberto e fechado por esta *garantia* - ao outro dada, do outro recebida. Mas este pensamento traça uma estranha forma de limite entre todas as determinações do filosófico e um pensamento destrutivo é engajado *pela* filosofia sem pertencer a ela, fiel a uma afirmação cuja responsabilidade a coloca *diantes* da filosofia, mas também sempre *antes* dela, então abaixo ou além dela, figuras identificáveis da identidade filosófica, da questão filosófica sobre a filosofia, até mesmo da forma de questionamento do pensamento. » DERRIDA, Jacques. *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée, 1990, p. 28.



seja ao outro dado ou do outro recebido<sup>144</sup>. O pensamento desta afirmação traça o limite entre as determinações do campo filosófico e um pensamento desconstrutivo, sendo este engajado pela filosofia, mas sem lhe pertencer. O pensamento desconstrutivo, assim, é fiel a uma afirmação cuja responsabilidade está diante e depois da filosofia e das figuras identificáveis da filosofia. A desconstrução é, portanto, engajada em pensar diferentemente as instituições da filosofia e do direito à filosofia, engajamento este que advém do outro, antes e depois da filosofia<sup>145</sup>.

A desconstrução atravessa a filosofia, faz tremer as bases filosóficas, sejam epistêmicas ou institucionais. Isso que se chama desconstrução abala, portanto, a identidade institucional da disciplina filosófica, expõe o que ela – a filosofia – tem de irredutível. Nas palavras de Derrida:

Ce qu'on a appelé la « déconstruction », c'est aussi *l'exposition* de cette identité institutionnelle de la discipline philosophique : ce qu'elle a d'irréductible doit être exposé comme tel, c'est-à-dire montré, gardé, revendiqué mais dans cela même qui l'ouvre et l'ex-propre au moment où le propre de sa propriété s'éloigne de lui-même pour se rapporter à lui-même - d'abord dans la moindre de ses questions à son propre sujet. La philosophie, l'identité philosophique, c'est aussi le nom d'une expérience qui, dans l'identification en général, commence par s'ex-poser : autrement dit à s'expatrier. Avoir lieu là où elle n'a pas lieu, là où le lieu n'est ni naturel ni originaire ni donné<sup>146</sup>.

---

<sup>144</sup> É interessante sempre marcar como Derrida joga com as palavras, aqui, o *engagée* é constituído pelo gage, que pode significar empenho e penhor, por exemplo.

<sup>145</sup> Segundo Derrida: “tout ce que je puis dire, à ce point d'une préface, c'est que la visée commune aux textes rassemblés dans ce recueil ne consiste pas à rappeler des travaux publiés ailleurs sous le titre de la déconstruction mais à mieux marquer en quoi celle-ci fait obligation de *penser* autrement les institutions de la philosophie et l'expérience du droit à la philosophie. Et ici moins que jamais la *pensée* ne s'oppose à la science, à la technique, au calcul et à la stratégie. C'est le moment de marquer une fois de plus que la ligne que je fais passer ici entre la pensée et la philosophie, la pensée et la science, etc., n'a jamais eu la forme et la fonction que lui confère Heidegger”. “tudo o que posso dizer, neste ponto de um prefácio, é que o objetivo comum dos textos reunidos nesta coletânea não é relembrar obras publicadas em outros lugares sob o título de desconstrução, mas marcar melhor como isso torna necessário pensar diferentemente sobre as instituições da filosofia e a experiência do direito na filosofia. E aqui, menos do que nunca, o pensamento se opõe à ciência, técnica, cálculo e estratégia. Este é o momento de marcar mais uma vez que a linha que estou passando aqui entre pensamento e filosofia, pensamento e ciência, etc., nunca teve a forma e a função que Heidegger lhe confere”. Cf. DERRIDA, Jacques. *Du droit à la philosophie*. Paris : Galillé, 1990, pp. 28-29, (tradução nossa).

<sup>146</sup> “O que se chamou de ‘desconstrução’, é também a *exposição* desta identidade institucional da disciplina filosófica: o que ela tem de irredutível deve ser exposto como tal, isto é, mostrado, mantido, reivindicado mas nisso mesmo que o abre e o expropria no momento em que o próprio de sua propriedade afasta-se para se relacionar consigo mesmo - antes de tudo em suas menores perguntas sobre seu próprio assunto. A filosofia, a identidade filosófica, é também o nome de uma experiência que, na identificação em geral, começa por se expor: em outras palavras, a expatriar-se. Acontecer onde não ocorre, onde o local não é nem natural nem original ou dado”. DERRIDA, Jacques. *Du droit à la philosophie*. Paris : Galillé, 1990, pp. 22-23, (tradução nossa).

Assim, ao expor a dimensão irreduzível da disciplina filosófica, mostra, guarda e reivindica a abertura e a ex-propriação no momento onde o próprio de sua propriedade se afasta de si mesma para referir-se a si mesma. Deste modo, a filosofia, como concebida por Derrida, torna-se também o nome de uma experiência que começa por esta ex-posição e pela ex-apropriação. Trata-se, portanto, de uma experiência de ter lugar lá onde não há lugar, lugar que não é nem natural, nem originário e, portanto, nem dado.

Pelos desdobramentos literários e poéticos que percorremos até aqui, procuramos demonstrar como Derrida insinua o próprio lugar da desconstrução. Nas palavras de Derrida:

A desconstrução não existe em algum lugar, pura, própria, idêntica a si mesma, fora de suas inscrições em contextos conflituais e diferenciados, ela só é o que ela faz e o que se faz dela, onde tem lugar. É difícil hoje dar uma definição unívoca ou uma descrição adequada desse “ter lugar”. Essa ausência de definição unívoca não é “obscurantista”, é uma homenagem respeitosa a uma nova, muito nova, *Aufklärung*. É um sinal muito bom, a meu ver<sup>147</sup>.

É por não ter lugar, por se guardar em segredo, que a desconstrução não pode ser apropriada e, ainda, também o que faz da filosofia a experiência da ex-apropriação. Não há pureza, propriedade ou identificação possível como lugar. Por não existir fora de suas inscrições e em contextos conflituais e diferenciados, ela apenas é o que ela faz e o que se faz dela, daí porque a dificuldade, não apenas de compreensão, mas de uma definição unívoca ou de descrever adequadamente este “ter lugar” da desconstrução. Para Derrida, “as desconstruções são os movimentos daquilo que chamei ex-apropriação”<sup>148</sup>. Assim, se se crer que algo foi apropriado, a desconstrução já não está mais ali, o que nos permite dizer, nesse sentido, que ela é sempre outra coisa. Nesse sentido, se a desconstrução é o que ela faz e, se o que ela faz é incidir nas instituições, atravessá-las a partir da afirmação do “sim” originário, ela também é aquilo que marca a fragilidade e a precariedade do que se instituiu. Valendo-se dos exemplos da *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, que não dispunha de nenhum lugar físico próprio, assim como o *Collège International de Philosophie*, fundado em 1983, Derrida afirma:

---

<sup>147</sup>Idem. Em direção a uma ética da discussão. In: *Limited Inc.*. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1991, p. 194.

<sup>148</sup>Ibidem. p. 194.

Si celles-ci sont historiques de part en part, cela signifie que ni leur origine ni leur solidité ne sont naturelles; et surtout que les processus de leur stabilisation sont toujours relatifs, enacés, essentiellement précaires. Là où elles se montrent fermes, dures, durables ou résistantes, cela trahit d'abord la fragilité d'une fondation. C'est sur le fond de cette « déconstructibilité » (théorique et pratique), c'est contre elle que l'institution s'institue. C'est ce fond que son érection *trahit* : elle le signale comme ferait un symptôme, elle le révèle donc, mais elle le trompe aussi<sup>149</sup>.

A historicidade das instituições significa que nem a origem e nem a solidez são naturais. Além disso, permite reconhecer que os processos de estabilização são sempre relativos e precários. No lugar onde justamente pretendem se mostrar firmes, duráveis ou resistentes, é lá onde se expõe a fragilidade de uma fundação. É sobre este fundo desconstruível, visto que nunca é fundado como tal, que a instituição se institui. O fato de se instituir contra este fundo desconstruível marca um certo recalque institucional, ou pelo menos, a tentativa de recalcar a sua própria precariedade. É este fundo que é traído pela instituição, mas que revela um sintoma, ao mesmo tempo que o esconde. O gesto de Derrida que através da desconstrução faz da experiência filosófica, justamente, esta ex-apropriação, dá-se pela responsabilidade que emana do próprio nome da filosofia. Nesse sentido, Derrida diz o seguinte: “la chose ou le concept « philosophie », à savoir ce que ce mot intitule à un moment donné et dans des discours déterminés, reste toujours inégal à la responsabilité qui, en son nom, porte au-delà de son nom ou des noms disponibles pour lui”<sup>150</sup>. Pois, o conceito de filosofia, o que é dado por este nome, é sempre marcado por uma desigualdade em relação ao que, para além do seu próprio nome ou dos nomes que lhe são disponíveis, é demandado como responsabilidade. O gesto, portanto, de expor a filosofia pelo movimento da desconstrução é a reivindicação de uma responsabilidade que deve ser ilimitada, justamente, por aquilo que está já anunciado em seu nome. A filosofia, nesse sentido, deve dar mais do que aquilo que pode dar. Em nome desta responsabilidade, Derrida afirma que “on demandera

---

<sup>149</sup> “Se estas instituições são históricas de um lado a outro, isso significa que nem sua origem nem sua solidez são naturais; e especialmente que os processos de sua estabilização são sempre relativos, impostos, essencialmente precários. Onde elas se mostram firmes, duras, duráveis ou resistentes, isto trai a fragilidade de uma base. É contra o pano de fundo dessa “desconstrução” (teórica e prática), é contra ela que a instituição se estabelece. É este o fundo que sua ereção *trai*: isso a sinaliza como um sintoma, a revela, portanto, mas também a engana”. DERRIDA, Jacques. *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilé, 1990, p 23, (tradução nossa).

<sup>150</sup> “A coisa ou o conceito” filosofia”, à saber o que esta palavra intitula em um dado momento e em discursos definidos, permanece sempre desigual à responsabilidade que, em seu nome, vai além de seu nome ou dos nomes disponíveis. para ele”. Ibidem. p. 36, (tradução nossa).

plus encore du « droit à la philosophie », plus encore de droit à la philosophie”<sup>151</sup>. Trata-se de uma responsabilidade que não se subordina, portanto, às instâncias institucionais e constituídas. O que para Derrida significa, “alors on ne revendique pas l'irresponsabilité, mais le droit de n'avoir pas de compte à rendre - en dernière instance - à tel ou tel appareil de jugement, devant tel ou tel régime de la comparution”<sup>152</sup>. Em nome desta responsabilidade, portanto, é preciso remarcar e reinstituir, a cada vez, a própria filosofia naquilo que lhe é mais precário – a fundação e os seus desdobramentos legitimantes – e, assim, desconstruível, para então responder ao que Derrida chama de “une indestructible responsabilité”<sup>153</sup>, que antecede toda instituição.

O movimento desconstrutivo advém deste apelo, desta responsabilidade indesejável. E, em nome desta responsabilidade, que Derrida mantém permanentemente em suspeição e em desconfiança o próprio pensamento<sup>154</sup>. Isto porque, tanto o pensamento como a filosofia estão sempre em falta em relação a este apelo. Além disso, a partir da questão heideggeriana – “o que chamamos de pensar” – Derrida desloca a questão para aquilo que o pensamento convida e promete, o pensamento chama mesmo que não saibamos de onde vem o chamado. Nesse sentido, o pensamento abre a questão propriamente dita da hospitalidade, pois, “o pensamento chama, ele é hospitaleiro em relação a quem vem, justamente”<sup>155</sup>. Assim, é abrindo-se a este que vem que dá a possibilidade da desconstrução do instituído, é por esta demanda do apelo do outro, anterior e além de toda a instituição, que uma incessante transformação pode acontecer. Isto porque, para Derrida, “a desconstrução não consiste simplesmente em dissociar, desarticular ou destruir, mas em afirmar um certo

---

<sup>151</sup> “pediremos mais ainda do « direito à filosofia », mais ainda do direito à filosofia”. Ibidem. p 36, (tradução nossa).

<sup>152</sup> “Então não reivindicamos a irresponsabilidade, mas o direito de não ter contasa prestar - em última instância - a este ou aquele dispositivo de julgamento, antes deste ou daquele regime da audiência”. DERRIDA, Jacques. *Du droit à la philosophie*. Paris: Galillé, 1990, p. 35, (tradução nossa).

<sup>153</sup> “uma indestrutível responsabilidade” Ibidem. p. 35, (tradução nossa).

<sup>154</sup> Para Derrida: “*De uma certa maneira*”, ‘o pensamento’, nada quer dizer’. ‘O pensamento’ (aspas: as palavras ‘o pensamento’ e aquilo que se chama ‘o pensamento’) nada quer dizer: ele é o vazio substantivado de uma idealidade altamente derivada, o efeito de uma *différance* de forças, a autonomia ilusória de um discurso ou de uma consciência cuja hipótese deve ser desconstruída, cuja ‘causalidade’ deve ser analisada etc. Primeiramente. Em segundo lugar, a frase se lê assim: se existe o pensamento – e ele existe, e é igualmente suspeito, por razões críticas análogas, recusar a instância de todo ‘pensamento’ -, aquilo que se continuará chamando o pensamento e que designará, por exemplo, a desconstrução do logocentrismo, nada quer dizer, não procede mais, um última instância, do ‘querer dizer’. Em todo lugar em que ele opera, ‘o pensamento’ nada quer dizer”. Cf. DERRIDA, Jacques. *Posições*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: 2001. p. 56.

<sup>155</sup> DERRIDA, Jacques. *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível (1974-2004)*. MICHAUD, Ginette; MASÓ, Joana; BASSAS, Javier (Orgs.) Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012, p. 75.

‘estar juntos’, um certo agora (*maintenant*); a desconstrução só é possível na medida em que as próprias fundações forem desconstruídas”<sup>156</sup>. Desconstruir as fundações significa abrir o espaço para que algo surja, para que algo possa ser inventado, sem o questionamento das fundações não há, por assim dizer, a possibilidade da decisão e da afirmação. Não se limitando à questão filosófica, mas abrangendo também o campo da arquitetura, Derrida afirma que a invenção “supõe uma indecidibilidade; ela supõe que em um dado momento não haja nada. Fundamos com base em uma não fundação. Assim, a desconstrução é a condição da construção, da verdadeira invenção, da verdadeira afirmação que mantém alguma coisa junta, que constrói”<sup>157</sup>. Supor que não haja nada, portanto, é a possibilidade de afirmar a desconstrução como aquilo que afirma uma invenção. Todavia esse lugar afirmativo referido por Derrida, “não é um lugar que realmente existe. É um ‘vem’; é o que eu chamo uma afirmação que não é positiva. Ele não existe, não está presente”<sup>158</sup>. Tal afirmação, portanto, é sempre improvável, escapando a qualquer espaço seguro, na medida em que é uma afirmação arriscada. Não havendo, nesse sentido, contextualização possível de se demarcar em relação a este gesto afirmativo que marca a desconstrução.

É preciso ressaltar, por outro lado, que uma das definições do que se chama desconstrução, para Derrida, “seria a consideração desse contexto sem limite, a atenção mais viva e mais ampla possível ao contexto, e pois um movimento incessante de recontextualização”<sup>159</sup>. Tal movimento da desconstrução, portanto, não deve ser compreendido como um processo, um sistema, ou ainda, uma espécie de projeto, pois segundo Derrida:

Desde o princípio, foi dito com clareza que a desconstrução não é um processo ou um projeto marcado pela negatividade, nem mesmo essencialmente pela ‘crítica’ (valor que tem uma história, como a da ‘questão’, história esta que provavelmente convém manter viva, mas que tem seus limites). A desconstrução é antes de tudo a reafirmação de um ‘sim’ originário. *Afirmativo* não quer dizer *positivo*. Esclareço de maneira esquemática esse ponto, pois para alguns, como a afirmação se reduziria à

---

<sup>156</sup> Ibidem. p. 51.

<sup>157</sup> DERRIDA, Jacques. *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível (1974-2004)*. MICHAUD, Ginette; MASÓ, Joana; BASSAS, Javier (Orgs.) Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012, p. 51.

<sup>158</sup> Ibidem. p. 50.

<sup>159</sup> Idem. Em direção a uma ética da discussão. In: *Limited Inc.* Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1991, p. 187.

posição do positivo, a desconstrução estaria fadada a reconstruir após uma fase de demolição. Não, não há demolição tanto reconstrução positiva, e não há fase<sup>160</sup>.

A desconstrução, então, não é nem um processo marcado pela negatividade, nem uma afirmação que se possa confundir com *positivo*. A reafirmação deste “sim” originário é o próprio investimento demandado por uma responsabilidade hiperbólica e indesconstruível que não pode se revelar, visto que não pode ser compartilhada ou dividida, pois, como afirmamos anteriormente, a experiência desta responsabilidade é profundamente secreta. Por outro lado, se a desconstrução fosse reduzida a uma positividade estaria fadada a um certo linearismo decorrente de fases, como se fosse simplesmente a reconstrução após uma fase de demolição, linearismo este que Derrida associa ao logocentrismo, ao fonocentrismo, ao semantismo e ao idealismo”<sup>161</sup>. Por isso, é importante reafirmar que não há fase, não há demolição e não há simplesmente reconstrução. O movimento incisivo da desconstrução, deste modo, escapa ao jogo dialético, assim como desqualifica todo jogo oposicional da metafísica da presença. Isto porque o gesto de Derrida sempre foi o de tentar regularmente “recolocar a filosofia em cena, em uma cena que ela não governa”<sup>162</sup>. A desconstrução, nesse sentido, é primeiramente isso que desestabiliza as instituições, os discursos e as práticas sociais. É por fazer incidir uma turbulência pré-originária, por atacar o instituído, que não há estabilidade possível para a desconstrução. Talvez seja esse o motivo de inúmeras incompreensões em relação ao pensamento e o gesto de Jacques Derrida, sobretudo em relação à filosofia. Para Derrida:

A verdadeira fonte de angústia para alguns, é somente revelada pela “desconstrução”, porque, antes de se tornar um discurso, uma prática organizada que se *parece* com uma filosofia, uma teoria, um método que *não é* a respeito dessas estabilidades instáveis, ou dessa desestabilização da qual ela faz seu tema principal, a “desconstrução” é, primeiro essa desestabilização em curso, se se pode dizer, nas “coisas mesmas”; mas não é negativa. É preciso desestabilização também para o “progresso”. E o *des* de *desconstrução* significa não a demolição do que se constrói, mas o anúncio do que resta por pensar<sup>163</sup>.

---

<sup>160</sup> Idem. “Outrem é secreto porque é outro”. In: *Papel- máquina*. Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação liberdade, 2004, p. 350.

<sup>161</sup> Cf. DERRIDA, Jacques. *Posições*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: 2001, p. 57.

<sup>162</sup> Ibidem. p. 57.

<sup>163</sup> Idem. Em direção a uma ética da discussão. In: *Limited Inc.*. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1991, pp. 201-202.

Daí advém a angústia que a desconstrução impõe àqueles que esperam dela uma teoria ou um método com um referencial fixo ou estável. Todavia, a desconstrução, antes de parecer uma filosofia, é a desestabilização em curso, naquilo que se entendeu na tradição ontológica como “nas coisas mesmas”. A desconstrução pretende traduzir aquilo mesmo que resta por pensar através do que se anuncia pelo pensamento. Por um lado, a singularidade do pensamento de Derrida constituiu uma exigência permanente do respeito à diferença e, por outro, o levou a responder e a sofrer ataques e resistências por toda a sua vida<sup>164</sup>.

A filosofia de Derrida, segundo Patrick Lorred, “n’est pas de celles qui se laissent aisément comprendre car ses concepts, arguments et enjeux sont en opposition presque totale avec le sens commun de notre culture occidentale”<sup>165</sup>. Desta maneira, podemos dizer que a obra de Derrida, não apenas se opõe à nossa cultura ocidental, mas leva ao limite os seus desdobramentos, sobretudo no que diz respeito à violência, seja da racionalidade ou das práticas correntes nas instituições, o que nos permite dizer que Derrida questiona o âmago do viver propriamente dito. Se existem pensamentos que se ajustam ou pretendem se ajustar à lógica das determinações já decididas e, portanto, acabadas, sem qualquer conteúdo crítico em relação ao estabelecido como hegemônico, este não é o caso de Derrida. Tais pensamentos, nas palavras de Ricardo Timm de Souza, “não chegaram a nascer, ou melhor, morreram antes de nascer, porque *o essencial de sua realidade é permanecerem inócuos à realidade à qual se*

---

<sup>164</sup> É preciso aqui, por justiça ao pensamento de Derrida, mencionar alguns acontecimentos importantes no que diz respeito aos ataques diretos ao pensamento do filósofo franco-argelino. Michel Foucault, por exemplo, certa vez, descreveu Derrida como um *obscurantista terrorista*, na *New York Review of books*, em 27/10/1983, utilizando-se dos seguintes termos: “O texto é escrito de modo tão obscuro, que você não pode discernir qual é a sua tese (donde o ‘*obscurantismo*’) e quando o criticam, o autor diz ‘*O senhor me compreendeu mal; o senhor é idiota* (donde ‘*terrorista*’)”. Neste episódio, segundo Derrida, Michel Foucault apelou à autoridade, que seria o recurso (o método e a prática) de todos os dogmáticos. Além disso, citou injúrias privadas e inverificáveis de outro filósofo para injuriá-lo em jornal de grande circulação. Não obstante, em 12/03/1984, Ruth Marcus escreveu ao governo francês para protestar contra a nomeação de Derrida ao posto de diretor do *College International de Philosophie*. Nesta carta, há a referência de que fundar um Colégio Internacional de Filosofia sob a direção de Derrida seria uma espécie de brincadeira que levantaria a questão se o Estado estaria sendo vítima de uma fraude intelectual, referindo ainda que a maioria dos informados em filosofia e seus vínculos interdisciplinares estariam de acordo com Foucault quando descreveu Derrida como alguém que pratica um *obscurantismo terrorista*. Cf. DERRIDA, Jacques. Em direção a uma ética da discussão. In: *Limited Inc.*. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papyrus, 1991, pp. 191-192. Além desses episódios, ressaltamos o que refere Ricardo Timm de Souza, “a desconstrução já foi acusada, entre muitas coisas, de ‘fascista’, ‘fraude intelectual’ e *obscurantismo terrorista*”, mas próximo de nós, e em terras brasileiras, a desconstrução e alguns de seus representantes, vagamente reunidos sob o nome de ‘pós-modernismo’, receberam o sugestivo nome de ‘favela intelectual’. Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 131.

<sup>165</sup> Não é daquelas que se deixam facilmente compreender, pois seus conceitos, argumentos e interesses estão em total oposição ao senso comum de nossa cultura ocidental. LORRED, Patrick. *Jacques Derrida: politique et éthique de l’animalité*. Mons: Sils Maria, 2012, p. 7. (tradução nossa).

*dirigem*<sup>166</sup>. Por se opor a este estilo já domesticado de pensamento, por ousar pensar aquilo mesmo que *resta por pensar*, a desconstrução e o pensamento de Jacques Derrida causaram as mais diversas reações de resistência e preconceito. A desconstrução, assim como outros modelos de pensamento que não se deixam capturar pelas lógicas de uma “boa consciência” e das adequações, segundo Ricardo Timm de Souza:

Parecem ter o estranho poder de suscitar, no núcleo da racionalidade hegemônica, reações desmesuradas, histéricas e mesmo francamente paranóicas; funcionam como catalisadores do delírio e da intolerância, e, por tocarem a medula de algo certamente muito precioso, verão mobilizadas contra si todas as armas que o medo e a insegurança podem destilar quando se veem ameaçados, do preconceito à ridicularização pura e simples<sup>167</sup>.

Esse é o caso de Derrida, apesar das mais diversas intolerâncias contra o seu pensamento, foi incansável em levar ao limite a racionalidade hegemônica e, a partir disso, tentar abrir caminhos por vir, em pensar justamente aquilo que ainda não se realizou. Aí está a grande riqueza de seu trabalho e de seu pensamento, ou, se quisermos, do seu legado enquanto tal, o que no nosso entendimento significa o imperativo de fazer todo o esforço possível para a abertura ao por vir. E tal riqueza advém de uma demanda de responsabilidade hiperbólica pelo outro, não por outra razão Derrida pode ser definido (apesar dos problemas desta palavra) como um dos grandes pensadores da diferença.

Aqui, gostaríamos de marcar algo que parece fundamental na trajetória do filósofo. Não se trata de fazer uma genealogia da questão da diferença, ou seja, de dizer quando a questão da diferença chegou para Derrida, mas de marcar algo que, pelo trauma vivido, pela experiência da absoluta indiferença e desprezo, pode ter deixado em Derrida o gosto da injustiça e, desde então, a questão mesma da diferença pode ter se tornado uma obsessão para o autor. Estamos nos referindo ao fato bastante conhecido vivido por Derrida aos 12 anos de idade, quando foi expulso do liceu Bem Aknun em 1942, em razão do antissemitismo que, segundo Derrida, “para além de uma medida ‘administrativa’ anônima da qual eu nada

---

<sup>166</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 130.

<sup>167</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, pp. 131-132



compreendia e que ninguém me explicou, a ferida foi outra e nunca cicatrizou”<sup>168</sup>. Após este episódio, Derrida foi inscrito no liceu Maimônides, também em Argel, onde os professores judeus e também excluídos se juntaram para dar aulas. Desta experiência jamais cicatrizada, Derrida disse que “foi lá que comecei a reconhecer, se não a contrair essa doença, esse mal-estar, esse mal-ser que, durante toda a minha vida, me tornou inapto à experiência ‘comunitária’, incapaz de desfrutar a um pertencimento qualquer”<sup>169</sup>. Esse mal-estar em relação ao pertencimento diz respeito também à inquietação de Derrida sobre a sua própria condição de judeu e, ainda, sobre um certo sentimento de judeidade<sup>170</sup>. Além disso, desde este mal-estar que significou o pertencimento, abriu-se em Derrida uma certa ruptura com um “eu” homogêneo, em outras palavras, de um “eu” indivisível. O mal-estar de sua judeidade o fez perceber que era *mais de um*, algo para além da calculabilidade, e que guiou todo o seu trabalho. Nas palavras de Derrida, “essa incalculável multiplicidade interior é o meu tormento, justamente, meu *trabalho*, meu *tripalium*, minha paixão e meu labor”<sup>171</sup>. Assim, tanto o trauma do antissemitismo como o mal-estar sobre o pertencimento ao judaísmo constituíram o âmago do trabalho de Derrida, tendo em vista que destas experiências abriram-se o incalculável e a multiplicidade interior e, se quisermos, a multiplicidade de sentidos. Aquilo que dá o que pensar ao filósofo franco-argelino é marcado por estas experiências traumáticas.

Nesse sentido, podemos dizer que o pensamento derridiano advém do trauma. Algo muito próximo ao que afirma Levinas, quando se refere ao como se começa a pensar, “isso começa provavelmente com traumas ou tecteios a que nem sequer se é capaz de dar uma

---

<sup>168</sup> DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã: diálogo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 133.

<sup>169</sup> Ibidem. p. 135.

<sup>170</sup> Derrida afirma que “de um lado, sentia-me profundamente ferido pelo anti-semitismo. Essa ferida alas nunca se fechou. Ao mesmo tempo, paradoxalmente, não suportava estar “integrado” naquela escola judaica, naquele círculo homogêneo que reproduzia, subscrevia de certo modo, de maneira relativa e vagamente especular, ao mesmo tempo forçada (sob ameaça externa) e compulsiva, a terrível violência que lhe fora infligida. (...) Esse “sentimento” em mim permanece obscuro abissal, abissal, instável sobretudo. Contraditório. Ao mesmo tempo poderosíssimo e lábil. Como se uma profundidade de memória me autorizasse a esquecer, talvez a negar, o mais arcaico, a me distrair do essencial. Essa distração ativa, até mesmo enérgica, me desvia então do que permanece provavelmente o mais “construtivo” em mim. Desvia-me a ponto de considerá-lo às vezes, da mesma forma, inconsistente, acidental, superficial, extrínseco. Nada para mim conta mais que minha judeidade, que porém, sob tantos aspectos, conta tão pouco em minha vida. Sei claramente que tais declarações parecem contraditórias, até mesmo privadas de senso comum. Mas o seriam apenas aos olhos daqueles incapazes de dizer “eu”, de forma íntegra, a não ser expulsando de si toda alteridade, toda heterogeneidade, toda divisão, até mesmo toda alteração, toda “explicação” consigo. Não concordo comigo mesmo, tampouco com o outro, não sou *um* só. Um “eu” não é um átomo indivisível. Cf. DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã: diálogo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, pp. 135-136.

<sup>171</sup> Ibidem. p. 137.

forma verbal”<sup>172</sup>. O trauma que marcou uma heterogeneidade do próprio “eu” em Derrida, ressoa ao longo do seu trabalho, sobretudo no que diz respeito à questão da diferença. Mas de uma diferença que deve escapar da lógica e do jogo de uma dialética que se apropria desta diferença, ou seja, não se trata de uma *negatividade servicial*<sup>173</sup>. Isto porque, valendo-se dos recursos indecidíveis que marcam de ponta a ponta a desconstrução, Derrida se afasta do gesto hegeliano de uma *Aufhebung*, pois a diferença mantém a sua resistência a todo e qualquer processo identificante, algo próprio de uma dialética tradicional que pretende a equalização e a classificação conceitual do diferente através de um sistema que se inaugura a partir da questão “o que é isso?”<sup>174</sup>. Há, portanto, uma diferença abissal entre a diferença derridiana e a diferença própria de uma *Aufhebung*. Nesse sentido, afirma Haddock-lobo:

O indecidível em nada se assemelha ao processo hegeliano de *Aufhebung*. Em “A diferença” e em “A disseminação”, Derrida se detém a este debate com Hegel, no intuito de distinguir a *différance* da diferença Hegeliana, pois não se estrutura segundo uma “lógica da contradição”. E mais do que isso, a *différance* é, de certo modo, própria *ruptura* com um sistema de *Aufhebung* ou de qualquer dialética especulativa<sup>175</sup>.

Não se trata, portanto, de uma dialética oposicional. Quando estamos às voltas com a *différance* derridiana, a questão é, justamente, aquilo mesmo que permite a dialética, mas que não se deixa dialetizar. Assim, Derrida refere o seguinte:

Sempre tentei mostrar o elemento que, numa série ou num grupo, não se deixava integrar no conjunto, evidenciando que *há* uma diferença não-oposicional que

---

<sup>172</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 11.

<sup>173</sup> DERRIDA, Jacques. Força e significação. In: *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva; Pedro Leite Lopes; e Pérola de Carvalho. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 12.

<sup>174</sup> Segundo Ricardo Timm de Souza: “esse caráter identificante consiste justamente na tentativa de retirar da diferença seu caráter, exatamente, de “diferente” enquanto tal, transmutando-a em diferença lógica, ou seja, em uma espécie de combustível da máquina identificante do pensamento. E é interessante notar que tal dado é comum a todas as grandes lógicas ocidentais, sejam de índole formal, sejam de teor dialético. No primeiro caso, temos a articulação da variedade do mundo em torno a uma referência significativa que lhe dá sentido; o verbo Ser, a presença do real em torno às definições da possibilidade de o real ser, exatamente, *real*. No segundo caso, a diferença – a negação – assume uma posição mais consistente, é levada pretensamente “mais a sério”; mas pela sua própria dinâmica, a dialética não cessa, porém segue adiante na direção de uma *Aufhebung* ou síntese que, contendo embora a diferença, não a trata como tal, mas como momento dialético a ser ultrapassado no momento seguinte que é, de uma ou outra forma, re-identidade”. Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. Da neutralização da diferença à dignidade da alteridade: estações de uma história mult centenária. In: *Sentido e alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 191.

<sup>175</sup> HADDOCK-LOBO, Rafael. *Derrida e o labirinto de inscrições*. Porto Alegre: Zouk, 2008, p. 40.

transcende a dialéctica; há um suplemento ou um *pharmakon* que não se deixa dialectizar. (...) Aquilo que, não sendo dialéctico, torna impossível a dialéctica, é justamente o que resulta necessariamente retomado pela dialéctica que acaba por relançar. Devemos então aceitar o facto de que a dialéctica consiste em dialectizar o não-dialectizável. Temos então um conceito de dialéctica que já não é o convencional – em cujos termos a dialéctica é síntese, conciliação, reconciliação, totalização, identificação consigo –, mas é uma dialéctica negativa, ou infinita, que define o movimento de sintetização sem síntese<sup>176</sup>.

A *différance*, então, por não ser propriamente dialéctica, torna impossível a dialéctica, no sentido de uma totalização, de uma síntese, ou mesmo de uma conciliação e uma identificação plena. Daí porque Derrida faz a afirmação de uma dialéctica negativa ou infinita cujo movimento de sintetização é sem síntese. Trata-se aqui, justamente, da *ex-apropriação* de que falávamos acima, ou seja, uma espécie de conceito irreduzível à dialéctica, mas que pode ser interpretado como aquilo que possibilita a dialéctica. Embora a insistência na diferença não dialectizável, Derrida diz o seguinte: “nunca me *opus* à dialéctica, porque a guerra contra a dialéctica está perdida à partida. Trata-se antes de pensar uma dialecticidade das dialécticas que, seu fundo, não seja por sua dialéctica”<sup>177</sup>. Assim como falamos de uma compulsão identitária, aqui a questão parece ser de uma compulsão dialéctica, da qual não é possível se opor. Todavia, o *não* do não-dialectizável pode ser pensado em dois sentidos, segundo Derrida, “como um *não* de oposição ou um *não* de irreduzibilidade, de heterogeneidade. Portanto, o não-dialectizável pode ser apreendido como dialéctico ou não-dialéctico, como oponível ou como heterogêneo”<sup>178</sup>. Percebe-se, então, a diferença entre o *não* oponível e o *não* heterogêneo, sendo o segundo o que interessa a Derrida. Sobretudo porque é aquilo que não se opõe. Pois, para Derrida, “o que não se opõe sequer pode também designar-se como a maior *força de oposição* à dialéctica, ou ainda, como a maior *fraqueza*. (...) *Não é o forte, mas o fraco que desafia à dialéctica*”<sup>179</sup>. É esta fraqueza que permite abrir uma força de deslocação no interior do sistema dialéctico-metafísico, fazendo com que, desde uma disposição estratégica, os próprios estratagemas do sistema se voltem contra si. Assim, não há como negar que o discurso derridiano pertença, em certo sentido, ao sistema metafísico. Nesse sentido, o filósofo franco-argelino afirma:

---

<sup>176</sup> DERRIDA, Jacques. FERRARIS, Maurizio. *Tenho gosto do segredo*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Fim de Século, 2006, p. 49-50.

<sup>177</sup> DERRIDA, Jacques. FERRARIS, Maurizio. *Tenho gosto do segredo*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Fim de Século, 2006, p. 50.

<sup>178</sup> Ibidem. p. 50.

<sup>179</sup> Ibidem. p. 50.

O nosso discurso pertence irredutivelmente ao sistema das oposições metafísicas. Só se pode anunciar a ruptura desta ligação através de uma *certa* organização, uma certa disposição *estratégica* que, no interior do campo e dos seus poderes próprios, voltando contra ele os seus próprios *estratagemas*, produza uma *força de deslocação* que se propague através de todo o sistema, rachando-o em todos os sentidos e delimitando-o por todos os lados<sup>180</sup>.

Todavia, o pertencimento se dá como parte de uma disposição estratégica para produzir a força de deslocação que se propaga por todo o sistema, o que implode e racha o sistema em todos os sentidos. Esta força, que para Derrida, “não é obscuridade, não está escondida sob uma forma da qual seria a substância, a matéria ou a cripta”<sup>181</sup>, pois se assim fosse estaríamos aprisionados a uma dialética da força, nos dá a possibilidade de tentar nos libertarmos de uma linguagem serviçal. A força referida por Derrida não se deixa pensar desde um par oposicional, pois a força aqui é “o outro da linguagem sem o qual esta não seria o que é”<sup>182</sup>. A desconstrução carrega em si esta força que vem do outro. Assim, segundo Derrida, “é preciso portanto libertarmo-nos desta linguagem. Não *tentar* libertarmo-nos dela, pois é impossível sem esquecer *a nossa* história. Não *libertarmo-nos* dela, o que não teria qualquer sentido e nos privaria da luz do sentido. Mas resistir-lhe, tanto quanto possível<sup>183</sup>. Uma tal resistência demanda esta força, o outro da linguagem que permite que ela seja o que é, para escapar a simples alternativa do sistema. Desta força haverá a possibilidade de procurar novos conceitos, ou, nas palavras de Derrida, “uma *economia* que escape a esse sistema de oposições metafísicas”<sup>184</sup>. Trata-se de uma força sem forma identificável, o que impede qualquer redução à ideia de forma, o que faz desta força algo espectral, conforme assinala Derrida, “as coisas para as quais não temos forma suficientes são já fantasmas de energia”<sup>185</sup>. A *différance*, por sua condição fantasmática, não possui forma identificável, o que impede a positivação de uma origem ou não origem, pois se assim fosse permaneceria numa estrutura onto-teológica. A sua condição fantasmática faz dela “a formação da

---

<sup>180</sup> Idem. *Força e significação*. In: A escritura e a diferença. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva; Pedro Leite Lopes; e Pérola de Carvalho. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 26.

<sup>181</sup> DERRIDA, Jacques. *Força e significação*. In: A escritura e a diferença. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva; Pedro Leite Lopes; e Pérola de Carvalho. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009. p. 38.

<sup>182</sup> Ibidem. p. 37.

<sup>183</sup> Ibidem. p. 38.

<sup>184</sup> Ibidem. p. 26.

<sup>185</sup> Ibidem. p. 40.

forma”<sup>186</sup>. A forma somente é possível, nesse sentido, desde a força de deslocação ingênita à *différance*.

É preciso, aqui, compreender a força de deslocação como o elemento diferidor que atua no interior da *différance*. Nas palavras de Derrida:

Primeiramente, *différance* remete ao movimento (ativo e passivo) que consiste em diferir, por retardo, delegação, adiamento, reenvio, desvio, prorrogação, reserva. Nesse sentido, a *différance* não é precedida pela unidade originária e indivisa de uma possibilidade presente que eu colocaria em reserva, tal qual uma despesa que eu deixaria para mais tarde, por cálculo ou por previsão econômica. O que difere a presença é, ao contrário, aquilo a partir do qual a presença é – em seu representante, em seu signo, em seu rastro – anunciada ou desejada...<sup>187</sup>

Estamos às voltas com o âmago da desconstrução, ou seja, com aquilo que, por sua absoluta irredutibilidade, permite o movimento diferidor. Movimento este ativo e passivo que se dá por diferentes modos, conforme explicitado por Derrida (retardo, reenvio, reserva, etc.). Além disso, é preciso entender que não há qualquer precedência de alguma unidade originária e indivisa de uma possibilidade presente que estivesse colocada em reserva, ou seja, algo que pudesse ser calculável mais tarde. O que difere é, assim, aquilo que permite o anúncio da presença em seu signo ou em seu rastro. Nesse sentido, deve-se compreender a *différance* como um conceito da economia, pois, segundo Derrida, “não existe economia sem *différance*”<sup>188</sup>. Todavia, não se deve associar o conceito de economia derridiano com o conceito clássico da metafísica. Um segundo aspecto relevante, segundo Derrida, é que, “o movimento da *différance* na medida em que produz os diferentes, na medida em que diferencia, é, pois, a raiz comum de todas as oposições de conceitos que escandem a nossa linguagem”<sup>189</sup>. Para exemplificar as oposições conceituais, devemos fazer referências às clássicas oposições entre sensível/inteligível, intuição/significação e natureza/cultura. Todavia, embora estas oposições tenham a raiz comum na *différance*, isso não significa que esta seja anterior a elas como se fosse simplesmente um presente. Assim, diz Derrida, “a diferença é a ‘origem’ não-plena, não-simples, a origem estruturada e diferante das diferenças.

---

<sup>186</sup> Idem. *Linguística e gramatologia*. In: Gramatologia. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 77.

<sup>187</sup> DERRIDA, Jacques. *Posições*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, pp. 14-15.

<sup>188</sup> Ibidem. p. 15.

<sup>189</sup> Ibidem. p. 15.

O nome de ‘origem’, portanto, já não lhe convém”<sup>190</sup>. Por não haver um lugar próprio à *différance*, ela não pode ocupar o lugar de uma origem plena como se fosse um ponto fixo de referência. Assim, a *différance*, de um lado, não é precedida por uma unidade originária e indivisa e, por outro, não é a uma origem plena ou um centro de referência ou comando que estabilize um sistema instituído. Ao contrário, a força de deslocamento da *différance* tem um duplo efeito que consiste em possibilitar uma ordem, pois é a raiz comum dos diferentes e, ao mesmo tempo, desestabilizar a ordem imposta. Daí porque afirma Derrida que “a desconstrução não consiste apenas em recolocar a ordem, mas se interessa pela desordem”<sup>191</sup>. Assim, já se anuncia o terceiro aspecto importante para a compreensão da *différance*, pois ela é também, nas palavras de Derrida, “a produção, se ainda se pode dizê-lo, dessas diferenças, dessa diacriticidade que, tal como nos lembram a linguística advinda de Saussure e todas as ciências estruturais que a tomam por modelo, são a condição de toda significação e de toda a estrutura”<sup>192</sup>. As diferenças, portanto, das ciências estruturais e da própria metafísica, são efeitos da *différance*, o que não significa que sejam decorrência de algum sujeito (falante), o que afasta a possibilidade de classificar a *différance* como estruturalista ou como geneticista. Em quarto lugar, a *différance* seria, pois, o desdobramento da diferença, mas não apenas isso, da diferença onto-teológica, o que marca a proximidade e o distanciamento de Derrida com Heidegger<sup>193</sup>.

---

<sup>190</sup> Idem. A diferença. In: *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa, Antonio M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991, p. 43.

<sup>191</sup> DERRIDA, Jacques. *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível (1974-2004)*. MICHAUD, Ginette; MASÓ, Joana; BASSAS, Javier (Orgs.) Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012, p. 138.

<sup>192</sup> Idem. *Posições*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 15.

<sup>193</sup> Derrida afirma o seguinte: “nada do que eu tento fazer teria sido possível sem a abertura das questões heideggerianas. E, antes de tudo (...) sem a atenção àquilo que Heidegger chama de diferença entre o ser e o ente, a diferença ôntico-ontológica tal qual ela permanece, de uma certa maneira, de uma certa maneira, impensada pela filosofia. Mas, apesar dessa dívida para com o pensamento heideggeriano, ou melhor, em razão dessa dívida, tento reconhecer no texto heideggeriano – que, como qualquer outro, não é homogêneo, contínuo, igual, em cada uma de suas partes, à força global e a todas as consequências de suas questões – sinais de pertencimento à metafísica ou àquilo que ele chama de “onto-teologia”. Heidegger reconhecia, de resto, que ele devia – que nós devemos sempre – tomar emprestado, de maneira econômica e estratégica, os recursos sintáticos e léxicos da linguagem da metafísica no momento mesmo em que a desconstruímos. Nós devemos, pois, nos esforçar por reconhecer essas conquistas metafísicas e por reorganizar sem cessar as formas e os lugares do questionamento. Ora, entre esses empréstimos, a determinação última da diferença como diferença ôntico-ontológica – por mais necessária e mais decisiva que tenha sido essa fase – parece-me, ainda, de uma estranha maneira, presa à metafísica. Talvez seja, pois, preciso – de acordo com um gesto que seria mais nietzschiano do que heideggeriano, ao ir ao extremo desse pensamento da verdade do ser – abrir-se a uma *différance* que não esteja ainda determinada, na língua do Ocidente, como diferença entre o ser e o ente. Um tal gesto não é, provavelmente, possível hoje, mas se poderia mostrar como ele está em preparação. Antes de tudo, em Heidegger”. Cf. DERRIDA, Jacques. *Posições*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 16-17.

A *différance* carrega toda esta força de deslocamento, de produção e perturbação da ordem conceitual. E toda esta força advém silenciosamente deste *a* que substitui o *e* da *différence*, e que discretamente opera estrategicamente na questão sobre a escrita para Derrida. A diferença entre o *a* que substitui o *e*, entre estas duas vogais, permanece para Derrida “puramente gráfica: escreve-se ou lê-se, mas não se ouve, não se entende. Não se pode ouvi-la, entendê-la, e veremos também em que é que ela atravessa a ordem do entendimento”<sup>194</sup>. Trata-se de uma marca muda, aparentemente inofensiva, mas que carrega a força de deslocamento em função da própria desconstrução. Numa única letra está toda a força da desconstrução. Mas a força do *a* é secreta, pois, para Derrida, “o *a* da diferença, portanto, não se ouve, permanece silencioso, secreto e discreto como um túmulo: *oikesis*”<sup>195</sup>. Sobre este *a* não se pode falar diretamente, por ser secreta sequer ressoa quando pronunciado, ou seja, aparece na diferença sem aparecer, daí porque para Derrida, “o motivo da *différance*, quando marcado por um ‘a’ silencioso, não atua, na verdade, nem como ‘conceito’ nem simplesmente como ‘palavra’”<sup>196</sup>. Assim, a *différance* não é nem um conceito nem uma palavra, pois não se deixa enclausurar pela lógica do conceito ou de um sistema linguístico.

Nesse sentido, o silêncio da diferença gráfica que constitui a *différance* somente pode incidir no interior de uma escrita fonética, bem como de uma língua ou de uma gramática associada à escrita fonética<sup>197</sup>. Segundo Derrida, “esse silêncio que funciona apenas no interior de uma escrita dita fônica – assinala e recorda de modo bastante oportuno que, contrariamente a um enorme preconceito, não há escrita fonética”<sup>198</sup>. Isto porque, uma escrita fonética somente poderia funcionar admitindo uma espécie de signos não fonéticos como o espaçamento e a pontuação. Deste modo, o *jogo da diferença* seria ele mesmo silencioso, e segundo Derrida:

A diferença entre dois fonemas, que permite que estes sejam e operem como tais, é inaudível. O inaudível abre à apreensão os dois fonemas presentes, tal como eles se apresentam. Se não há, pois, uma escrita inteiramente fonética é porque não há

---

<sup>194</sup> Idem. A diferença. In: *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa, Antonio M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991, pp. 34-35.

<sup>195</sup> DERRIDA, Jacques. A diferença. In: *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa, Antonio M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991. p. 35.

<sup>196</sup> Idem. Posições. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 46.

<sup>197</sup> Idem. Op. cit. p. 35.

<sup>198</sup> Ibidem. p. 36.

*phonê* puramente fonética. A diferença que faz emergir os fonemas e os dá a entender, em todos os sentidos dessa palavra, permanece, em si, inaudível<sup>199</sup>.

O *a*, portanto, leva ao limite o sistema de diferenças, mantendo um incessante deslocamento nas diferenças. A diferença entre o *a* e o *e* nos remete a uma outra ordem que não pertence mais nem à sensibilidade nem à inteligibilidade, sendo necessário “deixarmo-nos remeter aqui para uma ordem que resiste à oposição, fundadora da filosofia, entre o sensível e o inteligível”<sup>200</sup>. Esta ordem pode resistir a esta oposição, justamente, porque a sustenta. Uma tal ordem anuncia-se no movimento da *différance* entre o *a* e o *e*, não pertencendo nem à voz nem à escrita. Entre as duas letras, mantém-se como espaço estranhamente familiar. Além disso, por escapar às oposições do sensível e do inteligível, não se pode afirmá-la como tal, pois, “a diferença *não é*, não existe, não é um ente-presente”<sup>201</sup>. O que implica dizer que ela não tem nem existência, nem essência. Além disso, não é dependente de nenhuma categoria do ente, independente de sua presença ou ausência. É preciso ressaltar ainda que ela não possui nenhum caráter teológico, muito menos da ordem de uma teologia negativa, pois não há uma supraessencialidade desvendável. Para Derrida, “a diferença é não apenas irreduzível a toda a reapropriação ontológica ou teológica – onto-teologia – como, abrindo inclusivamente, o espaço no qual a onto-teologia – a filosofia – produz o seu sistema e a sua história, a inscreve e a excede sem retorno”<sup>202</sup>. Aqui, apresenta-se o duplo gesto da *différance*, pois irreduzível a toda reapropriação ontológica ou teológica e, ainda, abre o espaço no qual a filosofia se inscreve e produz o seu sistema e a sua história. Como dissemos, a força de deslocamento da *différance* vem do outro, razão pela qual Derrida refere o seguinte: “a *différance* seria a ‘anarquia improvisadora’. Ela seria portadora da negatividade, mas também de uma alteridade que escaparia incessantemente ao mesmo e ao idêntico”<sup>203</sup>. Abre-se, assim, a dimensão econômica do pensamento de Derrida para a desconstrução da *Aufhebung*, uma espécie de *estratégia geral da desconstrução*, pois, segundo Derrida, “se houvesse uma definição da *différance*, ela seria justamente, o limite, a interrupção, a destruição da

---

<sup>199</sup> Ibidem. p. 36.

<sup>200</sup> Ibidem. p. 36.

<sup>201</sup> DERRIDA, Jacques. A diferença. In: *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa, Antonio M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991. p. 37.

<sup>202</sup> Ibidem. p. 37.

<sup>203</sup> DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã: diálogo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 33.



suprassunção [*relève*] hegeliana *onde quer* que ela opere”<sup>204</sup>. Trata-se da interrupção do processo de totalização que Derrida pretende desconstruir como estratégia geral que, num duplo gesto, neutraliza as oposições binárias da metafísica e, ao mesmo tempo, reside no campo enclausurado destas mesmas oposições. Assim, é preciso reafirmar que a *différance* não é uma oposição dialética. Nas palavras de Derrida, “é uma reafirmação do mesmo, uma economia do mesmo em sua relação com o outro, sem que seja necessário, para que ela exista, congelá-la, ou fixá-la, num sistema de oposições duais”<sup>205</sup>. A *différance*, nesse sentido, ao reafirmar o mesmo, o faz sem dominar ou impor uma hierarquia ao outro, pois não se deixa reduzir ao sistema de oposições duais. Na estratégia derridiana, a *différance* é fundamental, pois, na relação com a *différence* (com e), segundo Derrida, “é que ela permite pensar o processo de diferenciação para além de qualquer espécie de limites, quer se trate de limites culturais, nacionais, linguísticos ou mesmo humanos”<sup>206</sup>. Desde a *différance*, portanto, é possível pensar o processo de diferenciação sem limites, o que caracteriza e reafirma a necessidade de fazer todo o possível para se evitar a totalização, ou, em outras palavras, combater todos os riscos totalitários em todas as suas formas<sup>207</sup>. É esse, justamente, o esforço da desconstrução, identificar e combater o risco totalitário. Daí a necessidade do duplo gesto da estratégia geral da desconstrução, estando de acordo com uma unidade sistemática e afastada dela mesma, temos uma escrita desdobrada. Desde este duplo gesto, referido por Derrida como uma dupla ciência em “*La Double séance*”, o filósofo franco-argelino insiste numa fase de inversão, pois seria o passo necessário para a desconstrução das oposições e àquilo que incorpora o âmago metafísico. Nas palavras de Derrida:

Fazer justiça a essa necessidade significa reconhecer que, em uma oposição filosófica clássica, nós não estamos lidando com uma coexistência pacífica de um *face a face*, mas com hierarquia violenta. Um dos termos comanda (axiologicamente, logicamente, etc.), o lugar mais alto. Desconstruir a oposição significa, primeiramente, em um momento dado, inverter a hierarquia. Descuidar-se dessa fase da inversão esquecer a estrutura conflitiva e subordinante da oposição. Significa, pois, passar muito rapidamente – sem manter qualquer controle sobre a

---

<sup>204</sup> DERRIDA, Jacques. *Posições*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: 2001, p. 47.

<sup>205</sup> DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. Op. cit. p. 34.

<sup>206</sup> DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã: diálogo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 33.

<sup>207</sup> Sobre os riscos totalitários, Derrida afirma o seguinte: “je crois que les déconstructions *ont un rapport*, mais un rapport tout autre, avec le fond des problèmes dont nous parlons ici : pour le dire en un mot, elles représentent depuis toujours, à mes yeux, la condition au moins nécessaire pour identifier et combattre le risque totalitaire sous toutes les formes déjà mentionnées”. Cf. DERRIDA, Jacques. *Memoires: pour Paul de Man*. Paris: Galilée, 1998, pp. 221-222.

oposição anterior – a uma *neutralização* que, *praticamente*, deixaria intacto o campo anterior, privando-se de todos os meios de aí *intervir* efetivamente. Sabe-se quais têm sido, sempre, os efeitos práticos (em particular, *políticos*) de passagens que saltam *imediatamente para além* das oposições, bem como das contestações feitas sob a firma simples do “nem isto/nem aquilo”<sup>208</sup>.

A desconstrução, portanto, da metafísica necessita reconhecer o caráter violento das hierarquias impostas por esta tradição da qual somos herdeiros para *fazer justiça*. As oposições não coexistem pacificamente. Assim, reconhecer esta necessidade é fundamental para a desconstrução, sobretudo para a desconstrução da metafísica, de modo que o descuido dessa fase de inversão significaria o esquecimento, ou ainda, o recalçamento desta estrutura violenta e subordinante das oposições, cujo desdobramento seria a repetição desta violência e, assim, de um modo de pensar violento que se naturaliza como consciência<sup>209</sup>. Além disso, significaria perder a possibilidade de intervir efetivamente. Daí porque não se pode simplesmente dar um passo para além das oposições simplesmente, pois a transgressão somente é possível neste duplo gesto que reafirma o mesmo deslocando-o<sup>210</sup>. É importante ressaltar também que essa fase necessária não deve significar uma fase cronológica como se passasse por uma página em um momento dado, como se dali simplesmente fôssemos adiante. Trata-se, na verdade, de uma fase estrutural, pois, segundo Derrida ela é “a necessidade de uma fase interminável: a hierarquia da oposição dual sempre se reconstitui”<sup>211</sup>. É como se um embate contra a dialética fosse impossível de se obter êxito, ao menos se recorrêssemos simplesmente a uma negação da força dessas oposições violentas e hierarquizantes, daí porque o *a* da *différance* permanece silenciosamente secreto, pois não está a serviço de nada, muito menos subordinada à lógica do sentido. Por este motivo, a estratégia geral busca um

---

<sup>208</sup> Idem. *Posições*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: 2001, p. 48.

<sup>209</sup> Para Pecoraro: “desconstruir a metafísica é desconstruir as oposições binárias que a habitam e que nos enclausuram; eu se insinuam fraudulenta e irremediavelmente na nossa maneira de pensar, ao ponto de nos deixar convictos que a oposição, o conflito, a dialética acontecessem entre ‘elementos’ paritários, que o nosso olhar enxergasse os pares como estando em equilíbrios, sem hierarquias predeterminadas”. CF. PECORARO, Rosário Rossano. *Nihilismo, metafísica, desconstrução*. In: *Às margens: a propósito de Derrida*. Paulo Cesar Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO; São Paulo: Loyola, 2002, p. 65.

<sup>210</sup> Para Derrida é necessário transgredir o discurso e a negatividade do tédio, mas para o filósofo franco-argelino, “essa transgressão do discurso (e, por conseguinte, da lei em geral, já que o discurso não se constrói se não se construir a norma ou valor do sentido, isto é, o elemento da legalidade em geral) deve, como toda transgressão, conservar e confirmar de alguma maneira aquilo que ela excede. Essa é a única maneira de afirmar-se *como transgressão* e assim ter acesso ao sagrado que ‘é dado na violência de uma infração’”. Cf. DERRIDA, Jacques. *Da economia geral à economia restrita*. In: *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva; Pedro Leite Lopes; e Pérola de Carvalho. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 402.

<sup>211</sup> Idem. *Posições*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: 2001, p. 48.

outro gesto, justamente, esse duplo gesto que acabamos de referir<sup>212</sup>, cuja marca é a *iterabilidade*, que não deve ser compreendida como repetibilidade, mas sim como o que, na repetição, pode remeter a algo diverso e, assim, fissurar a presença plena de uma marca<sup>213</sup>. Nas palavras de Derrida, “essa iterabilidade (*iter, derechef*, viria de *itrara, outro*, em sânscrito, e tudo que pode ser lido como a exploração da lógica que liga a repetição à alteridade) estrutura a marca da própria escrita”<sup>214</sup>. Para escapar da repetição, bem como para fissurar a marca daquilo que é repetido, tanto essa iterabilidade que liga a repetição à alteridade, como os recursos indecidíveis derridianos, são parte da estratégia geral da desconstrução para fissurar o sistema das oposições, fazendo com que se insira uma espécie de *epoché* do sentido<sup>215</sup>.

Ainda em relação à fase necessária, devemos dizer que esta implica operar no interior do sistema que se desconstrói. A escrita desdobrada, ou seja, múltipla e, assim, deslocada e

---

<sup>212</sup> Aqui, devemos apontar a questão suscitada por Andrea Potestá, quando diz o seguinte: “Todo gesto pretendido de suspensão, de interrupção, de excesso, não vem de forma alguma de uma real ruptura na simetria do sistema. (Não se pode simplesmente romper o sistema ou procurar uma saída diante dele, porque a ruptura ou a saída o afirmam o afirmaria novamente de modo mais profundo). Em vez disso, deve-se buscar um gesto outro: não aquele de um simples desejo de sair do hegelianismo, mas é necessário, ao contrário, uma elegância ou uma delicadeza de outra natureza, um gesto no limite do *imperceptível*, quase um contragesto, uma imobilidade, ou uma efervescência e uma convulsão, longe de agir *contra* o sistema (todo o “contra” a ele se incorpora), buscando uma outra sutileza: uma sutileza tal que chega a ser confundida simetricamente com a grosseria ou a espessura da dialética pura e dura, que devora tudo o que incorpora de maneira mais fácil especificamente o que se dava a pensar como inincorporável. Esse gesto perseguido por Bataille e Derrida é, então, tão pouco o “outro” do sistema que não se deixa devorar: se qualquer resistência à digestão alimenta o estômago dialético, se a dialética se alimenta de seu outro, será preciso um gesto que não se distinga claramente dela, que se lhe assemelhe ao ponto e não poder saber-se separado. (...) Deve-se de alguma forma *parar o combate*. Declarar *a derrota*. Mas essa derrota não é uma negação da vitória. É, antes, um abandono: se não se sai do texto, do livro, do sistema, pode-se simplesmente abandonar à sua travessia impossível (como em *Glas*, que escrito precisamente para que o leitor se perca e para que ele abandone qualquer intenção de percorrê-lo ou nele enveredar-se)”. Cf. POTESTÁ, Andrea. Persistir o impossível. In: EYBEN, Piero; RODRIGUES, Fabricia Wallace (Orgs.). *Cada vez o impossível – Derrida*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2015, pp. 349-350.

<sup>213</sup> A noção de *iterabilidade* é fundamental aqui. Nesse sentido, Derrida, afirma o seguinte: “o que eu chamo de iterabilidade neste contexto é ao mesmo tempo o que tende a atingir a plenitude e interdita o acesso a ela. Pela possibilidade de repetir toda a marca como a mesma, dá lugar à idealização que parece liberar a presença plena dos objetos ideais (não-presentes sob o modo da percepção sensível e para além de toda dêitica imediata), mas essa própria repetibilidade faz que a presença plena de uma singularidade assim repetida comporte nela mesma a remessa a algo diverso e fissure a presença plena que ela, contudo, anuncia. É por isso que iteração não é simplesmente repetição. Cf. DERRIDA, Jacques. Em direção a uma ética da discussão. In: *Limited inc.*. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papyrus, 1991, p. 174.

<sup>214</sup> Idem. Assinatura acontecimento contexto. In: *Limited inc.*. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papyrus, 1991, p. 19.

<sup>215</sup> Para Derrida, desde o referencial de Bataille, “A transgressão do sentido não é acesso à *identidade* imediata e indeterminada de um não-sentido nem à possibilidade de *manter* o não-sentido. Seria antes preciso falar de uma *epochè* da época do sentido, de um colocar entre parênteses – escrito – que interrompesse a época do sentido: o contrário de uma *epochè* fenomenológica; esta conduz-se *em nome e em visa* do sentido. É uma redução que nos põe novamente em direção ao sentido. Cf. DERRIDA, Jacques. *Da economia geral à economia restrita*. In: A escritura e a diferença. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva; Pedro Leite Lopes; e Pérola de Carvalho. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 392.

deslocante marca o afastamento entre a inversão que coloca em posição interior o que estava acima na hierarquia imposta, o que desconstrói a genealogia sublimante e idealizante, além de marcar a emergência de um “novo conceito” que não se reduz à compreensão do regime anterior. Nesta economia da desconstrução, por este afastamento, desorganiza-se toda a ordem herdada. Para Derrida:

Se esse afastamento, essa bi-face ou bi-fase, não pode mais ser inscrito senão em uma escrita bífida (e isso vale, sobretudo, para um novo conceito de escrita que provoca a inversão da hierarquia fala/escrita e de todo o sistema adjacente e, *ao mesmo tempo*, faz explodir uma escrita no próprio interior da fala, desorganizando, assim, toda a ordem herdada e invadindo todo o campo) ele não pode mais marcar senão um campo textual que chamarei de “*agrupado*”: no limite, é impossível *localizá-lo, situá-lo*; um texto unilinear, uma *posição* pontual, uma operação assinada por um único autor são, por definição, incapazes de praticar esse afastamento<sup>216</sup>.

O afastamento marca a escrita bífida provocando a inversão da hierarquia da fala e da escrita e do sistema, ao mesmo tempo em que explode uma outra escrita no interior da fala, desorganizando a ordem herdada. E assim o afastamento não pode mais se marcar senão neste campo textual que Derrida chama de “*agrupado*”, que no limite é impossível de localizar e situar.

O recurso aos indecíveis tem por função, se assim podemos dizer, marcar o tumulto na hierarquia e a explosão semântica no interior da fala, justamente, por sua condição ilocalizável, pois não se deixam compreender na oposição filosófica binária<sup>217</sup>. Assim se dá a *différance*, secreta que é, irreduzível a toda reapropriação, impõe um questionamento sobre a possibilidade de um princípio absoluto. Nas palavras de Derrida, “a problemática da escrita

---

<sup>216</sup> DERRIDA, Jacques. *Posições*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: 2001, p. 49.

<sup>217</sup> Para Derrida, os indecíveis são “unidades de simulacro, ‘falsas’ propriedades verbais, nominais ou semânticas que não se deixam mais compreender na oposição filosófica (binária) e que, entretanto, habitam-na, opõe-lhe resistência, desorganizam-na, mas *sem nunca* constituir um terceiro termo, sem nunca dar lugar a uma solução na forma da dialética especulativa (o *pharmakon* não é nem o remédio nem o veneno, nem o bem nem o mal, nem o dentro nem o fora, nem a fala nem a escrita; o *suplemento* não é nem um mais nem um menos, nem um fora nem o complemento de um dentro, nem um acidente nem uma essência, etc.; o *hímen* não é nem a confusão nem a distinção, nem a identidade nem a diferença, nem a consumação nem a virgindade, nem o velamento nem o desvelamento, nem o dentro nem o fora, etc.; o *grama* não é nem um significante nem um significado, nem signo nem uma coisa, nem uma presença nem uma ausência, nem uma posição nem uma negação etc.; o *espaçamento* não é nem o espaço nem o tempo; o *encetamento* não é nem a integridade [encetada] de um começo ou de um corte simples nem a simples secundariedade” Cf. *Ibidem*. pp. 49-50.

abre-se com o pôr em questão do valor de *arkhê*<sup>218</sup>. O que se impõe pela força da *différance* não é o desenvolvimento de um discurso filosófico que opera a partir de axiomas e que se desloca linearmente desde uma organização já estabelecida, pois “tudo no traçado da diferença é estratégico e aventuroso”<sup>219</sup>. O caráter estratégico se dá na medida em que não há nenhuma verdade transcendente fora do campo da escrita que opere comandando teologicamente a totalidade deste campo. Por outro lado, o caráter aventuroso diz respeito a uma estratégia que não deve se confundir com um certo estilo de estratégia que se orienta desde um *telos*. Segundo Derrida, “estratégia, finalmente, sem finalidade, poderíamos chamá-la de tática cega, errância empírica, se o valor do empirismo não recebesse ele próprio todo o seu sentido de sua oposição à responsabilidade”<sup>220</sup>. A errância da *différance* não se reduz e não segue a linha do discurso lógico-filosófico, o seu traçado é, por definição, cego e desértico, não tendo qualquer provisão escatológica<sup>221</sup>. O seu sentido se perde no momento mesmo da sua pronúncia. Isto porque, a força de deslocação produzida pela *différance* capaz de rachar e ferir o sistema binário advém de um operador denominado como *disseminação* que, por si, nada quer dizer, pois, para Derrida, “se não se pode resumir a disseminação, a *différance* seminal, em seu teor conceitual, é porque a força e a forma de sua ação perturbadora fazem explodir o horizonte semântico”<sup>222</sup>. Aqui, marca-se uma importante diferença com a conceitualidade dada à polissemia, pois, ainda que tenha sido um progresso à linearidade de uma escrita ou mesmo de uma leitura monossêmica, esta permanece organizada por um horizonte implícito de retomada unitária do sentido, o que acabaria por anular o deslocamento aberto no texto. Deste modo, para Derrida, “a disseminação, ao contrário, por produzir um número não finito de efeitos semânticos, não se deixa reconduzir a um presente de origem simples”<sup>223</sup>. Trata-se, então, da produção de um ilimitado efeito semântico que, justamente, explode o horizonte semântico e impede a recondução a um presente de origem simples. A origem aqui é múltipla, nas palavras de Derrida, “ela marca uma multiplicidade irreduzível e *gerativa*”<sup>224</sup>. Nesse sentido, a origem múltipla impossibilita a definição, ou ainda,

---

<sup>218</sup> DERRIDA, Jacques. A diferença. In: *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa, Antonio M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991, p. 37.

<sup>219</sup> *Ibidem*. p. 37.

<sup>220</sup> DERRIDA, Jacques. A diferença. In: *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa, Antonio M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991, p. 38.

<sup>221</sup> Cf. *Idem*. Edmond Jabès e a questão do livro. In: *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva; Pedro Leite Lopes; e Pérola de Carvalho. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 91-109.

<sup>222</sup> *Idem*. *Posições*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: 2001, p. 51.

<sup>223</sup> *Ibidem*. p. 52.

<sup>224</sup> *Ibidem*. p. 52.

a localização de uma *arché* da desconstrução. Além disso, fratura a pretensão metafísica de se estabelecer desde uma presença plena do sentido na representação, rasurando a ideia de uma origem determinada que se estabelece a partir do esquecimento da lógica suplementar dissimulada pela tradição<sup>225</sup>. A suplementariedade, um dos indecidíveis derridianos, apresenta a fratura original do sistema totalizante de oposição binária, ou seja, por pertencer à dimensão disseminada da *différance* é o que permite o *jogo* metafísico. Nesse sentido, Derrida afirma que:

Se então a totalização não tem mais sentido, não é porque a infinidade de um campo não pode ser coberta por um olhar ou um discurso finitos, mas porque a natureza do campo – a saber, a linguagem e uma linguagem finita – exclui a totalização: este campo é com efeito o campo de um *jogo*, isto é, de substituições infinitas no fechamento de um conjunto finito. Este campo só permite estas substituições infinitas porque é finito, isto é, porque em vez de ser um campo inesgotável, como na hipótese clássica, em vez de ser demasiado grande, falta-lhe algo, a saber, um centro que detenha e fundamente o jogo das substituições. Poderíamos dizer, servindo-nos rigorosamente dessa palavra cuja significação escandalosa sempre se atenua em francês, que este movimento do jogo, permitido pela falta, pela ausência de centro ou de origem, é o movimento da *suplementariedade*<sup>226</sup>.

A própria natureza do campo, portanto, exclui a totalização, de modo que o campo é o efeito de um jogo cujo movimento somente é possível pela falta e pela ausência de um centro ou de uma origem, daí porque o movimento mesmo do jogo é o movimento da suplementariedade. Trata-se do efeito de deslocamento suplementado pela *différance*, pois é esta que permite a produção das diferenças. Para Derrida, “o suplemento e a turbulência de uma certa falta fraturam o limite do texto, interdita sua formalização exaustiva e clausurante, ou ao menos, a taxonomia saturante de seus temas, de seu significado, de seu

---

<sup>225</sup> Segundo Evando Nascimento: “A estranha lógica do suplemento se encontra consignada na própria definição do verbo *supléer* do *Littre*, citada por Derrida: acrescentar o que falta, fornecer o que é preciso como excedente”. A primeira parte da definição faz de *suprir* uma espécie de sinônimo de *completar*, porém a segunda parte rompe com todo o convencionalismo, pois se trata de excesso (*surplus*) que paradoxalmente vem suprir uma falta, uma necessidade. (...) A lógica do suplemento se distingue, portanto, da *lógica do complemento*, dela se afastando pelo movimento espaço-temporal da *différance*, num traçado dissimétrico. Antes de tudo, porque a lógica do complemento é uma extensão da lógica opositiva, ou da lógica simplesmente. O complemento diz respeito à necessidade de acrescentar um fragmento que falta dentro de uma totalidade, ou melhor, um fragmento que se une a outros fragmentos de um todo a ser acabado, reintegrado, completado, em sua. O *Robert* explicita a distinção das duas lógicas: ‘O *complemento* é integrado à coisa, o suplemento *lhe* é exterior”. Cf. NASCIMENTO, Evando. Derrida e a literatura: “notas” de literatura e filosofia nos textos da desconstrução. 3ª ed. São Paulo: É Realizações, 2015, p. 197

<sup>226</sup> DERRIDA, Jacques. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: In: Gramatologia. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 421.

querer-dizer”<sup>227</sup>. Assim, se a história foi pensada sempre como derivação de duas presenças, esta turbulência de uma falta, a ausência de um centro, permite pensar de um outro modo, pois, “o jogo é sempre jogo de ausência e de presença, mas se o quisermos pensar radicalmente, é preciso pensá-lo antes da alternativa da presença e da ausência; é preciso pensar o ser como presença ou ausência a partir da possibilidade do jogo, e não inversamente”<sup>228</sup>. Isto porque, se pensarmos desde o jogo já estabelecido, perderemos a chance de fissurar o sistema de diferenças e reproduziremos a lógica metafísica, que pretende se constituir desde uma formalização imobilizadora e que garantiria uma certeza tranquilizadora. O suplemento desconstrói, então, o jogo de diferenças, pois mantém as palavras em turbulência, afastando-se da ontologia, na medida em que é da sua essência não ter essência. Para Derrida, “o suplemento não é nem uma presença nem uma essência. Nenhuma ontologia pode pensar a sua operação”<sup>229</sup>. Assim, o suplemento não apenas resiste ao jogo como dá a chance de percebermos o modo pelo qual a escrita contém a marca dos rastros apagados, ou ainda, de como o jogo de diferenças somente se dá a partir do movimento diferidor da *différance*. Desconstruindo o primado da presença, a própria consciência é também colocada em questão, pois, “o questionamento da autoridade da consciência é, antes de mais e sempre, diferencial”<sup>230</sup>. Aqui, evidentemente, há implicações psicanalíticas fundamentais que não adentraremos diretamente, mas devemos ressaltar que Derrida percebe no inconsciente a estrutura do rastro.

O rastro estrutura, por assim dizer, o pensamento de Derrida de ponta a ponta, na medida em que possui uma íntima vinculação com a *différance*, sendo ambos inseparáveis. Para Derrida, “o rastro é a própria experiência, em toda parte onde nela se resume ao presente vivo e onde cada presente vivo é estruturado como presente por meio de uma remissão ao outro ou à outra coisa, como rastro de alguma coisa outra, como remissão-a”<sup>231</sup>. Nesse sentido, em sendo cada presente vivo estruturado através de uma remissão ao outro, não há

---

<sup>227</sup> Idem. *Posições*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: 2001, p. 52.

<sup>228</sup> Idem. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 425.

<sup>229</sup> DERRIDA, Jacques. Do Suplemento à fonte: teoria da escritura. In: *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 383.

<sup>230</sup> Idem. A diferença. In: *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa, Antonio M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991, p. 50.

<sup>231</sup> Idem. *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível (1974-2004)*. MICHAUD, Ginette; MASÓ, Joana; BASSAS, Javier (Orgs.) Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012, p. 79.

limites para o rastro, o que permite afirmar que tudo é rastro<sup>232</sup>. Assim, ainda é preciso dizer que a experiência referida por Derrida não é a relação presente com o que está presente, pois esta é dominada pela metafísica da presença, mas sim “a viagem ou a travessia, o que quer dizer *experimental* rumo a, através da ou desde a vinda do outro na sua heterogeneidade, mais imprevisível, trata-se da viagem não programável, da viagem cuja cartografia não é desenhável”<sup>233</sup>. Trata-se, assim, de uma viagem sem horizonte. O que em nosso trabalho permite relacionar com as questões políticas que virão, de modo que não há arquivo sem rastro. Nas palavras de Derrida, “não há arquivo sem rastro, mas nem todo rastro é um arquivo, na medida em que o arquivo supõe não apenas um rastro, mas que o rastro seja apropriado controlado, organizado, politicamente sob controle”<sup>234</sup>. Em tudo, portanto, há rastro. O rastro é a espectralidade que tudo possibilita. Nesse sentido, abre uma nova relação com o tempo, fazendo do passado a possibilidade por vir, mas aqui trata-se de um passado que, conforme referido por Emmanuel Levinas, “nunca foi e não pode nunca ser vivido na forma, originária ou modificada, da presença”<sup>235</sup>. Assim, o conceito de rastro nos obriga a pensar o passado de um modo diferencial, pois não se pode mais compreender o passado como presente passado. Na estratégia da desconstrução, o passado é outro nome a se rasurar, nas palavras de Derrida, “outro nome a rasurar, tanto mais que o estranho movimento do rastro anuncia tanto quanto recorda: a diferença difere”<sup>236</sup>. Na verdade, deve-se mesmo rasurar o conceito clássico de tempo. A desconstrução passa por tornar enigmático o arquivo conceitual herdado pela tradição, permitindo-se, assim, um novo uso dos conceitos. Talvez seja esse o movimento que permita as formulações derridianas de arquivamento e arquivamento, por exemplo.

---

<sup>232</sup> Para Derrida, “há rastro assim que há experiência, isto é, remissão ao outro, *différance*, remissão a outra coisa, etc. Portanto, onde quer que haja experiência, há rastro, não apenas o que escrevo no papel ou registro numa máquina, mas quando faço isso, tal gesto, há rastro. O conceito de rastro, digo-o com poucas palavras porque isso exigiria longos desenvolvimentos, não tem limite, ele é coextensivo à experiência do vivo em geral. Não apenas do vivo humano como do ser vivo em geral. Os animais rastreiam, todo o ser vivo rastreia” Cf. DERRIDA, Jacques. *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível (1974-2004)*. MICHAUD, Ginette; MASÓ, Joana; BASSAS, Javier (Orgs.) Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012, pp. 129-130.

<sup>233</sup> Ibidem. p. 80.

<sup>234</sup> DERRIDA, Jacques. *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível (1974-2004)*. MICHAUD, Ginette; MASÓ, Joana; BASSAS, Javier (Orgs.) Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Ed. da UFSC, p. 130.

<sup>235</sup> LEVINAS, Emmanuel *apud* DERRIDA, Jacques. *Linguística e gramatologia*. In: Gramatologia. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 86.

<sup>236</sup> Ibidem. p. 81



A desconstrução, portanto, do *velho* nome filosofia se dá por este gesto de rasura dos conceitos herdados por uma certa tradição filosófica com preeminência no ser, e pelo movimento diferidor da *différance* que não deixa tranquilizar a consciência e que mantém em turbulência as instituições. Além disso, por um jogo de rastros, que não é nem presente nem ausente, a desconstrução se mantém ingovernável e insubordinável a toda e qualquer lógica da presença. Através de seus indecíveis, de seus duplos gestos, a desconstrução busca incessantemente a inversão das oposições e o deslocamento geral do sistema. Nesse sentido, segundo Derrida, “a desconstrução consiste não em passar de um conceito a outro, mas em inverter e em deslocar uma ordem conceitual, bem como a ordem não-conceitual na qual se articula”<sup>237</sup>. Assim, pelo modo como buscamos apresentar a desconstrução, para fazer justiça a este duplo gesto de inverter e em deslocar o sistema, podemos dizer que a desconstrução incide sempre no limite do discurso filosófico, mas mais do que isso, por sua estrutura diferida e disseminada, além da sua estratégia de sempre, a cada vez, evitar os riscos totalitários, ela mesma se apresenta como uma filosofia da margem ou à margem da filosofia.

## 2 – A HERANÇA DERRIDIANA E A QUESTÃO DA JUSTIÇA

É preciso dar um outro passo desde o pensamento de Jacques Derrida e daquilo que se chama *desconstrução*. Se a desconstrução consiste numa tarefa sem fim, é preciso direcionar, escolher, fazer um cálculo daquilo que pretendemos enfrentar desde a herança derridiana para construir possibilidades por vir. O próprio trabalho de Derrida consistiu em levar ao limite aquilo que a tradição filosófica deixou como herança. E desde esta herança, ou melhor, à margem desta herança, foi possível em certo sentido a incisão da desconstrução. A questão da herança, portanto, não é uma entre outras para Derrida, pois se trata de algo fundamental para a abertura ao por vir. Não se sai de nenhum lugar, há sempre uma herança que nos antecede e que nos impõe o dever de decidir sobre o que aceitamos ou não. Nas palavras de Derrida, “é preciso haurir na memória da herança os utensílios conceituais que permitem contestar os

---

<sup>237</sup> DERRIDA, Jacques. Assinatura acontecimento contexto. In: *Limited inc.*. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papyrus, 1991, p. 37.

limites impostos até aqui por essa herança”<sup>238</sup>. Este foi o trabalho incessante da desconstrução, extrair da memória da herança as ferramentas necessárias para o deslocamento dos limites impostos até então por esta mesma herança.

A partir desta perspectiva, não podemos passar indiferentes à questão da herança, pois, de algum modo, é ela que nos demanda e nos impõe uma resposta à questão “o que fazer?”, cujas implicações nas humanidades e, portanto, na filosofia, são relevantes. Aliás, desde esta demanda inaugural do outro é que a própria filosofia nasce. Segundo Jean-Luc Nancy, “la philosophie en tant que « phénomène de société » représente une manière hâtive, brouillonne et complaisante de répondre à l’inquiétude d’un « Que faire ? » plus ou moins explicite”<sup>239</sup>. Assim, se o trabalho de Derrida constantemente deslocou a história da pergunta buscando, não exatamente respostas, mas novas maneiras de perguntar, ou ainda, encontrar a equivocidade das questões já apresentadas para que, deste modo, fosse possível a abertura ao por vir. Trata-se, se assim podemos dizer, do imperativo categórico derridiano, pois, segundo o filósofo franco-argelino, “se há um imperativo categórico, é fazermos todo o possível para que o porvir continue aberto”<sup>240</sup>. Nesse sentido, a inquietude e a turbulência deste “O que fazer” marcam a necessidade de se fazer todo o necessário para que o por vir continue aberto. Além disso, há uma espécie de aporia, pois a própria questão parece se recolocar, a cada vez, demandado um novo fazer aqui e agora no instante próprio da decisão.

A riqueza do legado derridiano é inesgotável, pois muitos textos sequer foram publicados ainda, além do fato de que aquilo que já está publicado dá o que pensar incessantemente, de modo que o próprio texto é estruturado como uma disseminação sem limites. Mas estamos aqui, conforme diz Evando Nascimento<sup>241</sup>, *depois de Derrida*, com o

---

<sup>238</sup> DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã: diálogo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 31.

<sup>239</sup> "A filosofia como um 'fenômeno da sociedade' representa uma maneira apressada, confusa e complacente de responder à preocupação de um 'O que fazer?' » mais ou menos explícito” LUC-NANCY, Jean. *Que faire?* In : COHEN-LEVINAS, Danielle ; MICHAUD, Ginette (Orgs.). *Appels de Jacques Derrida*. Paris : 2014, p. 76, (tradução nossa).

<sup>240</sup> DERRIDA, Jacques. FERRARIS, Maurizio. Tenho gosto do segredo. In: *O gosto do segredo*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Fim de Século, 2006, p. 138.

<sup>241</sup> Para Evando Nascimento, “a expressão ‘depois de Derrida’ do título se reveste de pelo menos dois sentidos. Entendida do ponto de vista cronológico significaria o momento em que, após a conclusão da obra (no entanto aparentemente infinita, pois não param de surgir inéditos) e da vida, já não se conta com a presença física do pensador. Trata-se então de repensar seu legado, depois de tudo. E é nessa perspectiva que se coloca o segundo sentido, implicando a necessidade de não repetir literalmente a palavra do outro. A interpretação, como a pensou Nietzsche, importa no acréscimo em relação ao texto que veio antes, como já anunciava desde as primeiras linhas de *A farmácia de Platão*. Suplementar a escrita do outro, contra-assinando-a, é reinventá-la num outro

dever de responder a Derrida e às questões nos demandam urgência. Trata-se de repensar o legado derridiano depois do seu *adeus*, de contra-assinar o seu texto para não simplesmente repeti-lo. Trata-se de reinventá-lo em outro lugar, sobretudo porque Derrida não disse a *última palavra*. Aliás, fez um esforço reiterado para desconstruir esta ideia de última palavra. A tarefa, então, de responder à questão “o que fazer?”, na atualidade, demanda a apropriação desta herança que não pode ser apropriada. A contra-assinatura da herança não deixa de marcar uma certa fidelidade ao trabalho de Derrida, na medida em que o próprio filósofo reivindicou o próprio trabalho como de um herdeiro da tradição filosófica e literária para deslocar os limites hierárquicos, semânticos e culturais, fazendo dos sistemas herdados as bases, ou melhor, o suplemento da desconstrução. Para Ginette Michaud:

Plus qu’aucune autre peut-être, cette oeuvre philosophique s’est résolument engagée dès ses commencements dans une relecture minutieuse de tous les grands textes, canoniques ou non, de la tradition philosophique et de la littérature, mais elle ne s’est pas contentée de cette relecture aussi radicale fût-elle : elle a toujours voulu tenter un saut, « un pas au-delà », *contresigner* de la manière la plus forte et la plus audacieuse, pour *l’avenir*, chacune de ces oeuvres qu’elle lisait – d’où son invention, la création de scènes d’écriture et de dispositifs textuels inédits, et la puissance poétique d’une écriture toujours attentive au ton, au rythme, à la voix et aux gestes du corps. Avec Derrida, c’est non seulement l’histoire de la pensée, les concepts, la réflexion spéculative qui sont radicalement revistés mais la langue et la écriture, lieux privilégiés d’une expérimentation affectant tous les registres de la pensée : philosophique, politique, religieux, éthique, esthétique, littéraire...<sup>242</sup>

O gesto de Derrida, portanto, em relação à herança filosófica-literária consistiu em dar um passo além, cuja possibilidade somente foi possível num trabalho minucioso de releitura radical, expondo os limites do pensamento filosófico, do político, do religioso, do estético, do literário e do jurídico. Este gesto audacioso é que podemos chamar de contra-assinatura, que se opõe à noção de comentário, na medida em que este possui uma sobrecarga obscura. Para

---

contexto, com outra linguagem e outras destinações”. Cf. NASCIMENTO, Evando. Depois de Derrida.... In: SAID, Roberto; SÁ, Luiz Fernando Ferreira (Orgs.). *Jacques Derrida: entreatos de leitura e literatura*. Cotia: Ateliê Editorial, 2014, p. 44.

<sup>242</sup>“Mais que nenhuma outra talvez, esta obra filosófica engajou-se desde seu início em uma releitura minuciosa de todos os grandes textos, canônicos ou não, da tradição filosófica e da literatura, mas ela não contentou-se desta releitura de tão radical que ela foi: ela sempre quis tentar um salto ‘um passo além’, ratificar da maneira mais forte e audaciosa, para o futuro, cada uma das obras lidas – de onde vem sua invenção, a criação de cenas de escrita e de dispositivos textuais inéditos, e o poder poético da escrita sempre atenta ao tom, ao ritmo, à voz e aos gestos do corpo. Com Derrida, não é somente a história do pensamento, os conceitos, a reflexão especulativa que são radicalmente revisitados mas a língua e a escrita, lugares privilegiados de uma experiência que afeta todos os registros do pensamento: filosófico, político, religioso, ético, estético, literário...” MICHAUD, Ginette. *Jacques Derrida: l’art Du contretemps*. Montréal: Éditions Nota Bene, 2014, pp. 10-11, (tradução nossa).

Derrida, “uma contra-assinatura põe algo de seu, no curso e para além da leitura passiva de um texto, que nos precede e que reinterpretemos de maneira tão fiel quanto possível, nele deixando uma marca”<sup>243</sup>. Neste ponto, devemos ser fiéis a Derrida e contra-assiná-lo, de modo a deixar a nossa própria marca no legado derridiano. É por este gesto, ainda que pretensioso, que poderemos, *talvez*, abrir o por vir.

Além disso, a importância desta questão da herança foi mais *presente* nos últimos anos de vida de Derrida, fazendo com que o autor reafirmasse, de um outro modo, a dimensão espectral do viver propriamente dito, que já estava presente nos primeiros textos do filósofo. O que aparece relacionado com a própria publicação de seus textos. Nas palavras de Derrida :

Au moment où je laisse (publier) « mon » livre (personne ne m’y oblige), je deviens, apparaissant-disparaissant, comme ce spectre inéducable qui n’aura jamais appris à vivre. La trace que je laisse me signifie à la fois ma mort, à venir ou déjà advenue, et l’espérance qu’elle me survive. Ce n’est pas une ambition d’immortalité, c’est structurel. Je laisse là un bout de papier, je pars, je meurs : impossible de sortir de cette structure, elle est la forme constante de ma vie. Chaque fois que je laisse partir quelque chose, que telle trace part de moi, en « procède », de façon irréappropriable, je vis ma mort dans l’écriture<sup>244</sup>.

A cada publicação textual é como se viesse a aparecer e a desaparecer, ao mesmo tempo, uma espécie de espectro que jamais aprendeu a viver. Resta em cada publicação o traço que significa, a cada vez, a morte ou a morte por vir e, ainda, a esperança de sobrevivência. Não se trata de uma ambição de imortalidade, mas sim da própria estrutura e a forma da vida cuja saída é impossível. Todo o traço deixado não pode ser reapropriado, de modo que a escritura não deixa de ser um adeus. A questão da herança, assim, apesar de assumir uma preocupação particular nos últimos anos da vida de Derrida, sobretudo no ano de 2004, quando o filósofo confessa esta preocupação em entrevista Jean Birnbaum, atravessou

---

<sup>243</sup> DERRIDA, Jacques. “Outrem é secreto porque é outro”. In: *Papel- máquina*. Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação liberdade, 2004, p. 336.

<sup>244</sup> “No momento em que permito (publicar) “meu” livro (ninguém obriga-me à fazê-lo), torno-me existente-inexistente, como este espectro que não teria nunca aprendido a viver. O traço que deixo significa ao mesmo tempo minha morte, que está por vir ou já aconteceu e a esperança que ela me faça reviver. Não é uma ambição de imortalidade, é estrutural. Deixo nisto um pedaço de papel, parto, morro: impossível de sair desta estrutura, ela é a forma constante de minha vida. Cada vez que deixo algo partir, que deixo que este traço parta de mim em “procedimentos” inapropriados, vivo minha morte na escrita. DERRIDA, Jacques. *Apprendre à vivre enfin: entretien avec Jean Birnbaum*. Paris: Galilée, 2005, p.33, (tradução nossa).

sempre o coração de seu trabalho filosófico, conforme ressalta Ginette Michaud<sup>245</sup>. Assim, antes de seu falecimento, Derrida se interrogava sobre as questões da herança e da sobrevivência, conforme podemos observar quando se pergunta, à época, sobre quem iria herdar e como, ou ainda, se haverá herdeiros. Tais questões o assombravam, de modo a responder com uma certa esperança e, ao mesmo tempo, com temor. Nesse sentido, Derrida afirma o seguinte:

Qui va hériter, et comment ? y aura-t-il même des héritiers ? c'est une question qu'on peut se poser aujourd'hui plus que jamais. Elle m'occupe sans cesse. Mais le temps de notre techno-culture a radicalement changé à cet égard. Les gens de ma « génération », et *a fortiori* des plus anciennes, avaient été habitués à un certain rythme historique : on croyait savoir que telle oeuvre pouvait ou non survivre, en fonction de ses qualités, pendant un, deux, voire, comme Platon, vingt-cinq siècles. Disparaître, puis renaître, Mas aujourd'hui, l'accélération des modalités de l'archivage, mais aussi l'usure et la destruction, transforment la structure et la temporalité, la durée de l'héritage. Pour la pensée, la question de la survie prend désormais des formes absolument imprévisibles<sup>246</sup>.

As questões sobre a herança ocuparam, portanto, Derrida sem cessar. É interessante notar como a preocupação passa pela alteração do contexto histórico, ou seja, de uma certa aceleração do ritmo histórico em razão dos tempos de uma tecno-cultura que atravessa as formas de arquivamento e, assim, a crença na sobrevivência. Esta aceleração, além de transformar as modalidades de arquivamento, também altera o ritmo do desgaste e da duração da herança. No que diz respeito ao pensamento, a sua sobrevivência assume formas absolutamente imprevisíveis. A imprevisibilidade dessas formas se dá em razão de uma dupla questão que atravessa o arquivamento. Por um lado, há um *mal de arquivo* que constitui a estrutura do arquivamento como a própria ameaça do arquivo, pois nas palavras de Derrida, “não haveria certamente desejo de arquivo sem a finitude radical, sem a possibilidade de um

---

<sup>245</sup> MICHAUD, Ginette. *Jacques Derrida: l'art Du contretemps*. Montréal: Éditions Nota Bene, 2014, p. 7.

<sup>246</sup> “Quem vai herdar e como ? Haveria mesmo herdeiros ? É uma questão que podemos nos colocar hoje mais do que nunca. Esta questão preocupa-me incessantemente. Mas o tempo de nossa tecno-cultura mudou radicalmente a este respeito. As pessoas de minha « geração » e *a fortiori* as mais antigas, foram acostumadas a um certo ritmo histórico : acreditávamos saber que tal obra poderia ou não sobreviver, em função de suas qualidades, durante um, dois, até mesmo, como Platão, vinte e cinco séculos. Desaparecer, depois renascer. Mas hoje, a aceleração das modalidades de arquivamento, mas também o desgaste e a destruição, transformando a estrutura e a temporalidade, a duração da herança. Para o pensamento, a questão da sobrevivência toma doravante formas absolutamente imprevisíveis”. DERRIDA, Jacques. *Apprendre à vivre enfin: entretien avec Jean Birnbaum*. Paris: Galilée, p. 34, (tradução nossa).

esquecimento que não se limita ao recalçamento<sup>247</sup>. Assim, o desejo do arquivo carrega uma contradição interna, pois o mal de arquivo que constitui o desejo de arquivamento é a própria ameaça de uma pulsão de morte e de destruição. Por outro lado, se há uma certa angústia na preocupação de Derrida em relação ao seu legado, talvez seja pelo fato de que a questão do arquivo e, assim, da herança mesma, é uma questão de futuro e não de passado. Para Derrida:

Trata-se do futuro, a própria questão do futuro, a questão de uma resposta, de uma promessa e de uma responsabilidade para amanhã. O arquivo, se queremos saber o que isto teria querido dizer, nós só o saberemos num tempo por vir. Talvez. Não amanhã, mas num tempo por vir, daqui a pouco ou talvez nunca. Uma messianidade espectral atravessa o conceito de arquivo e o liga, como a religião, como a história, como a própria ciência, a uma experiência muito singular da promessa. E não estamos longe de Freud quando o dizemos. Messianidade não quer dizer messianismo.<sup>248</sup>

A questão do arquivo, portanto, implica a responsabilidade de uma resposta e de uma promessa para amanhã. O arquivo tanto é uma questão de futuro, que somente poderemos ter uma noção do que ele quer dizer num tempo por vir. Mas a possibilidade não é garantida, daí a marca deste *talvez* e da diferença entre o amanhã e tempo por vir. Ao ser algo que trata do por vir, o arquivo é de ponta a ponta espectral, daí porque o atravessamento da messianidade espectral no próprio conceito de arquivo, que o liga a uma experiência singular da promessa. A esperança que Derrida parece depositar no questionamento do seu legado advém desta dimensão espectral do arquivo. O por vir carrega esta dimensão da promessa e da esperança de que algo aconteça. Nesse sentido, Derrida afirma, “prefiro dizer porvir [*de l’avenir*] que do futuro [*du futur*] para apontar para a chegada de um evento mais do que para qualquer presente futuro<sup>249</sup>. Assim, o por vir é a própria condição da promessa e da esperança. É justamente o que faz tremer o conceito de arquivo, a sua própria estrutura fantasmática. Se somente podemos saber no por vir o que quer dizer *arquivo*, significa que não dispomos aqui de um conceito de arquivo unívoco ou garantido. Daí porque, afirma Derrida, “dispor de um conceito, ter segurança sobre seu tema é supor uma herança fechada e a garantia selada de alguma maneira por esta herança<sup>250</sup>. É equívoco, portanto, pretender ter segurança sobre o

---

<sup>247</sup>DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Trad. Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 32.

<sup>248</sup> Ibidem. pp. 50-51.

<sup>249</sup> DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Trad. Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 88.

<sup>250</sup> Ibidem. p. 47.

tema do conceito de arquivo, pois significaria supor uma herança fechada que selaria uma garantia. Deste modo, podemos dizer que há na herança uma potência criadora que dependerá do por vir e da contra-assinatura desta mesma herança, mas ameaçada, a cada vez, pelo *mal de arquivo*<sup>251</sup>. Além disso, o fato de a herança não ser algo garantido ou fechado dá a possibilidade de recriação do tempo. Se o arquivo e a herança são questões do por vir, haverá a possibilidade de romper com uma linearidade temporal controlada pelo presente, além de dar a chance para que os herdeiros coloquem algo de seu no curso da história. Segundo Luciano Mattuella, “para que o homem possa ser não somente objeto da história que o precedeu, mas autor de uma história para si, deve tomar a sério a responsabilidade de pensar suas ações e *traduzir* a herança de seus antepassados em uma *outra* história, em um novo

---

<sup>251</sup> A perturbação deste *mal de arquivo* é ressaltada por Derrida nos seguintes termos: “Se Freud sofreu do mal de arquivo, se seu caso concerne à perturbação de arquivo, não e indiferente se tratamos, simultaneamente no mal ou na perturbação de arquivo em que vivemos hoje, dos sintomas mais leves ou das grandes tragédias holocásticas da nossa história e de nossa historiografia moderna: de todos os revisionismos detestáveis às mais legítimas, necessárias e corajosas re-escrituras da história. Antes de reunir e formalizar a dupla postulação freudiana sobre o tema do arquivo, eu queria justificar as expressões francesas das quais acabo de me servir: *a perturbação de arquivo (trouble d’archive)* e o *mal de arquivo (mal d’archive)*. Nada é menos garantido, nada é menos claro hoje em dia que a palavra arquivo. E não somente devido a estas duas ordens da *arkhê* que distinguimos no começo. Nada é tanta perturbação e nem mais perturbador. A perturbação do que aqui é perturbador é sem dúvida aquilo que perturba e turva a visão, o que impede o ver e o saber, mas é também a perturbação dos assuntos perturbantes e perturbadores, a perturbação dos segredos, dos complôs, da clandestinidade, das conjurações meio privadas, meio públicas, sempre no limite instável entre o público e o privado, entre a família, a sociedade e o estado, entre a família e uma intimidade ainda mais privada que a família entre si e si. A perturbação ou o que em inglês chamamos o “*trouble*” destas visões e destes assuntos, eu os nomeio como uma palavra francesa intraduzível para lembrar ao menos que o arquivo reserva sempre um problema de tradução. Singularidade insubstituível de um documento a interpretar, a repetir, a reproduzir, cada vez em sua unicidade original, pois um arquivo deve ser idiomático, e ao mesmo tempo, ofertada e furtada à tradução, aberta e subtraída à iteração e à reprodutibilidade técnica. Nada é portanto mais perturbante e mais perturbador hoje que o conceito de arquivado nesta palavra arquivo. O que é mais provável, contudo, e mais claro, é que não é à toa que a psicanálise está metida nesta perturbação. Ela quer analisá-la, mas também se deixa enganar. Ao citar aqui a psicanálise, referimo-nos já, em todo caso, ao arquivo classificado, ao menos possivelmente, sob o nome “psicanálise”, sob o nome “Freud” e outros. Em outras palavras, se não sabemos muito bem o que dizemos quando dizemos “arquivo”, o mesmo não acontece com “Freud”. Mas o nome de Freud, o nome dos Freud, já o vimos, torna-se ele mesmo plural e portanto problemático. A perturbação do arquivo deriva de um mal de arquivo. Estamos com mal de arquivo (*mal d’archive*). Escutando o idioma francês e nele, o atributo “*em mal de*”, estar *com mal de arquivo*, pode significar outra coisa que não sofrer de um mal, de uma perturbação ou disso que o nome “mal” poderia nomear. É arder de paixão. É não ter sossego, é incessantemente, interminavelmente procurar o arquivo onde ele se esconde. É correr atrás dele ali onde, mesmo se há bastante, alguma coisa nele se anarquiza. É dirigir-se a ele com um desejo compulsivo, repetitivo e nostálgico, um desejo irreprimível de retorno à origem, uma dor da pátria, uma saudade de casa, uma nostalgia de retorno ao lugar mais arcaico do começo absoluto. Nenhum desejo, nenhuma paixão, nenhuma pulsão, nenhuma compulsão, nem compulsão de repetição, nenhum “mal-de”, nenhuma febre, surgirá para aquele que, de um modo ou de outro, não está já com mal de arquivo”. Cf. DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Trad. Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, pp. 117-119.

começo”<sup>252</sup>. O herdeiro, portanto, deve se investir desta responsabilidade que atravessa a herança para construir um novo começo, um outro tempo.

Para se assumir a responsabilidade pela herança é preciso responder a ela, no sentido de uma reafirmação, ou seja, não se trata de apenas receber a herança como se estivesse pronta ou acabada. A figura do legatário deve ser pensada para além de uma suposta segurança conceitual. Nesse sentido, afirma Derrida:

Ao me explicar de maneira insistente com esse conceito ou com essa figura do legatário, cheguei a pensar que, longe do conforto seguro que associa um pouco rápido demais essa palavra, o herdeiro devia sempre responder a uma espécie de dupla injunção, a uma designação (*assignation*) contraditória: é preciso primeiro saber e saber *reafirmar* o que vem “antes de nós”, e que portanto recebemos antes mesmo de escolhê-lo, e nos comportar sob esse aspecto como sujeito livre. Ora, *é preciso* (e este *é preciso* está inscrito diretamente na herança recebida), é preciso fazer de tudo para se apropriar de um passado que sabemos no fundo permanecer inapropriável, quer se trate aliás de memória filosófica, da precedência de uma língua, de uma cultura ou da filiação em geral<sup>253</sup>.

Há uma designação contraditória, portanto, na resposta que deve dar o herdeiro, algo que é próprio desta dupla injunção que o legatário deve sempre responder. Nesse sentido, primeiramente, é preciso saber reafirmar o que vem antes de nós, comportando-nos como sujeitos livres. Mas, justamente, o que vem antes de nós não escolhemos, é anterior a possibilidade da escolha. A herança recebida carrega a marca deste *é preciso*, possui em si a inscrição deste dever, que nos impõe ter que responder pela reafirmação de uma herança que não é nunca *totalmente* apropriada. A reafirmação é uma espécie de contra-assinatura, pois Derrida afirma o seguinte:

Reafirmar, o que significa isso? Não apenas aceitar essa herança, mas relançá-la de outra maneira e mantê-la viva. Não escolhê-la (pois o que caracteriza a herança é primeiramente que não é escolhida, sendo ela que nos elege violentamente), mas escolher preservá-la viva. A vida, no fundo, o ser em vida, isso talvez se defina por essa tensão interna da herança, por essa interpretação do dado do dom, até mesmo da

---

<sup>252</sup> MATTUELLA, Luciano Assis. *Os futuros do passado: o resgate da interpretação como possibilidade de crítica da contemporaneidade em Freud, Levinas, Bloch e Benjamin*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017, pp. 34-35.

<sup>253</sup> DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã: diálogo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 12.



filiação. Essa reafirmação, que ao mesmo tempo continua e interrompe, no mínimo se assemelha a uma eleição, a uma seleção, a uma decisão<sup>254</sup>.

Assim, a reafirmação não se reduz a mera aceitação da herança, mas sim a relançá-la. É diferente da escolha, pois a herança se caracteriza por não poder ser escolhida, sendo interessante a forma como Derrida aproxima, aqui, a questão da eleição violenta da herança, de modo que a própria reafirmação não deixa de se caracterizar uma certa violência, na medida em que é preciso selecionar, ou ainda, decidir sobre o que se reafirma, pois é preciso escolher o que preservar da herança. E, neste ponto, ainda que com cautela e observações, Derrida nos coloca diante de uma inversão em relação ao pensar sobre a vida. Para Derrida:

Seria preciso pensar a vida a partir da herança, e não o contrário. Seria preciso portanto partir dessa contradição formal e aparente entre a passividade da recepção e decisão de dizer “sim”, depois selecionar, filtrar, interpretar, portanto, transformar, não deixar intacto, incólume, não deixar *salvo* aquilo mesmo que se diz respeitar antes de tudo. E depois de tudo. Não deixar a salvo: salvar, talvez, ainda, por algum tempo, mas sem ilusão quanto a uma salvação final<sup>255</sup>.

A dupla injunção, portanto, desde esta contradição formal e aparente que se dá entre a passividade da recepção (pois não escolhemos aquilo que recebemos) e a decisão de reafirmar a herança, de dizer sim a ela, e, então, ter que selecionar, filtrar, interpretar, não deixar intacto, não deixar a salvo aquilo que nos chega como legado. Talvez salvar, mas não deixar a salvo, eis a questão. Além disso, é preciso ressaltar que “a ideia da herança implica não apenas reafirmação e dupla injunção, mas a cada instante, em um contexto diferente, uma filtragem, uma escolha, uma estratégia. Um herdeiro não é apenas alguém que recebe, é alguém que escolhe, e que se empenha em decidir”<sup>256</sup>. A noção de estratégia aqui é importante para demonstrar como se deram as posições filosóficas-políticas de Derrida, sempre filtrando o que os autores (de sua geração ou não) tinham a oferecer. Embora tivesse resistências com Lacan e Foucault, por exemplo, não deixou de se posicionar ao lado deles diante da ofensiva obscurantista, naquilo que se convencionou *pensamento de 68*. Nesse sentido, o herdeiro deve

---

<sup>254</sup> DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã: diálogo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 13.

<sup>255</sup> Ibidem. p. 13.

<sup>256</sup> Ibidem. p. 17.

ser estratégico em relação às alianças que pode vir a decidir, pois cada situação é diferente da outra, o que não significa nenhum relativismo ou oportunismo, mas a própria condição do aqui-agora para que nada reste a salvo.

Assim, é preciso pensar a vida a partir da herança, pois “é sempre reafirmando a herança que se pode evitar essa condenação à morte”<sup>257</sup>. A sobrevivida, então, se dá na reafirmação da herança, na medida em que essa mesma herança ordena que para salvar a vida em seu tempo finito, segundo Derrida, “que se reinterprete, critique, desloque, isto é, que se intervenha ativamente para que tenha uma transformação digna desse nome: para que alguma coisa aconteça, um acontecimento, da história, do imprevisível por-*vir*”<sup>258</sup>. O trabalho do herdeiro, portanto, nesta dupla injunção, é interminável, devendo reinterpretar, criticar, deslocar, ou seja, intervir ativamente para que alguma coisa aconteça, para que o imprevisível possa vir. O trabalho do herdeiro não começa do zero, pois, para qualquer que seja a resposta à herança, ela já está implicada numa afetação anterior a si mesma. Aqui, Derrida é fiel e mantém uma relação muito próxima com a ética levinasiana, conforme destaca Fernanda Bernardo<sup>259</sup>, além de implicar a desconstrução como uma espécie de “desbravamento ético”<sup>260</sup>. Deste modo, Derrida expõe uma relação singular com a tradição e com a herança que escolheu reinterpretar<sup>261</sup>. Mesmo sendo um apaixonado pela tradição, Derrida não admite o conservadorismo.

---

<sup>257</sup> DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã: diálogo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 13.

<sup>258</sup> Ibidem. p. 13.

<sup>259</sup> Para Fernanda Bernardo: “Derrida, herda o sentido da ética levinasiana; a saber, no sentido em que herdar é sempre re-inventar respondendo a uma espécie de dupla injunção. Com efeito, ser herdeiro é, por um lado, nada inventar ex-nihilo: é ser afectado por algo que, anterior e independente de nós, que portanto nós não escolhemos, “nos cai em cima”. Herdar é, a este nível, saber e saber reafirmar o legado, aquilo que vem «antes de nós» e que nós recebemos sem escolher”. Cf. BERNARDO, Fernanda. *A ética da hospitalidade, segundo J. Derrida, ou o porvir do cosmopolitismo por vir a propósito das cidades-refúgio, re-inventar a cidadania II*. In: Revista Filosófica de Coimbra n. 22. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2002, p. 428. Ainda sobre a relação entre os pensamentos de Derrida e Levinas, é pertinente a referência ao trabalho de Stéphane Mosès. Cf. MOSÈS, Stéphane. *Au coeur d’un chiasme: Derrida et Levinas, Levinas et Derrida*. In: CRÉPON, Marc; WORMS, Frédéric (Orgs.). *Derrida e a tradição de la philosophie*. Paris: Galilée, 2008, pp. 109-133.

<sup>260</sup> A expressão é utilizada por Laurent Milesi, destacando que, ao mesmo tempo, trata-se da abertura e da fratura da e pela ética. Cf. MILESI, Laurent. “O desbravamento da ética”. Trad. Luisa de Freitas. In: EYBEN, Piero; RODRIGUES, Fabricia Wallace (Orgs.). *Cada vez o impossível – Derrida*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2015, p. 243.

<sup>261</sup> Derrida afirma o seguinte: “meu desejo se parece com aquele de um apaixonado pela tradição e que gostaria de se livrar do conservadorismo. Imagine um apaixonado pelo passado, apaixonado por um passado absoluto, um passado que não seria mais um presente passado, um presente na medida, na desmedida de uma memória sem fundo – mas um apaixonado que receia o passadismo, a nostalgia, o culto da lembrança. Dupla injunção contraditória e desconfortável, portanto, para esse herdeiro que acima de tudo não é o que se chama ‘herdeiro’. Mas nada é possível, nada tem interesse, nada me parece desejável sem ela. Ela ordena dois gestos ao mesmo

A afirmação da herança rompe a ideia de uma herança simplesmente recebida, ou de uma filiação sanguínea sobre a herança. Por vezes, a herança é reafirmada por herdeiros “ilegítimos”, isto porque a herança é virtual, trata-se de algo fantasmático em todos os seus sentidos, o que implica ter que questionar, inclusive, “quem é o herdeiro?”. Como saber quem escolhe quem? São questões que deixamos em suspenso. Nesse sentido, afirma Derrida:

A herança não é um bem, uma riqueza que se recebe e que se põe no banco, a herança é uma afirmação ativa, seletiva, que às vezes pode ser mais reanimada e reafirmada por herdeiros ilegítimos do que por herdeiros legítimos; dizendo de outro modo, o engajamento político hoje passa pela questão de saber o que se vai fazer dessa herança, como se vai trabalhá-la. Evidentemente, essa herança é uma herança virtual, ela não é um bem capitalizado ou localizado como um cadáver inumado em algum lugar. A herança é uma fantasmática, em todos os sentidos da palavra, uma fantasmática virtual, no sentido também de uma desfiliação, da refiliação a partir da desfiliação<sup>262</sup>.

Deste modo, seja ponto de vista filosófico ou político, é preciso descobrir o que vai se fazer da herança, no caso aqui Derrida fala especificamente de Marx, mas podemos considerar um legado filosófico-político mais abrangente para responder aqui e agora a questão “o que fazer?”, sobretudo para aquilo que pretendemos construir, ou seja, um fundamento verdadeiramente ético para o político. É isso o que a herança nos impõe.

A morte nos interpela o tempo todo quando decidimos pensar o viver propriamente dito através da herança<sup>263</sup>. O pensar sobre estrutura do sobreviver e do fenômeno da sobrevivência atravessou de ponta a ponta os textos de Derrida, tendo como questão, justamente, a morte<sup>264</sup>. Trata-se daquilo mesmo que governa o trabalho da desconstrução. Não

---

tempo: deixar a vida viva, fazer reviver, saudar a vida, ‘deixar viver’, no sentido mais poético daquilo que, infelizmente, foi transformado em slogan. Saber ‘deixar’, e o que significa ‘deixar’ é uma das coisas mais belas, mais arriscadas, mais necessárias que conheço. Muito próximo do abandono, do dom e do perdão. Cf. *Ibidem*. p. 13.

<sup>262</sup> DERRIDA, Jacques. *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível (1974-2004)*. MICHAUD, Ginette; MASÓ, Joana; BASSAS, Javier (Orgs.) Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012, p. 428.

<sup>263</sup> Cf. DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2004.

<sup>264</sup> Nesse sentido, Derrida admite o seguinte: “não penso senão na morte, penso sempre nela, não se passam dez segundos sem que a sua iminência me seja presente. Analiso continuamente o fenômeno da sobrevivência como estrutura do sobreviver, é na verdade a única coisa que me interessa, mas justamente na medida em que não creio na sobrevivência *post mortem*. No fundo, é isto que governa tudo, tudo o que faço, sou, escrevo, digo. Não creio, em contrapartida, que o pensamento da morte, ou aquilo que você chamou desprendimento, desintensifique. Na desconstrução há um movimento de nos tornarmos atentos à multiplicidade dos níveis estruturais; a todo o instante, há deslocamentos internos do instante. Mas, desse modo, a experiência, na minha opinião, longe de

por acaso, talvez, a questão mais ingovernável ou inapropriável de todas. Mas dela advém o movimento da desconstrução que nos impõe a atenção sobre a multiplicidade dos níveis estruturais, pois a cada vez, é como se houvesse deslocamentos internos do instante que não se desintensificam. A dimensão fantasmática que impõe estes deslocamentos a todo o instante, pois, “somos estruturados pelo fantasmático, e em particular que temos uma relação fantasmática com o outro; não se pode reduzir a fantasmaticidade da relação com o outro, esta intervenção pré-originária do outro em mim”<sup>265</sup>. A nossa própria condição é estruturada pelo fantasmático, ou seja, se nos constituímos pela relação com o outro, esta advém de uma pré-originariedade do outro em mim, o que significa de antemão uma responsabilidade pelo outro anterior a qualquer “sim” sobre o que nos é deixado. Dito de outro modo, trata-se de uma *responsabilidade confiada* como assinalava Levinas<sup>266</sup>. Esta relação que nos estrutura está para além do conceito de relação, pois, “o eu e o outro não se deixam suplantar, não se deixam totalizar por um conceito de relação”<sup>267</sup>. Aí reside o núcleo fundamental de uma responsabilidade hiperbólica que atravessa a herança e apela à justiça. Nesse sentido, a responsabilidade é espectral, pois “nous sommes investis d'une indéniable responsabilité au moment où nous commençons à signifier quelque chose”<sup>268</sup>.

Além disso, a estrutura fantasmática que nos constitui impõe a justificação do nosso próprio discurso com aquilo que é herdado, uma espécie de resposta, ou ainda, uma espécie de ajuste desajustado que fissa o tempo presente. Segundo Derrida:

A justificação significa ajustarmos o nosso próprio discurso à história, à herança, à época, àquilo que é, mas ajustá-lo desajustando-o, ajustando-o ao que ainda não se dá, que não é deste mundo. A justificação íntima por isso a que nos ajustemos e desajustemos em nome da justiça, o que postula ao mesmo tempo a história e uma ruptura com a história, se por história entendermos a *totalidade* daquilo que é ou o que foi. A justificação perante o que não é ainda, frente a uma justiça para que apelo

---

arrefecer ou se desintensificar, intensifica-se. Não creio que exista um gozo pleno; se fosse pleno, não seria um gozo, e portanto desmultiplicá-lo não comporta uma perda de intensidade. Cf. DERRIDA, Jacques. FERRARIS, Maurizio. Tenho gosto do segredo. In: *O gosto do segredo*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Fim de Século, 2006, p. 144.

<sup>265</sup> Ibidem. p. 145.

<sup>266</sup> Idem. *Adeus a Emmanuel Levinas*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2004, p.22.

<sup>267</sup> Idem. Violência e metafísica. In: *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva; Pedro Leite Lopes; e Pérola de Carvalho. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 135.

<sup>268</sup> Idem. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, p. 258.

ou que vem, mas que pode não vir, é uma vez mais a dimensão messiânica, que é histórica e ao mesmo tempo em ruptura com a história<sup>269</sup>.

A justificação perante o que *ainda não é*<sup>270</sup>, além de ser a dimensão messiânica que permite a afirmação histórica e a ruptura da história, aponta para uma justiça espectral, que ainda não chegou, que ainda não está aí, o que faz dela (a justificativa) um apelo permanente, um chamado à justiça no sentido mais radical que essa palavra pode ter, o que em certo sentido é a própria estrutura da desconstrução<sup>271</sup>.

Nesse sentido, o encontro que pretendemos realizar entre a herança e a questão da justiça, que nomeia o presente capítulo, cruza-se espectralmente, não sendo possível dissociar a herança da justiça, nem a justiça da herança, ambas as dimensões, se assim podemos nos referir, são contaminadas entre si, mas não significa que se identifiquem, pois não são a mesma coisa, razão pela qual afirmamos apenas que não é possível pensar uma sem a outra. Daí porque iniciamos este segundo passo a partir do que está em jogo quando nos referimos à herança, sobretudo no que diz respeito ao legado derridiano, cuja marca principal, talvez, seja o deste apelo à justiça.

Em *Força de lei*, há uma identificação entre desconstrução e justiça, o que destaca a relevância e a assertividade deste encontro ou desta relação. Trata-se do núcleo propriamente dito da desconstrução, ou seja, o coração de um pensamento, cuja forma e estrutura é absolutamente singular, afastando-se de leituras positivistas da justiça ou de qualquer espécie de senso comum sobre o que significa a justiça. Para Ricardo Timm de Souza, é

---

<sup>269</sup> DERRIDA, Jacques. FERRARIS, Maurizio. Tenho gosto do segredo. In: *O gosto do segredo*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Fim de Século, 2006, p. 147.

<sup>270</sup> Embora não seja o objeto do nosso trabalho, parece-nos possível, apesar da absoluta diferença de estilo, bem como do percurso filosófica entre o filósofos, uma aproximação entre Derrida e Ernst Bloch, sobretudo no que diz respeito à questão do *ainda não* com o por vir. Segundo Bloch, “Da descoberta leibniziana do subconsciente, passando pela psicologia romântica da noite e do passado primevo, até a psicanálise de Freud, basicamente, até agora, só a ‘aurora para trás’ foi descrita e analisada. Acreditava-se ter sido descoberto que todo o presente está carregado de memória, carregado de passado no porão do não-mais-conscirnte. Não se descobriu que, em todo o presente, mesmo no que é lembrado, há um impulso e uma interrupção, uma incubação e uma antecipação do que ainda não veio a ser. E esse interrompido-irrompido não ocorre no porão da consciência, mas sim na sua linha de frente. (...) O ainda-não-consciente no ser humano efetivamente faz parte do que-ainda-não-veio-a-ser, do ainda-não-produzido, do ainda-não-manifestado no mundo. O ainda-não-consciente comunica-se e interage com o que-ainda-não-veio-a-ser, mais especificamente como o que está surgindo na história do mundo. Cf. BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006, V.1, pp. 22-23.

<sup>271</sup> Ressaltamos que o conceito de desconstrução “é histórico, e ao mesmo tempo, põe em discussão os conceitos de historicidade, de história da verdade”. Cf. DERRIDA, Jacques. FERRARIS, Maurizio. Tenho gosto do segredo. In: *O gosto do segredo*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Fim de Século, 2006, p. 87.

paradigmático em muitos sentidos, pois, “não apenas irrompe no universo da desconstrução com uma potência e uma clareza que inviabiliza quaisquer esperanças de inofensibilização do núcleo real da desconstrução”<sup>272</sup>. A potência do que aqui está em jogo remete ao que realmente importa à desconstrução, ou seja, a justiça. Talvez, justamente, por esta potência, que podemos até mesmo sugerir como a ética<sup>273</sup>, tenha havido tantas tentativas de obliterar esta dimensão que faz pulsar o coração da desconstrução, o que sustenta e dá força para a desarticulação e para a exposição dos fundamentos das estruturas de violência que “não habitam o mundo das idéias e das boas vontades, mas exercem seu poder no cerne real das relações humanas que anteriores às construções científicas, são por elas literalmente *manipuladas*, na reprodução de estruturas de poder espúrio”<sup>274</sup>. Nesse sentido, a desconstrução carrega um permanente desconforto como o que está aí presente, mas um desconforto que se reveste de uma indomável energia crítica para que nem mesmo ela seja domesticada e encontre um ponto de conforto ou tranquilidade. Esta inquietude é a marca de um pensamento que não admite à injustiça e que desloca e põe em questão as estruturas de poder e violência, sejam elas explícitas ou dissimuladas, ou ainda, propagadas como expressão de boas intenções, geralmente equilibradas e conciliatórias que, em verdade, não são mais do que tentativas de manutenção do *status quo*.

Apresentado pela primeira vez em inglês, na abertura de um colóquio organizado por Drucilla Cornell na Cardozo Law School, em 1989, sob o título “Desconstruction and the possibility of justice”, traduzido por “Do direito à justiça”, o texto inicia com uma turbulenta articulação entre a desconstrução e a possibilidade da justiça. Segundo Derrida, “a conjunção desse *e* associa palavras, conceitos, talvez coisas que não pertencem à mesma categoria. Tal conjunção ousa desafiar a ordem, a taxinomia, a lógica classificatória, qualquer que seja o modo pelo qual ela opera: por analogia, distinção ou oposição”<sup>275</sup>. O desafio está posto e sugerido nas primeiras linhas, associar coisas distintas para além da lógica (“desconstrução”, “possibilidade”, “justiça”, “e”, “a”, “de”), mas sem uma ordem, ou ainda, sem uma hierarquização. Além disso, o título sugere uma suspeição sobre ele mesmo através das

---

<sup>272</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 132.

<sup>273</sup> Para Ricardo Timm de Souza, “lidar com o tema da justiça é lidar com os termos do infinito ético para além de seus conceitos”. Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos*. São Paulo: Lumen Juris, 2010, p. 5.

<sup>274</sup> *Ibidem*. p. 133.

<sup>275</sup> DERRIDA, Jacques. Do direito à justiça. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 3.

questões: “será que a desconstrução assegura, permite, autoriza a possibilidade da justiça? Será que ela torna possível a justiça ou um discurso consequente sobre a justiça e sobre as condições de possibilidade da justiça?”<sup>276</sup>. É como se Derrida se colocasse contra a parede, justamente, para apresentar o desconforto de uma questão que, aos próprios desconstrucionistas, se assim podemos dizer, permaneceu silenciosa, pouco falada, e que se desdobra em outras perguntas sobre o real interesse do tema da possibilidade da justiça. Assim, mantendo o seu estilo aporético, Derrida inverte a forma sinuosa da questão, perguntando o seguinte: “não será como alguns desconfiam, porque a desconstrução não permite, nela mesma, nenhum discurso justo sobre a justiça, mas constitui até mesmo uma ameaça contra o direito e a arruína a condição de possibilidade da justiça?”<sup>277</sup>. As questões parecem estar em suspensão, de modo a manter o desconforto e a inquietude sobre a possibilidade desta relação entre a desconstrução e a justiça, ameaçada, por outro lado, pela possibilidade de a desconstrução arruinar as condições que sustentariam a própria chance da justiça, condições estas que são postas pelo direito. Uma aporia se insinua neste começo e encontra-se alojada no âmago das questões sugeridas até o último passo do texto. Daí porque um discurso consequente sobre a justiça fica no limite entre a possibilidade e a impossibilidade. Assim, “não há, na desconstrução, a inequivocidade das interpretações já acabadas”<sup>278</sup>. É como se uma errância constituísse a própria desconstrução, como se uma equivocidade se instalasse permanentemente, impossibilitando a construção de um discurso acabado sobre a justiça. Nas palavras de Piero Eyben, “a persistência da impossibilidade faz prova à decisão e, desse modo, a redispõe diante da singularidade de uma contradição não dialetizável”<sup>279</sup>. Trata-se, então, de uma persistência que nos coloca diante de uma outra lógica, uma espécie de lógica desregrada, ou ainda, uma “lógica do embaraço – uma decisão sem normatividade, um dizer sem referente, uma lei sem determinação. Persistir aí represente estar muito perto do *dever nada dever* que aponta a leitura de Derrida”<sup>280</sup>. Assim, podemos dizer que a relação entre a desconstrução e a possibilidade da justiça é de um impasse permanente, algo absolutamente heterogêneo em relação a uma certa tradição que busca incessante e incansavelmente a síntese das relações e, portanto, das diferenças. O impasse

---

<sup>276</sup> Ibidem. p. 4.

<sup>277</sup> Ibidem. p. 4

<sup>278</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 132.

<sup>279</sup> EYBEN, Piero. *Dizer – da aporia*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2015, p. 19.

<sup>280</sup> Ibidem. p. 19.

que impossibilita a rigidez ou fixidez sobre a compreensão da justiça, ou ainda, sobre a possibilidade da justiça pela desconstrução, é o que mantém e assegura uma relação com o impensado, com aquilo que justamente ainda não se pensou sobre a justiça. Do contrário, não teríamos sequer a possibilidade de sugerir estas questões que aqui vão se abrindo, pois já teríamos as respostas prontas e a inequivocidade sobre os discursos da justiça. Aqui, ao contrário, o que fazemos é construir, em certo sentido, um discurso, apesar de sua impossibilidade, que se endereça à justiça. E isso somente se dá porque temos uma certa compreensão da justiça que excede o instituído, ou seja, toda taxinomia, legalidade ou lógica classificatória. É preciso levar em consideração, portanto, que:

Se compreendemos bem que a lei, por si mesma, nem sempre é justa, é porque temos uma idéia do justo propriamente dito, do verdadeiro justo, da justiça como ideia, como ideal, e não unicamente da justiça enquanto instituição. Temos então uma ideia da justiça além das leis, talvez mesmo de uma justiça para a qual não pode haver uma lei, uma justiça que não pode ser encerrada numa lei, que é maior que toda lei<sup>281</sup>.

Ainda que tenhamos uma certa reserva à ideia de ideal para a justiça, pois aqui não estamos em busca de uma idealização da justiça, a assertiva de Nancy nos dá subsídio para apontar a desmesura existente entre a lei e a justiça, o que nos permite dizer que a justiça não apenas não pode se enclausurar numa lei, mas que é própria da sua desmesura sobre tudo o que é dito sobre ela, justamente, o excesso. Em outras palavras, aqui tratamos de uma justiça que é sempre excessiva, ou ainda se quisermos, de uma justiça que, assim como a responsabilidade, é hiperbólica. Esta justiça, portanto, é que causa a turbulência da desconstrução, principalmente, por sua equivocidade própria que impede qualquer critério que assegure a relação com o direito. Trata-se, para Derrida, do “sofrimento da desconstrução, aquilo de que ela sofre e de que sofrem os que ela faz sofrer, é talvez a ausência de regra, de norma e de critério seguro para distinguir, de modo inequívoco, direito e justiça”<sup>282</sup>. Além disso, trata-se, por este sofrimento, de colocar em questão, ou ainda, de julgar o que permite o julgamento, de não se confortar com a regra que autoriza o julgamento ou a decisão. Os critérios que asseguram um julgamento não passam a salvo pela desconstrução. O que faz ela

---

<sup>281</sup> NANCY, Jean-Luc. *Justiça: o que é e como se faz*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2012, pp. 11-12.

<sup>282</sup> DERRIDA, Jacques. Do direito à justiça. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 5.



sofrer não é apenas o impasse entre o direito e a justiça, mas também a turbulência de um trauma de uma injustiça já acontecida ou por acontecer. Daí porque:

Há que se pesar o momento no qual a respiração é suspensa pela suspensão da própria vida que ocorre, por exemplo, na perturbação de uma *injustiça cometida*, algo que traumatiza, que revolve internamente, que desordena as lógicas bem-ordenadas e faz com que a própria ideia de justificar o acontecido apareça como indecente<sup>283</sup>.

É aí que se dá o instante de sofrimento da desconstrução, no exato momento em que não podemos respirar frente à urgência de ter que responder perante uma injustiça, mas sem um arsenal idiomático suficientemente justo perante o que aconteceu, pois qualquer descrição sobre o sofrimento jamais será o sofrimento propriamente dito. Diante deste trauma que nos rasga e que rasura toda linguagem, dá-se também a chance de pensar o instituído, inclusive aquilo que institui e permite a edificação do pensamento. Nesse sentido, “o tema da justiça não é um tema da filosofia política. O tema da justiça é uma ansiedade de todo e qualquer pensar<sup>284</sup>. Apesar de ser fundamental para a filosofia política, a justiça, por ser um dever de excesso, que exige uma resposta justamente ao outro que nos chega, que perturba e implode a ordem classificatória, não se deixa capturar por qualquer demarcação ou domínio de conhecimento, pois é a própria condição do pensamento.

A maneira pela qual Derrida sugere e interroga a justiça impossibilita uma resposta tranquilizadora, talvez, não seja possível sequer uma resposta. Além disso, por se tratar de um Colóquio em solo americano, Derrida sente-se impelido a responder em inglês, como se uma espécie de obrigação ou força simbólica o colocassem numa situação ingovernável. Assim expõe Derrida:

Devo falar na língua de vocês pois aquilo que direi assim será mais justo ou julgado mais justo, e mais justamente apreciado, isto é, neste caso, no sentido da justeza da adequação entre o que é dito e o que é pensado, entre o que é dito e o que é compreendido, ou entre o que é pensado e dito ou ouvido pela maioria dos que aqui estão e que, de modo manifesto, fazem a lei. (...). Devo falar numa língua que não é a minha porque será mais justo, num outro sentido da palavra “justo”, no sentido da justiça, um sentido que diremos, sem refletir demasiadamente por enquanto, jurídico-ético-político: é mais justo falar a língua da maioria, sobretudo quando, por hospitalidade, esta dá a palavra ao estrangeiro. Referimo-nos aqui a uma lei da qual

---

<sup>283</sup> SOUZA, Ricardo Timm. *Justiça em seus termos*. São Paulo: Lumen Juris, 2010, p. 92.

<sup>284</sup> *Ibidem*, p. 93.

é difícil dizer se é uma conveniência, uma polidez, a lei do mais forte ou a lei equitativa da democracia<sup>285</sup>.

É perceptível o modo pelo qual Derrida joga com esse dever de falar na língua do outro com a equivocidade da noção sobre a justiça. Não por acaso são duas as maneiras de justificar de falar na língua do hospedeiro, *mais de uma razão* para justificar a sugerir a impossibilidade da adequação entre o dito e pensado, entre o dito e o ouvido. O próprio sentido da justiça parece impossível de se comunicar, ou ainda, impossível de adequar entre o que é pensado e o que é dito. Apesar disso, Derrida joga com a noção de justiça, apresentando outros sentidos da palavra “justo”, como se fosse *mais justo* falar a língua da maioria, referindo-se ainda ao fato de que esta lei talvez fosse a lei equitativa da democracia. Nesse sentido, “ « le juste », voilà donc le nom que crois lui avoir toujours réservé, en secret. C’est le nom d’une vertu, certes, et d’un sens exemplaire des responsabilités devant autrui et devant les oeuvres, les textes, les signatures de l’autre<sup>286</sup>. A justiça, então, seria uma espécie de língua singular que se mantém em reserva e em segredo. Como uma outra língua, demandaria a uma apropriação impossível para que se pudesse falar justamente, mas “a experiência da apropriação da língua nunca é pacífica, nunca é sem aporias internas<sup>287</sup>. Ao passo que Derrida joga entre o inglês e o francês, muito provavelmente para chamar a atenção a esta dimensão fundamental quando se trata da questão da justiça. Não obstante, há sempre as implicações inquietantes da tradução nesta tarefa de relacionar idiomas diferentes. Nesse sentido, Derrida considera como preciosas algumas expressões do idioma inglês, sobretudo por não haver palavras equivalentes no vocabulário francês, abrindo-se uma relação como o que está em jogo como justiça e sua aplicabilidade.

A primeira expressão é “*to enforce the law*”, ou, “*enforceability of law of contract*”. A tradução dessas expressões para o francês é incapaz de manter o núcleo da aplicabilidade da lei. Para Derrida:

---

<sup>285</sup> DERRIDA, Jacques. Do direito à justiça. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 6.

<sup>286</sup> “« o justo », eis o nome que eu creio ter sempre lhe reservado, em segredo. É o nome de uma virtude, certamente, e de um sentido exemplar de responsabilidades diante de outrem e diante de obras, de textos, de assinaturas do outro”. Idem. « *Justices* ». Idem. « *Justices* ». In: COHEN-LEVINAS, Danielle ; MICHAUD, Ginette (Orgs.). *Appels de Jacques Derrida*. Paris : 2014, p. 22, (tradução nossa).

<sup>287</sup> EYBEN, Piero. *O dizer da aporia*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2015, p. 97.

Quando se traduz em francês ‘*to enforce the law*’ por ‘aplicar a lei’, perde-se aquela alusão direta, literal, à força que vem do interior, lembrando-nos que o direito é sempre uma força autorizada, uma força que se justifica ou que tem aplicabilidade justificada, mesmo que essa justificativa possa ser julgada, por outro lado, injusta ou injustificável. Não há direito sem força<sup>288</sup>.

Não há neutralidade na expressão inglesa, ela porta uma força que constitui, por assim dizer, o próprio direito. Ressaltando o que Kant já lembrava com rigor, Derrida expõe como a palavra “*to enforce the law*” faz do direito sempre uma força aplicada. A questão de sua justificação é secundária, ou seja, a justeza não necessariamente encontra-se nesta força. A força que permite a aplicação da lei incide apesar da uma possível injustiça. O que permite afirmar que “ela é a força essencialmente implicada no próprio conceito da *justiça enquanto direito*, da justiça na medida em que ela se torna lei, da lei enquanto direito”<sup>289</sup>. A partir desta noção de força, temos a necessidade de confrontar esta dimensão própria da justiça como direito para que uma outra justiça possa exceder o que se afirma a partir da “*to enforce the law*”, o que significa ainda questionar se esta *outra justiça* possui uma relação com a justiça instituída<sup>290</sup>. A relação pode ou não existir, mas mesmo existindo, pode ser uma relação tão estranha que nem seja possível se afirmar como tal. O assombro desta outra justiça, que podemos chamar de *justiça espectral*, mas também o assombro da injustiça, faz com que seja necessário um empenho na desconstrução da justiça como direito, cuja força se afirma das mais diversas formas<sup>291</sup>. Nesse sentido, a força se dá desde uma relação problemática com as mais diversas formas de violência, tornando-se imprescindível a abordagem de uma distinção entre esta *força de lei* e a violência injusta. Como distinguir uma violência que podemos julgar justa para uma outra que julgamos injusta? Questão também turbulenta e equivocada, pois, valendo-se da expressão alemã “*Gewalt*”, que nomeia um texto de Bejanmin, “*Zur Kritik der Gewalt*”, Derrida aponta para as injustas traduções que violentamente reduzem o

---

<sup>288</sup> DERRIDA, Jacques. Do direito à justiça. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. 7-8.

<sup>289</sup> Ibidem. p. 8

<sup>290</sup> Derrida dá ênfase àquilo que mesmo que é de interesse nesta relação entre a desconstrução e a possibilidade da justiça, “Quero logo insistir, para reservar a possibilidade de uma justiça, de uma lei, que não apenas exceda ou contradiga o direito, mas talvez não tenha relação com o direito, ou mantenha com ele uma relação tão estranha que pode tanto exigir o direito quanto excluí-lo”. Cf. DERRIDA, Jacques. Do direito à justiça. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 8.

<sup>291</sup> Para Derrida, “Existem, certamente, leis não aplicadas, mas não há lei sem aplicabilidade, e não há aplicabilidade ou ‘*enforceability*’ da lei sem força, quer essa força seja direta ou não, física ou simbólica, exterior ou interior, brutal ou sutilmente discursiva – ou hermenêutica –, coercitiva ou reguladora, etc. Cf. Ibidem. p. 9

título para “*Critique of Violence*” (em inglês) e “*Pour une critique de la violence* (em francês), pois “*Gewalt* significa também, para os alemães, poder legítimo, autoridade, força pública”<sup>292</sup>. Há uma vinculação, portanto, entre a violência e o exercício da administração, que é derivada do poder, tendo em vista que *walten* é o verbo do qual *Gevalt* deriva<sup>293</sup>. Deste modo, tal derivação é justamente o problema da distinção da força de lei do poder legitimado e a violência que se pretende instituinte da autoridade desse poder, então, legitimado. Se a palavra já é contaminada por esta dimensão de força, a instauração do poder pretensamente legítimo não dá com base em nenhum elemento que garantisse anteriormente tal legitimidade.

É preciso ressaltar que para contrapor esta *força* de lei, Derrida assume e mantém uma reserva e uma suspeição com os sentidos dessa palavra. Assim, afirma que:

Em numerosos textos ditos ‘desconstrucionistas’, e em particular em alguns daqueles que eu mesmo publiquei, o recurso à palavra “força” é ao mesmo tempo muito frequente, eu usaria mesmo dizer decisivo em lugares estratégicos, mas sempre ou quase sempre, acompanhado de uma reserva explícita, de alerta, muitas vezes recomendei vigilância, lembrei a mim mesmo os riscos que essa palavra implica: risco de um conceito obscuro, substancialista, ocultista-místico, risco também de uma autorização concedida à força violenta, injusta, sem regra, arbitrária<sup>294</sup>.

Apesar do recurso decisivo e estratégico que permite abrir a questão da justiça, a ressalva para uma reserva explícita se dá pelo risco implicado na própria palavra *força*, que vai de um possível obscurantismo à concessão de uma força violenta no sentido da injustiça e da arbitrariedade. Essa vigilância, que Derrida se impôs para tentar evitar esses riscos, fez com que a própria desconstrução se afirmasse como um pensamento fraco, “pensamento ainda mais fraco que o pensamento fraco”<sup>295</sup>. A fraqueza da desconstrução aqui não se confunde com a noção ou entendimento liberal sobre o *fraco*. Questionado sobre a fraqueza da desconstrução, Derrida disse o seguinte: “se ‘fraco’ pressupõe um relativismo liberal; não, mas se define um certo modo de estarmos desarmados na relação com o outro, então sim: há

---

<sup>292</sup> Ibidem. p. 9

<sup>293</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, pp. 134-135.

<sup>294</sup> DERRIDA, Jacques. Do direito à justiça. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. 10-11.

<sup>295</sup> DERRIDA, Jacques; FERRARIS, Maurizio. Tenho gosto do segredo. In: *O gosto do segredo*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Fim de Século, 2006, p. 84

em muitos casos dos meus textos um discurso sobre a fraqueza. É uma fraqueza que pode transforma-se na maior das forças<sup>296</sup>. Trata-se de um abandono da relação de força, ou ainda, do confronto entre força que alimenta a dialética hegemônica. Estrategicamente, portanto, deve-se abandonar esta disputa, justamente, porque a desconstrução não se alimenta do outro. Estar derrotada, nesse sentido, não significa que tenha negado a vitória, como já salientamos anteriormente. O discurso sobre a fraqueza nos textos derridianos não cai no relativismo liberal por não se manter no jogo de forças, mas faz da fraqueza a sua maior força no instante em que aí a relação com o outro pode se dar eticamente. Estar desarmado para a chegada do outro é a maior força da desconstrução. É preciso se expor, desarmar as forças defensivas de todas as ordens, para que o outro possa vir, mesmo que esse não necessite de nós para vir. Nesse sentido, “para que qualquer coisa advenha, é necessário que me falte uma certa força, e que me falte bastante. Se fosse mais forte do que o outro, ou do que advém, nada poderia advir-me”<sup>297</sup>. A fraqueza, além de não significar uma espécie de debilidade ou doença, é a própria afirmação de uma hospitalidade incondicional ao outro, que constitui o âmago da desconstrução e, assim, da própria justiça, pois, “essa afirmação de fraqueza é incondicionada; portanto, não é relativista nem tolerante”<sup>298</sup>. Esta fraqueza é modo pelo qual a desconstrução abre e afirma a questão da justiça, assim como Levinas fez pela passividade do não-intencional<sup>299</sup>.

Além disso, é preciso ressaltar que, contra os riscos substancialistas ou irracionalistas, deve-se lembrar como precaução o caráter diferencial da força. Trata-se “sempre da força diferencial, da diferença como diferença de força, da força como *différance* ou força de

---

<sup>296</sup> DERRIDA, Jacques; FERRARIS, Maurizio. Tenho gosto do segredo. In: *O gosto do segredo*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Fim de Século, 2006, p. 84.

<sup>297</sup> Ibidem. p. 85

<sup>298</sup> Ibidem. p. 84.

<sup>299</sup> Aqui, referimo-nos a Levinas quando afirma que “dans la passivité du non-intentionnel – dans le mode de sa spontanéité et avant toute formulation d’idées métaphysiques *a priori* à ce sujet – se met en question la justice même de la position dans l’être, qui s’affirme avec la pensée intentionnelle, savoir et emprise du maintenant ; voilà l’être comme mauvaise conscience dans cette mise en question, avoir à répondre – naissance du langage dans la responsabilité ; avoir à parler, avoir à dire *je*, être à la première personne ; être moi précisément ; mais, dès lors, dans l’affirmation de son être de moi, avoir à répondre de son droit d’être. Il faut de penser jusque-là le « Moi est haïssable » de Pascal”. “Na passividade do não-intencional - no modo de sua espontaneidade e antes de qualquer formulação de idéias metafísicas *a priori* sobre este assunto - coloca em questão a própria justiça da posição do ser, que se afirma com o pensamento intencional, conhecimento e influência do agora; aqui está o ser como má consciência neste questionamento, tendo que responder - o nascimento da linguagem na responsabilidade; ter que falar, ter que dizer eu, estar na primeira pessoa; ser eu precisamente; mas a partir daí, na afirmação do seu ser de mim, ter que responder pelo seu direito de ser. É necessário pensar até então o "eu é odioso" de Pascal” Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Éthique comme philosophie première*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1998, pp. 90-91, (tradução nossa).

*différance* (a *différance* é uma força diferida-diferinte)<sup>300</sup>. A força, no modo como se dá pela *différance*, põe em questão a relação que possui com a forma e com a significação, deslocando as bases e as estruturas da história da fotologia<sup>301</sup>. Deste modo, é sempre uma força performativa e, assim, impossível de apropriação em que, pelo caráter seu caráter diferencial, “a maior força e a maior fraqueza permutam-se estranhamente”<sup>302</sup>. Os caminhos da desconstrução, que não estão nunca já traçados, abrem-se desde esta força performativa, o que implica reconhecer que há a presença das dimensões ou dos temas da justiça, da ética ou da política em seu centro, apesar das *aparências*<sup>303</sup>. O cerne da desconstrução, ou ainda, o seu lugar mais próprio, se pudéssemos afirmá-lo como tal, seria esta problematização sobre a lei, o direito e a justiça. Se a desconstrução dá os seus passos iniciais de modo a complicar e desestabilizar os jogos oposicionais que estruturam e fundamentam o pensamento hegemônico, como referimos anteriormente, o desdobramento destes passos é a desestabilização e a marcação dos paradoxos que constituem valores como próprio e propriedade, que não apenas fazem parte da estrutura institucional do direito positivo em oposição ao direito natural, mas também estruturam as noções de tudo que decorre desta lógica, como é o caso do sujeito responsável, ou seja, responsável desde esta normatividade já positivada, do sujeito do direito, da moral e da intencionalidade que daí decorre. Assim, se as pesquisas de estilo desconstrucionista desembocam na temática da justiça é porque o questionamento da desconstrução é de ponta a ponta uma inquietação permanente sobre o direito e a justiça e, ainda, sobre os fundamentos estruturantes do direito, da moral e da política. Questionamento que não pode ser fixado como fundamentalista, nem como anti-fundamentalista, pois é justamente esta lógica oposicional que é abalada pela desconstrução a partir da força deslocadora da *différance*, excedendo, por vezes, os limites impostos ao próprio questionamento pela *história da questão*, através de sua autoridade filosófica. Uma tal autoridade concede uma espécie de força que legitima uma forma questionadora, motivo pelo qual é preciso por em dúvida de onde vem esta força em nossa tradição. Nesse sentido, tais

---

<sup>300</sup> DERRIDA, Jacques. Do direito à justiça. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 11.

<sup>301</sup> Derrida chama de “fotologia toda a história da nossa filosofia, nome dado para a história ou ao tratado da luz. Cf. Idem. Força e significação. In: *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva; Pedro Leite Lopes; e Pérola de Carvalho. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 37.

<sup>302</sup> DERRIDA, Jacques. Do direito à justiça. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 11.

<sup>303</sup> Para Derrida, “não é preciso dizer que discursos sobre a dupla afirmação, o dom, para além da troca e da distribuição, o indecível, o incomensurável ou incalculável, sobre a singularidade, a diferença e a heterogeneidade são também, de ponta a ponta, discursos pelo menos oblíquos sobre a justiça”. Cf. Ibidem. p. 12

questionamentos sobre os fundamentos da lei, da moral e da política direcionam-se para responder ao que está aí, fazendo com que a desconstrução não fique fechada ou obliterada em discursos especulativos e acadêmicos para “*mudar as coisas e intervir de modo eficiente e responsável (embora sempre mediatizado, claro), não apenas na profissão mas naquilo que chamamos a cidade, a polis e, mais geralmente, o mundo*”<sup>304</sup>. O empenho por esta mudança pretende escapar do sentido de uma intervenção calculada e estrategicamente controlada, assumindo o sentido de uma intensificação máxima de uma transformação em curso, o que exige vigilância para não se reduzir o tema da justiça à mera conceitualidade, perdendo a sua vitalidade<sup>305</sup>.

Por outro lado, se a desconstrução sempre despertou mal-entendidos, no caso da presença da questão da justiça em suas inquietações, deve-se responder ao aparente distanciamento da desconstrução e da justiça. Isto porque, além de ser uma injustiça ao empenho da desconstrução, é preciso mostrar como a desconstrução não faz outra coisa do que se endereçar a justiça, mas de um modo diferente, “*fez apenas isso, sem poder fazê-lo diretamente, somente de modo obliqua*”<sup>306</sup>. A obliquidade do modo como se endereça à justiça não é mero capricho, ao contrário, trata-se de uma preocupação em manter a radicalidade absoluta que demanda a própria questão da justiça. Há a necessidade, ainda, de vigilância da própria linguagem que pretende se referir à justiça, pois, “*a efetivação da justiça não se confunde com os seus enunciados, e é grande o risco que um enunciado – ‘tal ação é justa’, ‘eu sou justo’ – venha a trair exatamente o que profere*”<sup>307</sup>. Em outras palavras, é como se traíssemos a justiça a cada vez que a pronunciamos, por sua irredutibilidade, a justiça não se presentifica na linguagem que a profere, de modo que “*não se pode falar diretamente da justiça, tematizar ou objetivar a justiça, dizer ‘isto é justo’ e ainda menos, ‘eu sou justo’, sem*

---

<sup>304</sup> DERRIDA, Jacques. Do direito à justiça. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 14.

<sup>305</sup> Ressaltamos a aqui o dever de vigilância em relação ao tema da justiça, pois conforme assinada Ricardo Timm de Souza, “*essa é uma dimensão que exige extraordinária vigilância –, não é porque se fala em ‘justiça’ que necessariamente se tem interesse ou preocupação por ela, é possível, e mesmo necessário, na fidelidade do desejo de justiça, que se fale sobre seus correlatos de efetivação ou não, seus conteúdos particulares e precários, seu questionamento à luz dos desequilíbrios que a pretensão de equilíbrio provoca (e mesmo de fatos e coisas que nem remotamente lembram a questão da justiça enquanto preocupação intelectual), para ter da justiça enquanto fato humano – e não meramente conceitual – uma aproximação singular, singular e inconfundível como tudo o que é humano*”. Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 137.

<sup>306</sup> DERRIDA, Jacques. Do direito à justiça. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 17.

<sup>307</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 138

trair imediatamente a justiça, senão o direito”<sup>308</sup>. Talvez esteja aí o cerne da resistência e dos mal-entendidos sobre a desconstrução ter em seu núcleo a justiça, como não poderia deixar de ser, o endereçamento à justiça é também aporético, não apenas porque o pensamento da desconstrução assim se constitui, mas também porque o tema da justiça, de uma outra justiça, assim exige. A justiça, em certo sentido, por ser inapropriável, não está ao meu alcance, ou ainda, ao alcance de um sujeito, apresentando-se dissimetricamente de modo a escapar de uma estrutura autorreferencial, o que também constitui a nossa *inevitável responsabilidade*<sup>309</sup>. Por mais grandiosa que seja a teorização filosófica, esta não conseguirá determinar, ou ainda, incorporar em seu sistema a justiça propriamente dita, pois, “*a justiça não se deixa refletir em seu conceito*”<sup>310</sup>. Deste modo, parece óbvio dizer que o direito não é a justiça e que, além disso, a justiça nada tem a ver com um julgamento ou com o proferimento de uma sentença. Há uma diferença irreduzível no âmago da justiça que impede qualquer exercício de captação. Questão perturbadora por sua desmedida, pois, “*ocorre a diferença entre a realização – a verbalização – da justiça e sua substantivação posterior. (...) A justiça é o tempo, tempo que é escândalo do conceito*”<sup>311</sup>. Nesse sentido, a justiça não perde a sua dimensão vital, ou seja, a temporalidade que a constitui e que a difere de cada substantivação de seu nome. O tema da justiça, então, reverbera e escandaliza toda a linguagem que pretende estabilizar o elemento diferido que a constitui, elemento este que Derrida se engaja em preservar, a cada vez, pela *différance*, justamente para pensar o exercício da força na própria linguagem, “no mais íntimo da sua essência, como no movimento pelo qual ela se desarmaria absolutamente por si mesma”<sup>312</sup>. No íntimo de sua essência, podemos sugerir que a justiça se dá no movimento aporético da *ex-apropriação*, de ter lugar onde não há lugar, de modo que se desarma por si mesma, o que faz da justiça a própria morada da desconstrução.

Devemos pensar, então, o exercício da força na própria linguagem, seguindo os passos de Derrida que, citando fragmentos de Pascal e Montaigne, coloca outra vez a questão da força de modo centralizado para abrir os fundamentos da justiça. O primeiro fragmento de Pascal diz o seguinte: “*Justiça, força – é justo que aquilo que é justo seja seguido, é*

---

<sup>308</sup> DERRIDA, Jacques. Op. cit. p. 17.

<sup>309</sup> Cf. DUQUE-ESTRADA. Paulo César. Para além do sujeito, a responsabilidade. In: EYBEN, Piero; RODRIGUES, Fabricia Wallace (Orgs.). *Derrida, escritura & diferença: no limite ético-estético*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2012, pp. 185-193.

<sup>310</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. Op. cit. p. 138.

<sup>311</sup> Ibidem. p. 137.

<sup>312</sup> DERRIDA, Jacques. Do direito à justiça. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 18.



necessário que aquilo que é mais forte seja seguido”<sup>313</sup>. Para Derrida, além de ser um fragmento extraordinário no rigor de sua retórica, há pelo menos duas implicações, pois tanto o que é justo como o que é mais forte devem ser seguidos, o que um axioma comum em ambas as afirmações. Todavia, não passa sem observação um detalhe importante para a nossa análise, pois, “esse ‘deve ser seguido’, comum ao justo e ao mais forte, é ‘justo’ num caso, ‘necessário’ no outro”<sup>314</sup>. Assim, Pascal estabelece uma necessidade da força para a realização da justiça, é da força que vem a potência da justiça, o *enforced* que está implicado na ideia ou no conceito de justiça. Mas não apenas isso, é preciso que ambas estejam juntas para que aquilo que seja justo seja também forte, e, ainda, para que aquilo que é forte seja justo. Concluindo a análise do fragmento, Derrida ainda cita outra proposição de Pascal: “e assim, não podendo fazer com que aquilo que é justo fosse forte, fizeram com que aquilo que é forte fosse justo”<sup>315</sup>. O que demonstra a força do risco totalitário que pode se dissimular em nome da justiça, além do risco de um esquecimento sobre os seus fundamentos caso não haja um questionamento das bases instituintes, pois, após a instituição da força, o recurso permanente a autoimunidade é o que pretende preservar toda a instituição, seja ela linguística, jurídica ou política. Além disso, o instituído acaba por guardar a obscuridade da sua própria força, ou seja, daquilo mesmo que permitiu a sua instituição como edificação que pretende se naturalizar como realidade constituída.

Por este motivo, Derrida traz à cena outro importante filósofo para análise do fundamento místico da autoridade, pois Pascal citou Montaigne sem nomeá-lo. Preocupado com a injustiça da justiça de sua época, bem como com as práticas burocráticas e o medo difuso que acompanhava o rigor da justiça, como se exemplifica pelo relato de camponeses, que chegaram ao ponto de evitar a aproximação com um homem ferido na floresta por cem golpes, que ainda respirava e pedia ajuda, água e socorro para levantar, pois temiam que *homens da justiça* os pegassem, como era recorrente com os que são encontrados perto de um homem morto, além de não terem dinheiro nem competência para explicarem o fato e às suas inocências<sup>316</sup>. Esse exemplo traduz parcialmente a indignação que Montaigne carregada perante a justiça, sobretudo porque via absoluta distância entre o nome da justiça e as práticas

---

<sup>313</sup> DERRIDA, Jacques. Do direito à justiça. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 18.

<sup>314</sup> Ibidem. p. 18.

<sup>315</sup> Ibidem. p. 19

<sup>316</sup> Cf. MONTAIGNE, Michel. *Os ensaios*. Trad. Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 517.

quotidianas<sup>317</sup>. Além disso, o grande assombro de Montaigne dirigia-se à possível limitação de sua liberdade, o que, de algum modo, desdobrou nas questões sobre os fundamentos da lei e os motivos de uma servidão. Nesse sentido, dizia Montaigne:

Tenho tamanha queda pela liberdade que se alguém me proibisse o acesso a algum canto das Índias eu viveria de certa forma menos à vontade. E enquanto encontrar terra ou céu aberto em outra parte, não apodrecerei em lugar onde precise me esconder. Meu Deus, como suportaria mal a condição em que vejo tantas pessoas que, por terem questionado nossas leis, vivem cravadas num canto deste reino, privadas de entrada nas cidades principais e nas cortes e do uso das vias públicas. Se essas leis a que sirvo me ameaçassem somente a ponta do dedo, eu iria de imediato procurar outras, onde quer que fosse<sup>318</sup>.

Apesar dos riscos, Montaigne não deixou de enfrentar o questionamento das leis, pois, talvez, conseguia exercer a plenitude de sua liberdade no decorrer de sua escrita, como se buscasse nela um exílio, ou ainda, este outro lugar referido por ele mesmo, onde não haveria ameaça à liberdade. Deste modo, é como se visse no *presente* de sua época uma fissura entre o direito e a justiça, tendo apontado então para o *fundamento místico* da autoridade das leis, o que para Derrida foi de grande importância para pensar o lugar mais íntimo do exercício da força, tendo citado o seguinte fragmento:

Ora, as leis mantêm-se em vigor não porque são justas mas porque são leis. É o fundamento místico de sua autoridade: não têm outro. O que lhes serve. É frequente que sejam feitas pelos tolos. Mais frequentemente por pessoas que, em seu ódio à igualdade, têm falta de equidade. Mas sempre por homens, autores vãos e incertos. Quem lhes obedece porque são justas não lhes obedece justamente pelo que deveria. (...) A autoridade delas é tão confusa e inconsistente que de certo modo, desculpa tanto à desobediência como o vício de interpretação, de administração e de observância<sup>319</sup>.

---

<sup>317</sup> Montaigne questionava o seguinte: “Quantos inocentes descobrimos que foram punidos? Digo: sem que tenha sido por culpa de juízes? E quantos houve que não descobrimos? Eis o que aconteceu em meu tempo: uns homens são condenados à morte por um homicídio, com a sentença, se não proferida, ao menos concluída e decidida. Nessa altura, os juízes são avisados por oficiais de um tribunal subalterno, vizinho, de que eles detêm alguns prisioneiros que confessam eloquentemente o homicídio e jogam sobre os fatos a luz uma luz indubitável. Deliberaram se por isso devem interromper e diferir a execução da sentença da contra os primeiros. Consideraram a novidade da situação e suas consequências para suspender o julgamento; e como a condenação está juridicamente feita, os juízes ficam privados de arrependimento. Em suma, aqueles pobres-diabos são sacrificados às formas da justiça”. Cf. *Ibidem*. pp. 517-518.

<sup>318</sup> *Ibidem*. p. 519

<sup>319</sup> MONTAIGNE, Michel. *Os ensaios*. Trad. Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 520.

Há clara distinção entre o direito (as leis) e a justiça na passagem citada de Montaigne. Daí porque quem lhes deve obediência pela justiça, não lhes faz justamente. É interessante notar como Montaigne ressalta uma certa fragilidade da autoridade das leis em razão de serem confusas e inconsistentes, o que levaria até mesmo a um argumento para a desobediência das leis. O ponto central do que está em jogo aqui, em relação à autoridade das leis, diz respeito àquilo que as constitui enquanto tal, ou seja, àquilo que faz com que obedeçamos uma norma jurídica, apesar da forma que são criadas. Nesse sentido, Derrida afirma que “a justiça do direito, a justiça como direito não é a justiça. As leis não são justas como leis, não obedecemos a elas porque são justas, mas porque têm autoridade”<sup>320</sup>. Não há, então, leis justas em si mesmas, o que garante a sua manutenção enquanto força que se aplica em nome da justiça é o crédito que a lei possui por ser lei, ou seja, uma espécie de autorreferência que estrutura a própria lei. Mas não é tudo, o crédito que mantém as leis em vigor também tem fundamento no crédito que lhe conferimos. Embora a tradução brasileira dos *Ensaio*s não faça referência a palavra “crédito” na passagem que citamos acima, Derrida chama a atenção justamente para esta palavra que garante a manutenção da lei, pois, “a palavra ‘crédito’ porta toda a carga da proposição que justifica a alusão ao caráter ‘místico’ da autoridade. A autoridade das leis repousa apenas no crédito que lhes concedemos”<sup>321</sup>. Não há outro fundamento senão o crédito que depositamos e empenhamos nas leis. O que não deixa de ser um ato de fé sobre elas, mas “esse ato de fé não é um fundamento ontológico ou racional”<sup>322</sup>. Feito o diagnóstico de um fundamento místico da autoridade que se mantém a partir do crédito que lhe é conferido, é preciso ir além de uma leitura superficial. Não havendo um fundamento ontológico ou racional nas leis, o direito se edificaria a partir de um elemento ficcional que desdobraria na própria forma fundar *verdade de sua justiça*. Para Derrida, então, “Montaigne propunha uma analogia entre esse suplemento de ficção legítima, isto é, necessária para fundar a verdade da justiça, e o suplemento de artifício suscitado por uma deficiência de natureza”<sup>323</sup>. Esta proposição suplementar ante a ausência de uma natureza (direito natural) que, portanto, demandaria uma algo em seu lugar, seja pelo direito histórico ou positivo, que assumiria o sentido de um *acréscimo ficcional*. Para Carla Rodrigues, “a expressão ‘ficção legítima’ interessa a Derrida, que apontará a existência dessa ficção em todo

---

<sup>320</sup> DERRIDA, Jacques. Do direito à justiça. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 21.

<sup>321</sup> Ibidem. p. 21.

<sup>322</sup> Ibidem. p. 21.

<sup>323</sup> Ibidem. p. 22

o discurso e na origem da autoridade, da fundação ou do fundamento”<sup>324</sup>. Desde Pascal e Montaigne, portanto, Derrida encontra os elementos e as premissas para expor o fundamento da autoridade do direito, mas não apenas isso, sendo ambos responsáveis também por direcionar uma espécie *filosofia crítica moderna* e, ainda, respaldar a crítica da ideologia jurídica, “uma dessedimentação das superestruturas do direito que ocultam ou refletem, ao mesmo tempo, os interesses econômicos e políticos das forças dominantes da sociedade”<sup>325</sup>.

Além disso, desde estas premissas, é possível perceber a estrutura intrínseca da constituição jurídica que não deve ser negligenciada, pois advém desde o surgimento do direito enquanto tal. Para Derrida, “o próprio surgimento da justiça e do direito, o momento instituidor, fundador e justificante do direito, implica uma força performativa, isto é, sempre uma força interpretadora e um apelo à crença”<sup>326</sup>. No âmago do instante instituidor está implicada uma força performativa que mantém uma relação mais complexa e intimamente vinculada ao que se chama por força, poder ou violência. Não se trata de estar a serviço de um poder socialmente investido (econômico, político ou ideológico) ou de uma força que existisse para além do direito, na qual estaria submissa. Isto porque:

A operação de fundar, inaugurar, justificar o direito, *fazer a lei* consistiria num golpe de força, numa violência performativa e portanto interpretativa que, nela mesma, não é nem justa nem injusta, e que nenhuma justiça, nenhum direito prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação pré-existente, poderia contradizer ou invalidar. Nenhum discurso justificador pode, nem deve, assegurar o papel de metalinguagem com relação à performatividade da linguagem instituinte ou dominante<sup>327</sup>.

Não haveria instituição do direito sem esse golpe de força consistente em fazer a lei. Este golpe se traduz como uma violência performativa que, em si, não pode ser avaliada a partir de critérios de justiça, pois não é nem justa nem injusta. Essa impossibilidade de julgar como justa a violência performativa de confeccionar a lei advém da ausência de qualquer elemento anterior que cumpra o papel de metalinguagem com relação a esta performatividade da linguagem instituinte, pois a violência performativa é também interpretativa. Não há,

---

<sup>324</sup> RODRIGUES, Carla. *Dois palavras para o feminismo: hospitalidade e responsabilidade: sobre ética e política em Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Nau, 2013, p. 22.

<sup>325</sup> DERRIDA, Jacques. Do direito à justiça. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 23.

<sup>326</sup> Ibidem. p. 24.

<sup>327</sup> Ibidem. p. 24.

portanto, qualquer discurso que assegure a justeza desta violência performativa. No núcleo do gesto instituidor da justiça, a diferença entre a justiça e a justiça como direito já se apresenta como irreduzível, sendo justamente a partir desta diferença que se dá a possibilidade de construção de uma linguagem derivada da justiça. Nesta *tensão original* está o sêmem do direito e da justiça<sup>328</sup>. Assim, se lemos o ato instituinte do direito desta forma, ou seja, desde esta tensão original que permite a fundação, é porque não é possível uma referência direta à justiça propriamente dita, na medida em que esta carrega um segredo que, como tal, não pode ser revelado. Uma espécie de silêncio se impõe no próprio poder performativo, “o discurso encontra ali sem limite: nele mesmo. (...) Há ali um silêncio murado na estrutura violenta do ato fundador. Murado, emparedado, porque esse silêncio não é exterior à linguagem”<sup>329</sup>. Nesse sentido, o silêncio emparedado na estrutura violenta do ato fundador permite uma certa interpretação ativa dos textos de Pascal e Montaigne, *deslocando* a questão do *místico*. Ao invés de mantermos a estrutura geral e fundacional do direito a partir do *fundamento místico*, com esse deslocamento podemos perceber no gesto performativo que faz a lei, justamente, a total ausência de fundamento, “já que a origem da autoridade, a fundação ou fundamento, a instauração da lei, não podem, por definição, apoiar-se finalmente senão sobre elas mesmas, elas mesmas são uma violência sem fundamento”<sup>330</sup>. Assim, ao menos duas questões nos são impostas e que deixaremos em suspenso: é possível localizar a origem mística deslocada por Derrida?; E ainda, como sair desta estrutura intrinsecamente violenta da fundação? Para Anamaria Continentino, “o gesto que recalca a sua fundação a impõe como algo em que se *crê*, e não que *se conhece*”<sup>331</sup>. A estrutura autoimunizante do instituído passa por esta dimensão de recalçamento, mas que, apesar da tentativa de se manter esquecido, ressoa e mantém o assombro turbulento de sua possibilidade de retorno. É aí, neste ponto, naquilo que permitiu a fundação, que a própria instituição se desestabiliza, apesar de todos os esforços para se manter imune.

---

<sup>328</sup> Para Ricardo Timm de Souza, “no núcleo da fundação ou da instituição da justiça *qua* proposição de lei, habita assim uma tensão original e originante, prévia a sua ordenação categoricamente inteligível: uma linguagem mais original que a inteligibilidade derivada de sua articulação lógica retroativa em termos de explicação, justificação”. Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 140.

<sup>329</sup> DERRIDA, Jacques. Do direito à justiça. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 25

<sup>330</sup> *Ibidem*. p. 26.

<sup>331</sup> CONTINENTINO, Ana Maria. Horizonte dissimétrico: onde se desenha a ética radical da desconstrução. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César (Org.). *Desconstrução e ética: ecos da desconstrução*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004, p. 143.

A violência performativa, portanto, parece ser o elemento condicional de toda instauração e de toda fundação, sem o qual não há fundação e autoridade possíveis. Nessa estrutura em que a autoridade e a fundação não podem ser consideradas nem justas nem injustas, ou seja, com o *deslocamento da estrutura mística*, a oposição entre aquilo que é fundado e o que não é perde o sentido, pois a violência sem fundamento que estrutura a autoridade e a fundação *excede* a oposição. O exemplo deste excesso pode ser o de um Estado como garante de direitos, mesmo com condições previamente ajustadas, o limite *místico*, o silêncio murado na sua estrutura fundacional aparecerá, ou melhor, ressurgirá na origem *suposta* das regras, bem como de sua interpretação dominante. Deste modo, através da leitura e da interpretação ativa de Pascal e Montaigne, Derrida não apenas inverte a lógica fundacional, mas leva ao seu limite a própria possibilidade lógica, excedendo-a desde a constatação de que não é possível demarcar uma origem, ou seja, demonstrando como o que estrutura toda a autoridade se fundamenta numa aporia, por assim dizer, irreduzível, que apela à crença para se manter de alguma forma assegurada, sendo o próprio fundamento da possibilidade de uma sociabilidade<sup>332</sup>. Segundo Ricardo Timm de Souza:

Estamos aqui às voltas com dimensões extremamente perigosas do pensamento. Pois quais as consequências imediatas de tal circunstância que se refere a uma origem “mística”, ou seja, ilocalizável na ordem dura das causalidades, das quais seria como que uma “causa primeira” *na sua condição de não-circunscrição original?* Embora à primeira vista possa parecer que se está enviando a uma dimensão de *irracionalidade* original – já que a racionalidade da ordenação lógica (pelo menos a da ordenação da origem em relação a seus derivados ou dos derivados à sua origem) está transtornada pela não-localização original que se supõe como origem, o tal “fundamento místico”<sup>333</sup>.

Para responder a questão suscitada por Ricardo Timm de Souza, diríamos que a consequência imediata desta origem ilocalizável é, justamente, a abertura ao outro, ou pelo menos todo o esforço para que essa abertura seja possível. É nisso que apostamos e é nisso

---

<sup>332</sup>Para Derrida, “Sem a experiência performativa desse ato de fê elementar, não haveria ‘vínculo social’, nem mensagem para o outro, nem qualquer performatividade em geral; nem convenção, nem instituição, nem Constituição, nem Estado Soberano, nem lei, nem, sobretudo, aqui, essa performatividade estrutural da performance produtiva que, de saída, liga o saber da comunidade científica ao fazer, e a ciência à técnica. Cf. Idem. Fé e saber: as duas fontes da ‘religião’ nos limites da simples razão. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (Orgs.). *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 62.

<sup>333</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, pp. 141-142.

que depositamos a nossa crença mais secreta, pois a justiça para além do direito se constitui por uma promessa que está já inscrita em qualquer ato de linguagem, como se endereçássemos uma carta, que pode não chegar ao seu destino, ao outro. Nada, portanto, é garantido.

Se há um transtorno na racionalidade da ordenação lógica que se vincula a uma origem supostamente determinada, tal fato não deve significar uma irracionalidade, ou ainda, a recusa ou um infortúnio do direito enquanto tal. Isto porque, desde a estrutura descrita por Derrida, o direito é essencialmente desconstruível, justamente, por ser construído a partir de camadas textuais transformáveis e, nesse sentido, interpretáveis, que garantem ao direito ter a chance de uma historicidade. Assim, “que o direito seja desconstruível, não é uma infelicidade. Pode-se mesmo encontrar nisso, a chance política de todo progresso histórico”<sup>334</sup>. A chance dessa historicidade passa, portanto, por essa dimensão do direito, que impõe um abalo abissal na lógica fundacional clássica. Em outras palavras, a desconstrutibilidade do direito se dá pela necessária relação com outro que se abre nesta outra espécie de fundação de tipo ilocalizável, que permite a possibilidade mesma de uma outra história do direito. No âmago desta outra racionalidade que constitui a desconstrução está uma espécie de imperativo revolucionário que demanda permanentemente o novo<sup>335</sup>. Além disso, é por esta estrutura do direito que há a possibilidade mesma da desconstrução. Nesta tensão original que se dá entre o direito e a justiça é que se assegura a possibilidade da desconstrução. Aqui, chegamos num ponto

---

<sup>334</sup> DERRIDA, Jacques. Do direito à justiça. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 26

<sup>335</sup> Para Ricardo Timm de Souza, “a racionalidade da desconstrução, esta árdua razoabilidade histórica, não se confunde, portanto com uma razão que se desdobra apenas de si mesma em um processo de auto-identificação. Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, 142. Além disso, quando nos referimos ao imperativo revolucionário da desconstrução, estamos nos fundamentando a partir do que Derrida afirma sobre a sua própria escrita, que se tivesse inventado a teria feito como uma revolução interminável, conforme citou Fernanda Bernardo. Cf. BERNARDO, Fernanda. **Moradas da promessa – democracia & sobrevivência**: aporias da fidelidade infiel em torno do *pensamento* e da *obra* de Jacques Derrida. In: EYBEN, Piero. *Demoras na aporia: bordas do pensamento e da literatura*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2012, p. 13. Nas Palavras de Derrida, “si j’avais inventé mon écriture, jê l’aurais fait comme une révolution interminable. Dans chaque situation, il faut créer un mode d’exposition approprié, inventer la loi de l’événement singulier, tenir compte du destinataire supposé ou désiré ; et, en même temps, prétendre que cette écriture déterminera le lecteur, lequel apprendra à lire (à « vivre ») cela, qu’il n’était pas habitué à recevoir d’ailleurs”. “Se eu tivesse inventado minha escrita, teria feito isso como uma revolução sem fim. Em cada situação, é necessário criar um modo apropriado de exposição, inventar a lei do acontecimento singular, levar em conta o destinatário suposto ou desejado; e, ao mesmo tempo, pretender que essa escrita determinará o leitor, que aprenderá a ler (a "viver") aquilo que não estava acostumado a receber em outro lugar”. Cf. DERRIDA, Jacques. *Apprendre à vivre enfin: entretien avec Jean Birnbaum*. Paris: Galilée, 2005, pp.31-32, (tradução nossa).

fundamental em que Derrida afirma a desconstrução como *a justiça*<sup>336</sup>. A desconstrução é, portanto, a justiça. O paradoxal nesta definição é que a justiça não é desconstruível, mas é dependente da estrutura do direito que, por ultrapassar a oposição convencional com a natureza, torna possível a desconstrução e, assim, a própria justiça. Mas esta justiça é irreduzível, sendo estruturalmente paradoxal. Para Ricardo Timm de Souza, a justiça está:

Para além de suas metáforas, na crueza de seu *processamento* e na improbabilidade de sua síntese. Justiça que não sai fora de si, ou seja, que não constrói imagens de si, mas que se dá apenas em si mesma, no tempo que se exige e na ruptura da totalidade de sua ideia. *A justiça é o paradoxo propriamente dito, em si mesmo, a paradoxal realidade do real em si mesma, que não se oferece à ideia clara e distinta de seu reflexo intelectual, que com ela não mantém nenhum parentesco*<sup>337</sup>.

A justiça, portanto, é fiel à paradoxal realidade do real, que não se deixa subsumir a qualquer esforço intelectual que pretenda apresentá-la enquanto tal. Assim, a questão paradoxal está posta, pois, apesar de não refletir uma ideia clara e distinta de seu reflexo intelectual, a justiça guarda uma relação com o direito, mesmo que de absoluta dissimetria, que escandaliza todo e qualquer direito. Esta relação dissimétrica entre o direito e a justiça é o que permite a possibilidade da desconstrução. De um lado, então, temos a justiça indeseconstruível e, de outro, o direito estruturalmente desconstruível. A desconstrução “ocorre no intervalo que separa a indeseconstrutibilidade da justiça e a deseconstrutibilidade do direito. Ela é possível como uma experiência do impossível, ali onde, mesmo que ela não exista, se não está *presente*, ainda não, ou nunca, *existe* a justiça<sup>338</sup>. Nesse sentido, a desconstrução é a experiência do impossível, daquilo mesmo que põe em questão a própria possibilidade da experiência. Ao se colocar nesse intervalo abissal entre o direito e a justiça, a desconstrução expõe a limitação da aplicação de uma regra ou de uma lei, que prevê e demarca um horizonte já estabelecido, a partir de um programa que se constrói e se constitui pela lógica de um regime *do* possível. A desconstrução é ela mesma hiperbólica, excede qualquer regime de possibilidades. Para Derrida:

---

<sup>336</sup> DERRIDA, Jacques. Do direito à justiça. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 27.

<sup>337</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. Op. cit. p. 143.

<sup>338</sup> DERRIDA, Jacques. Do direito à justiça. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 27.



Longe de ser uma técnica metódica, um procedimento possível ou necessário, expondo a lei de um programa e aplicando regras, isto é, desdobrando possibilidades, a “desconstrução” foi frequentemente definida como a própria experiência da possibilidade (impossível) do impossível, do mais impossível, condição que divide com o dom, o “sim” e o “vem”, a decisão, o testemunho, o segredo etc. E talvez a morte. (...) A possibilidade do impossível, do “mais impossível”, que enquanto tal também é impossível (“mais impossível que o impossível”), marca uma interrupção absoluta no regime do possível que, apesar disso, permanece, se assim podemos dizer, no lugar<sup>339</sup>.

Mais impossível que o impossível é uma maneira de marcar o excesso da desconstrução na própria linguagem. Além de marcar a interrupção absoluta no regime do possível. Impossível, embora sinalize àquilo mesmo que se exige, não reflete plenamente a tarefa por vir. Esse excesso é a demanda e a responsabilidade pelo outro, que nos interpela e nos investe de uma responsabilidade que exige *mais* do que aquilo que é já possível. O fato de a desconstrução ocorrer nesse intervalo abissal é justamente porque, assim como a justiça, ela é incalculável, daí porque ela é somente possível na experiência aporética de sua impossibilidade.

*Ainda não começamos*, diria Derrida sobre esta relação entre a desconstrução e a possibilidade da justiça. Por ser uma experiência aporética, a desconstrução mantém um estilo de tratar as coisas indiretamente, com todas as aspas necessárias, pois não há garantia que se vá chegar a algum lugar. Daí porque tratar o tema da justiça obliquamente. Há um problema infinito, pois, “estamos abandonando o universo das meras descrições e adentrando o mundo das intenções e dos relacionamentos, estamos nos dirigindo não somente a algo, mas *com* algo, *sobre algo*, a *alguém*”<sup>340</sup>. O endereçamento ao outro é que faz da relação o infinito. O universo das meras descrições é o mundo instituído da violência, a desconstrução, por outras vias, apela de ponta a ponta à justiça apesar da sua impossibilidade, uma espécie de infinito ético para além de toda a positividade, pois “o infinito só se estende como Outro sob a forma de in-finito”<sup>341</sup>. Nos rastros do pensamento de Levinas, Derrida chama a atenção ao fato de que, ao pretender pensar o infinito como plenitude positivada, já não é mais possível pensar o outro, este torna-se impensável e indizível. Neste ponto haveria uma ruptura com toda a

---

<sup>339</sup> Idem. *Salvo o nome*. Trad. Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papirus, 1995, pp. 19-20.

<sup>340</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, pp. 145-146.

<sup>341</sup> DERRIDA, Jacques. Violência e metafísica. In: *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva; Pedro Leite Lopes; e Pérola de Carvalho. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 163.

linguagem, mas uma “ruptura que não cessará de ecoar através de toda linguagem”<sup>342</sup>. A via indireta e oblíqua pela qual a desconstrução se endereça à justiça se dá, justamente, por esta impossibilidade de acessá-la através da linguagem, ao ponto em que praticamente se deveria abrir mão dela. Todavia, na impossibilidade de dispensar esta linguagem, a desconstrução faz ecoar através dela o seu desejo de justiça. Por um outro lado, é como se devesse endereçar os problemas pela língua do outro, problemas estes que são infinitos, não por serem infinitamente numerosos, nem por suas raízes culturais e memoriais, mas pelo fato de que “eles são infinitos, por assim dizer, *neles mesmos*, porque exigem a própria experiência da aporia que tem alguma relação com o que, há pouco, chamávamos de *mística*”<sup>343</sup>. Assim, pela exigência da experiência aporética, desarticula o horizonte iluminado pela lei do direito, abrindo-se ao deserto que se impõe na própria experiência da aporia. Isto porque:

O deserto não seria uma figura paradoxal da aporia? Não há passagem traçada ou certa, não há em todo o caso, estradas, somente pistas que não são vias confiáveis, os caminhos não estão abertos, a menos que a areia ainda não os tenha coberto. Mas a via não é também a condição da decisão ou do acontecimento que consiste em abrir a via, em transpor, portanto, ir além? A transpor a aporia?<sup>344</sup>

Deste modo, ao invés de seguir o caminho previsível, a desconstrução, ante a exigência da experiência da aporia, supõe uma travessia por caminhos que ainda não estão abertos e que, por assim dizer, são inconfiáveis. É pela travessia desse deserto que haverá a possibilidade de uma decisão, que não simplesmente responda a um programa ou que esteja vinculado a um regime possível, e do acontecimento, que consiste abrir a via<sup>345</sup>. A travessia, portanto, supõe um deslocamento no programa, pois, “ir aonde é possível ir não seria um deslocamento ou uma decisão; seria o desenvolvimento irresponsável de um programa. A única decisão possível passa pela loucura do indecível e do impossível: ir aonde (wo, Ort, Wort) é impossível ir”<sup>346</sup>. É preciso dar um passo que seja a transposição da aporia, sob pena de manter um programa que pretende violentamente controlar a realidade, o que seria a maior das irresponsabilidades, na medida em que o por vir somente se dá no dizer da aporia. Assim

---

<sup>342</sup> Ibidem. p. 163.

<sup>343</sup> Idem. Do direito à justiça. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 29.

<sup>344</sup> DERRIDA, Jacques. *Salvo o nome*. Trad. Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papyrus, 1995, p. 34.

<sup>345</sup> Sobre os sentidos do acontecimento em Derrida, Cf. DERRIDA, Jacques. Une certaine possibilité impossible de dire l'événement. In: *Dire l'événement, est-ce possible?*. Paris: L'Harmattan, 2001, pp. 79-112.

<sup>346</sup> Idem. *Salvo o nome*. Trad. Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papyrus, 1995, p. 42.

com uma decisão digna deste nome passa pela loucura do indecível e do impossível, o dizer que ecoa da aporia faz da vida aquilo que ela deve ser, um acontecimento singular do encontro impossível. Para Piero Eyben:

O dizer *da aporia* apela ao impensado, faz dessa voz inaudível uma vida sem cessar, um mundo que se constrói na singularidade do risco do mundo, do mundo que se dá como que riscado, rasurado e em perigo. Essa urgência do apelo do mundo põe em *apuro* o dizer, uma vez que, em partilha do impensado, ele faz da singularidade o encontro e a manutenção do segredo, do desvanecimento do acontecimento a cada vez impossível<sup>347</sup>.

Por este apelo ao impensado, a aporia, o que advém da aporia como dizer, encontra a força irruptiva para abrir os caminhos interditados, no mesmo instante que os fecha. Talvez seja esse o apelo mais urgente do mundo, justamente, o apelo à força incondicional da diferença que constitui a aporia e com ela mantém o segredo de sua força. Deste modo, o dizer da aporia, “não apenas não é a aparição e o desvelamento do fenômeno, ele é uma cadeia de rastros que se impõe ao contraditório, à própria possibilidade desses hiatos semânticos nos quais a equivocidade é compreendida somente como distanciamento da referência ou quebra textual”<sup>348</sup>. O segredo está em não se render às forças que pretendem desvelá-la como fenômeno, mantendo-se entre os rastros diferenciais que possibilitam e arruinam toda determinação, como que à margem de qualquer lógica identitária. A aporia, o seu dizer, mantém desta maneira, por sua irredutibilidade própria, o tremor que insta o pensamento e que desinstala qualquer juízo de certeza. O caminho é sempre errante no percurso desértico da aporia. Aqui, a constituição da aporia se enlaça ao estilo textual de Derrida. Para Sarah Kofman, “les textes sont greffés les uns sur les autres, se font écho, sans qu’il soit possible de trouver un premier texte, un premier germe qui porterait en puissance toutes les autres. Rapport en miroir, en abîme sans fond. A une histoire linéaire est substituée une histoire labyrinthique”<sup>349</sup>. Assim, percebe-se que a estrutura aporética da textualidade derridiana se constitui também pelo jogo diferencial de uma suplementariedade sem

---

<sup>347</sup> EYBEN, Piero. *Dizer – da aporia*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2015, p. 16.

<sup>348</sup> EYBEN, Piero. *Dizer – da aporia*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2015, p. 17.

<sup>349</sup> “Os textos são enxertados um no outro, fazem eco, sem que seja possível encontrar um primeiro texto, uma primeira semente que levaria até todos os outros. Relatório espelhado, abismo sem fundo. Um histórico linear é substituído por uma história labiríntica”. KOFMAN, Sarah. *Lectures de Derrida*. Paris: Galilée, 1984, p. 32, (tradução nossa).

fundamento, o que impede de encontrar um ponto fixo de sustentação. Nesse sentido, rasura-se a linguagem tradicional, tornando “impossible donc d’aborder un texte frontalement: la lecture doit se faire de biais”<sup>350</sup>. Desta impossibilidade advém a necessidade de uma certa justificativa em relação ao fato de a desconstrução não tratar as coisas diretamente, pois ela demanda, e até mesmo exige, uma demora na aporia, esta é a condição de seu pensamento. Não há outro caminho possível em seu itinerário que não seja o caminho da aporia.

O caminho somente se dá na *experiência da aporia*, o que não é possível sem a demora no percurso a se seguir. Mas, por não haver uma experiência plena da aporia, “*aporia* é um não-caminho”<sup>351</sup>. O *não* aqui oblitera a passagem para uma referência direta à justiça, que por ser absolutamente excessiva, faz dela mesma uma experiência do impossível, ou seja, que não é possível experimentar. Nesse sentido, afirma Derrida:

Não há justiça sem essa experiência da aporia, por impossível que seja. A justiça é uma experiência do impossível. Uma vontade, um desejo, uma exigência de justiça cuja estrutura, não fosse uma experiência da aporia, não teria nenhuma chance de ser o que ela é, a saber, apenas um *apelo* à justiça<sup>352</sup>.

O que pode parecer uma redução do sentido da justiça quando se afirma que ela é apenas um *apelo à justiça*, na verdade é a forma de expressar a sua grandeza na sutileza de um apelo, por vezes, silencioso e secreto. Nada é mais forte do que esse desejo e essa vontade que apela à justiça. A justiça como experiência impossível que se traduz como um apelo é a própria possibilidade da transmissão de uma herança, assim como a sobrevivência de um pensamento, que demanda ao outro a justiça que ainda não se realizou. Deste modo, também a responsabilidade confiada apela à justiça.

Este apelo à justiça indica uma inadequação do tempo presente, apela-se para o que não está aí enquanto tal. Não há regra existente que possa dar conta desse apelo. Nesse sentido, o que a justiça faz é:

---

<sup>350</sup> "Impossível, portanto, abordar um texto de frente: a leitura deve ser feita de viés". Ibidem. p. 50, (tradução nossa).

<sup>351</sup> DERRIDA, Jacques. Do direito à justiça. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 30.

<sup>352</sup> Ibidem, p. 30.

“*Inaugurar o novo* no campo dos acontecimentos da realidade, na história, nas grandes e pequenas histórias que existem enquanto, exatamente, *expectativa* de justiça. É por isso que se trata de uma paradoxal “experiência aporética”. A categoria da “experiência”, como a categoria da “aporia”, são “*re-inventadas*” no exercício da realização da justiça; nunca existiram antes nesse contexto de sentido; seu passado empírico e lógico não é suficiente para lhes fornecer elementos suficientes que dispensem uma radical configuração em um contexto no qual seu conceito não a sustenta, mas envia para além de si, para a substância a que servem: a justiça, enquanto realização *em si*, e não como consequência de execução de uma regra<sup>353</sup> .

Viver é a experiência da aporia propriamente dita, na medida em que, apesar da maquinaria existente para controlar as experiências cotidianas, a cada vez, nos chocamos com o real propriamente dito. No instante em que a respiração falta, *ainda não* temos a experiência suficiente para lidar com o aqui e agora, este é o tempo do encontro. A inadequação entre a realidade e qualquer regramento repercute na análise de Derrida sobre a possibilidade da justiça, na medida em que esta, por fidelidade ao real propriamente dito, exige o impossível em todo exercício que pretenda a realização da justiça. Deste modo, outra vez, enfrentamos a confrontação entre o direito e a justiça, pois, “o direito é o elemento do cálculo, é justo que haja um direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que se calcule o incalculável; e as experiências aporéticas são tão improváveis quanto necessárias da justiça”<sup>354</sup>. Assim, ficamos entre o calculável do direito e o incalculável da justiça, é essa a experiência aporética que nos dá uma regra como referência, mas que ela mesma é insuficiente para a tomada de uma decisão. Decisão esta que somente é possível pela travessia dessa experiência aporética. Deve-se decidir sabendo que as regras existentes não alcançam a incalculabilidade de cada situação singular que demanda e espera uma decisão justa. Quando se aplica uma regra, se está endereçado uma regra, que se constitui como generalidade, a alguém que, enquanto tal, é singular. Nesse sentido, é preciso reconhecer que cada endereço é singular. O idioma do outro é sempre singular e somente poderíamos aplicar uma regra na sua própria língua, tarefa impossível na medida em que só posso falar a língua do outro me apropriando dela através de um terceiro implícito que suspende a singularidade do idioma<sup>355</sup>. Quando Derrida iniciou a

---

<sup>353</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 148.

<sup>354</sup> DERRIDA, Jacques. Do direito à justiça. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 30.

<sup>355</sup> *Ibidem*. p. 32

conferência sobre a possibilidade da justiça, o fez dando o primeiro passo pela questão que se atravessa à questão da justiça, justamente, o problema angustiante da língua, que é a condição e a impossibilidade de toda a justiça. Não se pode errar o endereço.

A gramática ou o idioma da justiça como direito, por sua generalidade, apresenta-se de modo absolutamente insuficiente. O que a desconstrução faz e nos conduz não é para apagar a oposição entre o justo e o injusto, mas “em nome de uma exigência mais insaciável de justiça, à reinterpretação de todo o aparelho de limites nos quais uma história e uma cultura puderam confiar sua criteriologia”<sup>356</sup>. A crítica que leva à reinterpretação desses limites não significa um niilismo das questões éticas, jurídicas e políticas. Esta é justamente uma necessidade que se impõe pela sede de justiça que move a desconstrução. Trabalhar no limite do aparelho que a história confiou para que uma outra seja possível, ou seja, para que por vir se abra para além de todo e qualquer regramento presente. Por deslocar os limites impostos pela fundação, no lugar onde se acusa a desconstrução de niilismo, a desconstrução opera por um duplo movimento que se dá no sentido de uma responsabilidade sem limites, através da qual, diante da memória, impõe:

A tarefa de lembrar a história, a origem e o sentido, isto é, os limites do conceito de justiça, de lei e de direito, dos valores, das normas, prescrições que ali se impuseram e se sedimentaram, permanecendo, mais ou menos legíveis ou pressupostos. Quando ao que nos foi legado sob o nome de justiça, e em mais de uma língua, a *tarefa* de uma memória histórica interpretativa que está no cerne da desconstrução<sup>357</sup>.

Este primeiro movimento, que nos impõe a tarefa de lembrar a história e a derivação de seus sentidos, desde o conceito de justiça que nos foi legado, se dá como tarefa de um herdeiro que está investido de uma responsabilidade excessiva e incalculável, bem como pelo desejo hiperbólico de justiça que força o deslocamento dos limites conceituais, ou seja, força os limites da legibilidade da justiça. É esta tarefa que está no cerne da desconstrução, tarefa de, pela memória histórica, impedir a autoimunidade de todo o aparelho conceitual e, assim, desconstruir as lógicas de violência que se desdobram do gesto instituinte. Este é o empenho e o compromisso da desconstrução. Daí porque a tarefa é incessante e interminável, é o que faz

---

<sup>356</sup> Ibidem. p. 36.

<sup>357</sup> DERRIDA, Jacques. Do direito à justiça. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. 36-37.

a desconstrução respirar. O imperativo que advém desta responsabilidade determina que se mantenha sempre o questionamento sobre a origem, os fundamentos e, por conseguinte, dos limites deste aparelho conceitual que herdamos com sob o nome da justiça. O que, para a desconstrução é tudo, “salvo uma insensibilidade à justiça. Pelo contrário, é um aumento hiperbólico na exigência de justiça, a sensibilidade a uma espécie de desproporção essencial que deve inscrever, nela, o excesso e a inadequação”<sup>358</sup>. Além da ausência de regra, talvez, é essa sensibilidade à justiça que faz a desconstrução sofrer. Um sofrimento proporcional à esperança de um dia fazer justiça à responsabilidade sem limites que carrega em seu mais íntimo interior. Na desproporção do desejo de justiça infinito e presente, podemos rasurar o velho idioma herdado em nome da justiça, repetindo, a cada vez, o gesto de Montaigne, ou seja, denunciado cada injustiça concreta, além de traumatizar os movimentos imunitários de justificação que se desdobram de uma boa consciência.

O outro passo do duplo movimento que requer a responsabilidade da memória é também uma responsabilidade sobre o conceito de responsabilidade que pretende regular nossos comportamentos. Em outras palavras, àquilo mesmo que pretende conferir um atestado de *justeza* aos nossos comportamentos. Esse conceito de responsabilidade atravessa uma rede conceitual que vincula a propriedade, a intencionalidade, a vontade, a liberdade, a consciência de si, o sujeito, o eu, a pessoa, a comunidade, a decisão, etc. Deste modo, a responsabilidade não se separa do questionamento sobre a forma como esta rede conceitual se hegemonizou, o que significa que “toda desconstrução dessa rede de conceitos em seu estado atual ou dominante, pode assemelhar-se a uma irresponsabilidade, quando, pelo contrário, é a um acréscimo de responsabilidade que a desconstrução faz apelo”<sup>359</sup>. Como dissemos no começo, quando iniciávamos ainda o primeiro passo, em razão dessa hiperbólica responsabilidade, faz-se necessário assumir todos os riscos, sem os quais não se pode falar em responsabilidade no sentido que a desconstrução lhe confere, como se o gesto ou a decisão fosse a mais irresponsável. Mas essa irresponsabilidade aparente não é outra coisa que o apelo à responsabilidade sem limites. No instante em que as estruturas fundamentais são suspensas, que o crédito que conferimos ao aparelho conceitual que herdamos é suspenso, no instante mesmo de uma *epokhé*, é ali mesmo, apesar da angústia de não poder mais contar com regra alguma e que é preciso inventar um novo idioma, o lugar onde se abre o espaço para o por vir

---

<sup>358</sup> Ibidem. p. 37.

<sup>359</sup> DERRIDA, Jacques. Do direito à justiça. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 38.

e para o acontecimento. Nas palavras de Derrida, “aquele momento de suspensão angustiante abre, assim, o intervalo do espaçamento que as transformações, ou as revoluções jurídico-políticas, acontecem”<sup>360</sup>. A angústia é inseparável deste instante onde tudo se decide, pois é desde esse intervalo que se abre que o mundo se constrói. E a possibilidade de transformação apenas pode encontrar a sua força a dissimetria da justiça com o presente, ou seja, com a mais profunda insatisfação com o já determinado. Tudo isso passa pela desconstrução do fundamento e com o trabalho de memória da violência performativa que impõe e instaura a lei. Para fugir desta lógica fundacional e de uma origem estabelecida, Derrida opõe o lugar propriamente ilocalizável que guarda o segredo daquilo que permite nomear, ou mesmo, dar o lugar, mas sem nada dar, ou seja, *Khôra*<sup>361</sup>. Trata-se de uma espécie de *différance* que não se deixa reduzir ao estatuto do ser. Aporeticamente guarda uma relação dissimétrica com o que lhe parece familiar. Nesse sentido, resiste e ameaça todo o modelo antropocêntrico, ou mesmo teológico, na medida em que não se constitui como uma origem propriamente dita. Em verdade, *Khôra* mantém sua condição pré-originária, o que não significa uma anterioridade temporal, trata-se de uma pré-origem para além da ancestralidade, imemoriável por assim dizer. *Khôra* é assim o lugar onde a desconstrução se estabelece, o abismo onde se dá seu suplemento, justamente, o intervalo que marca a dissimetria de uma relação. *Khôra* é ainda a aporia que desestabiliza e ameaça todo o fundamento. Dela advém uma instabilidade privilegiada que constitui a desconstrução. É esta instabilidade que percorre a relação entre a desconstrução e a possibilidade da justiça, e o que faz da aporia a única abordagem possível.

---

<sup>360</sup> Ibidem. p. 39.

<sup>361</sup> Para Derrida, “*Khôra* delimita un sitio aparte, el espaciamento que guarda una relación disimétrica con todo lo que, ‘en ella’, al lado o más allá de ella, parece hacer pareja con ella. En la pareja fuera de la pareja, esta madre extraña que da lugar sin engendrar, no puede ser considerada más como un origen. Escapa a todo esquema antropto-teológico, a toda historia, a toda revelación, a toda verdad. Pre-originaria, *antes* y fuera de toda generación, incluso no tiene más el sentido de un pasado, de un presente pasado. *Antes* no significa anterioridad temporal. La relación de independencia, la no-relación, se parece más a del intervalo o el espaciamento respecto a lo que se aleja para ser recogido. (...) Debemos retroceder a un pre-origen que nos priva de esta seguridad y al mismo tiempo requiere un discurso filosófico impuro, amenazado, bastardo, híbrido. Estos rasgos no son negativos. No desacreditan un discurso que simplemente sería inferior a la filosofía. Pues aunque por cierto nos es verdadero sino sólo verosímil, no dice menos lo necesario sobre la necesidad. La audacia consiste aquí en remontar más acá del origen, o incluso del nacimiento, *hacia* una *necesidad* que no es ni generadora ni engendrada y que sostiene a la filosofía, ‘precede’ (antes del tiempo que pasa o el tiempo eterno antes de la historia) y ‘recibe’ al efecto, en este caso la imagen de las oposiciones (inteligible y sensible: la filosofía. Esta necesidad (*khôra* es el sobrenombre) parece tan virgen que tampoco tiene la figura de una virgen. (...) A fin de pensar *Khôra* es necesario retroceder a un comienzo más antiguo que el comienzo, a saber el nacimiento do cosmos, del mismo modo que el origen de los atenienses debe ser recordado más allá de su propia memoria. Precisamente en lo que tiene de formal, la analogía es declarada: la preocupación por una composición arquitectónica, textual (histológica) e incluso orgánica, se presenta como tal un poco más adelante”. Cf. DERRIDA, Jacques. *Khôra*. Trad. Diego Tatián. Córdoba: Alcion Editora, 2012, pp. 78-81.



A instabilidade privilegiada da desconstrução é o que permite o seu deslocamento. No da relação entre o direito e a justiça, a aporia está no fato de que o direito pretende que seu exercício se dê em nome da justiça, e a justiça, por sua vez, exige a sua instalação num direito que *deve* ser posto em ação, “constituído e aplicado – pela força, ‘enforced’”<sup>362</sup>. Assim, essa instabilidade da aporia se instala tanto no âmago na linguagem como na questão da justiça. É a dissimetria que faz da justiça a experiência do impossível. Daí porque a aporia ser um não-caminho. Trata-se nessa palavra de “‘ne pas savoir où aller’, du non-passage, ou plutôt de l’*expérience* du no non-passage, de l’épreuve de ce qui se passe et passionne en ce non-passage”<sup>363</sup>. Nesse sentido, a aporia não se confunde com um problema, na medida em que este pode significar a projeção ou a proteção de um projeto. A aporia, justamente, é aquilo que barra a possibilidade de um projeto e de uma proteção. Neste lugar da aporia é, justamente, “quand le projet même ou le tache problématique devient impossible et quand nous sommes absolument exposés, sans protection, sans probleme et sans prothèse, sans substitution possible, singulièrement exposés dans notre unicité absolue et absolument nue”<sup>364</sup>. Em outras palavras, a aporia nos expõe absolutamente, nos deixa totalmente sem proteção, nus e desarmados perante o outro. Neste lugar, não há mais problema, pois não há mais nada a proteger. Ao mesmo tempo, em não havendo solução dada, é neste lugar ainda que se assume toda a responsabilidade, quando se está nu e exposto, é no abismo da aporia que a decisão se confronta enquanto tal, e somente lá que pode vir qualquer acontecimento de decisão e responsabilidade.

Retomando a distinção entre justiça e direito, esta fica à prova de três aporias fundamentais, quais sejam: a *epokhé* da regra, a assombração do indecidível e a urgência que barra o horizonte do saber. A primeira aporia parte do axioma de que para ser justo, ou mesmo injusto, devo ser livre e responsável por minha ação. Sem esta condição de liberdade não há que se falar em justiça. Mas a questão se imbrica e assume uma perturbação desde o céu cerne, pois não há como atestar ou reconhecer tal liberdade ou decisão senão seguindo uma lei ou uma prescrição. Assim, na sua própria autonomia, a decisão deve poder ser da

---

<sup>362</sup> DERRIDA, Jacques. Do direito à justiça. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 43.

<sup>363</sup> "Não sabendo para onde ir", não-passagem, ou melhor, a experiência da não-passagem, o teste do que está acontecendo e apaixona por essa não-passagem". Idem. *Aporias: mourir – s’attendre aux « limites de la vérité »*. Paris : Galilée, 1996, p. 31, (tradução nossa).

<sup>364</sup> "Quando o projeto em si ou a tarefa problemática se torna impossível e quando estamos absolutamente expostos, sem proteção, sem problema e sem prótese, sem possível substituição, singularmente expostos em nossa absoluta unicidade e absolutamente nus". Ibidem. p. 31, (tradução nossa).

ordem do programável, do cálculo por assim dizer. Todavia, se esse ato ou decisão for tão somente a aplicação de uma regra ou o desenvolvimento de um cálculo, poderá ser legal, mas não justo. Aqui, não é possível atribuir ou reconhecer que houve uma decisão. Nesse sentido, “para ser justa, a decisão de um juiz, por exemplo, deve não apenas seguir uma regra de direito ou uma lei geral, mas deve assumi-la, aprová-la, confirmar seu valor, por um ato de interpretação reinstaurador, como se a lei não existisse anteriormente”<sup>365</sup>. Para assumir a responsabilidade e dizer que de fato se decidiu o juiz deve, além de seguir uma regra, aprová-la como se ainda não existisse, ou seja, o ato de interpretação reinstaurador demanda que o juiz inventasse a regra em cada caso. Sem essa ousadia de re-invenção da regra não podemos reconhecer uma decisão, pois, “para que uma decisão seja justa e responsável, é preciso que, em seu momento próprio, se houver um, ela seja ao mesmo tempo regrada e sem regra, conservadora da lei e suficientemente destruidora ou suspensiva da lei para dever reinventá-la em cada caso”<sup>366</sup>. Esse instante de suspensão, se houver, dá um caráter de frescor à decisão, a reinvenção da regra é necessária para se respeitar a singularidade de cada caso. Do contrário, teríamos uma máquina e não um juiz. Assim, para se dizer que a decisão foi justa, ela deve suspender e reinventar a lei, mas sem deixar de se referir ao direito. Segundo Derrida, “desse paradoxo decorre que em nenhum momento podemos dizer *presentemente* que uma decisão é justa, puramente justa (isto é, livre e responsável), nem dizer de alguém que ele é um justo e, ainda menos, que *‘eu sou justo’*”. Nesse sentido, a realização da justiça é impossível. Em cada decisão, de fato, poderemos dizer que é legal ou em conformidade com um determinado direito, mas este argumento nos remeterá, a cada vez, ao problema da violência performativa que institui esse direito, pois é no fundamento que está o problema mesmo da justiça, ou seja, o recalçamento e a dissimulação desse problema como se estivesse resolvido. Justamente por ter sido violentamente resolvido é que se formou esta estrutura de recalçamento, ao pretender enterrar esta questão acabamos por naturalizar as práticas de violência do cotidiano. Além disso, a impossibilidade de afirmar a decisão como justa implica reconhecer que “a questão da justiça, assim, não se sincroniza jamais; ela escapa ao momento que plenificaria a sua realização, porque ela não se subsume no conceito, e, sim, se dá no *decorrer* do tempo”<sup>367</sup>.

---

<sup>365</sup> DERRIDA, Jacques. Do direito à justiça. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 44.

<sup>366</sup> Ibidem. p. 44.

<sup>367</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 158.

A segunda aporia – o assombro do indecidível – põe a prova a decisão contra si mesma. Parte-se aqui do pressuposto que nenhuma justiça se torna efetiva sem uma decisão indiscutível. Para Derrida:

O indecidível não é apenas a oscilação entre duas significações ou duas regras contraditórias e muito determinadas, mas igualmente imperativas. (...) O indecidível não é somente a oscilação ou a tensão entre duas decisões. Indecidível é a experiência daquilo, estranho, heterogêneo à ordem do calculável e da regra, *deve* entretanto – é de *dever* que é preciso falar entregar-se à decisão impossível, levando em conta o direito e a regra. Uma decisão que não enfrentasse a prova do indecidível não seria uma decisão livre, seria apenas a aplicação programável ou o desenvolvimento contínuo de um processo calculável<sup>368</sup>.

A aporia do indecidível excede a dimensão da dúvida entre, por exemplo, a aplicação de duas regras determinadas, nem a tensão entre duas decisões possíveis. O indecidível é a própria experiência da decisão impossível, daquilo mesmo que não se pode decidir. Daí porque a dimensão heterogênea do indecidível, sendo estranha à ordem do calculável. É que faz dela uma experiência interminável. A questão do dever, aqui, tem uma importante significação, na medida em que há um *duplo imperativo contraditório* que comanda a decisão<sup>369</sup>, o que implica em dizer que “la forme la plus générale et donc plus indéterminée de ce double et même devoir, c’est qu’une décision respnsable doit obéir à un « il faut » qui ne doit rien, à um *devoir qui ne doit rien, qui doit ne rien devoir pour être un devoir*”<sup>370</sup>. Para entregar-se à decisão impossível é preciso nada dever e não ter que prestar contas a nenhuma dívida, como um dever sem dever, esta é a aporia do dever. O *dever sem dever* atesta justamente a desmesura do dever da decisão impossível, ao mesmo tempo em que atravessa o dever regulado.

O assombro do indecidível desestabiliza a dimensão do calculável, sendo esse um grande temor da própria desconstrução: a hegemonia do calculável. Daí porque, “‘novo’ é outro nome para indecidível: o fulcro mais solene da decisão, aquilo que a caracteriza *como*

---

<sup>368</sup> DERRIDA, Jacques. Do direito à justiça. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. 46-47.

<sup>369</sup> Idem. La démocratie ajournée. In: *L'autre cap*. Paris : Les Éditions de Minut, 1991, p. 78.

<sup>370</sup> "A forma mais geral e, portanto, mais indeterminada duplo e mesmo dever, é que uma decisão responsável deve obedecer a um 'é necessário' que não deva nada, a um dever que nada deve, que deve nada dever para ser um dever". DERRIDA, Jacques. *Aporias: mourir – s'attendre aux « limites de la vérité »*. Paris : Galilée, 1996, p. 37, (tradução nossa).

*tal*, escapa à sua tematização intelectual pela incapacidade de organizar em um todo sintético, todos seus elementos”<sup>371</sup>. Nesse sentido, o indecível é a marca de um excesso que decisão nenhuma pode dar conta e que, por essa condição, vai deixar o seu rastro em toda e qualquer decisão. Para Derrida, “a memória da indecibilidade deve conservar um rastro vivo que marque, para sempre, uma decisão como tal”<sup>372</sup>. Assim, o passo além desta prova que é a indecibilidade torna-se impossível, pois ao carregar a marca desse rastro vivo em si mesma, a decisão já reafirmou novamente uma regra, o que demonstra a inadequação da justiça frente ao ato de decidir. A decisão, portanto, não tem o poder de presentificar a justiça, visto que está sempre atravessada pela assombração do indecível. Deste modo, por atravessar o ato de decidir, o indecível não pode ser superado, “o indecível permanece preso, alojado, ao menos como um fantasma, mas um fantasma essencial em qualquer decisão, em qualquer acontecimento de decisão”<sup>373</sup>. No interior da própria decisão está aquilo mesmo que a corrói e a danifica. O fantasma alojado na decisão qualquer possibilidade de garantia de uma *presença plena*. O efeito desta fantasmaticidade é a desconstrução da consciência e da intencionalidade, bem como da propriedade que comanda o discurso jurídico dominante. O dogmatismo obscuro de que tantas vezes a desconstrução foi atacada parece se inverter. O obscurantismo está nos estilos de racionalidade que recalcam ou pretendem exorcizar o indecível. Talvez por mostrar o nervo destas racionalidades, a desconstrução tenha sido tão frontalmente acusada daquilo que não é, ou seja, obscurantista. Esta aporia, um outro passo na mesma aporia, confirma que “se há desconstrução de toda presunção à certeza determinante de uma justiça presente, ela mesma opera a partir de uma ‘ideia de justiça’ infinita, infinita porque irreduzível, irreduzível porque devida ao outro”<sup>374</sup>. Nesse sentido, a justiça aqui assume a sua condição de ser absolutamente excessiva a qualquer ideia de justiça, ela é irreduzível a toda e qualquer regulação, é o que faz tremer toda a instituição, todo contrato, todo cálculo, toda regra, justamente, por ser um dever sem dever vindo do outro, antes de qualquer regramento. A justiça é o exercício infinito de sua impossibilidade. A desconstrução se afirma desde esta outra ideia de justiça infinita, por um desejo desmesurado de justiça. Deste modo, já antecipamos a terceira aporia, pois, a desconstrução é “louca por esse desejo de justiça. Essa

---

<sup>371</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 159.

<sup>372</sup> DERRIDA, Jacques. Do direito à justiça. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 47.

<sup>373</sup> Ibidem. p. 48.

<sup>374</sup> Ibidem. p. 49.

justiça, que não é o direito, é o primeiro movimento da desconstrução agindo no direito e na história do direito, na história política *tout court*, antes mesmo de se apresentar como discurso que se intitula (...) o ‘desconstrucionismo’<sup>375</sup>. Assim, há uma loucura instalada no cerne da desconstrução que a movimenta desde o seu impulso original em *khôra*, que exige um novo pensamento<sup>376</sup>. A desconstrução é fiel a sua origem múltipla, afirmando-se desde um “sim” originário que a constitui e a faz herdeira de Franz Rosenzweig<sup>377</sup>. A loucura, portanto, da desconstrução, impõe a desordem em toda ordem estabelecida, atravessando a filosofia, a política, o direito e a própria história. E ainda resta por pensar o que este novo pensamento impulsionado por esta loucura por justiça quer dizer.

A terceira aporia – a *urgência que barra o horizonte do saber* – reafirma a impossibilidade da presença plena da justiça através de uma reserva a todos os horizontes, mesmo de advento messiânico cuja leitura se baseie neste ideal regulador de um horizonte. Segundo Derrida, “um horizonte, como seu nome indica em grego, é ao mesmo tempo a abertura e o limite da abertura, que define um progresso infinito, ou uma espera”. A aporia está aí, no fato de que a justiça como tal não espera e não pode esperar. Ela se constitui como tal por uma urgência da instantaneidade, por uma experiência impossível, pois *há outro*<sup>378</sup>.

---

<sup>375</sup> Ibidem. p. 49.

<sup>376</sup> Segundo Evando Nascimento: “O não existir de *khôra* exige um novo pensamento do conceito (filosófico) e da metáfora (mitologizante) referidos à noção de lugar. O receptáculo que *dá lugar e vez* sem deixar deformar pelos tipos (gráficos) que nele são informados não pode ser entendido pelas noções tradicionais de sítio, âmbito, região, domínio, etc. Nem ativa, nem passiva, a *khôra* representa, o princípio *sem* princípio simples da recepção e da doação. Por esse motivo ela é atípica e heterotópica. Ainda que a significação corrente da *khôra* seja justamente a de lugar, seu espaço precisa ser reinventado através da desterritorialização das conceituações metafísicas”. Cf. NASCIMENTO, Evando. Derrida e a literatura: “notas” de literatura e filosofia nos textos da desconstrução. 3ª ed. São Paulo: É Realizações, 2015, p. 295.

<sup>377</sup> Embora não seja muito frequente a citação a Rosenzweig, entendemos que a desconstrução tem em seu impulso original uma fidelidade ao pensador alemão. Quanto à questão do “sim” originário, Derrida afirma que “Rosenzweig disait que le « oui » est un mot archi-originaire ; même là ou le « oui » n’est pas prononcé, il y a du « oui ». Même les phrases les plus négatives, les plus critiques, les plus destructrices impliquent ce « oui »”. Cf. DERRIDA, Jacques. Une certaine possibilité impossible de dire l’événement. In: *Dire l’événement, est-ce possible?*. Paris: L’Harmattan, 2001, p. 84.

<sup>378</sup> Para Piero Eyben, “*há o outro*, poros impossível. Enquanto experiência impossível, a aporia assemelha-se àquela da justiça que não vê saída possível ao estar-se posto diante de uma legislação, impostura, violência. O lugar da aporia se guarda na impropriedade – que nunca, por mais que surja como um rebus ou uma paronomásia, poderia ser uma improbidade – do humano, de sua finalidade próxima à detenção do poder legal; no fundo, portanto, onde há habitação do outro: responsabilidade e poeticidade. Insistes, pois, em manter, a demora, como quem mantém a jornada frente à mortalidade. O incomensurável de toda distância tomada frente ao outro – na obrigatoriedade dessa dissimetria da relação a outrem – habita um porvir, ou seja, desloca a imanência do ‘eu’ e do ‘outro’ para uma iminência da resposta. A ameaça e a urgência representam a resposta habitando o acolhimento necessário a todo sim dado, a toda necessária neutralidade desse terceiro que irrompe a existência de um caminho, interrompendo-o, apesar de tudo”. Cf. EYBEN, Piero. Tu demoras na aporia: duas idades: responsabilidade, poeticidade. In: EYBEN, Piero (Org.). *Demoras na aporia: bordas do pensamento e da literatura*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2012, p. 90.

Assim, no caso de uma decisão justa, ela é sempre demandada imediatamente, ou seja, aqui e agora, “ela não pode se permitir a informação infinita e buscar o saber sem limite das condições, das regras, ou dos imperativos hipotéticos que poderiam justificá-la”<sup>379</sup>. A condição da decisão é *urgência*, o momento finito de urgência. Por não poder ou por não ter tempo de se ocupar com a informação infinita ela não deve ser resultado de um estudo ou de uma reflexão que é consequência de um saber. O instante em que a decisão é tomada deve marcar uma interrupção na deliberação ou no próprio regime do saber. É nesse sentido que Derrida cita Kierkegaard para afirmar que:

O instante de decisão é uma loucura. (...) É uma loucura. Uma loucura, pois tal decisão é, ao mesmo tempo, superativa e *sofrida*, conservando algo de passivo ou de inconsciente, como se aquele que decide só tivesse a liberdade de se deixar afetar por sua própria decisão e como se ela lhe viesse do outro. As consequências de tal heteronomia parecem temíveis, mas seria injusto eludir sua necessidade<sup>380</sup>.

O instante da decisão, portanto, carrega em si alguma coisa outra que conserva uma passividade, ou mesmo, algo de inconsciente, como se tivesse a decisão tivesse vindo do outro. A loucura do instante de decisão pode ser um caminho para a desconstrução da soberania do “eu”. Se a decisão carrega esta dimensão temível que vem do outro, a loucura está no fato de que “eu” não posso decidir sozinho, ou seja, não tenho a plena liberdade da decisão. É como se houvesse sempre *mais de um* em toda a decisão, como se a decisão viesse ainda de outro lugar. Evidentemente que esta relação com o inconsciente, ou mesmo de um certo comando inconsciente, nos remete a Freud, ao menos para aquilo que Derrida refere a partir de Freud. Isto porque, a noção de texto em Derrida parece muito próximo ao que se coloca aqui como questão da decisão. Ao conservar algo de passivo ou de inconsciente, a decisão parece carregar os traços que possibilitam o pensamento ou a tradução de um texto. Nesse sentido, afirma Derrida:

Não existe texto escrito e presente noutro lugar que desse ocasião, sem ser por ele modificado, a um trabalho e a uma temporização (pertencendo esta, se seguirmos a literalidade freudiana à consciência) que lhe seriam exteriores e flutuariam na superfície. Não existe texto presente em geral nem mesmo há texto presente-

---

<sup>379</sup> DERRIDA, Jacques. Do direito à justiça. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 51.

<sup>380</sup> *Ibidem*. p. 52.

passado, texto passado como tendo sido presente. O texto não é pensável na forma, originária ou modificada, da presença. O texto inconsciente já está tecido de traços puros, de diferenças em que se unem o sentido e a força, o texto em parte alguma, constituído por arquivos que são *sempre já* transcrições. Estampas originárias. Tudo começa pela reprodução. Sempre já, isto é, depósitos de um sentido que nunca esteve presente, cujo presente significado é reconstituído mais tarde, *nachträglich*, posteriormente, *suplementariedade: nachträglich* também significa suplementar. O apelo do suplemento é aqui originário e escava aquilo que se reconstitui mais tarde como o presente<sup>381</sup>.

Assim como no texto, a decisão parece sofrer com um trabalho de temporização que não lhe é externo, e que se mantém conservado por traços que se apagam no instante mesmo em que se pronuncia a decisão. A decisão, então, nunca é ou está presente, não podemos alcançar a originariedade daquilo mesmo que possibilita e constitui a decisão. A decisão é então suplementada por algo que não é ela mesma, ou seja, da heteronomia que a constitui. A decisão apela sempre a este suplemento, e aí está o seu atraso original, ou ainda, o traço de um recalque originário<sup>382</sup>. A loucura é o suplemento da decisão, suplemento que se dá como o impensado da decisão.

A decisão é ainda marcada pelo atraso em relação a esta urgência, um atraso que também marca a sua finitude, sito porque, “mesmo que o tempo e a prudência, a paciência do saber e o domínio das condições fossem, por hipótese, ilimitados, a decisão seria estruturalmente finita, por mais tarde que chegue, decisão de urgência e de precipitação agindo na noite do não-saber e da não-regra”<sup>383</sup>. A não-regra não significa uma ausência de regra, mas sim de uma reinstituição da regra que não pode ser precedida por nenhum saber anterior que o garanta. Há ainda um problema que se impõe entre a diferença do performativo e do constativo que advém dessa irreduzibilidade da urgência que nos direciona à estrutura

---

<sup>381</sup> DERRIDA, Jacques. Freud e a cena da escritura. In: *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 311.

<sup>382</sup> Para Derrida, “os traços não produzem portanto o espaço da sua inscrição senão dando-se o período da sua desapareição. Desde a origem, no ‘presente’ da sua primeira impressão, são constituídos pela dupla força de repetição e de desapareição, de legibilidade e de ilegibilidade. Uma máquina para duas mãos, uma multiplicidade de instâncias ou de origens, não será a relação com o outro e a temporalidade originárias da escritura, a sua complicação ‘primária’: espaçamento, diferença e desapareição originários da origem simples, polêmica desde o limiar daquilo que nos obstinamos a denominar percepção? A cena do sonho ‘que segue facilitações antigas’ era uma cena de escritura. Mas é que a ‘percepção’ a primeira relação da vida ao seu outro tinha já sempre preparado a representação. É preciso ser vários para escrever e já para ‘perceber’. A estrutura simples da agoricidade e da manuscritura, como de toda intuição originária, é um mito, uma ‘ficção’ tão ‘teórica’ como a ideia do processo primário. Esta é contrariada pelo tema do recalque originário. A escritura é impensável sem o recalque”. Cf. *Ibidem*. pp. . 331-332.

<sup>383</sup> DERRIDA, Jacques. Do direito à justiça. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 52.

performativa dos atos de linguagem. O performativo deve supor uma convenção anterior e somente pode ser considerado justo desde uma convenção reguladora e, assim, em outros performativos, motivo pelo qual “ele conserva em si alguma violência eruptiva”<sup>384</sup>. A violência instituinte do performativo permanece, portanto, alojado no âmago dos performativos que a afirmam como atos de justiça ou de direito. Disso podemos perceber aquilo que Derrida chama de *certeza a priori e estrutural*, tendo em vista que,

Como todo enunciado constativo se apoia ele mesmo numa estrutura performativa pelo menos implícita (‘digo que te falo, dirijo-me a ti para dizer-te que isto é verdade, que é assim, prometo-te ou renovo a promessa de fazer uma frase e de assinar o que digo quando digo que te digo ou tento dizer-te a verdade’ etc), a dimensão de justeza ou de verdade dos enunciados teórico-constativos (em todos os domínios, em particular no domínio da teoria do direito) pressupõe sempre a dimensão da justiça dos seus enunciados performativos, isto é, sua precipitação essencial<sup>385</sup>.

O que de fato Derrida está chamando atenção é, justamente, o que sustenta a estrutura performativa dos constativos que se fundamenta numa promessa de dizer a verdade e, ainda, para a pressuposição de justiça que esses enunciados precipitam, o que, ao final das contas, significa uma estrutura de violência que está no cerne da linguagem dos performativos. Nesta estrutura de violência não há verdade, pois o limite violento dos performativos oblitera a relação com o outro, que é anterior a este momento linguístico, daí porque Derrida afirma, com Levinas, que “a relação ao outro quer dizer a justiça”<sup>386</sup>. Significa ainda a célebre passagem de Levinas quando refere que a verdade supõe a justiça. Trata-se de render-se uma curvatura heteronômica que não é outra coisa senão render-se a lei que nos conclama render-se outro, cuja precedência é infinita. É desde esta lei que está o fulcral para as revoluções por vir, a possibilidade mesma de desconstrução do viver propriamente dito, abrindo-se a esta condição de refém do outro, que longe de nos aprisionar, justamente, nos investe de uma liberdade e de uma responsabilidade sem limites. Pela linguagem propriamente performativa, Derrida faz, pela urgência da justiça e de sua precipitação, transbordar o limite performativo, o que oblitera o horizonte de expectativa messiânica. Mas, ao mesmo tempo, afirma que “por isso mesmo, ela *talvez* tenha um futuro, justamente, um *por-vir* que precisamos distinguir do

---

<sup>384</sup> DERRIDA, Jacques. Do direito à justiça. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 53.

<sup>385</sup> *Ibidem*. 53.

<sup>386</sup> DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 26.



futuro. Este perde a abertura, a vinda do outro, (que vem) sem o qual não há justiça<sup>387</sup>. A diferenciação entre o futuro e o por vir não é mero capricho. Marca o ponto fundamental entre um futuro que é regulado, ou seja, que faz parte de uma calculabilidade e, portanto, de um programa, de uma dimensão que, por respeito à lei heteronômica, abre-se ao completamente outro, à vinda do outro<sup>388</sup>. Assim, “a justiça permanece *porvir*, ela *tem* porvir, ela *é* por-vir, ela abre a própria dimensão de acontecimentos irredutivelmente porvir<sup>389</sup>. Se a justiça se identifica com algo é, justamente, com a inadequação do por vir. Por ser mais do que um mero conceito jurídico, político ou filosófico, que ela abre, *talvez*, a possibilidade de uma radical transformação, a possibilidade mesma da refundação do saber, da política e do direito. A incidência de uma marca diferencial no talvez não é sem razão. Para Derrida, “‘*talvez*’, é preciso sempre dizer *talvez* quanto à justiça<sup>390</sup>. O *talvez* carrega a dimensão indecível que atravessa de ponta a ponta a desconstrução. Além de impedir a clausura e a totalização de um sentido de justiça. O talvez imbrica ainda a possibilidade do por vir, sendo que somente há justiça quando há também a possibilidade de um acontecimento que exceda a todo e qualquer cálculo. Do contrário ficaríamos aprisionados numa estrutura tautológica. A ruptura com esta estrutura se dá como uma experiência do outro, uma experiência da alteridade absoluta que faz da justiça uma experiência impossível. Para Derrida, “a justiça, como experiência da alteridade absoluta, é inapresentável, mas é a chance do acontecimento e a condição da história. Uma história sem dúvida irreconhecível claro, para aqueles que pensam saber do que falam quando usam esta palavra<sup>391</sup>. É o seu excesso em relação ao direito que constitui a justiça como por vir e, assim, permite, talvez, a possibilidade do acontecimento, que é a própria condição da história. O fato de ser inapresentável como tal não pode fazer desta justiça que transborda e excede o direito um alibi para se adiar as questões que nos são urgentes. A desconstrução se dá no intervalo entre o direito e a justiça, justamente, para não

---

<sup>387</sup> Idem. Do direito à justiça. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 54.

<sup>388</sup> Para Elisabeth Muylaert Duque-Estrada, “a desconstrução, contudo, é um pensamento que se dá, o tempo todo, em deslocamento; sem insistência em qualquer meta preestabelecida: e não poderia deixar de ser de outra maneira, posto que se trata de um pensamento, não do futuro, ou seja, da conquista por obtenção de resultados programados. Trata-se de um pensamento do porvir, que não é uma extensão, mais ou menos longínqua do presente, algo calculável, programável, previsível... o porvir é heterogêneo a tudo isto: ele diz respeito a *existirmos-a-que-se-destina...* Trata-se de algo que se acolhe... ou não. Por essa razão, é preciso manter-se, pensar e atuar, em deslocamento; tal experiência é imediatamente abortada com a imposição enclausurante de um ‘mesmo’, por parte de todo e qualquer ideal identitário”. Cf. DUQUE-ESTRADA, Elisabeth Muylaert. *Nas entrelinhas do talvez: Derrida e a literatura*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Ed. Via Verita, 2014, pp. 29-30.

<sup>389</sup> DERRIDA, Jacques. Op. cit. p. 54.

<sup>390</sup> Ibidem. p. 55.

<sup>391</sup> Ibidem. p. 55.

cair na tentação de se abandonar ao incalculável. A possibilidade do mal é sempre *presente*, ainda mais quando facilita a possibilidade de uma reapropriação dos mais perversos dos cálculos. A dimensão louca da justiça é também desse risco. Por este motivo, “a justiça incalculável *manda* calcular”<sup>392</sup>. Assim, se ao longo desse percurso talvez tenhamos passado a ideia de um certo pessimismo em relação ao direito, ou mesmo, de ser uma dimensão secundária na relação com a justiça, esta leitura, embora possível, não está totalmente correta. Isto porque, em sendo o núcleo desconstruível da desconstrução, é por ele que se dá as lutas jurídico-políticas tão necessárias às transformações que desejamos em nome desta outra justiça que enlouquece a desconstrução. A justiça, então, que manda calcular, manda também negociar nesta relação entre o calculável e o incalculável, “negociar sem regra que não esteja por reinventar ali onde estamos ‘jogados’, ali onde nos encontramos, mas é *preciso* também fazê-lo tão longe quanto possível, para além do lugar que nos encontramos”<sup>393</sup>. Eis a aporia que nos assombra permanentemente, mas que também nos impõe a necessidade de ir além de onde estamos, além de tudo o que já está identificado na política, no direito, na moral, ou seja ir em busca do que ainda não está aí. A ordem do *é preciso* referido por Derrida, “não pertence nem à justiça nem ao direito. Ela pertence a um dos dois espaços transbordando sobre o outro. O que significa que, em sua própria heterogeneidade, essas duas ordens são indissociáveis: de fato e de direito”<sup>394</sup>. Este *é preciso*, portanto, mesmo não pertencendo a nenhum dos espaços, é contaminado por ambos. Esta é a aporia. Assim, a cada avanço que possamos ter em termos políticos ou jurídicos, exige-se a reinterpretação de todo o fundamento que havia previsto uma calculabilidade. Deste modo, *a cada vez*, o trabalho todo se reinicia, o que faz da nossa tarefa algo interminável.

### **CAPÍTULO 3 – POR UMA DEMOCRACIA POR VIR PARA ALÉM DO MEDO**

Há um imperativo que comanda a desconstrução e que advém da responsabilidade hiperbólica pelo outro. Trata-se do imperativo de fazer todo o possível para que possa se abrir

---

<sup>392</sup> DERRIDA, Jacques. Do direito à justiça. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 55.

<sup>393</sup> Ibidem. p. 56.

<sup>394</sup> Ibidem. p. 56.

ao por vir. Em outras palavras, é de um imperativo de justiça que estamos falando, o imperativo que, ao deixar louca a desconstrução, ao mesmo tempo, a constitui desde a sua mais íntima textura. Isso considerando que algo como a desconstrução possa existir. Nesse sentido, o imperativo da desconstrução a constitui como algo excessivo e que transborda qualquer estrutura que esteja no campo do domínio do ser. E desde este excesso que faz a desconstrução encontrar a justiça, temos o *é preciso* que exige calcular, ali mesmo onde não é possível calcular, como se a justiça excessivamente hiperbólica colocasse como dever, simplesmente, a tarefa de realizar o impossível. É preciso deslocar as estruturas previamente reguladas e reguladoras do presente, ou seja, é preciso impor uma dissimetria no regime da presença, assumindo todos os riscos possíveis, sendo esta a condição mesma da responsabilidade e, portanto, da justiça. Para Derrida, “a disjunção, que pode ser o mal, é a também a condição da justiça. A desconstrução é a justiça, na desproporção entre o outro e mim, entre mim e mim como outro”<sup>395</sup>. Deste modo, a desconstrução, sob pena de neutralizar ou mesmo de insensibilizar o seu louco desejo pela justiça não exita em tudo arriscar, este é o seu princípio de responsabilidade, pois, “*en el pensamieto, es decir, en todas partes, es necesario correr riesgos. Sin eso, no hay responsabilidad*”<sup>396</sup>. Por assumir todos os riscos, a desconstrução demanda a interrupção no regime do possível, daquilo mesmo que constitui a calculabilidade enquanto tal, que significará a exposição e a experiência propriamente impossível. No instante mesmo desta experiência, em que o tremor de toda realidade fará sucumbir as estruturas previamente ajustadas, em que a respiração restará suspensa, é que poderemos ter a chance do por vir.

Além disso, por ter esta íntima relação com a justiça, esta experiência impossível, a desconstrução se constitui como algo bem distante de uma técnica, ou ainda, de um procedimento previsível. É preciso caminhar sem uma pré-visão, caminhar como cegos, expondo-se a tudo que a caminhada apresentará para além de tudo o que podemos antecipar. A travessia impossível é uma experiência de engeuecimento<sup>397</sup>. A desconstrução, neste

---

<sup>395</sup> DERRIDA, Jacques; FERRARIS, Maurizio. Tenho gosto do segredo. In: *O gosto do segredo*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Fim de Século, 2006, p. 76.

<sup>396</sup> Idem. *Política y amistad. Entrevistas con Michael Sprinter sobre Marx y Althusser*. 1ª ed. Trad. Heber Cardoso. Buenos Aires: Nueva Visión, 2012, p. 59.

<sup>397</sup> Para Derrida, “uma experiência do engeuecimento, já que a própria palavra é cega, já que a experiência da palavra que jamais se vê – a palavra é ouvida, mesmo quando a lemos, sob sua forma escrita, só há palavra na medida em que ela é ouvida sem ser vista – já que a experiência da palavra em ação no desenho ou a propósito do desenho é uma experiência do engeuecimento. Como se, aliás, o desenho só estivesse ali – precisamente porque não diz nada, porque parece se calar – para provocar o discurso, para fazer falar e para trazer à superfície

ponto, é tudo menos um método, pois é justamente aquilo que oblitera e desestabiliza todo método ou programa, na medida em que ela é o tempo – o tempo como outro. Nesse sentido, a desconstrução transgride o regime da presença, mas sem instaurar um outro instante de pureza. Isto porque, “uma transgressão deve conhecer sempre o que transgride, o que torna a transgressão sempre impura, e preventivamente comprometida com o que transgride”<sup>398</sup>. Trata-se da aporia que constitui a desconstrução, ao mesmo tempo que apela ao outro e, nesse sentido, à transgressão de todo o estatuído, possui sempre o compromisso com aquilo mesmo que transgride. A sua excessiva responsabilidade exige que, no percorrer desta experiência impossível, a transgressão se dê de modo comprometido com o que é transgredido. Daí porque, ao marcar a interrupção no regime do possível, permanece ainda no lugar. Mas, ao transgredir e a transbordar o regime do possível e, portanto, da presença, a desconstrução faz a terra tremer, produzindo deslocamentos e desajustamentos. Nesse sentido, a desconstrução:

Consiste justamente em colocar os ladrilhos do avesso, enfim, a perturbar uma ordem. Mas consiste também em interrogar-se sobre o que não funciona na ordem, sobre o que na ordem é uma desordem, o que a ordem oculta como desordem. A desconstrução não consiste apenas em recolocar ordem, mas se interessa pela desordem. (...) Ora, a desconstrução se interessa por essas coisas que não funcionam e que se encontram chanceladas na ordem. (...) Portanto, a desconstrução se interessa por aquilo que, historicamente, instituiu uma ordem na qual uma desordem de algum modo se chancelou e se fixou<sup>399</sup>.

O interesse da desconstrução em interrogar o que não funciona, o que já é uma perturbação da ordem, consiste, justamente, em colocar em questão a própria ordem, o que poderíamos já entender aqui como uma aparência de ordem. Isto porque no interior da ordem haveria uma espécie de desordem que foi estabilizada. O que reforça a necessidade para a desconstrução de manter sempre vivo o questionamento sobre os limites e a origem do nosso aparelho conceitual, sobretudo daquilo que se dá em torno à justiça. O questionamento reiterado pelos fundamentos daquilo que se estabilizou como ordem, marca a desproporção

---

do desenho as palavras ou os nomes, os nomes próprios, às vezes, que ele mesmo cala, ou aterra, ou enterra, ou mantém em reserva. Essa é a experiência ainda mais recente, inacabada na prática. Cf. DERRIDA, Jacques. *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível (1974-2004)*. MICHAUD, Ginette; MASÓ, Joana; BASSAS, Javier (Orgs.) Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012, pp. 168-169.

<sup>398</sup> DERRIDA, Jacques; FERRARIS, Maurizio. Tenho gosto do segredo. In: *O gosto do segredo*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Fim de Século, 2006, p. 62.

<sup>399</sup> DERRIDA, Jacques. Op. cit. p. 138.

essencial que constitui a desconstrução e impõe o interesse por tudo o que a ordem oculta, ou ainda, pelas coisas que não funcionam e que vão mal, mas que estão seladas na ordem instituída. Aqui, não se trata apenas de questões de direito ou de política, mas também questões de inconsciente. As coisas que não funcionam acabam por nos dar um rastro da memória histórica, pois, “se realmente não houvesse na memória uma desordem, uma cicatriz (...), a marca de uma ferida, de algo que não vai bem, não nos recordaríamos”<sup>400</sup>. Assim, para ser fiel à desconstrução, devemos colocar os ladrilhos da nossa cultura ao avesso, naquilo que, recalcado, resta aparentemente harmonizado na ordem atual dos acontecimentos. O percurso até aqui realizado procurou, justamente, atravessar esta ordem pelas trilhas deixadas por Jacques Derrida, perturbando o estabelecido desde uma perspectiva filosófica que também atravessa o direito, a literatura e a própria filosofia hegemônica, que desafia a desconstrução a rasurar os seus velhos nomes para, talvez, abrir novos caminhos. Deste modo, ao tratar neste passo a questão da democracia por vir, não se trata apenas de um desafio político, mas sim de um desafio que perpassa os mais diversos campos da cultura, sobretudo porque se trata de uma re-fundação ética desde um outro estilo de pensamento que mantém sempre em suspeita os seus próprios fundamentos.

O itinerário percorrido justifica-se para demonstrar as múltiplas possibilidades de abordagem que a desconstrução e o pensamento de Derrida nos dão para construir os sentidos que não buscam outra coisa senão a abertura ao por vir. Tudo o que dissemos anteriormente sobre a desconstrução como filosofia da margem, bem como da herança e a questão da justiça nos encaminham para esta direção, ou seja, de um por vir imprevisível, de uma travessia cega. Uma travessia cega porque, ao deslocar os limites binários da tradição e do julgamento, andamos como se não tivéssemos mais referência, ao menos uma referência supostamente estável ou organizada. Percorremos um itinerário como se recusássemos toda ordem selada, tentando abrir fendas naquilo que se chancelou historicamente. Se durante esse percurso estivemos muito próximos a Derrida, não foi para repetir o que foi dito, mas sim para mostrar a riqueza a ser explorada desde os seus textos, elaborando um caminho, a cada passo, marcado pela prática e pela reflexão desconstrutiva. Trata-se de um processo de iterabilidade ao qual mantemos fidelidade e que faz com que cada possível repetição seja uma nova interrogação. Para Silvano Petrosino:

---

<sup>400</sup> DERRIDA, Jacques. *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível (1974-2004)*. MICHAUD, Ginette; MASÓ, Joana; BASSAS, Javier (Orgs.) Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012, p. 139.

L'oeuvre de Derrida se développe en passant de texte en texte sans jamais s'épuiser dans l'analyse des thèses et de contenus présentes dans ces textes ; cette allure particulière, cette pratique singulière de la pensée qui ne cesse de s'interroger sur l'origine du sens de son discours rend dès le départ vaine la tentative de dire le droit et prive de son urgence la dynamique du jugement. Déplaçant son centre de gravité du plan du contenu (logique) vers celui de son écriture et de sa pratique (plan dialogique, que l'on pourrait encontre dire épistolaire), l'oeuvre de Derrida résiste et échappe à la simplicité de la critique et fait valoir sa pertinence au-delà de toute objection, aussi pénétrante soit-elle. Cette particularité n'implique évidemment pas la validité *a priori* des « thèses » de Derrida; elle souligne seulement une dimension de pensée qui ne peut être reconduite et qui ne peut s'épuiser dans la logique binaire des jugements de vérité ; l'oeuvre de Derrida n'est pas simplement l'ensemble de ses textes et de ses thèses ; c'est une pratique et une réflexion en acte, une oeuvre à l'oeuvre, à laquelle la pratique de l'imitation convient mieux que la logique du jugement. Ainsi qu'on l'a souligné à plusieurs reprises, les textes de Derrida doivent être *lus*, et il s'agit dans cette lecture de reprendre la lecture que Derrida conduit lui-même sur d'autres textes et de s'identifier avec elle. En ce sens, l'imitation n'est pas simple répétition et la lecture simple assimilation ; il s'agit en fait de suivre un itinéraire, d'en comprendre les étapes, de mettre en évidence un système et de s'ouvrir à ses raisons<sup>401</sup>.

Em certo sentido, ainda não saímos do primeiro passo, ou da tentativa de dar um primeiro passo. Mas ao mesmo tempo já percorremos um itinerário que nos deslocou por diversos lugares, mantendo a inquietação original de um *talvez* sobre o que resta ainda por vir. Se nos deslocamos entre os limites instituídos, como por exemplo na análise do direito, foi para fazer tremer aquilo mesmo que tenta garantir a naturalização do fundamento instituído. Nada é natural à desconstrução. As camadas textuais e históricas fazem com que a desconstrução possa incidir a cada instante, tumultuando e desorganizando a ordem vigente de uma presença que se pretende plena. Não há presença plena, algo sempre resta e é este resto que escapa a toda dialética e toda onto-teologia que, chegando, desestabiliza a ordem vigente,

---

<sup>401</sup> “A obra de Derrida se desenvolve passando de texto em texto sem jamais se esgotar na análise das teses e conteúdos presentes nesses textos; essa aparência particular, essa prática singular do pensamento que nunca deixa de questionar sobre a origem do significado de seu discurso, torna desde o início vã a tentativa de dizer o direito e priva a dinâmica do julgamento de sua urgência. Movendo seu centro de gravidade do conteúdo (lógica) para sua escrita e sua prática (plano dialógico que poderíamos ainda chamar de epistolar), a obra de Derrida resiste e escapa da simplicidade da crítica e defende sua relevância além de qualquer objeção, por mais penetrante que seja. Essa particularidade obviamente não implica a validade a priori das "teses" de Derrida; enfatiza apenas uma dimensão do pensamento que não pode ser renovada e que não pode ser esgotada na lógica binária dos julgamentos da verdade; a obra de Derrida não é simplesmente todos os seus textos e teses; é uma prática e uma reflexão em ação, um trabalho em ação, para o qual a prática da imitação é mais apropriada que a lógica do julgamento. Como já foi dito várias vezes, os textos de Derrida têm que ser lidos e trata-se nessa leitura de retomarmos a leitura que Derrida conduz de outros textos e de nos identificar com ela. Nesse sentido, a imitação não é simples repetição e a leitura de simples assimilação; trata-se realmente de seguir uma rota, entender seus estágios, destacar um sistema e abrir-se as suas razões”. PETROSINO, Silvano. *Jacques Derrida et la loi du possible*. Trad. Jacques Rolland. Paris: Les éditions du Cerf, 1994, pp. 195-196, (tradução nossa).

abrindo fissuras para o por vir. O que nos leva a pensar de um outro modo, a partir de uma outra espécie de lógica, uma lógica espectral que excede e transborda toda lógica. A própria justiça, o desejo louco de justiça, é espectral. Trata-se de uma justiça tão fantasmal que transborda o regime da presença e que deve assombrar quem se ocupa das questões de direito, de política e da moral. Isto porque, se perdermos a dimensão excessiva da justiça ou do porvir, “satisfaríamos decerto as condições da totalização, mas definindo também o totalitarismo de um direito sem justiça, de uma boa consciência moral, de uma boa consciência jurídica- seria o presente sem porvir”<sup>402</sup>. A dimensão fantasmática da justiça, aqui significando *por vir*, impede o maior dos riscos, o de viver um presente sem por vir. Talvez este seja o pior dos totalitarismos. Além disso, podemos dizer que um presente sem por vir repercute numa questão conexa, ou seja, de uma certa compulsão narcísica do tempo presente, ou ainda, daquilo que se quer dizer quando afirmarmos o *nosso tempo*, há uma pretensão de reconhecimento que é problemática desde a perspectiva de um fechamento ao outro, o que seria a totalização do sentido através do reconhecimento. Não obstante:

Há, todavia, um ponto em que o narcisismo se abre, em que a relação especular entre consciências se abre ao que é diferente do si-próprio, e é justamente esse ponto que, em meu entender, é preciso tomar em consideração. Não podemos dar conta dele se dar conta significa fazer as contas, calcular, visto que isso que acabamos de falar, dando-lhe o nome de porvir, justiça, messiânico, escatológico, é um certo incalculável, o excesso da justiça em relação ao relatório, ao direito calculável, à contabilidade: o excesso da responsabilidade sobre a contabilidade<sup>403</sup>.

A relação espectral é um outro modo de dizer a dissimetria do diferente frente a consciência de si mesmo. Trata-se de uma relação que excede o poder da consciência em identificar o que não é ela mesma. A abertura a essa relação fantasmática é que precisamos levar em consideração para dar chance ao por vir. O diferente nos chega sem que possamos calculá-lo, nos chega assim excessivamente, no instante em que, apesar da limitação narcísica, abre-se ao outro, no gesto mesmo de hospitalidade incondicional ao que vem sem previsão, que manifesta o excesso da responsabilidade sobre qualquer contabilidade. O outro pode chegar a qualquer momento, o que dá a justiça a sua condição excessiva e diferencial sobre o

---

<sup>402</sup> DERRIDA, Jacques; FERRARIS, Maurizio. Tenho gosto do segredo. In: *O gosto do segredo*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Fim de Século, 2006, p. 38.

<sup>403</sup> Ibidem. p. 39.

direito, mas não nos permite uma isenção sobre a responsabilidade que temos por não alcançar esse excesso da justiça que ultrapassa o sentido kantiano de infinito, pois, “o excesso exerce a sua pressão de modo urgente – aqui, agora, de modo singular. Não espera. Iminência quer dizer que *isto* urge a cada instante: *isto* nunca está presente, mas *isto* não quer ser remetido para amanhã: *isto*, a relação com o outro, a morte”<sup>404</sup>. Na urgência de ter que responder a isto que urge a cada instante, é preciso, então, a abertura ao que apenas a relação especular pode oferecer e sem a qual não há por vir.

Nesse sentido, é preciso a aprender a viver de outro modo. Mas é possível aprender a viver? Questão difícil, turbulenta e inquietante que ressoa nos textos derridianos, sobretudo no que concerne à responsabilidade<sup>405</sup>. Estamos diante de outra aporia, pois “apprendre a vivre, cela devrait signifier apprendre à mourir, à prendre en compte, pour l’accepter, la mortalité absolue (sans salut, ni réurrection, ni rédemption – ni pour soi ni pour l’autre)”<sup>406</sup>. Trata-se de uma velha questão de herança platônica que vincula a própria filosofia, filosofar seria aprender a morrer<sup>407</sup>. O que Derrida não admite por completo, pois “nous sommes tous des survivants en sursis”<sup>408</sup>. A questão da sobrevivência atravessa e assombra a questão propriamente dita do viver e do morrer, ela excede os estatutos da vida e da morte por assim dizer. Assim, diz Derrida: “je me suis toujours intéressé à cette thématique de la survie, dont le sens *ne s’ajoute pas* au vivre et au mourir. Elle est originaire : la vie *est* survie. Survivre au

---

<sup>404</sup> DERRIDA, Jacques. FERRARIS, Maurizio. Tenho gosto do segredo. In: *O gosto do segredo*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Fim de Século, 2006, p. 39.

<sup>405</sup> Para Derrida, a questão de aprender a viver, “elle joue d’abord, mais sérieusement, avec son sens commun. Apprendre à vivre, c’est mûrir, éduquer aussi : apprendre à l’autre et surtout à soi-même. Apostropher quelq’un pour lui dire « je vais t’apprendre à vivre », cela signifie, parfois sur le ton de la menace, je vais te former, voir te dresser. Puis, et l’équivoque de ce jeu m’importe davantage, ce soupçon s’ouvre aussi à une interrogation plus difficile : vivre, cela peut-il *s’apprendre ? s’enseigner ?* Peut-on apprendre, par discipline ou par apprentissage, par expérience ou expérimentation, à *accepter*, mieux, à *affirmer* la vie?”. “Ela aposta primeiramente, mas com seriedade, com seu bom senso. Aprender a viver é amadurecer, educar também: ensinar aos outros e especialmente a si mesmo. Apostrofizar alguém para lhe dizer “Eu vou te ensinar a viver”, isso significa que, às vezes, em tom de ameaça, vou te ensinar, ver você se levantar. Então, e o equívoco desse jogo me importa mais, esse suspiro também se abre para uma questão mais difícil: viver, pode ser aprendido? Ensinado? Pode-se aprender, por disciplina ou aprendizado, por experimento ou experimentação, a aceitar melhor, afirmar a vida?”. Cf. DERRIDA, Jacques. *Apprendre à vivre enfin: entretien avec Jean Birnbaum*. Paris: Galilée, 2005, pp. 23-24, (tradução nossa).

<sup>406</sup> “Aprender a viver, isso deveria significar aprender a morrer, levar em conta, para aceitar a mortalidade absoluta (sem salvação, ressurreição ou redenção - nem para si nem para o outro). Ibidem. 24, (tradução nossa).

<sup>407</sup> Segundo Shoppenhauer, “a morte é o gênio da filosofia, a musa da filosofia... sem ela, dificilmente ter-se-ia filosofado. Cf. SHOPPENHAUER Arthur. *As dores do mundo: o amor – a morte – a arte – a moral – a religião – a política – o homem e a sociedade*. Trad. José Souza de Oliveira. São Paulo: Edipro, 2014, p. 87.

<sup>408</sup> “Somos todos sobreviventes em liberdade condicional”. DERRIDA, Jacques. Op. cit. p. 25 (tradução nossa).



sens courant veut dire continuer à vivre, mais aussi vivre *après* la mort<sup>409</sup>. Um outro sentido para a vida aqui é apresentado, viver já não está mais em contraposição à morte, viver é sobreviver, mesmo após a morte. Há uma vida para além da vida, este é o *sim*, a afirmação da desconstrução como afirmação da vida<sup>410</sup>. A este propósito, há uma distinção entre as palavras alemãs *überleben* e *fortleben*, que marcam e acentuam a diferença entre sobreviver à morte como, por exemplo, um livro sobrevive ao autor, e, em outro sentido, continuar a viver. Esta distinção da tradução é sublinhada por Benjamin e auxilia Derrida a organizar a sobrevivência como dimensão originária, pois, “tous les concepts qui m’ont aidé à travailler, notamment celui de la trace spectral, étaient liés au « survivre » comme dimension structurale et rigoureusement originaire. Elle ne dérive ni du vivre ni du mourir”<sup>411</sup>. Assim, o próprio trabalho de desconstrução implica aqui no excesso dessa sobrevivência que pode significar também a própria rasura dos conceitos que nos foram dados, bem como a desconstrução da compulsão identitária que se desdobra da suposição de uma origem simples. Nesse sentido, devemos destacar que esse trabalho a partir do traço espectral já estava presente na *Gramatologia*, logo, podemos dizer que esta dimensão espectral que constitui uma estrutura rigorosamente originária faz percorrer e assombra de ponta a ponta o trabalho de Derrida, desdobrando a dimensão por vir de seu pensamento<sup>412</sup>. Apesar de mencionarmos essa

---

<sup>409</sup> “Sempre me interessei por esse tema de sobrevivência, cujo significado não contribui para a vida e a morte. Ela é original: a vida é sobrevivência. Sobreviver no significado comum significa continuar vivendo, mas também viver após a morte”. DERRIDA, Jacques. *Apprendre à vivre enfin: entretien avec Jean Birnbaum*. Paris: Galilée, 2005, p. 26, (tradução nossa).

<sup>410</sup> Derrida toma o cuidado de reafirmar a vida no instante em que aponta para a nossa estrutura de sobreviventes, afirmando o seguinte: “nous sommes structurellement des survivants, marqués par cette structure de la trace, du testament. Mais, ayant dit cela, je ne voudrais pas laisser cours à l’interprétation selon laquelle la survivance est plutôt du côté de la mort, du passé, que de la vie et de l’avenir. Non, tout le temps, la désconstruction est du côté du *oui*, de l’affirmation de la vie. Tout ce que je diz – depuis *Pas*, au moins, dans *Parages* – de la survie comme complication vie/mort, procède chez moi d’une affirmation inconditionnelle de la vie. La survivance, c’est la vie au-delà de la vie, la vie plus que la vie, et le discours que je tiens n’est pas mortifère, au contraire, c’est l’affirmation d’un vivant qui préfère le vivre et donc le survivre à la mort, car la survie, ce n’est pas simplement ce qui rest, c’est la vie la plus intense possible. Cf. *Ibidem*. pp. 54-55.

<sup>411</sup> “Todos os conceitos que me ajudaram a trabalhar, especialmente o traço espectral, estavam relacionados a ‘sobreviver’ como uma dimensão estrutural e rigorosamente original. Não deriva nem do viver nem do morrer”. *Ibidem*. p. 26 (tradução nossa).

<sup>412</sup> Para Derrida, “O que denominamos aqui rasura dos conceitos deve marcar os lugares desta meditação por vir. Por exemplo, o valor de arquia transcendental deve fazer sentir esta Necessidade quanto a esta rasura. Ele é com efeito, contraditório e inadmissível na lógica da identidade, ele quer dizer aqui – no discurso que o proferimos e segundo o percurso que seguimos – que a origem não desapareceu sequer, que ela jamais foi reconstruída a não ser por uma não-origem, o rastro que se torna assim a origem da origem. Desde então, para arrancar o conceito de rastro ao esquema clássico que o faria derivar de uma presença ou de um não-rastro originário e que dele faria uma marca empírica, é mais do que necessário falar de rastro originário ou de arqui-rastro. E, no entanto, sabemos que este conceito destrói seu nome e que, se tudo, começa pelo rastro acima de tudo não há rastro originário. Cf. DERRIDA, Jacques. *Linguística e Gramatologia*. In: *Gramatologia*: Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 75.

estrutura como rigorosamente originária, trata-se de uma estrutura que escapa a inteligibilidade, por estar vinculada ao conceito de rastro, esta estrutura rasura a si mesma, de modo que não há estrutura originária. A rasura dos conceitos e dos velhos nomes da tradição é então mais que uma necessidade, pois nos remete à desconstrução da violência desde esta origem suposta que acabará por constituir uma escritura violenta que usurpa para o si o papel principal, “pensa-se como se o representado não fosse mais que a sombra ou o reflexo do representante”<sup>413</sup>. Há, então, uma cumplicidade e o ajuste forçado entre o representante e o representado por este modelo de escritura. Ao fazer tal diagnóstico, Derrida se opõe ao modelo de escritura tradicional que possui uma relação narcísica com o diferente através desta estrutura rigorosa que é fantasmática e que, por isso, não se deixa apreender, na medida em que “não há mais origem simples”<sup>414</sup>. A usurpação da diferença constitui a violência originária, mas por apreender aquilo mesmo que é reflexo e dobra do processo disseminado da *différance*, o lugar mesmo do arqui-rastro, a escritura clássica mantém uma equivocidade em sua própria constituição. Trata-se de uma equivocidade recalcada e esquecida, como podemos perceber no exemplo de Rousseau que menciona o fato de que esquecemos que aprendemos a falar antes de escrever. Nas palavras de Derrida:

Violência e esquecimento. A escritura, meio mnemotécnico, suprimindo a boa memória, a memória espontânea, significa o esquecimento. É bem precisamente isso que dizia Platão em *Fedro*, comparando a escritura à fala como a *hypomnesis* à *mneme*, o auxiliar lembrete à memória viva. Esquecimento porque mediação e saída fora de si do *logos*. Sem a escritura, esta permaneceria em si. A escritura é a dissimulação da presença natural, primeira e imediata do sentido à alma do *logos*. Sua violência sobrevém à alma como inconsciente. Assim, desconstruir esta tradição não consistirá em invertê-la, em inocentar a escritura, antes, em mostrar por que a violência da escritura não *sobrevém* a uma linguagem inocente. Há uma violência originária da escritura porque a linguagem é primeiramente, num sentido que se desvelará progressivamente, escrita. A ‘usurpação’ começou desde sempre. O sentido do bom direito aparece num efeito mitológico do retorno<sup>415</sup>.

Para não perder de vista a violência originária da estrutura tradicional da escritura que acaba esquecida, para não cair no equívoco da presença natural e de seus desdobramentos a partir desta dissimulação originária, não se pode simplesmente inverter a lógica da tradição,

---

<sup>413</sup> DERRIDA, Jacques. *Linguística e Gramatologia*. In: *Gramatologia*: Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 43.

<sup>414</sup> *Ibidem*. p. 45.

<sup>415</sup> Cf. *Ibidem*, p. 45.

mas enfrentar o fato de que a linguagem mesma não é inocente frente a esta violência. A violência originária é domesticada na linguagem, recurso que possibilita o esquecimento e a naturalização da usurpação que começou desde sempre, uma espécie de obrigatoriedade dissimulada que também foi objeto de análise de Roland Barthes<sup>416</sup>, e que para Derrida faz com que a escrita tenha um estatuto de um escravo em relação a um senhor<sup>417</sup>. Todavia, apesar de todos os recursos e da usurpação constituinte da escritura, algo sobrevive ao processo de usurpação, o que faz, como dissemos acima, com que toda palavra seja espectral. Assim, a espectralidade não é a apenas um tema enfrentado por Derrida ou um recurso estratégico que coloca em questão a escritura da tradição e a sua própria violência, em certo sentido ela é a própria desconstrução. A experiência de engeuimento que nos demanda Derrida para enfrentar e tornar possível o por vir passa pela desconstrução desta estrutura tradicional. Ao subordinar a língua à escrita, ou melhor, à forma escrita, perdemos a percepção sobre a própria tradição oral da língua que é independente da escrita. Perder a percepção aqui significa que a estrutura tradicional, ao criar as condições de visibilidade, nos cega daquilo que a possibilita e a constitui. Assim, “não seríamos, pois, cegos ao visível, mas sim, cegados pelo visível, ofuscados pela escritura”<sup>418</sup>. O visível, portanto, nos aprisiona de modo a ofuscar tudo o que não é representado. A estrutura do rastro, ou seja, do traço espectral, não apenas se opõe, mas resiste a esta autoridade do visível, pois:

O rastro, ou o traço, designaria, entretanto – foi, em todo caso o que tentei mostrar – a diferença pura, a diacriticidade, o que faz com que alguma coisa possa se determinar por oposição a outra coisa: o intervalo, o espaçamento, o que separa. E então, o que separa – o intervalo, o espaçamento – por si mesmo não é nada, não é nem inteligível nem sensível, e não medido em que não é nada, não está presente, remete sempre a outra coisa, e, conseqüentemente, não estando presente não se dá a ver. No fundo, a maior generalidade da definição do traço, tal como ele vem me interessando há muito tempo, é que no fundo ele dá tudo a ver, mas não é visto. Ele dá a ver sem se dar a ver. E, portanto, a relação com o próprio traço – com o traço se espessura, com o traço absolutamente puro – a relação com o próprio traço é uma relação, uma experiência de engeuimento<sup>419</sup>.

---

<sup>416</sup> Para Barthes, “a língua, como desempenho de toda a linguagem, não é nem reacionária, nem progressista, ela é simplesmente: fascista; pois o fascismo não é impedir de dizer, é obrigar a dizer”. Cf. BARTHES, Roland. *Aula: aula inaugural da cadeira de semiologia literária do Colégio da França, pronunciada dia 7 de janeiro de 1977*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Cultrix, 2013, p. 15.

<sup>417</sup> DERRIDA, Jacques. *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível (1974-2004)*. MICHAUD, Ginette; MASÓ, Joana; BASSAS, Javier (Orgs.) Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012, p. 78.

<sup>418</sup> DERRIDA, Jacques. Op. cit. p. 46.

<sup>419</sup> Idem. *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível (1974-2004)*. MICHAUD, Ginette; MASÓ, Joana; BASSAS, Javier (Orgs.) Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012, p. 166.

A condição do visível, portanto, é invisível, não se deixa ver. Este é o feito do rastro. Dar tudo a ver sem se deixar ver. Na construção textual, por exemplo, aquilo que permite, tanto a visibilidade da palavra, como a possibilidade de um sentido, é o espaçamento invisível que separa as palavras umas das outras, ou seja, é o intervalo que dá tudo a ver, mas que não se deixa ver. Escrever é propriamente uma experiência de engeuecimento, na medida em que é uma atividade de traçamento. A consequência desta questão é ilimitada, pois impõe o questionamento de todo e qualquer par oposicional. Nesse sentido, a experiência de engeuecimento não é uma patologia ou uma enfermidade, uma vez que “é preciso *ver* no sentido corrente para desdobrar essas potências da cegueira”<sup>420</sup>. A experiência do engeuecimento está para além dos limites que se impõem através da inteligibilidade e da sensibilidade. Além disso, a condição da invenção supõe a indecidibilidade e, portanto, supõe que em algum momento não haja nada, como se não houvesse nenhuma referência ou perspectiva, pois esta supõe uma hierarquização que sempre deixa algo de fora do seu campo de visão<sup>421</sup>.

Aprender a viver, portanto, recusando as luzes da tradição por um lado, na medida em que estas nos cegam ao por vir, pois oblitera a invenção impõe limites de percepção que são sempre parciais. Por outro lado, é preciso ver desde estas luzes a potência da cegueira. Aporia que se impõe como aquilo que constitui a experiência de viver: não poder se desfazer das referências visíveis, ou seja, da autoridade do visível, das leis, etc., ao mesmo tempo em que é preciso enfrentar e fazer da experiência do viver algo absolutamente novo, como se nada pudesse estar ali para auxiliar ou dar qualquer tipo de referência. Viver, nesse sentido, equipara-se à justiça, pois esta é justamente a experiência daquilo que não podemos experimentar. Assim, aprender a viver é também uma experiência impossível, mas que nos assombra. Ao desejar aprender a viver estamos interessados em levar adiante o desejo louco

---

<sup>420</sup> DERRIDA, Jacques. *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível (1974-2004)*. MICHAUD, Ginette; MASÓ, Joana; BASSAS, Javier (Orgs.) Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012, p. 87.

<sup>421</sup> Para Derrida, “o ponto de vista é a perspectiva, isto é, a visão do olhar que, ao pôr em perspectiva, seleciona. Falar de perspectivismo é dizer que sempre vemos as coisas, que sempre interpretamos as coisas de certo ponto de vista, segundo um interesse, recortando um esquema de visão organizado, hierarquizado, um esquema sempre seletivo que, conseqüentemente, deve tanto ao engeuecimento quanto à visão. A perspectiva deve ficar cega a tudo o que está excluído da perspectiva; para ver em perspectiva, é preciso negligenciar, é preciso ficar cego a todo resto; o que acontece o tempo todo. Um ser finito só pode ver em perspectiva e, portanto, de maneira seletiva, excludente, enquadrada, no interior de uma moldura, de uma borda que exclui. Conseqüentemente, deve-se cercar o visível posto em perspectiva com toda uma zona engeuecimento. Cf. *Ibidem*. p. 73.

de justiça que nos demanda ir além dos lugares onde é possível ir. E se estamos cegos pelo presente, pelo presente-passado e pelo presente-futuro, temos que aprender a viver de um modo absolutamente diferente do instituído, abrindo-se e expondo-se a tudo que não podemos antecipar, sem qualquer pré-visão. Daí poderemos, talvez, dizer que experienciamos algo. Para Derrida:

Uma experiência é sempre uma viagem, uma experiência é sempre uma travessia e, portanto, um deslocamento no espaço. E o cego é alguém que faz a experiência do espaço atravessando-o sem vê-lo. A apreensão é ao mesmo tempo o medo, o medo do engeucimento, e depois, também, precisamente por causa do medo, o gesto que consiste em avançar as mãos, em colocar as mãos para frente para não cair. E o cego é alguém que cai, então é assim, frequentemente, que ele é representado: ele está sempre caindo ou evitando cair, se protegendo contra uma queda possível, e a significação bíblica, especialmente, do engeucimento é sempre a da queda espiritual, na queda do sentido do pecado<sup>422</sup>.

A concepção de experiência aqui exposta se contrapõe totalmente da ideia tradicional de uma experiência que se dá no presente-vivo, “esse pensamento do presente vivo distribui-se de maneira muito complexa na história da metafísica, da ontologia, da fenomenologia”<sup>423</sup>. Nesta perspectiva, a experiência da tradição se vincula a uma presença suposta pelo logocentrismo. Todavia, uma tal experiência perderia exatamente aquilo que possibilita ir além, pois a experiência já estaria previamente assimilada no logos. O horizonte desta experiência já estaria no domínio do logos. Daí porque, trabalhamos numa outra concepção de experiência, na duplicidade e na equivocidade da palavra alemã *Erfahrung*, que traduz a experiência não como a relação presente, mas a viagem ou a travessia que se dá na relação de heterogeneidade do outro. A experiência aqui excede toda presença e toda possibilidade de um horizonte em perspectiva. Por ser a experiência heterogênea da vinda do outro, a travessia ou a viagem constitui-se como ameaçadora, do contrário não seria uma experiência. A experiência é, portanto, sempre uma travessia em vista do impossível, assim como o é a experiência do pensamento<sup>424</sup>. Lidar com outro conceito de experiência é ter que lidar com o

---

<sup>422</sup> DERRIDA, Jacques. *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível (1974-2004)*. MICHAUD, Ginette; MASÓ, Joana; BASSAS, Javier (Orgs.) Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012, p. 175.

<sup>423</sup> Ibidem. p. 78.

<sup>424</sup> Segundo Derrida, “a experiência do pensamento é uma experiência sem carta, ou mapa geográfico, uma experiência exposta ao acontecimento no sentido que precisei há pouco, isto é, à vinda do outro, do radicalmente outro, do outro não apropriável. Quando se está em relação com outro, quer se trate de um *quem* ou de um *quê*,

temor de não poder apreender o outro e ser por ele apreendido. É nesse sentido que devemos caminhar como cegos, os cegos lidam com essa experiência aporética ao se deslocar no espaço, fazem toda a travessia sem ver, fazem do medo da apreensão, que é o medo do engeuecimento, também o gesto de avançar as mãos, o que para nós significa avançar o passo por vir. Assim, toda a travessia digna desse nome deve se dar assumindo todos os riscos, fazendo com que a experiência dessa viagem seja a experiência mesma do medo, que consiste em ir além do visível. O medo é ao mesmo tempo o temor e o propulsor do passo.

A impossibilidade de apreensão do outro impossibilita o cerramento do presente, ao mesmo tempo em que deixa em aberto o por vir, apesar da compulsão identitária herdada da tradição. Além disso, impede uma resposta a questão que estamos aqui às voltas, *é possível aprender a viver?* Questão inaugural de *Spectros de Marx*, livro que se endereça à sobrevivência bem como a memória de Chris Hani, comunista e herói popular contra o *apartheid* na África do Sul, e a Louis Althusser<sup>425</sup>. Questão espectral que assombra o presente e nos convoca a pensar sobre a sua possibilidade. Assim:

---

quando se está em relação com outro cuja própria prova consiste em fazer a experiência do fato de que o outro não é apropriável, há aí experiência: não posso assimilar o outro a mim, não posso fazer outro parte de mim mesmo, não posso capturar, tomar, apreender, não há antecipação. O outro é o inantecipável. Estamos lidando com outro conceito de experiência, diferente daquele que permanece dominado pelo ente enquanto ente (ente quer dizer presente). Cf. Ibidem. p. 80.

<sup>425</sup> Nas palavras de Derrida, “*Spectros de Marx* pode ser lido, caso se queira, como uma espécie de homenagem a Louis Althusser. Saudação indireta, mas sobretudo amistosa e nostálgica, um pouco melancólica. A questão fica aberta à análise. Escrevi esse livro em 1993, portanto três anos depois da morte de Althusser – e, naturalmente, pode ser lido como uma palavra a ele dirigida, uma maneira de ‘sobreviver’ o que vivi com ele, ao seu lado. Era ao mesmo tempo próximo e distante, aliado e dissociado. Mas quem não é? A senhora me pede que fale de alguma coisa, de alguém que ocupou um grande lugar na minha vida. Para dar uma medida externa das coisas, eu o conheci quando entrei na École em 1952 – ele era ‘caïman’ – não ensinava, não raro estava doente sem que eu soubesse então de quê. Sofria, em todo caso, e me disse uma vez que se tratava de um problema renal. Manifestou-me bastante amizade e apoiou meu trabalho”. Cf. DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã: diálogo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, pp. 126-127. Podemos dizer que é uma tentativa de não apenas responder à Althusser, reconhecidamente marxista, mas também de fazer justiça a alguém que foi, de fato, muito importante na trajetória acadêmica de Derrida, além de terem construído uma grande amizade. Embora não tivessem grandes discussões filosóficas, Derrida regularmente visitava Althusser em diversas instituições psiquiátricas. Após 1980, quando Althusser confessa ao seu médico ter estrangulado a sua esposa Hélène Rytman, Derrida é por bastante tempo o único autorizado a visitá-lo. No primeiro encontro que tiveram descobriram que ambos haviam nascido na Argélia com 12 anos de diferença, trocavam lembranças e lugares comuns nas conversas, mas sem avançar para questões de trabalho (filosóficas). Em 1955, Derrida havia se dedicado ao problema da gênese em Husserl para obtenção do diploma de Estudos Superiores. O tema era marcado pela problemática do tempo já naquela época. Ao ler o texto, Althusser disse a Derrida que não poderia seguir com o trabalho, pois era demasiado obscuro para a *Agregation*, correndo o risco de ser muito perigoso. Entendendo que não poderia avaliar corretamente o trabalho, Althusser o enviou para Foucault, então assistente em Lille, que respondeu dizendo que gostado do trabalho, mas disse a Derrida que a avaliação seria entre 2 ou 3 sobre 20 no máximo. Nesse ano, Derrida não foi aprovado, demonstrando as dificuldades enfrentadas por Derrida com a autoridade acadêmica desde o início de sua trajetória. Mais tarde, em 1963-1964, Althusser convidou Derrida para dar aulas na École Normale, com o apoio

*Aprender a vivir*. Extraña máxima. ¿Quién aprendería? De quién? Aprender[*y enseñar*] a vivir, pero ¿a quién? ¿Llegará a saberse? ¿Se sabrá jamás a vivir, y, en primer lugar, se sabrá lo que quiere decir «aprender a vivir»? ¿Y por qué, «por fin»?

Por sí misma, fuera de contexto – aunque un contexto permanece siempre abierto, por tanto falible e insuficiente – esta máxima sin frase forma un sintagma poco menos que ininteligible. Por otra parte, ¿hasta qué punto su idioma se déjà traducir?<sup>426</sup>

Todas as questões levantadas desde a questão principal – *aprender a viver* – permanecem numa espécie de suspensão, sem possibilidade de uma resposta definitiva, pois a própria tradução do que significa *aprender a viver* é impossível, na medida em que carrega uma indecidibilidade no seu idioma. Sequer a possibilidade de um contexto facilitaria as coisas. O contexto, nesse sentido, é sempre falho e insuficiente para prestar algum tipo de auxílio na resposta que devemos dar. A singularidade da questão faz dela sempre algo fora de contexto. É interessante notar como a questão oscila entre uma direção como *experiência*, como *educação* e como *endereço*. Mas, “aprender a vivir, aprender-lo *por uno mismo*, solo, enseñar-se *a sí mismo* a vivir (« quisiera a aprender a vivir por fin ») , ¿no es, para quien vive, lo imposible?, ¿no es caso lo que la lógica misma prohíbe? A vivir, por definición, no se aprende<sup>427</sup>. A aporia do viver nos chega desde esta questão. Isto porque, não se aprende a viver sozinho, é preciso mais de um. Assim, como responder a questão se podemos responder apenas por nós mesmos e necessitando de outro? Além disso, como dissemos anteriormente, se devemos pensar a vida a partir da herança, aprender a viver excede o regime da vida, pois deve ser também aprender a morrer. Haveria questão mais abissal e proibida pela lógica do

---

de Jean Hypollite, que havia deixado a École para ir ao Collège de France. Em relação ao livro (*Espectros de Marx*), a sua publicação vem depois de anos de silêncio em relação ao marxismo, apesar de alguns cursos realizados, o que gerou muita cobrança contra Derrida. No circuito intelectual francês da década de 60, período de uma espécie de hegemonia marxista imperava, mas Derrida se sentia intimidado teoricamente, intimidação que impedia a formulação de perguntas de estilo aparentemente fenomenológico ou ontológico, que era identificada como ilegível e bastante suspeito. Além disso, Derrida jamais assimilou as vicissitudes do Partido Comunista, o que também foi motivo para manter um certo distanciamentos e muitas reservas em relação ao marxismo. Estas reticências o levaram a silenciar durante bastante tempo, sobretudo porque queria evitar uma leitura conservadora de suas questões oposicionais ao marxismo, como por exemplo a questão da história, da objetificação, das classes sociais, do conceito de produção, e da presença forte da metafísica e de um hegelianismo no pensamento de Marx, mas também por não concordar com o léxico e os códigos dominantes daquele período hegemônico da cena francesa, que para Derrida eram dogmáticos. Além disso, é preciso destacar que Derrida não se enxergava como parte daquela geração. Cf. DERRIDA, Jacques. *Politique et amitié: entretiens avec Michael Sprinker sur Marx et Althusser*. Paris : Galilee, 1993.

<sup>426</sup> Idem. *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Editora Nacional, 2002, p. 9.

<sup>427</sup> Ibidem. p. 9.

que esta de aprender a morrer? Aprender a viver, portanto, fica na borda entre a vida e a morte, lugar onde se instala uma “heterodidática entre vida y muerte”<sup>428</sup>. Trata-se da tarefa mais necessário e, ao mesmo tempo, impossível. Na dissimetria que a questão impõe, aprender a viver somente teria um sentido e assumiria uma resolução justa se tiver uma explicação com a morte. Uma disjunção se anuncia quando afirmamos o desejo de aprender a viver. Para Derrida:

El aprender a vivir, si es que queda por hacer, es algo que no puede suceder sino entre vida y muerte. Ni en la vida ni en la muerte *solas*. Lo que sucede entre dos, entre todos los « dos » que se quiera, como entre vida y muerte, siempre precisa, para mantener-se, de la *intervención* de algún fantasma. Entonces, habría que saber de espíritus. Incluso y sobre todo si eso, lo espectral, *no es*. Incluso y sobretodo todo si eso, que no es ni sustancia ni esencia ni existencia *no está nunca presente como tal*<sup>429</sup>.

O que Derrida está nos dizendo é que há sempre a intervenção de uma não-presença que constitui a vida propriamente dita. Vida esta que não podemos apreender senão neste lugar que se dá entre a vida e a morte. Esta não-presença, por ser espectral, não se deixa assimilar pelo ser, pela vida ou pela morte. O espectro, que não é nem substância, nem essência, nem existência, repete através da sua intervenção aquilo que afirmamos pelo conceito de *rastro*, bem como pelo movimento da *différance*. Aqui, os espectros assumem um papel estratégico e fundamental na análise de Derrida, que colocará em questão a relação entre a herança, a responsabilidade e a justiça com o político. A aporia indecível alojada à desconstrução permanece incidindo no conteúdo a ser enfrentado<sup>430</sup>. Os espectros, no plural, por fazerem às vezes do indecível, obliteram a tentação totalizante do presente. Nesse sentido, o tempo nunca está fechado. Esse desconhecimento do espectral intervém em cada tentativa de afirmar o por vir. É preciso aprender a viver, então, com estes outros tempos que não se enclausuram no domínio do presente. Para Derrida, “el tiempo del « aprender a vivir »,

---

<sup>428</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Editora Nacional, 2002, p. 10.

<sup>429</sup> Ibidem. p. 10.

<sup>430</sup> Para Anamaria Skinner, “O tema do espectro, no livro *Espectros de Marx*, de Jacques Derrida, não é novo. Inscreve-se como *marca* ao mesmo tempo pura e impura na cadeia do discurso desconstrutivo. Na sua articulação com outras cadeias desse discurso, funciona como os demais operadores textuais, a que Derrida chama de indecíveis, e cujo número, por definição, nunca está fechado, uma vez que a experiência do indecível torna impossível a totalização”. Cf. SKINNER, Anamaria. *Espectros de Marx: por que esse plural?*. In: NASCIMENTO, Evandro; GLENADEL, Paula (Orgs.). Em torno de Jacques Derrida. Rio de Janeiro: 7letras, 2000, p. 65.



un tiempo sin presente rector, vendría a ser esto, y el exordio nos arrastra a ello: aprender a vivir *con* los fantasmas, en la entrevista, la compañía o el aprendizaje, con el comercio sin comercio con y los fantasmas”<sup>431</sup>. Nesse sentido, aprender a viver com outros tempos é aprender a viver com esses outros, os fantasmas que nos acompanham e que compartilhamos a aprendizagem. Trata-se de aprender a viver de outra maneira, ou seja, de viver justamente. Viver com os fantasmas é o que constitui o ser, nesta relação espectral, nesta relação mais enigmática que todas as outras. Assim, “ese *ser-con* los espectros sería también, no solamente pero sí también, una *política* de la memoria, de la herencia y de la generaciones”<sup>432</sup>. Em certo sentido, a desconstrução é este desafio, ou mesmo esta tarefa, de aprender a viver com os fantasmas, com a dimensão enigmática que, desde a origem suposta, nos assombra. Mas que busca fazer deste *além*, lugar dos espectros, uma dimensão em que se possa abrir os limites da presença, bem como construir caminhos ali mesmo onde ainda não é visível ou possível sequer imaginar a abertura de uma via. Se a relação com os fantasmas é turbulenta, faz-se dessa turbulência a chave para o por vir. O medo do assombro que nos leva a tentar exorcizar os fantasmas, transforma-se em relação que possibilita a desconstrução do político, através de uma política da memória. E uma tal política somente é possível a partir do trabalho do herdeiro que referimos acima, pois mantemos sempre uma relação espectral com as gerações do passado e do por vir. A questão que nos chega, conforme ressaltou Jean-Luc Nancy, *o que fazer?*, vem destes outros, que nos deixam claro que o *tempo* não acabou. A política da memória e da herança nos impõe contra-assinar a herança recebida sem que nada reste a salvo para que se possa, talvez, viver mais justamente. É exatamente isso que está em jogo em todo nosso trabalho, bem como nas razões para se falar de e com os fantasmas<sup>433</sup>. Em nome da justiça devemos falar dos espectros e da nossa herança. Não de uma justiça como direito, mas de uma justiça ainda não presente, que talvez nunca estará aí *presente*. Nesse sentido, tudo o que dissemos sobre a justiça até aqui deve ser considerado em relação à democracia, sobretudo ao por vir da democracia, Talvez devêssemos aqui falar em uma democracia espectral, mas o por vir carrega esta dimensão de inadequação que vem desta relação, ou

---

<sup>431</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Editora Nacional. 2002, pp. 10-11.

<sup>432</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>433</sup> Questão fundamental, pois Derrida afirma o seguinte: “se me dispongo a hablar extensamente de fantasmas, de herencia y de generaciones, de generaciones de fantasmas, es decir, de ciertos *otros* que nos están presentes, ni presentemente vivos, no entre nosotros ni en nosotros ni fuera de nosotros, es en nombre de la *justicia*. De la justicia ahí donde la justicia aún no está, aún no *ahí*, ahí donde nunca será, como tampoco lo será la ley, reductible al derecho”. Cf. *Ibidem*. pp. 11.

melhor, da intervenção dos fantasmas. A democracia por vir é um modo de dizer democracia justa, que assombra a democracia que está aí, cuja herança carrega uma promessa que fissa o conceito de democracia que recebemos. A re-fundação do político, portanto, passa pela intervenção espectral de fantasmas, o que nos remete para responsabilidade hiperbólica que temos insistido ao longo do texto, o trabalho de desconstrução sem limite e sem fundo carrega sempre a turbulência desta intervenção<sup>434</sup>. Para Derrida:

Hay que hablar *del* fantasma, incluso *al* fantasma, y con él, desde el momento en que ninguna ética, ninguna política revolucionaria o no, parece posible, ni pensable, *ni justa*, si no reconoce como su principio el respeto por esos otros que nos son ya o por esos otros que no está todavía *ahí, presentemente vivos*, tanto si han muerto ya, como si todavía no han nacido. Ninguna justicia – no digamos ya ninguna ley, y esta vez tampoco hablamos aquí del derecho – parece posible o pensable sin un principio de *responsabilidad*, más allá de todo *presente vivo*, en aquello que desquicia el presente vivo, ante los fantasmas de los que aún no han nacido o de los que han muerto ya, víctimas o no de guerras, de violencias políticas o de otras violencias, de exterminaciones nacionalistas, racistas, colonialistas, sexistas o de otro tipo; de las opresiones del imperialismo capitalista o de cualquier forma de totalitarismo. Sin esta *no contemporaneidad a sí del presente vivo*, sin aquello que secretamente lo desajusta, sin esta responsabilidad ni ese respeto por la justicia para aquellos que *no están ahí*, aquellos que nos está o no están todavía *presentes y vivo*, ¿qué sentido tendría plantear la pregunta « donde? » ?, « donde mañana? »<sup>435</sup>.

A ética aqui assume um caráter espectral que condiciona a possibilidade, inclusive, do político. Do contrário, não é possível nem pensável uma política que não tenha como

---

<sup>434</sup> Para Andrea Potestà, “la déconstruction est l’opération d’un entrelacement continu, d’un parasitage incessant entre la philosophe et son « autre ». Elle pousse la philosophie à s’interroger sur sa propre « forme » au point de sonder et à la fois de mettre profondément en question le « fond » de son enjeu, que celui-ci soit nommé sens, *logos*, pensée ou vérité. La déconstruction conduit la philosophie face à un point d’inaccessibilité : dans l’entre-deux de la parole et de l’indicible, au beau milieu des deux plans parallèles et enlacés de pensée et d’écriture. Le noyau de la déconstruction n’en est donc pas un. À son cœur on trouve plutôt un écart, une *non-coïncidence*, une « contiguïté sans contract » de la pensée avec sa praxis – bref, un mouvement qui est moins conceptuel que performatif et qui, uniquement pour cette raison, arrive à se tenir, sans la *tenue* d’une saisie, devant le sans-fond de son fond”. “A desconstrução é a operação de um entrelaçamento contínuo, de um parasitismo incessante entre a filosofia e seu "outro". Isso leva a filosofia a questionar sua própria "forma" ao ponto de sondar e, ao mesmo tempo, questionar profundamente o "fundo" de seu desafio, que seja chamado de significado, *logos*, pensamento ou verdade. A desconstrução conduz a filosofia a um ponto de inacessibilidade: no meio entre a palavra e o indizível, no meio dos dois planos paralelos entrelaçados com pensamento e escrita. O núcleo da desconstrução não é um. No seu centro, encontramos uma discrepância, uma *não-coincidência*, uma "contiguïdade sem contrato" de pensamento com sua práxis - em suma, um movimento menos conceitual do que performativo e que, só por isso, é capaz de suportar, sem manter sua captura, diante do sem fundo de seu fundo”. Cf. POTESTÀ, Andrea. *L’exhibition de l’absent : Derrida, Heidegger et l’in-origine de l’oeuvre d’art*. In: *Derrida et la question de l’art: déconstructions de l’esthétique*. Adnen Jdey (Org.). Nantes: Cécile Defaut, 2011, p. 297, (tradução nossa).

<sup>435</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Editora Nacional. 2002, 11-12.

princípio o respeito a estes outros que não estão presentes. Podemos dizer que ainda não demos o primeiro passo nesse sentido e que jamais houve uma política que não estivesse impulsionada pelo domínio da presença. Sem este princípio não há que falar em justiça, pois é o princípio de responsabilidade que é mais além de todo presente que torna possível o próprio pensamento sobre a justiça. Os fantasmas transtornam todo o presente vivo, e isto não é negativo, ao contrário, é justamente a sua dimensão mais íntima e portanto, secreta, de não coincidência, ou ainda, de não contemporaneidade, que empresta sentido a questão do por vir, ou seja, para onde vamos?. Não escapamos também aqui da aporia. A questão sobre o por vir vem de si mesma, ou seja, do próprio por vir, “lo que encuentra *delante* de ella debe también preceder-la como origen suyo: *antes* de ella”<sup>436</sup>. Há uma aparente contradição, na medida em que o por vir provém também do passado, o que faz do por vir algo ilocalizável. A pergunta, *para onde vamos?*, é atravessada por todos os lados, perturbada de modo que sai de si mesma, mantendo uma inquietude permanente para qualquer resposta possível. Nesse sentido, “si la posibilidad de la pregunta es posible, si debe ser tomada en serio la posibilidad de esa pregunta, que quizá no es ya una pregunta, y que nosotros llamamos aquí la *justicia*, aquélla debe llevar más allá de la vida *presente*, de la vida como *mi* vida o *nuestra* vida”<sup>437</sup>. Isto porque a intervenção espectral retira a possibilidade de domínio sobre o tempo. Aliás, tal intervenção tumultua o tempo por não pertencer ao tempo, se entendermos o tempo como a sucessão de presentes. Assim, ser justo é o momento espectral para além de toda presença. Este instante é rebelde ao tempo, pois os fantasmas não pertencem a este tempo. Há aqui um compromisso irrefutável de dever ir mais além da vida presente, trata-se da justiça cuja efetividade se dá e se estrutura entre a vida e a morte, ou seja, na *sobrevivência*. O que desajusta toda identidade do presente. Desse modo, “hay *espíritu*. Espíritus. Y es preciso contar con ellos. No se puede no contar con ellos. No se puede no deber, no se debe no poder contar con ellos, que son más de uno: el *más de uno*”<sup>438</sup>.

Retomar Marx, os espectros de Marx, foi uma necessidade para Derrida. O trabalho ininterrupto da desconstrução não pode não contar com *eles*. Agora, é preciso Marx. Mas os espectros de Marx não estão presentes, aqui e agora, no sentido de um tempo que se pretende homogêneo e hegemônico, não fazem parte deste tempo. Os espectros (de Marx) são de um

---

<sup>436</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Editora Nacional. 2002, p. 12

<sup>437</sup> Ibidem. p. 12.

<sup>438</sup> Ibidem. p. 12.

agora sem conjuntura, “un ahora desquiciado, disyunto o desajustado, *out of joint*, um ahora deslocado que corre en todo momento el riesgo de no mantener nada unido en la conjunción asegurada de algún contexto cuyos bordes todavía serían determinables”<sup>439</sup>. O tempo presente é permanentemente assediado pelos fantasmas, não estamos sozinhos, eles vêm perturbar aquilo que temos como compulsão identitária quando pretendemos afirmar o *nosso* tempo. Talvez não seja mais possível dizer o nosso tempo. Aprender a viver também deve significar viver desajustado, *out of joint*, em um *agora* que está longe de controlar e regular os seus limites. Um *agora perturbado* não possui mais autoridade sobre as suas bordas. Os espectros, sempre mais de um, são a tormenta do presente<sup>440</sup>. O próprio Marx havia tematizado no *Manifesto* o assédio de um espectro, qual seja, o espectro do comunismo, colocado como exórdio é justamente o que abre o Manifesto. Assim como *Hamlet*, em que tudo se anuncia a partir de uma espera, de algo que está por chegar, do espírito do pai que está por vir, está por reaparecer. Nesse sentido, não seríamos sempre assediados pelos espectros quando começamos algo? O começo já não seria o começo propriamente dito. Haveria sempre um exórdio fantasmático que permite aquilo mesmo que convencionamos por *começo*. O primeiro passo não é nunca, portanto, o primeiro passo. Assim, “el asedio es histórico, cierto, pero no *data*, no se fecha dócilmente en la cadena de los presentes, día tras día, según el orden instituido de y por un calendario”<sup>441</sup>. Embora o assédio seja histórico, não pertence ao tempo instituído, pois não se deixa assimilar. O fantasmático é intempestivo e está para além daquilo que pode significar o estrangeiro. Não há linguagem ou idioma que dê conta dos espectros. Deste modo, os espectros não habitam o interior de um lugar, como é o exemplo citado por Marx da Europa, mas o assédio realizado por eles marcaria a existência mesma do que se convencionou como Europa. Para Derrida, “la experiencia del espectro: así es como, con Engels, Marx también pensó, describió o diagnosticó cierta dramaturgia de la Europa Moderna, sobre todo la de sus grandes proyectos unificadores. Habría incluso que decir que la representó o escenificó”<sup>442</sup>. Esta encenação do assédio comunista que rondaria a Europa

---

<sup>439</sup> Ibidem. p. 17.

<sup>440</sup> Para Derrida, “*más de uno* puede significar multitud, cuando no masas, la horda o la sociedad, o también alguna población de fantasmas con o sin pueblo, alguna comunidad con o sin jefe – pero también el *menos de uno* de la dispersión pura y simple – sin agrupación posible”. Cf. DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Editora Nacional. 2002, p. 17.

<sup>441</sup> Ibidem. p. 18.

<sup>442</sup> Ibidem. p. 19.

realizada por Marx, possui inspiração em Shakespeare, sobretudo da memória filial, o que faz do assédio algo também geracional.

Uma das hipóteses do livro, segundo Anamaria Skinner, “é a de que Marx como *espectro* imporia a persistência de um presente passado do qual o trabalho de luto mundial não consegue desvencilhar-se: uma outra hipótese é a de que Marx via *espectros* em toda parte e também os produzia”<sup>443</sup>. Esta persistência nos permite omitir o nome de Marx? A resposta nos parece negativa, mesmo morto, desaparecido e enterrado, os espectros de Marx seguem aí sem que seja possível exorcizá-los. Isto porque sequer podemos nomeá-los, não respondem por nome algum, pois não sabemos o que é, se existe, se está vivo ou morto. A inquietude desse assombro e desse assédio espectral vem da ignorância que temos sobre estas coisas, que desaparecem em cada reaparição. Todavia, esta coisa nos vê sem que possamos vê-la, fazendo com que “uma espectral disimetria interrompe aquí toda especularidad. Desincroniza, nos remite a la anacronía. Llamaremos a esto de *efecto visera*: no vemos a quien nos mira”<sup>444</sup>. A dissimetria aqui faz a lei, pois, pelo efeito de viseira sentimos que um outro olhar no olha sem que possamos sincronizar as vistas. Ainda neste efeito de viseira, pensando numa armadura e de alguém que a veste, a equivocidade se dá como condição de uma submissão à incerteza, ou seja, uma submissão à cegueira da visão em relação à origem e à própria presença do espectro, na medida em que “siempre puede tratar-se de algún otro, que puede mentir, disfrazar-se de fantasma, y también otro fantasma puede hacer-se pasar por éste”<sup>445</sup>. A armadura, pegando o exemplo de Hamlet, é uma espécie de proteção do espectral e, por ser sempre mais de um, a proteção resta problemática, sendo que, conforme assinala Derrida, o problema também é um escudo. Que tremendo poder possuem os espectros, poder ver sem ser vistos. Além disso, esse poder dissimétrico e anacrônico nos espectros faz de todo luto algo impossível, pois:

El duelo consiste siempre en intentar ontologizar restos, e hacerlos presentes, e primer lugar en *identificar* los despojos y en *localizar* a los muertos (toda ontologización, toda semantización – filosófica, hermenéutica, o psicoanalítica – se encuentra presa en este trabajo del duelo pero, en tanto que tal, no lo piensa todavía;

---

<sup>443</sup> SKINNER, Anamaria. Arquivos da Tradução. In: FERREIRA, Élida; OTONI (Orgs.). Traduzir Derrida: Políticas e desconstruções. Campinas: Mercado das Letras, 2006, pp. 74-75.

<sup>444</sup> Cf. DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Editora Nacional, 2002, p. 22.

<sup>445</sup> *Ibidem*. p. 23.

es en este más-acá en el que planteamos aquí la cuestión del espectro, al espectro, ya se trate de Hamlet o de Marx)<sup>446</sup>.

Apesar da impossibilidade do luto é preciso pensá-lo, ou seja, trabalhar na herança, seguir os rastros do que foi deixado e que intervêm no presente para além do nosso domínio. Não há como se consumir o luto ou de ontologizar os seus restos. O luto é a aporia que prescreve uma necessidade, mas que também a impossibilita de realizá-lo<sup>447</sup>. Devemos, pois, seguir os fantasmas apesar de cegos sobre a sua origem ou destinação. Onde nos levarão? Não há pré-visão possível. Questão própria do por vir que se encontra com a do acontecimento, que se dá como iterabilidade, com a reaparição, talvez, de um espectro como o de Marx. Para Derrida:

Repetición y primera vez, es quizá ésa la cuestión del acontecimiento como cuestión del fantasma: ¿qué *es* un fantasma?, ¿qué es la *efectividad* o la *presencia* de un espectro, es decir, de lo que parece permanecer inefectivo, virtual, inconsistente como un simulacro? Hay *ahí* entre la cosa misma y su simulacro una oposición que se sostenga? Repetición y primera vez, pero también repetición y última vez, pues la singularidad de toda *primera vez* hace de ella también una *última vez*. Cada vez es el acontecimiento mismo una primera vez y una última vez. Completamente distinta<sup>448</sup>.

Trata-se da estrutura mesma, se assim podemos dizer, de uma lógica do assédio espectral, que Derrida nomina de *fantologia*, que possuiria uma potência mais ampla do que a ontologia, além de abrigar dentro de si, “aunque como lugares circunscritos o efectos particulares, la escatología o la teología mismas. Las *comprendería* pero

---

<sup>446</sup> Ibidem. p. 25.

<sup>447</sup> Para Derrida, “o luto *deve* permanecer impossível. O luto consumado é um ato falho. No luto consumado, incorporo a morte, assimilo-me a ela, reconcilio-o com a morte, e por conseguinte denego a morte e a alteridade do outro-morto. Sou portanto infiel. Ali onde a introjeção enlutada é consumada, o luto anula o outro. Eu assumo para mim, e por conseguinte nego ou delimito, sua alteridade infinita. Como acontece na integração do imigrante, ou na assimilação do estrangeiro. Esse ‘efeito de luto’ não espera portanto a morte. Não se espera a morte do outro para amortecer sua alteridade. A fidelidade me prescreve ao mesmo tempo a necessidade e a impossibilidade do luto. Insta-me a assumir o outro em mim, ao fazê-lo viver em mim, a idealizá-lo, a interiorizá-lo, mas também a não consumir o trabalho de luto: o outro deve permanecer o outro. Ele está efetivamente, atualmente, inegavelmente morto, mas, se o assumo em mim como uma parte de mim e se, por conseguinte, ‘narcisizo’ essa morte do outro por um trabalho de luto consumado, aniquilo o outro, amenizo ou denego a sua morte. A infidelidade começa aí, a menos que assim continue e se agrave mais”. Cf. DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã: diálogo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 192.

<sup>448</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Editora Nacional, 2002, p. 26.

incomprehesiblemente”<sup>449</sup>. Aporia irreduzível e sem fim. A intervenção fantasmática nos coloca diante de uma *epoché* da presença, em que a indecidibilidade nos ocupa permanentemente. A fantologia, *hantologie* do francês, mantém uma relação entre o assombro (o assédio) e o fantasma (a fantasia). A questão ser ou não ser já não faz tanto sentido, pois a espectrografia derridiana está para além do jogo identitário. É como se a realidade estivesse desde sempre contaminada pela fantasia. Como de praxe, Derrida se vale do múltiplo sentido da palavra para atormentar e estremecer toda tentativa de fixação de um único sentido, de modo que a indecidibilidade resta por instalada na própria palavra.

Ao recolocar Marx em cena, Derrida acaba por demonstrar que a questão dos espectros é sempre a de uma reaparição. Mas mais do que isso, apesar dos exércitos que ao longo do tempo caçaram os fantasmas de Marx, na tentativa de ajustar a sua sepultura definitiva, seja por medo ou ignorância do que a potência deste pensamento pode fazer incidir, Derrida busca em Marx, justamente a força de transformação do presente. Para Derrida:

Ningún pensamiento de la tradición parece tan lúcido sobre la actual mundialización de lo político, sobre la irreductibilidad de lo técnico y de lo mediático en el transcurso del pensamiento más pensante –y más allá del ferrocarril y de los periódicos de la época, cuyos poderes fueron analizados de manera incomparable por el *Manifiesto*–. Y pocos textos fueran tan luminosos a propósito del derecho, del derecho internacional y del nacionalismo<sup>450</sup>.

Nesse sentido, além de uma responsabilidade que impõe um retorno ao pensamento de Marx, é necessário reafirmar aquilo que pode ser transformador para o *nosso* tempo. A desconstrução carrega, portanto, uma dívida e uma herança com Marx, e Derrida confessa a importância desta herança quando afirma que “no habrá porvenir sin ello. No sin Marx. No hay porvenir sin Marx. Sin la memoria y sin la herencia de Marx: en todo caso de un cierto Marx: de su genio, de al menos un de sus espíritus”<sup>451</sup>. Marx é mais de um, o que faz de seu legado algo múltiplo e acessível de diversos modos, razão pela qual devemos saber escolher aquilo que potencializará as fissuras no enclausuramento presente para o por vir. Talvez, o

---

<sup>449</sup> Ibidem. p. 26.

<sup>450</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Editora Nacional, 2002, p. 30.

<sup>451</sup> Ibidem. p. 30.

fundamental para a construção de uma democracia por vir passe pela herança do desejo revolucionário que impulsionava Marx. Há muito em Marx que pode vir a acontecer<sup>452</sup>. Além disso, talvez seja possível afirmar uma certa veia romântica na desconstrução, sobretudo no que diz respeito ao descontentamento e insatisfação com o estabelecido e com o presente. O próprio desejo louco de justiça que está no coração da desconstrução pode ser lido, no nosso entendimento, como um desejo de reencantamento da vida, ainda que a desconstrução não seja propriamente uma utopia, na medida em que esta pode significar um retardo ou remessa das questões inadiáveis e urgentes para o futuro<sup>453</sup>. *Espectros de Marx* faz parte da estratégia derridiana que exige, portanto, que se assuma essa herança marxista, ou seja, “assumir lo más « vivo », de él que no ha dejado de poner sobre el tapete la cuestión de la vida, del espíritu o de lo espectral, de la-vida-la-muerte, mas allá de la oposición entre la vida y la muerte”<sup>454</sup>. Assumir esta herança significa dizer “sim” a ela, não deixá-la a salvo, pois é preciso reafirmar esta herança mesmo que seja necessário transformá-la completamente. Esta reafirmação faz parte da dupla injunção que marca a herança, pois a herança mesma apenas se constitui enquanto tarefa. Por sermos sempre herdeiros, a nossa própria afirmação enquanto ser fica dependente desta dimensão espectral, pois a herança é sempre virtual e espectral<sup>455</sup>. Assim, é preciso mirar o passado para dar um passo para o futuro, e aqui não há qualquer conservadorismo em relação ao passado, por este motivo a escolha fundamental, talvez, a mais importante das decisões seja saber escolher a herança. Desta escolha dependerá aquilo que resta por vir. Para Derrida, “não se desconstrói simplesmente progredindo, sem riscos. É preciso sempre reafirmar alguma coisa do passado para evitar uma recaída ainda pior. Os

---

<sup>452</sup> Nesse sentido, é interessante a abordagem de Michel Löwy, ao referir que a revolução sonhada por Marx não era meramente política, mas também encontrava fundamento na ruptura no interior da sociedade atual. Além disso, percebia na democracia, não uma simples forma de transformação política, mas os próprios fundamentos da sociedade civil. Cf. LÖWY, Michel. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Trad. Anderson Gonçalves. São Paulo: Boitempo, 2012, pp. 76-77.

<sup>453</sup> Sobre as diversas formas do pensamento romântico, remetemos a outro texto de Michel Löwy. Cf. LÖWY, MICHEL. *Revolta e Melancolia: o romantismo na contracorrente da modernidade*. Trad. Nair Fonseca. São Paulo: Boitempo, 2015.

<sup>454</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Editora Nacional. 2002, p. 85.

<sup>455</sup> Nesse sentido, somos sempre testemunhas da herança que recebemos. Assim, afirma Derrida: “somos herdeiros, eso no quiere decir que *tengamos* o que *recibamos* esto o aquello, que tal herencia nos enriquezca un día con esto o con aquello, sino que el *ser* de lo que somos *es*, ante todo, herencia, lo queramos y lo sepamos o no. Y que, Hölderlin, lo dice muy bien, no podemos sino testimoniarlo. Testimoniar sería testimoniar lo que *somos* en tanto que *heredamos* de ello, y he ahí el círculo, he ahí la suerte o la finitud, heredamos aquello mismo que nos permite testimoniar de ello. Hölderlin, por su parte, llama a esto, al lenguaje, «el más peligroso de los bienes», dado al hombre «a fin de que testimonie haber heredado/lo que él es (*damit er zeuge, was er sei, geerbt zu haben*). Cf. *Ibidem*. p. 85. ,



problemas estratégicos são portanto também essenciais e sempre inevitáveis em filosofia”<sup>456</sup>. Isto porque, a própria formulação conceitual, o argumento filosófico, ou a construção de um argumento filosófico respondem desde sempre a uma estratégia. A reafirmação do legado de Marx também exige estratégias, por ser *mais de um*, é preciso escolher o que reafirmar desta herança, tendo em vista que um texto nunca é homogêneo, e assim não é diferente o texto de Marx<sup>457</sup>. A estratégia derridiana em relação à herança de Marx não pode ser compreendida como um retorno a Marx, ou mesmo uma restauração do marxismo<sup>458</sup>. Nesse sentido, é preciso ter em conta que a afirmação da herança de um certo Marx se trata de uma necessidade e, para isso, “nos es necesario ser marxista o comunista para rendir-se a esta evidencia. Habitamos todos un mundo, algunos dirán una cultura, que conserva, de forma directamente visible o no, a una profundidad incalculable, la marca de esta herencia”<sup>459</sup>. Talvez por esta profundidade incalculável, haja uma luta, ou mesmo uma guerra, pelo apagamento e pela reafirmação da marca desta herança, um sintoma de uma ambivalência que constitui a melancolia<sup>460</sup>. Nesse sentido, a resistência hegemônica que perdura por mais de um

---

<sup>456</sup> DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã: diálogo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, pp. 210-211.

<sup>457</sup> Leandro Konder chama a atenção para as dificuldades no campo de batalha, no que diz respeito a Marx, justamente, por um subaproveitamento da dimensão filosófica e, ainda, por ter havido uma certa apropriação e redução de sua obra, o que permitiu que a vinculassem com as experiências ditatoriais, como é o caso de Stalin na Rússia. Mas, para o que nos interessa aqui, é importante notar que a herança de Marx não é homogênea e que a sua morte é questionada. Nesse sentido, afirma Konder que “o pensamento de Marx está sendo submetido a uma severa revisão. Os que usam as ideias do mestre, ou simpatizam com elas, vêm manifestando certa perplexidade. O marxismo morreu? Se ainda está vivo, onde se acham seus centros de elaboração teóricas mais influentes?”. Cf. KONDER, Leandro. *Em torno de Marx*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 11

<sup>458</sup> DERRIDA é explícito nesse sentido ao afirmar que: “On n’en parlait pas du tout, mais ce livre est tout sauf un « retour à Marx ». La réaffirmation de l’héritage d’un certain Marx, d’un certain « esprit » de Marx, c’est dans ce livre un geste politique, une responsabilité qui ne consiste surtout pas à restaurer quelque « marxisme », à sauver ou à réhabiliter un disparu, mais au contraire à rester critique à l’égard de tous les dogmatismes qui se sont emparés de la tradition marxiste et parfois même à s’opposer à un certaine *philosophie*, à une lecture seulement *philosophique* de Marx. “Nós não falamos sobre isso, mas este livro é tudo menos um ‘retorno a Marx’. A reafirmação da herança de um certo Marx, de um certo “espírito” de Marx, é neste livro um gesto político, uma responsabilidade que não consiste, acima de tudo, em restaurar qualquer “marxismo”, em salvar ou reabilitar um desaparecido, mas, ao contrário, permanecer crítico em relação a todos os dogmatismos que se apoderaram da tradição marxista e, às vezes, até se opor a uma certa *filosofia*, uma leitura apenas *filosófica* de Marx”. Cf. DERRIDA, Jacques. *Quelqu’un s’avance et dit: Entretien avec Jacques Derrida*. In: DERRIDA, Jacques ; Marc Guillaume ; Jean-Pierre Vincent. *Marx en jeu*. Paris: Descartes & Cie, 1997, p. 53.

<sup>459</sup> DERRIDA, Jacques. Op. Cit. p. 31, (tradução nossa).

<sup>460</sup> Em relação à melancolia, Freud afirma que “nela a relação com o objeto não é simples, sendo complicada pelo conflito da ambivalência. Essa é ou constitucional, isto é própria de todo vínculo amoroso desse Eu, ou nasce das vivências ocasionadas pela ameaça da perda do objeto. Por isso a melancolia, no tocante aos motivos, pode ultrapassar bastante o luto, que via de regra é desencadeada somente pela perda real, a morte do objeto. Portanto, na melancolia travam-se inúmeras batalhas em torno do objeto, nos quais ódio e amor lutam entre si, uma para desligar a libido do objeto, o outro, para manter essa posição da libido contra o ataque”. Cf. FREUD, Sigmund. Luto e melancolia. In: *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 191.

século em relação à herança de Marx pode ser o medo daquilo que o seu texto oferece para a desestabilização e para o tremor do presente, ou seja, àquilo que há de revolucionário em seu pensamento. O que não deixa de repercutir em Derrida, diante de tanta resistência sofrida, resistência que se torna explícita em cada acusação de obscuridade sofrida pela desconstrução. Em outras palavras, trata-se do medo do por vir que só pode acontecer com Marx, ou seja, com a sua memória e a sua herança. O por vir, nesse sentido, significa para aqueles que recusam a possibilidade de uma abertura para além da presença, que supostamente oferece segurança, a perda do *lugar*, o que pode significar um certo desespero que se desdobra em ódio e angústia. Resiste-se, portanto, à experiência da exposição ao movimento de exapropriação que define, por assim dizer, a desconstrução. Desta maneira, podemos nos valer do que Freud denominou como característica notável da melancolia, “a proeminência do medo de empobrecer”<sup>461</sup>. Por outro lado, o melancólico pode fazer dessa angústia o elemento que impulsiona os seus investimentos para a criação, que segundo Maria Rita Kehl, “vem daí a importância do papel representado pelo melancólico, como um sujeito que *teria perdido seu lugar no laço social* e sente necessidade de reinventar-se, no campo da linguagem”<sup>462</sup>. Boa parte dos pensadores românticos valeu-se dessa potência criativa e transformadora da melancolia.

Desde estas dimensões, *Espectros de Marx* constitui-se no estratagema derridiano como uma ligação entre o político e a melancolia, a melancolia *como política*, ou ainda, um trabalho sobre a política da melancolia, em que se enfrenta a política com o trabalho de luto da herança. Talvez possamos dizer que todo o trabalho político de Derrida seja o trabalho de um luto do político, deslocando os limites e a possibilidade mesma desse trabalho. O filósofo franco-argelino afirma que “há muito tempo eu próprio ‘trabalho’ no *luto*, se assim posso dizer, ou me deixo trabalhar sobre os recursos e os limites do discurso psicanalítico a esse respeito, e sobre certa coextensividade entre trabalho em geral e trabalho de luto”<sup>463</sup>. Chamamos a atenção para o fato desta *impressão*, deixar-se trabalhar nos limites e os recursos psicanalíticos, que marca mais que uma passividade no trabalho do luto, mas sim uma passividade engajada na desconstrução do luto e da melancolia como política. Embora seja

---

<sup>461</sup> FREUD, Sigmund. Luto e melancolia. In: *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 185.

<sup>462</sup> KEHL, Maria Rita. Melancolia e criação. In: FREUD, Sigmund. *Luto e melancolia*. Trad. Marilene Carone e Urania Tourinho Peres. São Paulo: Cosacnaify, 2011, p. 27.

<sup>463</sup> DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã: diálogo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 99.

um trabalho entre outros, o trabalho de luto carrega a idealização apropriadora e interiorização do objeto perdido que caracteriza o luto, essa tentativa impossível de ontologização das cinzas e dos fantasmas para o domínio da presença. Mas a dimensão melancólica do político para Derrida não está apenas vinculado à morte de Marx, ou aos fracassos de certos modelos comunistas que marcaram o inconsciente geopolítico, sobretudo do séc. XX. Este fracasso é estrutural e marcou o inconsciente geopolítico que chora, “às vezes sem lágrimas, e sem saber, frequentemente lágrimas e sangue, sobre o cadáver do próprio político. Chora o próprio conceito de político em seus traços essenciais, e mesmo nos traços de sua modernidade”<sup>464</sup>. A melancolia do político chora, portanto, perante o seu próprio cadáver, ao mesmo no que diz respeito ao seu conceito tradicional moderno que se construiu desde as bases do Estado-Nação, da Soberania, da estrutura partidária e da sua topologia parlamentar de representação. Atualmente, diante da crise instalada no conceito do político, mas não apenas isso, da crise de uma cosmovisão que se hegemonizou e incorporou todo o séc. XX, não há alternativa senão fazer o trabalho de luto desta política da melancolia, luto de um objeto que parece ter se perdido desde sempre e que deixa a marca de sua rasura no próprio conceito do político, ou seja, devemos levar às últimas consequências a desconstrução para que uma nova história possa vir<sup>465</sup>. Apesar de todo o esforço institucional, não é mais possível sustentar as bases do Estado-Nação e das democracias liberais herdadas, sem um trabalho urgente de desconstrução, colocando os ladrilhos destas estruturas ao avesso, antes que o pior aconteça. Mas, justamente, porque o tempo não é hegemônico e linear é que ainda temos tempo para que algo aconteça com o político. As incessantes manifestações de que *Marx está morto* confirma o fato de que se está ainda em processo de luto:

Cette phrase, ce slogan à l'analyse duquel finalement cette pièce se livre, c'est un symptôme d'un travail de deuil en cours, avec tous ses phénomènes de mélancolie, de jubilation maniaque, de ventriloquie – le cadavre vient parler à la place de n'importe qui – e dans la pièce on voit la voix de Marx revenir de tous les côtés. Ce qu'il m'a semblé nécessaire de faire aujourd'hui, c'est transporter avec la transformation nécessaire, avec la traduction nécessaire, de transporter le concept psychanalytique de travail de deuil, qui en général concernait l'individu, la famille,

---

<sup>464</sup> Ibidem. p. 99.

<sup>465</sup> Segundo Ricardo Timm de Souza, “a desagregação interna de todo um *sistema de sentido e de valores*, necessita corresponder um *modelo de inteligibilidade* para além da subserviência à tradição em falência. É necessário levar às últimas consequências o processo de des-construção da Totalidade, para que a reconstrução da história verdadeira, aquela citável *a cada passo* e, portanto, *juulgável em seu verdadeiro sentido*, possa ser iniciada”. Cf. SOUZA, Ricardo Timm. *Totalidade & desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p. 28.

de le transporter en politique. Que peut signifier un travail du deuil, politique et même géopolitique, quand la terre entière se met à rappeler par la bouche des politiciens, dans la rhétorique médiatique, que Marx est mort, que le comunismo est mort, que le modèle de marché capitaliste est le seul modèle ? Qu'est-ce qui se passe, autrement dit, de quoi est-ce le symptôme?<sup>466</sup>.

Assim como em Hamlet, a partir desse slogan permanentemente presente nas mídias e nos representantes do povo, podemos dizer que chamamos pelo espectro, que vem ao palco ou à cena (política) falar por todos os lados. A melancolia desse luto maníaco talvez seja o sintoma da impossibilidade de ajustar o lugar próprio de Marx. O cadáver ronda o presente de tal modo que a declaração de sua morte é também a declaração de sua vida, como se Marx, sobrevivesse, mesmo que seja enquanto espectro. Isso não retira a força da sua intervenção no presente. Além dos fantasmas imporem medo, como em Hamlet, também marcam a indecidibilidade do visível, na medida em que a voz não pode ser vista e, ainda, a indecidibilidade do real, pois, “d’ailleurs le mot *phantasma* en grec qui veut dire spectre, désigne bien cette indécision entre le réel et le fictionnel , entre ce qui n’est ni réel ni fictionnelle, c’est qui n’est ni simplement individu ou personnage ou acteur”<sup>467</sup>. Os espectros marcam, portanto, um contratempo que se instala no interior do tempo hegemonicamente presente, ou se quisermos, nas interpretações que conferem ao tempo da presença esta pretensa hegemonia que se dá desde uma tentativa de sincronia. Assim, os fantasmas rasuram a presença, fazendo com que o tempo esteja *out of joint*. A relação entre os espectros e o tempo impossibilita inclusive a afirmação do contemporâneo, que pressupõe uma sincronia. O tempo desajustado, até mesmo enlouquecido, nos faz ter que reconhecer que o tempo é sempre plural, o tempo do mundo e do social é sempre mais de um. Esta disjunção do tempo comanda não apenas *Espectros de Marx*, mas também a própria desconstrução e, como vimos,

---

<sup>466</sup> “Esta frase, este slogan para a análise que é feita desta peça, é um sintoma de um trabalho de luto em curso, com todos seus fenômenos de melancolia, de jubilação maníaca, de ventríloqua - o cadáver vem para falar no lugar de qualquer um - e na peça vemos a voz de Marx voltando de todos os lados. O que achei necessário fazer hoje, é transportar com a necessária transformação, com a tradução necessária, para transportar o trabalho psicanalítico de luto, que geralmente dizia respeito ao indivíduo, à família, para transportá-lo para a política. Pode significar pouco um trabalho de luto, política e mesmo geopolítica, quando o mundo inteiro começa a lembrar pela boca dos políticos, na retórica midiática que Marx está morto, que o comunismo morreu, que o modelo capitalista de mercado é o único modelo? O que está acontecendo, em outras palavras, qual é o sintoma?”. DERRIDA, Jacques. Marx, c’est quelqu’un. In : DERRIDA, Jacques ; Marc Guillaume ; Jean-Pierre Vincent. *Marx en jeu*. Paris: Descartes & Cie, 1997, p. 25, (tradução nossa).

<sup>467</sup> “Além disso, a palavra fantasma em grego, que significa espectro, denota essa indecisão entre o real e o fictício, entre o que não é real nem fictício, não é simplesmente um indivíduo ou uma pessoa ou ator”. DERRIDA, Jacques. Marx, c’est quelqu’un. In : DERRIDA, Jacques ; Marc Guillaume ; Jean-Pierre Vincent. *Marx en jeu*. Paris: Descartes & Cie, 1997, p. 24, (tradução nossa).

a questão da justiça. De uma justiça que é tudo menos harmonia, e que marca uma desconstrução do conceito heideggeriano de justiça, que interpreta a *diké* como a harmonia da justiça a partir do logos. Deste modo, ao contrário da interpretação heideggeriana, “no cerne da justiça, da experiência do justo, uma disjunção infinita reclama seu direito, e o respeito de uma irreduzível dissociação: não existe justiça sem interrupção, sem divórcio, sem referência deslocada para alteridade infinita do outro”<sup>468</sup>. Para que a justiça possa acontecer nesta referência deslocada da alteridade infinita do outro é preciso que o tempo permaneça sempre *out of joint*. A leitura de Hamlet que Derrida faz de *Espectros de Marx*, então, um livro sobre a justiça, que abrange também a herança paterna e essa autoridade privilegiada do pai e do poder, sendo a lógica espectral a possibilidade da análise do político, daí porque, “Hamlet é também a máquina do recalçamento em política. A espectralidade comanda não apenas a problemática do luto, mas a da técnica, das mídias, da realidade virtual e portanto da consideração, na reflexão psicanalítica e política de uma lógica geral da espectralidade<sup>469</sup>. Assim, ao reconhecer a relevância, na experiência espectral de Hamlet, da relação pai e filho e, com isso, do privilégio que se dá a esta relação que se instala no âmago do poder, fazendo da lei a autoridade do pai, Derrida não poderia deixar de enfatizar a psicanálise nesta análise da melancolia política. A relação com o estado pode ser relacionada com a relação ambígua da criança com o pai, que o tem como objeto de amor e proteção, ao mesmo tempo que o teme. Nesse sentido, Freud afirma que “a relação com o pai é dotada de uma peculiar ambivalência. Ele próprio é constituído por um perigo, talvez devido à anterior relação com a mãe. Assim, a criança teme tanto quanto anseia por ele e o admira<sup>470</sup>. Em questão está a tentativa de proteção contra o desamparo constituinte do indivíduo, motivo pelo qual se empresta poderes à figura paterna, a mesma figura que acaba temendo. Esta relação ambivalente é que constitui e caracteriza a autoridade da lei e, portanto, da lei paterna. Segundo Freud:

Quando o indivíduo em crescimento percebe que está destinado a permanecer uma criança, que nunca pode prescindir de proteção contra superiores poderes desconhecidos, empresta a esses poderes os traços da figura paterna, cria os deuses

---

<sup>468</sup> DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã: diálogo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 101.

<sup>469</sup> Ibidem. p. 102.

<sup>470</sup> FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão. In: Obras Completas, volume 17: Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 258.

que passa a temer, que procura cativar e aos quais, no entanto, confia sua proteção. Dessa maneira, o motivo do anseio pelo pai equivale à necessidade de proteção contra os efeitos da impotência humana; a defesa contra o desamparo infantil empresta à reação ao desamparo adulto que o adulto tem de reconhecer – que é justamente a formação da religião – seus traços característicos<sup>471</sup>.

Por ser construída através desse empréstimo que traça a figura paterna é que a autoridade pode ser desconstruída. No âmago da construção desta autoridade está o medo que advém desta relação ambivalente que empresta poderes para se criar os deuses que se passa a temer. O medo, portanto, permite a construção da autoridade, ao mesmo tempo em que é reificado em cada escaninho de poder que se desdobra desta autoridade. Assim, o motivo do *anseio* pela figura do pai se dá pelo desejo de proteção contra a impotência humana, referida por Freud, mas também contra o desamparo que a constitui. A ambivalência do desamparo nos remete para uma ancestralidade do medo em termos sociais, para algo ilocalizável que se perdeu, e que aparece de forma enigmática na primeira infância e que, por poderem manter-se até a vida adulta, influenciam no modo de sociabilidade<sup>472</sup>. É necessário ressaltar que *ansiar* carrega entre os seus sentidos tanto o desejo de algo como a angústia, o desespero e pavor. A repercussão deste *ansiar* no fundamento da autoridade da lei faz com que o poder se constitua como espectral. O medo está, portanto, alojado, em cada esfera da autoridade, não sendo propriamente visível, mas estando vinculado à espectralidade da lei, alimentando-se da angústia desta relação que poderíamos afirmar como neurótica, não sendo possível identificá-lo enquanto tal<sup>473</sup>. Além disso, da análise de Freud, podemos perceber que os motivos do anseio pelo pai como equivalente da necessidade de proteção conferem à lei (à autoridade) o mesmo fundamento da religião. O que corrobora o que afirmamos acima em relação à autoridade e seu fundamento místico e, ainda, sobre o empréstimo de crença na autoridade das leis como fundamento último. O fundamento, portanto, é sempre contaminado pelo elemento

---

<sup>471</sup> Ibidem. p. 258.

<sup>472</sup> Segundo Freud, “as enigmáticas fobias da primeira infância merecem ser novamente mencionadas aqui. Algumas delas – medo de estar só, da escuridão, de pessoas desconhecidas – podemos compreender como reações ao perigo de perder o objeto; outras – medo de pequenos animais, de tempestade, etc. – talvez admitam a explicação de serem resíduos atrofiados de uma preparação congênita para os perigos reais, que em outros animais se acha claramente desenvolvido. Nos seres humanos é adequada apenas parte dessa herança arcaica que concerne à perda do objeto. Cf. FREUD, Sigmund. Inibição sintoma e angústia. In: Obras Completas, volume 17: Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, pp. 118-119.

<sup>473</sup> Para Freud, “a angústia neurótica é a angústia ante um perigo que não conhecemos”. Cf. FREUD, Sigmund. Inibição sintoma e angústia. In: Obras Completas, volume 17: Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 114.

místico que possui um traço ameaçador, como é o caso referido por Freud, do Deus Cronos que devorava seus filhos, para justificar o medo que meninos têm de serem devorados pelo pai<sup>474</sup>. Nesse sentido, a partir deste exemplo de Freud, podemos deslocar a questão para a relação do próprio esclarecimento (*Aufklärung*) com o mito, levando em consideração que “no sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e investi-los na posição de senhores”<sup>475</sup>. A aposta cega no saber, aliado ao incessante desejo de domínio da natureza, impediu que o projeto de eliminar o medo do homem desse algum passo adiante. Ao pretender se fazer senhor das coisas num gesto totalitário, o esclarecimento – ele mesmo – perdeu o seu sentido, tornando-se, aporeticamente, mito. Assim, Adorno e Horkheimer afirmam que o mito “converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade. O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo que sobre o que exercem poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens”<sup>476</sup>. O esclarecimento, mesmo com todo o poder que acredita ter, não conseguiu eliminar os seus fantasmas, ao mesmo tempo em que impulsionou sem limites os traços autodestrutivos do humano, como se testemunhou no séc. XX e cujo assombro Benjamin chamou a atenção, sobretudo para o fato de que a concepção de história da qual emanou esse assombro é insustentável<sup>477</sup>. Deste assombro, que não deixa de ser um medo, devemos, em linguagem derridiana, desconstruir a concepção de história dominante que pretende fazer da história algo homogêneo desde a tirania do esclarecimento que perdeu o seu sentido, pois o assombro aterroriza ainda mais pelo fato de não podermos mais ter a ingenuidade de acreditar que os fatos ocorridos no séc. XX e cuja lógica perdura neste séc. XXI tenham sido acidentes no percurso da história. Nesta tarefa, não podemos não contar com os espectros, foi deles que herdamos uma frágil força messiânica que, segundo Benjamin, “o passado dirige um apelo”<sup>478</sup>. E a rejeição deste apelo

---

<sup>474</sup> FREUD, Sigmund. A questão da análise leiga: diálogo com um interlocutor imparcial. In: *Obras Completas, volume 17: Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 163.

<sup>475</sup> ADORNO, THEODOR; HORCKEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 17.

<sup>476</sup> ADORNO, THEODOR; HORCKEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 21.

<sup>477</sup> Referimo-nos à tese de Benjamin, segundo a qual “o assombro com o fato de que os episódios que vivemos nos séculos XX ‘ainda’ sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável”. Cf. BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. IN: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994 (Obras escolhidas; v.1), p. 226.

<sup>478</sup> *Ibidem*. p. 223.

não passará impunemente, motivo pelo qual a nossa tarefa consiste em engajar esforços para aquilo mesmo que *ainda não* foi apropriado pela consciência, esta consciência que impôs este conceito de história que triunfou como violência<sup>479</sup>. Fazer todo o possível, *mais que o possível*, para abrir o por vir depende de uma resposta por esta demanda que vem deste apelo das gerações que já não estão mais aí ou que ainda não chegaram. A nossa responsabilidade abrange esta tarefa como um dever. Mas um dever sem dever, pois não se trata de dever regrado, instituído, é preciso dever para além de qualquer norma presente.

Se herdamos um mundo violento, temerário e com uma concepção de história dominante que pretende a homogeneização, que, em outras palavras significa a aniquilação da diferença e a obliteração da ética, também herdamos esta frágil força messiânica que resistiu aos mais diversos totalitarismos e que vem dos *restos* da história. A questão é a contra-assinatura que deixaremos na história e a escolha que faremos sobre o que herdamos. Em outras palavras, tudo acontece no instante em que decidimos dizer sim à herança. É por isso que não podemos pensar a vida a partir dela mesma, e sim da herança da qual somos legatários. Diante de tudo isso, os fantasmas estão aí nos rondando, nos olhando sem poderem ser vistos, como que aguardando por esse instante de decisão. Apesar de todo o esforço de construir um tempo homogêneo, vazio e compulsivamente identitário, eles resistem, fazendo com que o tempo esteja *out of joint*<sup>480</sup>.

---

<sup>479</sup> Para Ricardo Timm de Souza, “Benjamin é um poeta no melhor sentido do termo, aquele que não exclui a possibilidade de ele ser também um rigoroso filósofo, imune às tendências oligopolizadas de qualquer tipo de historicismo ingênuo. Também ele se deixava sem medo, ‘roçar’ pelo maciço da realidade circundante. Sua vida e sua filosofia são a expressão do incômodo que este desagradável contato – *messiânico porque não suavizado por messianismos totalizantes* – lhe causava. A matéria, o objeto, a realidade, a história não se transmutam em algo mais imaterial, mis apetecível à consciência dos tempos, *porque estão onde a consciência triunfadora não chega, ou já deixou para trás* – no pequeno e na sujeira da história. OS textos benjaminianos mostram continuamente a eterna novidade do ‘ainda não’”. CF. SOUZA, Ricardo Timm. *Totalidade & desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p. 54.

<sup>480</sup> Anamaria Skinner, nos adverte que: “foi surpreendente para mim, ao traduzir *Espectros de Marx*, perceber que Derrida havia selecionado quatro boas traduções para o bordão de Hamlet, *The time is out of joint*. Ele selecionou: *Le temps est hors de ses gonds*, de Ives Bonnefoy, que lhe pareceu ser a mais fiel; *Le temps est detraqué* de Jean Malplate, que considerou arriscada porque um certo uso da expressão leva a pensar nas condições meteorológicas; *Le monde est à l’envers*, de Jules Derorquigny, em que a expressão à *L’envers* lhe pareceu muito próxima *de travers*, esta última próxima do original; e *Cette époque est déshonoré*, de André Gide, que por mais distante que esteja dos significantes do original, parece dar conta de uma outra questão da tradução, de que há palavras que só podem ser entendidas em seu contexto cultural, e nos dá a impressão de ter agradado muito a Derrida. (...) Derrida não optou definitivamente por nenhuma dessas quatro traduções. Considerou-as todas corretas, legítimas e desajustadas, reconhecendo, com isso, a irredutibilidade do *out of joint* a outra língua. Cf. SKINNER, Anamaria. Arquivos da Tradução. In: FERREIRA, Élica; OTONI (Orgs.). Traduzir Derrida: Políticas e desconstruções. Campinas: Mercado das Letras, 2006, p. 77.



Vivemos, portanto, com a experiência permanente de um *déjà vu*, um mal-estar alucinatório desta homogeneização que culminou nos terríveis episódios do séc. XX, nos totalitarismos diversos, nos desastres socioeconômicos, e que se expressam também na pretensão de exorcizar os espectros de Marx. Além disso, os discursos dominantes sobre o fim da história, fim do homem, fim da própria filosofia, somados as experiências de terror do leste europeu, das experiências desastrosas de Moscou, são fundamentais para a compreensão do desenvolvimento da desconstrução. Para Derrida, “tal fué sin duda el elemento en donde se desarrolló lo que se llama desconstrucción –y no pude comprenderse nada de ese momento de la desconstrucción, especialmente en Francia, si so se tiene en cuenta este enmarañamiento histórico”<sup>481</sup>. Mas os discursos sobre *o fim*, como se estivéssemos na última estação da história, são apenas *um* discurso. E somos herdeiros de mais de um discurso, pois a herança é sempre heterogênea, logo não pode ser unificada, não se encontra consigo mesma, pois é radicalmente heterogênea. A sua heterogeneidade guarda o seu segredo e somos sempre herdeiros de um segredo que não podemos decifrar. Daí porque uma injunção, se isto for possível, somente se daria no instante de uma reafirmação que elege entre os múltiplos traços da herança. Assim, existem vários possíveis no interior de uma injunção, ou seja, possibilidades contraditórias habitam o interior de toda e qualquer injunção, o que significa que em torno a um segredo sempre há *mais de um*. Esta é a condição da herança, pois “si la legibilidad de un legado fuera dada, natural, transparente, unívoca, so no apelara y al mismo tiempo desafiara a la interpretación, aquél nunca podría ser heredado”<sup>482</sup>. A injunção, portanto, exige a eleição, a decisão sobre o herdado. Em outras palavras, exige um diferimento em relação a ela, exige que se desagarre dela. No segredo constituinte da herança há ainda a exigência de que possamos lê-la. Há um apelo na herança que demanda a promessa de que saberemos ler a sua ilegibilidade, o que desafia a nossa interpretação, mas que nos compromete como tarefa e responsabilidade. Deste modo:

Si hay compromiso o asignación, inyunción o promesa, si hay esa llamada desde un habla que resuena ante nosotros, el « desde » marca un lugar y un tiempo que nos preceden, sin duda, pero para estar tanto *delante de nosotros* como *antes de*

---

<sup>481</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Editora Nacional, 2002, p. 32.

<sup>482</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Editora Nacional, 2002, p. 34.

*nosotros*. Desde el porvenir, pues, desde el pasado como porvenir absoluto, desde el no saber y no lo advenido de un acontecimiento, de lo que queda por ser (*to be*): por hacer y por decidir (lo que significa en primer lugar, sin duda, el *to be or not to be* de Hamlet –y de todo heredero que, digamos, viene jurar ante un fantasma–). Si « desde Marx » un por-venir tanto como un pasado, el pasado de un nombre propio quedará siempre por venir. Y secreto. Quedará por venir no como el ahora futuro que mantiene unida la « disparidad ». (...) Lo que se enuncia « desde Marx » puede sólo prometer o recordar que hay que mantener la unión, en un habla que difiere, difiriendo no lo que afirma, sino difiriendo justamente *para* afirmar, para afirmar *justamente*, para poder (poder sin poder) afirmar la venida del acontecimiento, su por-venir mismo<sup>483</sup>.

Devemos saber ler lá mesmo onde não é possível saber, desde o nome próprio de um fantasma, que nomeia um passado absoluto como um por vir, que parecer estar diante de nós. Uma dissimetria se impõe ante nós, o passado como por vir é marcado pela disparidade que não se deixa unir ao presente. O que ressoa diante de nós, então, vem *desde* um lugar que o saber não alcança. Trata-se da indecibilidade do tempo que marca toda decisão e aquilo que advém como acontecimento, bem como daquilo que, então, resta por ser. O que se enuncia desde uma herança, como a de Marx, por exemplo, somente pode prometer o dever de união com aquilo mesmo que difere, pois o diferimento é o que possibilita afirmar justamente. Para, então, poder *sem* poder afirmar a vinda do acontecimento. Tarefa impossível, pois o próprio de um nome próprio estará sempre por vir. A espectralidade do espectro está sempre disjunta, a sua conjunção nunca está assegurada. E assim é o tempo, a própria disjunção temporal. O que vale dizer também para a história. O tempo está sempre fora de si. Mas, como ler o intraduzível? O tempo *Out of joint* nos coloca nesta situação de intraduzibilidade, conforme referido acima, como se estivéssemos amaldiçoados pelos fantasmas, como se a diversidade e os múltiplos sentidos de *out of joint* fossem um jogo ou coisa dos fantasmas. Ainda com Hamlet, Derrida afirma que:

La obra animada se convierte en esa cosa, la Cosa que *se las ingenia* en habitar sin propiamente habitar, o sea en *asediar*, como un inaprensible espectro, tanto la memoria como la traducción. Una obra maestra se mueve siempre, por definición, a la manera de un fantasma. La Cosa asedia, por ejemplo, *habla y causa*, habita las numerosas versiones de ese pasaje « *the time is out of joint* », sin residir nunca en ellas, sin confinar-se jamás en ellas. Plurales, las maneras de traducir se organizan, no se dispersan de cualquier modo. También se desorganizan por ele efecto mismo

---

<sup>483</sup> Ibidem. p. 35.

del espectro, a causa de la Causa a la que se denomina original, y que como todos los fantasmas, dirige demandas más contradictorias, justamente dispares<sup>484</sup>.

Há aí uma intervenção fantasmática que faz com que a obra se converta na coisa da Coisa, e tal intervenção se percebe na própria impossibilidade de definir univocamente o tempo *out of joint*. Esta coisa espectral age por assédio, habitando sem habitar as múltiplas versões de *the time is out of joint*, como um movimento de ex-apropiação derridiano, sem se enredar em nenhum das traduções. A tradução, deste modo, mantém esta inquietante relação de ter que fazer um esforço para organizar as múltiplas versões e, a cada passo, desorganizam-se pelo efeito espectral. Esta relação que vincula a linguagem e a tradução com os espectros, também é a nossa relação com o tempo e com a realidade. Como traduzir? Como afirmar o nosso tempo diante do assédio permanente de fantasmas *habitando* o nosso tempo? O tempo é também *mais de um*. Isto porque:

En « *the time is out of joint* », *time* tan pronto es el *tiempo* mismo, la temporalidad del tiempo, tanto punto lo que la temporalidad hace posible (el tiempo como *hitória*, los tiempos que corren, el tiempo en que vivimos, los días de hoy en día, la época), tan pronto, por consiguiente, el *mundo* tal como va, nuestro mundo de hoy en día, nuestro hoy, la actualidad misma: allí donde esto se pudre (*whither*), donde todo « va » sin ir como debería en los tiempos que corren. *Time*: es el tiempo, pero es también la historia, y es el mundo<sup>485</sup>

O tempo aqui múltiplo assume a característica espectral dos fantasmas, sendo também aquilo que torna possível a história, a temporalidade do tempo, e o mundo como vai e como nos conduz para algum lugar, onde pode se caminhar bem ou mal. Questão fundamental é ver nas múltiplas traduções os traços que possibilitam uma reinscrição no tempo. Se a primeira tradução referida por Derrida –“*Le temps est hors de ses gons*” – remete à *epoké* do tempo mesmo, as demais dão um sentido de que o mundo está transtornado e ao avesso. Mas a última das traduções requeridas por Derrida parece nos trazer para algo que carrega um sentido ético e político, atribuindo o sentido de que “esta época está desonrada”, marcando a decadência do tempo num sentido moral, de corrupção, como se apontasse para perversão dos costumes, abrindo uma questão importante, ou seja, como passar da dimensão desajustada do

---

<sup>484</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Editora Nacional, 2002, pp. 36-37.

<sup>485</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Editora Nacional, 2002, p. 37.

tempo para o injusto? Retornamos à assombrosa questão da justiça. Nesse sentido, “la perversión de lo que, *out of joint*, no marcha bien o va *de travers (de través, pues más que al revés)*, la vemos fácilmente oponerse como lo oblicuo, lo torcido, lo torticero o el través, a la rectitud, a la buena dirección de lo que va derecho”<sup>486</sup>. O sentido de *out of joint* é aporético, pois está para além do avesso simplesmente, não sinalizando uma direção simplesmente, uma boa direção como aquilo que vai direito ou como aquilo que é do direito, ou ainda, como um espírito que orienta e funda o direito. Há um espírito que funda o direito e que prevê uma boa direção. É este espírito que parece ter amaldiçoado Hamlet, quando pretendeu fazer justiça em vingança ao seu pai, como se assim colocasse as coisas em ordem, como se então o mundo, a história e o tempo desde esse direito de fazer justiça. Para Derrida, “

Esta quejumbrosa maldición parece, ella misma, afectada por la torsión o por el entuerto que denuncia. Conforme a una paradoja que se plantea y resuelve por sí misma, Hamlet no maldice tanto la corrupción del tiempo. Más bien, y en primer lugar, maldice ese injusto efecto del desarreglo, a saber, la suerte que le habría destinado a él, a Hamlet, a volver a colocar en sus goznes un tiempo dislocado – y a volver a ponerlo al derecho, a poner-lo conforme al derecho–. Maldice su misión: hacer justicia por una di-misión del tiempo. Jura contra un destino que le conduce a hacer justicia por una falta, una falta de tiempo y de los tiempos, rectificando una *dirección*: haciendo de la rectitud e del derecho (*to set ir right*) un movimiento de *corrección*, de la reparación, de la restitución, de la venganza, de la revancha. Jura contra esa desdicha, y esa desdicha carece de fondo, pues no es otra que é mismo, Hamlet<sup>487</sup>.

O que a maldição de Hamlet parecer estar a nos dizer é que não podemos ajustar o tempo e o mundo conforme uma direção que por direito pensamos ter. Não temos o poder de ajustar o tempo conforme o direito, pois o direito parece, desde sempre, ter instalado em si mesmo a maldição que Hamlet pretendeu denunciar. O próprio Hamlet está *out of joint* e, assim, está amaldiçoado desde o seu nascimento, a sua missão está desde sempre amaldiçoada pelo dever de castigar, de fazer da punição o exercício da justiça. Uma infelicidade que carece de fundo, pois se trata dele mesmo, assim como o nascimento de um direito. A presença de uma intolerável perversão na ordem mesma do destino de Hamlet é a hipótese que nos guia até aqui, e que dá a dimensão trágica de seu percurso, marcado de antemão por um crime e que o fez caminhar em direção à vingança. Segundo Derrida:

---

<sup>486</sup> Ibidem. p. 38.

<sup>487</sup> DERRIDA, Jacques. *Espetros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Editora Nacional, 2002, p. 39.

No hay tragedia, no hay esencia de lo trágico, sino bajo la condición de esta originariedad para mayor precisión: de esa anterioridad pre-originaria y propiamente espectral del crimen. Del crimen del otro, una fechoría cuyo acontecimiento y cuya realidad, cuya verdad, no pueden nunca *presentarse* en carne y hueso, sino solamente dejar-se presumir, reconstruir, fantasear. Sin embargo, no se deja de cargar, desde el nacimiento, con una responsabilidad, aunque solo sea para tener que reparar el mal en el preciso momento en que nadie sería capaz de reconocer-lo, salvo confesándose *confesando al otro*, como si esto viniera a ser lo mismo<sup>488</sup>.

A dimensão trágica da nossa existência resta condicionada a anterioridade pré-originária e espectral de um crime. Uma ancestralidade do crime permeia a nossa existência, assim como a de Hamlet. A ancestralidade deste crime espectral é aquilo mesmo que perverte o *nosso tempo*, mas que perverte sem apresentar-se enquanto tal. Ante sua dimensão espectral, só podemos presumir e fantasiar a morte do outro. Mas, apesar disso, somos por isso mesmo investidos de uma responsabilidade por este outro, responsabilidade também ancestral que nos demanda o mal, mesmo sem poder reconhecê-lo, o que só é possível pela confissão ao outro. Essa responsabilidade nos exige ir muito além das banalidades quotidianas, ainda que importantes sobretudo no que diz respeito à violência, mas nos demanda enfrentar a ancestralidade de um *mal* que perverte o tempo e de algum modo constitui a nossa forma de viver no mundo. No instante de confissão ao outro é como se estivéssemos devolvendo a palavra aos espectros, “aos mortos, aos pequenos e fracos, ao Outro”<sup>489</sup>. E é aí que o impossível pode acontecer. No momento mesmo da confissão, confessamos a nossa incapacidade de caminhar sozinhos, confessamos ao Outro o grande medo de tudo que está para além de nós, o medo, inclusive, de perdermos a referência da nossa própria identidade. Confessar aos espectros é confessar também a si mesmo o interdito e o recalque que afirma a própria cultura e à sua identidade, e, também, confessar a ancestralidade de um espírito de vingança temível que institui a *nossa civilização*<sup>490</sup>.

---

<sup>488</sup> Ibidem. p. 40.

<sup>489</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Levinas e a ancestralidade do mal: por uma crítica da violência biopolítica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012, p.80

<sup>490</sup> Para Marc Crépon, “Pour « affirmer » ou « confirmer » son identité, pour être reconnu dans telle ou telle « appartenance », il faut alors souscrire à une image stéréotypée de l’autre, épouser des rancœurs, partager, même si c’est dans les limites de la tolérance, un esprit de vengeance – un esprit d’autant plus redoutable que cette vengeance est refoulée, interdite, proscrit par des impératifs de la civilisation à l’encontre desquels une hostilité latente ne demande qu’à resurgir”. Cf. CRÉPON, Marc. *La guerre des civilisations: la culture de la peur, II*. Paris: Galilée, 2010, p.56.

Ter que reparar o mal e responder pelo crime do outro faz de nós e do direito algo que somente pode ver *depois*. Há sempre uma geração que nos antecede. Chegamos sempre tarde demais para a reparação e esse atraso nos constitui como herdeiros, somos destinados a herdar. Essa destinação é que nos impele ainda a ter que confessar perante os fantasmas, a prestar contas ante a responsabilidade e a promessa que recebemos. Nesse sentido:

No se hereda nunca sin explicarse con *algo del* espectro (y con algo espectral), y desde ese momento, con *más de un* espectro. Con la falta, pero también con la inyunción de *más de uno*. Ése es el entuerto originario, la herida de nacimiento que padece, una herida sin fondo, una tragedia irreparable, la maldición indefinida que marca la historia del derecho o la historia como derecho: que el tiempo esté *out of joint*, eso es, lo que está también atestiguando por el nacimiento, incluso cuando éste condenada a alguien a no ser el hombre del derecho, sino en tanto que heredero enderezador de entuertos, es decir, castigando, condenando, matando. La maldición estaría inscrita en el derecho mismo. En su origen homicida<sup>491</sup>.

Aporia e perversão originárias do nascimento, sobretudo do nascimento do direito e da instituição. Uma espécie de ferida sem fundo, pois irreparável, que assume o sentido de uma tragédia amaldiçoada que marca a história e inscreve-se no âmago do direito. Tanto a história como o direito devem explicar-se com os espectros, confessando a sua origem assassina.

Diante da genialidade de Shakespeare, o tremor de um indecível se instala entre duas questões aqui fundamentais para os nossos propósitos. Se a instituição do direito deve e se estrutura a partir da vingança e do assassinato, como poderíamos esperar uma justiça que já não pertenceria a esta história, uma justiça por assim dizer messiânica, sem que esteja desde sempre no programa ou no domínio da vingança? E mais, como esperar uma justiça heterogênea, alheia, ou mesmo livre deste embaraço? Em que tempo estaria este dia, no por vir ou no passado imemoriável? Assim, “si es difícil, en verdad imposible, *hoy en día*, decidir entre ambas hipótesis, es justamente porque *The time is out of joint*: tal sería la corrupción originaria del día de hoy, asimismo, tal sería la maldición del justiciero desde el día en que nació”<sup>492</sup>. A maldição está instalada no direito de hoje, na língua, na história como direito, cujo tremor começamos a perceber pela impossível tradução do *out of joint* do tempo, um tempo

---

<sup>491</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Editora Nacional, 2002, p. 40.

<sup>492</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Editora Nacional, 2002, p. 41.

desregrado que não se submete à redução ou à coabitação com qualquer tradução. Se o tempo do direito deve supor uma ordem, uma coerência, uma organização para admitir a sua responsabilidade formal, então, o que há é um choque permanente com este outro tempo em descompasso com qualquer regramento e inflexível a qualquer conciliação. Mas não fosse essa anacronia teríamos a chance de uma justiça para além do direito, ou seja, para além do calculável? Não este tempo que vai mal que nos dá esperança que a relação com o outro possa acontecer? Em termos derridianos: “la disyunción, ¿no es acaso la posibilidad misma del otro? ¿Cómo distinguir entre dos desajustes, entre la disyunción de lo injusto y la que abre la infinita disimetría de la relación con el otro, es decir, el lugar para la justicia?”<sup>493</sup>. A demanda imposta pela responsabilidade hiperbólica exige que se assumam os riscos destas questões aporéticas, pois não temos como responder a partir de uma pré-visão, não há resposta possível antes do passo diante do abismo que significa o encontro com o outro. A justiça abissal nos interpela a dar um passo além do calculável, para além da economia do direito e da vingança, um passo além da economia da repressão. Do contrário, podemos sugerir a manutenção de uma neurose social, na medida que a repressão é sempre restabelecida, segundo a economia de Freud<sup>494</sup>. A violência que aqui podemos relacionar com a vingança e o assassinato do pai em Hamlet, ou seja, a violência originária, embora reprimida pelo direito, que tenta legitimar-se como justiça, retornará de outros modos, sobretudo simbolicamente se quisermos apontar para a forma como as instituições agem, ou seja, pela via de uma violência concreta, de uma absoluta hostilidade e, ainda, através da ameaça que se desdobrará em um medo socialmente instituído. O direito, nesse sentido, institui-se e reafirma-se no medo do retorno do assassinato que o assombra, mas que também o faz assombrar. Deste modo, é importante ressaltar que o próprio Freud chamava a atenção para a ambivalência do processo de repressão, pois, “a ambivalência, que permitiu a repressão através da formação reativa, é também o lugar onde o reprimido consegue retornar. O afeto desaparecido volta transformado em angústia social”<sup>495</sup>. Nesse sentido, podemos sugerir que a economia da repressão aqui é também uma econômica

---

<sup>493</sup> Ibidem. p. 41.

<sup>494</sup> Ainda segundo Freud, “Não se deve imaginar o processo de repressão como algo acontecido uma única vez e que tem resultado duradouro, mais ou menos quando se abate algo vivo que passa a estar morto; a repressão exige, isto sim, um constante gasto de energia, cuja cessação colocaria em perigo o seu êxito, de modo que um novo ato de repressão se tornaria necessário. É lícito imaginar que o reprimido exerce uma contínua pressão na direção do consciente, a qual tem de ser compensada por uma ininterrupta contrapressão. Portanto, manter uma repressão pressupõe um permanente dispêndio de energia, e a sua eliminação significa, economicamente, uma poupança. Cf. FREUD, Sigmund. A repressão. In: *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 90.

<sup>495</sup> Ibidem. p. 97.

do medo. O direito enquanto calculabilidade é forjado nesta economia totalizante e totalitária de imposição e repressão de medo. Daí porque é preciso dar um passo além deste direito, não para fazer justiça de acordo com uma resolução direcionada, mas para “la justicia como incalculabilidad del don y singularidad de la ex-posición no económica a otro”<sup>496</sup>. Novamente a presença de Levinas no ponto fundamental e decisivo da justiça – a relação com o outro – desde *Totalidade e Infinito*.

O tempo disjunto, anacrônico e turbulento de *out of joint*, esse excesso do tempo, apesar dos riscos, de todos os riscos do mal que devemos assumir e que afeta tanto o ser como o tempo, é a própria possibilidade de dar um passo além do direito, da moral e do moralismo. É a possibilidade de irromper a calculabilidade que pretende tudo dominar como expressão de totalidade. Temos a possibilidade, justamente, desde estes *tempos* que habitam *sem* habitar aquilo que denominamos *presença*, ou ainda, o *nosso* tempo. É a disjunção do tempo, a loucura do tempo, que possibilita a afirmação do presente e não o presente. Trata-se de uma permissão sem se deixar dominar pelo presente. O tempo disjunto *out of joint* é a marca da impossibilidade da totalidade em qualquer tempo. Aqui, retornamos à questão da relação entre desconstrução e justiça, pois:

La necesaria dis-yunción, la condición destotlizante de la justicia, es aquí del presente y, al tiempo, la condición misma del presente y de la presencia del presente. Aquí se anunciaría siempre la desconstrucción como pensamiento del don y de la indeconstructible justicia, cierto, pero condición que está *ella* misma *en desconstrucción* y permanece, y debe permanecer –ésta es la inyunción– en la dis-yunción del *Un-fug*<sup>497</sup>.

A disjunção do tempo é uma necessidade da justiça, condição mesma da desconstrução, que se anuncia sempre por esta justiça, o seu núcleo indesconstruível. É o que faz com que ela mesma permaneça em desconstrução com a marca disjunta do *Un-Fug*<sup>498</sup>.

---

<sup>496</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Editora Nacional. 2002, p. 42.

<sup>497</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Editora Nacional, 2002, p. 49.

<sup>498</sup> O termo *Un-Fug* é o correspondente de *out of joint* em alemão. A referência Derrida se explica pela análise da interpretação da justiça como *Diké* realizada por Heidegger e a tentativa de harmonia da diferença. Por razões econômicas não avançamos neste tema. Cf. *Ibidem*. pp. 43-47.



Nesse sentido, o assombro da desconstrução é também cair em uma boa consciência de um dever já cumprido em que, segundo Derrida:

Perdería la oportunidad del porvenir, de la promesa o de la llamada, del deseo también (es decir, la propia posibilidad) de ese mesianismo desértico (sin contenido ni mesías identificables), de ese desierto abisal y *caótico*, se es que el caos describe antes que nada la inmensidad, la desmesura, la desproporción de una boca abierta de par en par –en la espera o en la llamada de lo que denominamos aquí, sin saber, lo mesiánico: la venida del otro: la venida del otro, la singularidad absoluta e inanticipable del y de lo arribante *como justicia*. Lo mesiánico creemos que sigue siendo una marca *imborrable* –que ni se debe borrar– la herencia de Marx y, sin duda, del *heredar*, de la experiencia de la herencia en genera<sup>499</sup>.

Todo o engajamento da desconstrução estaria arruinando se perdesse a oportunidade do por vir. Devemos ressaltar que a desconstrução perderia a própria possibilidade. O que aqui se anuncia é a estrutura da promessa que habita o núcleo da desconstrução, promessa do que *ainda não* está aí, que faz do por vir a chamada desse messianismo desértico, desse deserto abissal e caótico que marcam a absoluta desmesura da justiça e, portanto, da desconstrução. Esse messianismo é o acontecimento da chegada do outro, um outro que é sempre todo outro, daí porque não possui conteúdo nem messias identificável. É a singularidade absoluta que advém como justiça. A desconstrução está de ponta a ponta ligada com a promessa deste que vem, o que faz dela algo que advém. E para não perder a oportunidade do por vir e da promessa, devemos contar com os fantasmas, pois, “pour Derrida, le spectre est également ce qui (nous) rend aveugle. Parce qu’il a aussi le « droit de regard » absolu”<sup>500</sup>. Dar um passo rumo ao *mais* além do regime do possível demanda contar com os fantasmas, crer neles na cegueira de uma caminhada desértica, sem referência e sem lugar de chegada. É preciso crer na possibilidade-impossível de se dar um passo além dos limites do possível e do visível, para além do saber<sup>501</sup>. Além disso, para que possamos crer na

---

<sup>499</sup> Ibidem. 49.

<sup>500</sup> "Para Derrida, o espectro também é o que nos deixa cegos. Porque ele também tem o "direito de olhar" absoluto". BERNARDO, Fernanda. Croire aux fantômes: penser le cinéma avec Derrida. In: JDEY, Adnen (Org.) *Derrida et la question de l'art: déconstructions de l'esthétique*. Nantes: Cécile Defaut, 2011, p. 413, (tradução nossa).

<sup>501</sup> Para Derrida, “ningún progreso del conocimiento podría saturar una apertura que no debe tener nada que ver con el saber. Ni, por tanto, con la ignorancia. Esta apertura debe preservar esta heterogeneidad como la única oportunidad de un porvenir afirmado o, más bien, re-afirmado. Ella es el porvenir mismo, viene de él. El porvenir es su memoria. En la experiencia del fin, en su venida insistente, apremiante, siempre inminentemente escatológica, en la extremidad del extremo hoy se anunciaría así el porvenir de lo que viene. Mas allá que nunca, pues el porvenir sólo puede anunciar-se como tal y en toda su pureza desde u *fin pasado*; mas allá, si *ello es*

vinda do outro, na justiça, precisamos aprender a viver, mas a viver sem medo. Apesar da inquietude que esta turbulenta questão de estarmos *out of joint* possa significar, somente deixaremos de perder a chance do por vir e da promessa quando enfrentarmos o medo que temos dos espectros, que alimenta uma guerra contra os espectros, assim como o próprio Marx pretendeu exorcizar os seus fantasmas, não cessamos de repetir o gesto em *nosso* tempo, na tentativa de afirmar alguma segurança, constatando a morte, dando, por assim dizer, a morte, como se isso fosse possível. Supomos falar em nome da vida, supondo uma autoridade que não possuímos. O mais inquietante, o que atormenta o *nosso* tempo, é o fato de que “*a veces, el muerto puede ser más poderoso que el vivo*”<sup>502</sup>. Outra prova da disjunção do tempo é a ficcionalidade da soberania, atualmente em processo de desagregação, e que configura uma fantasia da onipotência do homem. O resultado é que a soberania vai mal, cada vez mais arcaica frente aos novos desafios que aparecem, não conseguindo disfarçar mais a sua faceta predominantemente violenta, o que se desdobra em repetição da violência performativa que a instituiu, como que num exercício de reação auto-imunitária contra tudo que a ameaça<sup>503</sup>. Mas o fato é que a soberania nunca passou de uma fantasia construída para se conferir performativamente a autoridade sobre o tempo, sobre um território, uma nação, uma família, etc. Se podemos pressupor uma desconstrução em curso, este velho conceito deverá ser reelaborado. Nesse sentido, podemos dizer que aquilo que vai mal não precisa ser reduzido ao temor paralisante, que direcionará nossos esforços para a preservação de algo que está já arruinado, como é caso da soberania que aparentemente não possui mais crédito. O risco do mal, a tormenta do que não vai bem e coloca os ladrilhos do avesso possui um caráter aporético, pois é ao mesmo tempo a inquietude de uma angústia que lemos como o risco de uma ameaça e o tempo a possibilidade de uma abertura. Ou seja, pode levar ao deslocamento dos limites até então rígidos, ou com a crença de uma rigidez inabalável. Segundo Derrida:

---

*posible, del último extremo*”. Cf. DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Editora Nacional, 2002, pp. 60-61.

<sup>502</sup> Ibidem. p. 76.

<sup>503</sup> Para Derrida, “na humanidade, pelo menos, a soberania jamais funcionou de outro modo senão por meio da fantasia, tratando-se de Estado-Nação, de seu chefe, do rei ou do povo, do homem ou da mulher, do pai ou da mãe. A chamada soberania jamais teve outro motivo ou outro móvel além da velha fantasia que a põe em movimento. ‘Soberania’ jamais traduziu, se se preferem línguas mais preciosas ou mais eruditas, algo além da violência performativa que institui em direito uma ficção ou um simulacro. Quem ainda gostaria de fazer acreditar – e a quem – na soberania? Na soberania do que quer que seja ou de quem quer que seja, o Estado-Nação, o Povo, o Rei, a Rainha, o Pai ou a Mãe? Por exemplo. Cf. DERRIDA, Jacques. *Minhas humanidades de domingo*. In: *Papel- máquina*. Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação liberdade, 2004, p. 297.

A *possibilidade* desse mal (o mal-entendido, a incompreensão, o equívoco) seria a seu modo uma chance. Ela dá o tempo. É preciso [*il faut*], portanto, o ‘é preciso [*il faut*] a falta [*défaut*], como também é preciso que a adequação continue sendo *impossível*. Mas não há nada de negativo, ontologicamente, no ‘é preciso a falta’ [*Il faut du défaut*]. É preciso, caso se prefira, que a *inadequação* continue sendo *sempre* possível para que a interpretação em geral, a resposta, sejam por sua vez *possíveis*. Eis aí um exemplo da lei que liga o possível ao impossível. Pois uma interpretação sem falta, uma compreensão de si totalmente adequada não marcaria apenas o fim de uma história esgotada por sua transparência mesma. Proibindo o porvir, ela tornaria tudo *impossível*, tanto o acontecimento como a vinda do outro, a vinda ao outro – e, portanto, a resposta, ‘sim’ mesmo da resposta, o ‘sim’ *como* resposta<sup>504</sup>.

Não fosse o risco do mal perderíamos a oportunidade do por vir, da chegada do outro, ou seja, da justiça. É a inadequação destra outra lógica, se assim podemos dizer, espectral que, no instante mesmo que nos atormenta, acaba por nos conceder a graça da possibilidade do impossível. O que não vai bem, a falta de algo que talvez devesse estar ali, é uma necessidade do por vir e também a prova de que o tempo ainda não se realizou. Em outras palavras, é ainda a prova da sobrevivência, tal como refere Adorno na frase inaugural da *Dialética Negativa*<sup>505</sup>. Além disso, o risco do mal deve permanecer possível também no exercício da justiça, a errância é a prova de que a justiça *ainda não* se realizou também, “de outro modo, não haveria justiça, nem ética da discussão. Mas tampouco, como as alusões anteriores à responsabilidade, à hospitalidade, ao dom, ao perdão, ao testemunho, etc.”<sup>506</sup>. Esta errância que traduz a possibilidade do mal é forma como Derrida desprende o acontecimento do estatuto da *presença*. Nesse sentido, o acontecimento como acontecimento para além do cálculo possível carrega a indecidibilidade do *talvez*, uma marca que priva qualquer possibilidade de segurança, deixando o por vir aberto, justamente, pelo modo como referimos acima, de uma *ex-posição* absoluta. O talvez, portanto, “mantém a questão em vida, assegura-lhe, talvez a sobre-vivência. O que quer dizer então dizer um ‘talvez’, na juntura desarticulada do possível e do impossível? do possível *como* im-possível”<sup>507</sup>. A disjunção irresolúvel do tempo, a anacronia que nos faz tremer e nos dá o medo do por vir, expressa a aporia de que não temos outro caminho, não há por vir sem enfrentar todos os riscos do *mal*, ter que

---

<sup>504</sup>DERRIDA, Jacques. Como se fosse possível, “*whitin such limits*”. In: *Papel- máquina*. Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação liberdade, 2004, p. 279.

<sup>505</sup> A frase que nos referimos diz o seguinte: “a filosofia, que um dia, pareceu ultrapassada, mantém-se viva porque se perdeu o instante da sua realização”. Cf. ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009, p. 11.

<sup>506</sup> DERRIDA, Jacques. Op. Cit. p. 278.

<sup>507</sup> Idem. Como se fosse possível, “*whitin such limits*”. In: *Papel- máquina*. Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação liberdade, 2004, p. 259.

suportar a insuportabilidade alojada no instante de decisão. Não é possível não passar por esse abismo para que algo possa acontecer. E isto não é mal, pois:

Toda responsabilidade deve passar por essa aporia que, longe de paralisá-la, põe em movimento um novo pensamento. Ela lhe assegura o ritmo e a respiração: diástole, sístole e síncope, batimento do possível *im-possível*, do impossível como condição do possível. A partir do coração mesmo do im-possível, ouvir-se-ia desse modo a pulsão ou o pulso de uma “desconstrução”<sup>508</sup>.

A aporia ainda é contaminada por esta espécie de lei espectral que ameaça e põe em risco o por vir, mas mais do que isso, ela tem inscrita em si a possibilidade do fracasso, ou seja, de que nada possa vir a acontecer ou, ainda, que algo pior venha a acontecer. Essa ameaça ou o risco de antemão perceptível habita a possibilidade do acontecimento e do justo. Desta forma, o im-possível não é simplesmente o avesso do possível, e o acontecimento não pode ser lido como a potência de um programa, uma passagem ao ato, que dependeria de condições de possibilidade dadas para o passo ou a confirmação do ato. É preciso aqui entender que “o acontecimento não tem nada a ver com a história, se se entende a história como processo teleológico. Ele deve de uma certa maneira interromper esse tipo de história”<sup>509</sup>. É isso que está em jogo em *Espectros de Marx*, no que diz respeito a messianidade sem messianismo. Nesse sentido, considerando este mal que habita a aporia pela qual devemos sempre passar, podemos dizer que o tremor e o medo, decorrente deste impasse que condiciona o passo, habita a nossa própria constituição. Assim como não podemos exorcizar os fantasmas, também não podemos exorcizar este medo ancestral que nos acompanha desde sempre. Deste modo, a relação com este afeto não é propriamente uma novidade, o que nos leva a considerar que a inquietação em relação ao por vir e, portanto, aos espectros, é estranhamente familiar. Novamente o assombro de Freud reaparece, pois,

Cada vez que a palavra ‘*unheimlich*’ aparece no texto freudiano – não apenas no ensaio que tem este título, *Das Unheimliche* –, podemos localizar uma indomável indecidibilidade na axiomática, na epistemologia, na lógica, na ordem dos discurso e

---

<sup>508</sup> Ibidem. p. 280.

<sup>509</sup> DERRIDA, Jacques. Como se fosse possível, “*whitin such limits*”. In: *Papel- máquina*. Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação liberdade, 2004 p. 281.

dos enunciados téticos ou teóricos; e o mesmo acontece, de maneira bastante significativa também, em Heidegger<sup>510</sup>.

A indomável indecidibilidade já aparece na intraduzibilidade da palavra. Freud se interessou pelas questões e pelos sentimentos inquietantes a partir das investigações estéticas, que considerava marginal e negligenciado pela literatura especializada, o que tornava raro o interesse do psicanalista por este domínio. Nesse sentido, Freud aponta para o fato de que “o inquietante’ é um desses domínios. Sem dúvida relaciona-se a algo terrível, ao que desperta angústia e horror, e também está caro que o termo não é usado sempre num sentido bem determinado, de modo que geralmente equivale ao angustiante”<sup>511</sup>. Assim, se Freud não tem dúvidas quanto à relação do *unheimlich* com algo terrível e que produz a angústia e o terror, é interessante para o nosso propósito a percepção de que a inquietação temerária não é despertada pelo desconhecimento absoluto. A hipótese freudiana nesse sentido é que “o inquietante é aquela espécie de coisa assustadora que remonta ao que é há muito conhecido, ao bastante familiar”<sup>512</sup>. O que nos leva a considerar que, apesar da familiaridade, algo falha, não conseguimos nos apropriar completamente da diferença, mesmo a diferença em que possuímos alguma familiaridade. Talvez seja esse o tremor e o medo que a figura espectral do pai de Hamlet despertava, justamente, pela proximidade excessiva de uma familiaridade paternal que se apresentava sempre infinitamente desconhecido. Além disso, essa inquietude estranhamente familiar resiste e habita *sem* habitar o nosso domínio, aquilo mesmo que atribuímos como doméstico, o que suscita a aporia interna de *unheimlich*<sup>513</sup>. Aporia que impede a simples afirmação de que o medo e a inquietação sejam atribuídos a

---

<sup>510</sup> Idem. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Trad. Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 62.

<sup>511</sup> FREUD, Sigmund. O inquietante. In: *História de uma neurose infantil: ('O homem dos lobos'): além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 329.

<sup>512</sup> Ibidem. p. 331.

<sup>513</sup> Ainda segundo Freud, “a palavra alemã *unheimlich* é evidentemente o oposto de *heimlich*, *heimisch*, *vertraut* [doméstico, autóctone, familiar], sendo natural concluir que algo é assustador justamente por *não* ser conhecido e familiar. Claro que não é assustador tudo o que é novo e não familiar; a relação não é reversível. Pode-se apenas dizer que algo novo torna-se facilmente assustador e inquietante; algumas coisas novas são assustadoras, certamente não todas”. Além disso, após a análise de inúmeras traduções do latim, do francês, do português, do espanhol e do próprio alemão, Freud percebe que “o mais interessante para nós é que a palavra *heimlich* ostenta, entre suas várias nuances de significado, também uma na qual coincide com o seu oposto, *unheimlich*. O que é *heimlich* vem a ser *unheimlich*. (...) Portanto, *heimlich* é uma palavra que desenvolve o seu significado na direção da ambiguidade, até final coincidir com seu oposto. *Inheimlich* é, de algum modo, uma espécie de *heimlich*. Cf. FREUD, Sigmund. O inquietante. In: *História de uma neurose infantil: ('O homem dos lobos'): além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, pp. 331-340.

coisas não familiares e desconhecidas, pois *heimlich* é também *unheimlich*. A hipótese derridiana de uma indecidibilidade na palavra alemã parece se confirmar, marcando uma impossibilidade de se demarcar o domínio do doméstico e do estrangeiro. Indecidibilidade que insistimos acima entre a realidade e a ficção. Há sempre uma contaminação diferencial que impede a demarcação destes domínios. Assim, se essa contaminação diferencial possui um carácter espectral que garante a sua irredutibilidade frente ao pensamento, consideramos correta a afirmação de Freud de que a noção de incerteza intelectual não nos ajuda a compreender esse efeito inquietante”<sup>514</sup>. O efeito inquietante do fantasmático assombra também porque não é assimilado pelo intelecto, mas não se reduz à esta incerteza. Isto porque, aquilo que produz o efeito inquietante não é a da ordem do saber, no caso dos espectros, nem vivo nem morto, jamais aparece como tal, para que pudéssemos cultivar a incerteza intelectual. É interessante notar como Freud aponta para o *efeito inquietante*, e não diretamente ao “objeto” da inquietação, pois temos acesso apenas ao efeito da inquietação de algo que já não está aí no momento da sua aparição, exatamente como as noções de rastro e traço em Derrida. Aquilo que dá o *efeito* inquietante escapa à apreensão do intelecto ou da consciência. Ademais, a redução à incerteza intelectual pressuporia que, em algum momento, a inquietação fosse resolvida ou superada. Não obstante, podemos dizer que o efeito inquietante pode ser a reaparição disso que se dá como traço, ou seja, num processo de *double bind*, sendo sempre, *a cada vez*, uma outra vez, ou seja a repetição de algo que nunca se repete, como no caso de Hamlet em que cada vez que o fantasma aparece ele reaparece<sup>515</sup>. Esse efeito duplo que faz com que cada aparição seja uma reaparição implica reconhecer a familiaridade com aquilo que inquieta, assombra e nos dá medo. Assim, para Freud, “o carácter inquietante pode proceder apenas do fato de o duplo ser criação de um tempo remoto e superado, em que tinha um significado mais amigável. O duplo tornou-se algo terrível, tal como

---

<sup>514</sup> Ibidem. p. 346.

<sup>515</sup> A fim de esclarecer o itálico e fato de jogarmos constantemente com o temor, é preciso dizer que a questão do retorno é das mais importantes no pensamento de Derrida. Nesse sentido, afirma o filósofo: “Uma vez mais, é certo, mas para mim uma vez mais é sempre de novo, de cada vez de modo inteiramente novo, uma vez mais uma primeira vez, uma vez mais e de uma vez por todas a primeira vez. Não uma única vez por todas, mas uma vez por todas a primeira vez. Em Cerisy, aquando de momentos semelhantes a este, à prova de uma repetição que jamais se repete, sinto de uma forma urgente e mais aguda do que nunca a necessidade de pensar o que quer dizer esta coisa enigmática a que se chama « vez » e de cada vez o « o re-torno », a volta [le tour], a torre [la tour], as voltas [les tours]”. Cf. DERRIDA, Jacques. *Vadios: dois ensaios sobre a razão*. Trad. Fernanda Bernardo, Hugo Amaral e Gonçalo Zagalo. Coimbra: Palimage, 2009, p. 38.

os deuses tornaram-se demônios após o declínio de sua religião”<sup>516</sup>. O sentido amigo pode se transformar em algo ameaçador. Não podemos deixar de referir ainda que este retorno não intencional também resulta e afirma uma sensação de desamparo e inquietação<sup>517</sup>. Além disso, o efeito do retorno tem repercussão na vida psíquica, sobretudo infantil, na medida em que Freud ressalta que:

No inconsciente psíquico nota-se a primazia de uma compulsão de repetição vinda dos impulsos instintuais, provavelmente ligada à íntima natureza dos instintos mesmos, e forte o suficiente para sobrepor-se ao princípio do prazer, que confere determinados aspectos da psique um caráter demoníaco, manifesta-se claramente ainda nas tendências do bebê e domina parte do transcurso da psicanálise do neurótico<sup>518</sup>.

A compulsão de repetição parece forjar a nossa subjetividade em algum sentido. O que daria uma resposta possível à compulsão identitária que possuímos e que se dá como força, ou como violência se quisermos, para neutralizar a inquietação anterior que não é localizável, uma espécie de tentativa de proteção inconsciente, talvez, cuja raiz advém para Freud desde o *animismo*<sup>519</sup>, que não conseguimos nos livrar disso que se apresenta como um traço primitivo em nós. O efeito inquietante consegue tocar nesse lugar arcaico da nossa psique. Daí porque uma das teses de Freud é que a angústia e, portanto, o medo, é algo reprimido que retorna, a coisa angustiante seria o inquietante. Além disso, ele possui familiaridade com a psique apesar do processo de repressão<sup>520</sup>. O inquietante que deveria permanecer recalcado insiste em aparecer. É a mesma relação que temos com a morte. E, nesse sentido, com os espectros, pois estes deveriam estar mortos, mas insistem em aparecer, em nos rondar por um assombro

---

<sup>516</sup> FREUD, Sigmund. O inquietante. In: *História de uma neurose infantil: ('O homem dos lobos'): além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, pp. 353-354.

<sup>517</sup> Ibidem. p. 355.

<sup>518</sup> Ibidem. p. 356.

<sup>519</sup> O animismo, Para Freud, “se caracterizava por preencher o mundo com espíritos humanos, pela superestimação dos próprios processos psíquicos, a onipotência dos pensamentos e a técnica da magia, que nela se baseia, a atribuição de poderes mágicos cuidadosamente graduados a pessoas e coisas estranhas (*mana*), e também por todas as criações com que o ilimitado narcisismo daquela etapa de desenvolvimento defendia-se da inequívoca objeção da realidade. Parece que todos nós, em nossa evolução individual, passamos por uma fase correspondente a esse animismo dos primitivos, que em nenhum de nós ela transcorreu sem deixar vestígios e traços ainda capazes de manifestação, e que tudo o que hoje nos parece ‘inquietante’ preenche a condição de tocar nesses restos de atividade psíquica animista e estimular sua manifestação”. Cf. Ibidem. p. 359.

<sup>520</sup> FREUD, Sigmund. O inquietante. In: *História de uma neurose infantil: ('O homem dos lobos'): além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 360.

que não podemos mais decidir se estão vivos ou mortos. O medo da morte expressa a conservação do arcaico em nossa psique, razão pela qual recusamos a ideia de nossa própria mortalidade, o que pode significar ainda a compulsão em pretender exorcizar os espectros. Para Freud, “se quase todos nós ainda pensamos como os primitivos nesse ponto, não é de surpreender que o primitivo medo dos mortos ainda esteja tão forte dentro de nós, e este pronto para manifestar-se quando há alguma solicitação”<sup>521</sup>. A partir desta dimensão arcaica referida por Freud, podemos dizer que o aparelho psíquico reproduz, pelo processo da repressão, a lógica de conjurar os seus espectros, de conjurar aquilo que não vai bem, mas que ao mesmo tempo é o que permite tanto a conjuração dos espectros como a repressão do medo, ou seja, aquilo que falta e que não se consegue assimilar é o que possibilita esses processos. Os exemplos literários utilizados por Freud nos conduzem a esta observação, na medida em que há também um ponto de indecidibilidade entre a fantasia, a ficção e aquilo que procura se atribuir como realidade, que se entrelaça na hipótese freudiana com a superestimação narcísica dos próprios processos psíquicos, a onipotência dos pensamentos, a técnica da magia e o complexo da castração. Todavia, embora a morte tenha um papel fundamental para as impressões freudianas sobre o inquietante que nos assombra e causa angústia e medo<sup>522</sup>, não se nega que o vivo também tenha o efeito inquietante, mas também aí há a presença de um elemento fantasioso que faz retornar o reprimido arcaico. O grande medo que despertam os fantasmas, talvez, por não estarem nem vivos nem mortos, conforme dizia Derrida, vem desta impossibilidade de assegurar onde estão, ou seja, na vida ou na morte. Para nos valermos ainda de Freud, “o efeito inquietante é fácil e frequentemente atingido quando a fronteira entre a fantasia e a realidade é apagada, quando nos vem ao encontro algo real que até então víamos como fantástico, quando um símbolo toma a função e o significado plenos do simbolizado”<sup>523</sup>. A intervenção fantasmática, então, nos assedia, nos angustia, e sobretudo nos deixa fora dos eixos também por apagar a fronteira entre a realidade e a fantasia. Os fantasmas não estão à prova da realidade. Mas não temos como não passar por isso, não há caminho puro. Para aprender a viver devemos aprender a viver com fantasmas, a contar com eles, devemos ainda aprender a viver perturbados por eles. Tarefa impossível, pois cada

---

<sup>521</sup> Ibidem. p. 361.

<sup>522</sup> Para Freud, “em nenhum outro âmbito nossos pensamentos e sentimentos mudaram tão pouco desde os primórdios, o arcaico foi tão bem conservado sob uma fina película, como em nossa relação com a morte”. Cf. Ibidem. p. 361.

<sup>523</sup> FREUD, Sigmund. O inquietante. In: *História de uma neurose infantil: ('O homem dos lobos'): além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 364.



perturbação é uma repetição e uma única primeira vez. . É somente pelo trabalho incessante de reelaboração do reprimido que constantemente reaparece em nossas vivências e em nossa cultura que poderemos dar um passo ao por vir. Diríamos que é preciso confessar a *origem* assassina de nossas instituições, âmago dos nossos assombros, para que possamos desconstruir a violência que assegurou a fundação da instituição. Nesse sentido, a necessidade de uma desconstrução e de uma vinculação a uma certa psicanálise, dá-se em razão de que uma injustiça habita a instituição na própria constituição que força a conjuração da diferença em torno da univocidade. A pretensa reunião sobre si mesma da diferença nunca deixa de ser violenta, motivo pelo qual:

Uma vez que há o Um, há o assassinato, a ferida, o traumatismo. *O Um se resguarda do outro*. Protege-se contra o outro, mas no momento desta violência ciumenta comporta em si mesmo, guardando-a, a alteridade ou a diferença de si (a diferença para consigo) que faz o um. O “Um que difere de si mesmo”. O um como o centro. Ao mesmo tempo, mas num tempo mesmo disjunto, o Um esquece de se lembrar a si mesmo, ele guarda e apaga o arquivo desta injustiça que ele é. Desta violência que ele faz. *O um se faz violência*. Viola-se e violenta-se mas se institui também na violência. Transformar-se no que é, a própria violência – que ele faz a si mesmo. Autodeterminação como violência. O Um se guarda do outro *para se fazer violência* (porque se faz violência e *com vistas* a se fazer violência)<sup>524</sup>.

Não há instituição sem assassinato, pois a unificação supõe o assassinato. Carregamos a ferida e o trauma deste assassinato. A relação com o outro não é nunca harmônica, sendo sempre traumática a sua chegada. A justiça como direito concentra essa constituição do *Um*, assim como o arquivado, que é obrigação de memória, e que pretende se resguardar, esquecendo-se da violência que faz de si mesma violência. A violência que pretendia se resguardar do outro, repete-se em si mesma<sup>525</sup>. Há sempre o fantasma de uma injustiça cometida que se esquece para se afirmar como *Um*, ao mesmo tempo em que tenta se proteger do outro. A instituição é a própria violência nesse sentido. Temos assim uma *economia* da violência, pois é a repetição da autodeterminação como violência que possibilita a própria

---

<sup>524</sup> DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Trad. Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 100.

<sup>525</sup> Neste ponto, Derrida aponta para a aporia desde o exemplo de Israel, afirmando que: “como a questão do nome próprio, a da exemplaridade, que deixei de lado ainda há pouco, situa aqui o lugar de todas as violências. Pois se é justo se lembrar do futuro e da injunção de se lembrar, isto é, a injunção arcôntica de proteger de proteger e recolher o arquivo, não é menos justo lembrar dos outros, os outros outros, e os outros em si e que os outros povos pudessem dizer o mesmo – de outra maneira. E que todo outro é totalmente outro”. Cf. DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Trad. Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 99.

instituição. Desta forma, o que Derrida nos chama atenção, através das inúmeras aporias que conduziram o texto até aqui, é que não há pureza na justiça e no por vir. A repetição do *Um* compromete o por vir, pois:

Não se pode afirmar e se comprometer senão através dessa repetição. E ele mesmo que liga em profundidade a injunção de memória à antecipação do por-vir. Mesmo quando diz respeito à memória ou à guarda do arquivo, a injunção volta-se irrecusavelmente para o por-vir. Essa injunção exige prometer, mas exige também repetição, primeiramente a repetição de si, sua confirmação num *sim, sim*. Inscrevendo-se assim a repetição no coração do por-vir, é necessário importar, no *mesmo* lance, a pulsão de morte, a violência do esquecimento, a *sobre-repressão*, o arquivo, em sua, a possibilidade de pôr à morte aquilo que, seja qual for seu nome, *porta a lei na sua tradição*: o arconte do arquivo, a mesa, o que sustenta a mesa e quem a sustenta, o subjetível, o suporte e o sujeito da lei<sup>526</sup>.

*Increvendo-se assim a repetição no coração do por-vir*. Como não tremer diante desta frase? Como não tremer diante da exigência de ter que prometer e repetir a violência no mesmo lance? Como não paralisar diante da aporia? São estas turbulências que nos acompanham ao ter que importar, a cada vez, o suporte da lei, que aqui traduzimos como a violência, em que a condição do *Um* é O outro e do e vice-versa. Temos de lidar assim com o fato de que o assombro, a angústia e o medo da violência serão sempre *presentes*, pois, “é a da estrutura do por-vir o não poder se colocar senão acolhendo a repetição tanto no respeito à fidelidade – ao outro e a si mesmo – como na reposição violenta do *Um*”<sup>527</sup>. A aporia do *compromisso* nos impõe tanto a repetição como a promessa de abertura ao por vir. Um e outro, a cada vez, comprometidos. Não nos livraremos da violência do esquecimento do assassinato que nos constitui. Viveremos sempre assombrados pelas sepulturas que não realizamos e pelas cinzas daqueles que testemunharam a injustiça. Esta não é outra coisa, senão a condição da justiça. A inquietação e a turbulência que estes fantasmas nos trazem, apesar do esforço de reprimir a memória do assassinato, o medo de reafirmar o mal, medo que pode significar o desejo de imobilização para não termos que enfrentar a aporia da qual não temos chance de escapar, de modo que, “podemos ficar paralisados de espanto diante da injustiça virtual que arriscamos sempre cometer em nome da própria justiça”<sup>528</sup>. Daí a

---

<sup>526</sup> Ibidem. p. 101.

<sup>527</sup> DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Trad. Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 101.

<sup>528</sup> Ibidem. p. 99.

necessidade do incessante trabalho de desconstrução da violência como possibilidade do por vir. A desconstrução como trabalho da aporia não se deixa paralisar, apesar da possibilidade do mal, da repetição compulsiva, da pulsão de morte, pois carrega no seu coração a promessa de justiça que constitui a força e o engajamento para o por vir. A desconstrução necessita da turbulência espectral para impedir a tentação neutralizante da instituição, da lei do Um. A desconstrução se alimenta da angústia e do medo que reprimimos, pois o seu imperativo é fazer todo o possível para que o por vir possa acontecer, não deixando nada a salvo<sup>529</sup>.

A relação econômica entre o *Um* e o outro, em razão da violência do *Um*, que tenta se resguardar do outro e, com isso, da disjunção do tempo do outro, corre sempre o risco de assumir uma dimensão totalitária ou de autoritarismo, em razão da compulsão identitária do *Um*. O que se agrava no momento em que reusamos a lembrança do que é aquilo que se instituiu, a saber, a *própria* violência. Daí a importância de um incessante trabalho de desconstrução do arquivo, do arquivo como direito e da história como direito. A disjunção do tempo do outro é, nesta relação econômica, sempre uma ameaça à afirmação do *Um* e da instituição. A resistência e a repressão que se configuram na violência contra o outro é também a tentativa de afirmação da própria soberania, seja no nível do sujeito ou da instituição. A violência, portanto, é constitutiva desta necessidade de se estabelecer. O tentativa de exorcizar os fantasmas e de expulsar o outro não deixa de ser um mecanismo de defesa contra a ameaça que se supõe colocar em perigo este estado soberano. Este *mal-estar*, talvez, seja o que impulse os mecanismos de violência autoimunitários. No caso do direito, isso é incorporado institucionalmente em nome de um interesse do direito, como dizia Benjamin, e que “parece uma trivialidade tautológica. Mas a tautologia não é a estrutura

---

<sup>529</sup> Podemos considerar esta angústia como ancestral, sobretudo pelas reconsiderações de Freud a propósito da relação entre a angústia e a repressão. Segundo Freud, “investigamos como aparece a angústia em determinadas fobias que incluímos na histeria de angústia e escolhemos casos em que lidamos com a típica repressão dos desejos oriundos do complexo de Édipo. Segundo nossa expectativa, o investimento libidinal do objeto materno é que, graças à repressão, se transformaria em angústia e então surgiria, em expressão sintomática, ligado ao sucedâneo do pai. Não é possível lhes expor detalhadamente essa investigação, basta dizer que o resultado surpreendente foi o oposto de nossa expectativa. Não é a repressão que cria a angústia, essa é anterior, a angústia faz a repressão! Mas que angústia pode ser? Não o medo de um perigo externo que ameaça, ou seja, um medo real. É certo que o menino sente angústia ante uma exigência de sua libido ante o amor à mãe, nesse caso; é realmente, portanto, um caso de angústia neurótica. Mas esse amor lhe aparece como um perigo interno, ao qual ele tem que furtar-se pela renúncia a esse objeto, apenas porque provoca uma situação de perigo externa. Em todos os casos que investigamos obtemos o mesmo resultado. Temos que admitir que não contávamos que o perigo instintual interno se revelasse condição e preparação para uma situação de perigo externa”. Cf. FREUD, Sigmund. *Novas conferências introdutórias à psicanálise*. In: *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, pp. 230-231.

fenomenal de certa violência do direito, que ele mesmo se instaura decretando o que é violento, agora no sentido de fora da lei, tudo o que ele não reconhece?”<sup>530</sup>. Derrida nos conduz para esta dimensão tautológica que estrutura a fundamentação das leis, estrutura autorreferente que institui e garante o próprio direito de decidir sobre uma violência legal ou ilegal. É desde esta performatividade tautológica que se estabelece a soberania e, portanto, a autoridade da ordem jurídica vigente do Estado. Por se fundar nesta ordem tautológica, Derrida vê no exemplo do direito à greve como uma ameaça revolucionária à ordem vigente. Mesmo que se condene a greve geral como ilegal, a sua manutenção é *revolucionária*, na medida em que:

Permite pensar a homogeneidade do direito e da violência, a violência como exercício do direito e do direito como exercício da violência. A violência não é exterior à ordem do direito. Ela não consiste, essencialmente, em exercer sua potência ou uma força bruta para obter tal ou tal resultado, mas em ameaçar ou destruir determinada ordem de direito, e precisamente, nesse caso, a ordem de direito estatal que teve de conceder esse direito à violência, por exemplo, o direito de greve<sup>531</sup>.

A performatividade tautológica que instaura o direito é também o núcleo desconstrutivo da desconstrução, em que se faz tremer os limites daquilo que se reconhece como fora da lei e garante a validade das convenções. No seu próprio núcleo fundacional habita a possibilidade revolucionária. A sua fundação, por assim dizer, é desde sempre ameaçada. O exemplo da greve nos dá essa possibilidade interpretativa. O Estado não teme a violência do crime ou do banditismo, apesar de aparentemente serem heterogêneos, assemelham-se de modo perturbante como foras das leis, assombrando-se reciprocamente<sup>532</sup>. O que o Estado teme é:

---

<sup>530</sup> DERRIDA, Jacques. Prenome de Benjamin. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 78.

<sup>531</sup> Ibidem. p. 81.

<sup>532</sup> Neste ponto, Derrida contra-assina o fascínio que Benjamin conferia ao grande criminoso em relação às multidões por desafiar a lei e a soberania do Estado como monopólio da violência. Assim, Derrida não vê no fora da lei (o criminoso) um ser heterogêneo. Para Derrida, “acontece que, partilhando este comum ser-fora-da-lei, a besta, o criminoso e o soberano se assemelham de modo perturbante; apelam-se e lembram entre si, um ao outro; há entre o soberano, o criminoso e a besta uma espécie de obscura e fascinante cumplicidade, uma inquietante atração mútua mesmo, uma inquietude familiaridade, uma *unheimlichkeit*, *uncanny assombração recíproca*. Talvez como entre o Bem absoluto e o mal radical. Ambos, todos os três, o animal, o criminoso e o soberano estão fora da lei, ao lado ou acima das leis; o criminoso, a besta e o soberano assemelham-se estranhamente

A violência *fundadora*, isto é, capaz de justificar, de legitimar (*bergründen*) ou transformar as relações de direito (*Rechtsverhältnisse*) e portanto de se apresentar como tendo um direito ao direito. Essa violência pertence assim, de antemão, à ordem de um direito de transformar ou de fundar, mesmo que ela possa ferir nosso sentimento de justiça (*Gerechtigkeitsgefühl*)<sup>533</sup>.

Deste modo, o temor é próprio ao direito, de antemão presente em sua constituição a partir de uma violência que ele mesmo teme. É neste ponto que uma crítica à violência assume o sentido de uma *avaliação* interpretativa, reconhecendo a violência como algo do domínio do direito e não exterior a ele. Toda fundação recorre à justificação da violência, em cada *revolução* a legitimação discursiva se dá em razão de um novo Estado em curso ou por vir. Os fatos que poderão ferir o sentimento de justiça num *amanhã* já estarão justificados e legitimados retrospectivamente. Nesse sentido:

A fundação de todos os Estados advém numa situação que podemos, assim, chamar de revolucionária. Ela inaugura um novo direito, e o faz sempre na violência. *Sempre*, isto é, mesmo que então não ocorram aqueles genocídios, expulsões ou deportações espetaculares que acompanham frequentemente a fundação dos Estados, grandes ou pequenos, antigos ou modernos, muito perto ou muito longe de nós<sup>534</sup>.

Além disso, no instante de fundação dos Estados há sempre o que Derrida chama de *futuro anterior*, que se torna uma categoria gramatical para descrever uma violência em curso na modificação do presente, pois consiste em “simular a presença ou a simples modalização da presença. Aqueles que dizem ‘nosso tempo’ pensando então ‘nosso presente’ à luz de uma presença futura anterior, não sabem muito bem, por definição, o que dizem”<sup>535</sup>. Isto porque este futuro anterior fissa o presente por um simulacro, uma espécie de simulação que é ficcional, sendo o não saber dessa fissura que faz a *eventualidade do evento*. Esses momentos são o que Derrida chama de *místico*, “supondo-se que possam ser isolados, são momentos

---

quando afinal parecem situar-se nos antípodas um do outro”. Cf. DERRIDA, Jacques. *O soberano bem*. Edição Bilíngue. Trad. Fernanda Bernardo, Viseu: Palimage, 2004, p. 61.

<sup>533</sup> DERRIDA, Jacques. Prenome de Benjamin. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. 81-82.

<sup>534</sup> DERRIDA, Jacques. Prenome de Benjamin. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 83.

<sup>535</sup> *Ibidem*. 83.

aterradores. Por causa dos sofrimentos, das torturas que raramente deixam de os acompanhar, mas também porque eles são neles mesmos, e em sua própria violência, ininterpretáveis ou indecifráveis”<sup>536</sup>. Há uma aporia nisso que Derrida chama de místico, pois, de um lado, a violência fundadora é certamente legível como apresentava Benjamin, mas de outro ela mesma é o que suspende o direito, na medida em que interrompe a ordem vigente com o interesse de fundar outra. Para Derrida, “esse momento de suspense, essa *epokhé*, esse momento fundador ou revolucionário do direito é, no direito, uma instância de não direito. Mas ela é também toda a história do direito. Esse momento sempre ocorre e nunca ocorre numa presença”<sup>537</sup>. Trata-se do instante mesmo em que se percebe pela performatividade instituinte que o direito se constrói em cima de um abismo, instante esse em que não se presta contas a ninguém, como se não houvesse mais lei, de modo que “o sujeito suposto desse performativo puro não estaria mais diante da lei, ou melhor, ele estaria diante de uma lei ainda indeterminada, uma lei ainda por vir, ainda à frente e devendo vir”<sup>538</sup>. A inspiração aqui é kafkiana, daquele homem que está diante da lei, mas que não consegue ver nem tocar a lei porque ele mesmo deve fundá-la. Essa estrutura aporética da fundação faz de toda lei algo por vir. E a impossibilidade de tocar a lei está aí, no fato de que ela nunca se dá *presentemente*. Para Derrida:

“Tocamos” aqui, sem tocar, este extraordinário paradoxo: a transcendência inacessível da lei, diante da qual e antes da qual o “homem” se encontra, só parece infinitamente transcendente e portanto teológica na medida em que, muito próxima dele, ela depende apenas dele, do ato performativo pelo qual ele a institui: a lei é transcendente, violenta e não violenta, porque ela só depende daquele que está diante dela – e portanto antes dela –, daquele que a produz, a funda, a autoriza, num performativo absoluto cuja presença lhe escapa sempre. A lei é transcendente e teológica, portanto, sempre futura, sempre prometida, porque ela é imanente, finda e portanto já passada. Todo “sujeito” se encontra preso de antemão nessa estrutura aporética. Somente o futuro produzirá a inteligibilidade ou a interpretabilidade dessa lei”<sup>539</sup>.

A performatividade do futuro anterior e desta impossibilidade de tocar a lei ainda se dá pelo fato de que as condições de legibilidade da lei dependerá daquilo que é instituído. O que

---

<sup>536</sup> Ibidem. p. 84.

<sup>537</sup> Ibidem. p. 84.

<sup>538</sup> Ibidem. p. 84

<sup>539</sup> DERRIDA, Jacques. Prenome de Benjamin. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 85.

afasta por completo a possibilidade de uma legibilidade pura no sentido de uma neutralidade, ou seja, de que não esteja de antemão contaminada pela violência. Mesmo em uma revolução bem sucedida haverá a repetição de sua destinação, ou seja, de produzir modelos interpretativos próprios que retroagirão para dar sentido, legitimidade e, sobretudo, garantindo a autolegitimação de seu discurso, o que se exemplifica num “círculo hermenêutico, outro círculo da violência”<sup>540</sup>. Reconhecer este limite da tautologia performativa é também um modo de pensar a perfectibilidade do direito, cuja construção, como vimos, se dá a partir de uma soberania ficcional. O exemplo da greve como direito a suspender, ou a reivindicar o direito de suspender a ordem vigente, deixa o direito temerário pela possibilidade de perder a sua autoridade e a sua legitimação. A greve pode significar ainda a suspensão das normas que condicionam a leitura do direito e, portanto, a sua legibilidade. Há na greve algo de revolucionário por renunciar as normas estabelecidas e os cânones de leitura, o que pode abrir neste vácuo as hipóteses de se falar no anarquismo, no ceticismo, até mesmo no niilismo ou na despolitização, mas também pode abrir um caminho para uma politização subversiva. A greve geral, portanto, assume um sentido próximo e outro distante ao da desconstrução, “na medida em que ela assume o direito de contestar, e de modo não apenas teórico, os protocolos constitucionais, a própria carta que rege a leitura em nossa cultura e, sobretudo em nossa academia. Não, pelo menos na medida em que ela se desenvolve ainda na academia”<sup>541</sup>. A desconstrução está sempre negociando com as condições instituídas, ao mesmo tempo em que demanda por uma revolução, uma re-fundação do instituído. O que significa que a ruptura nunca se dá completamente, o que pode assumir um sentido conservador, ou mesmo algo contra a ideia mesma de revolução. Isto porque, “é próprio da estrutura violenta fundadora solicitar sua própria repetição e fundar o que deve ser conservado, conservável, destinado à herança e à tradição, à partilha. Uma fundação é uma promessa”<sup>542</sup>. A instituição responde sempre a uma lei de iterabilidade, razão pela qual a violência conservadora do direito já está inscrita na violência fundadora da instituição, justamente o que já referimos acima, e que Derrida nomeia como *contaminação diferencial*. Essa contaminação é também o que dá a pensar à desconstrução. É neste ponto que, com Benjamin, percebe-se que *há algo de podre no âmago do direito*, e que Derrida reafirma quando diz que o direito “está condenado,

---

<sup>540</sup> Ibidem. p. 86.

<sup>541</sup> Ibidem. p. 88.

<sup>542</sup> DERRIDA, Jacques. Prenome de Benjamin. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 89.

arruinado, em ruína, ruinoso, se pudermos arriscar uma sentença de morte com respeito ao direito, sobretudo quando se trata, nele, da pena de morte”<sup>543</sup>. Uma diferenciação entre uma violência fundadora e outra conservadora não é mais possível desde esta contaminação diferencial que habita uma e outra, pois são da mesma ordem vigente, o que faz desta ordem algo inviolável e apenas violável nela mesma.

A aporia fundacional desconstrói uma oposição entre a violência fundadora e outra conservadora. Por estar contaminada pela lei da iterabilidade, um *double bind* sempre se apresenta como contradição no momento da crítica da violência. Pois, embora pareça mais fácil criticar a violência que funda o direito por não ter uma legislação anterior que a legitime, por outro lado, a crítica desta mesma violência, já que não há nada que se possa fazer para que ela compareça perante a instituição de outro direito preexistente, parece impossível tendo em vista que ela não reconhece qualquer outro direito no momento em que funda um outro. No intervalo dessa contradição, “há a questão daquele *instante revolucionário* inapreensível, daquela *decisão excepcional* que não pertence a nenhum *continuum* histórico e temporal, mas no qual, apesar disso, a fundação de um novo direito *joga*, por assim dizer, com algo do direito anterior que ela estende”<sup>544</sup>. Sem levar em conta esta implicação original entre violência e direito, as críticas da violência serão apenas a reafirmação da força tautológica do instituído. Além disso, não se pode deixar de considerar todas as formas de dissimulação do instituído para assimilar a crítica e, assim, e rearticular os seus mecanismos de autoimunidade. Uma crítica da violência eficaz deve passar pela dimensão jurídica, jogando com aquilo que o ameaça desde dentro, valendo-se da própria aporia do direito, na medida em que “o direito é, ao mesmo tempo, ameaçador e ameaçado por ele mesmo”<sup>545</sup>. Podemos dizer então que somos fundados pela ameaça, uma ameaça que não necessariamente está presente, pois não comparece diretamente diante de nós. O exemplo da polícia dá o testemunho da espectralidade da violência, pois a polícia é a mistura das duas violências. Para Derrida:

A espectralidade decorre do fato de que um corpo nunca está presente para ele mesmo, para aquilo que ele é. Ele aparece desaparecendo, ou fazendo desaparecer aquilo que representa: um pelo outro. Nunca se sabe com que estamos tratando, e

---

<sup>543</sup> Ibidem. p. 91.

<sup>544</sup> Ibidem. p. 94.

<sup>545</sup> DERRIDA, Jacques. Prenome de Benjamin. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 96.



esta é a definição da polícia, singularmente da polícia do Estado, cujos limites são, no fundo, indetermináveis<sup>546</sup>.

Essa ausência de determinação, a impossibilidade de demarcar uma fronteira entre as violências, faz da polícia o próprio horror que nos ameaça e causa mal-estar, pois é estruturalmente “repugnante, imunda por essência, em razão de sua hipocrisia”<sup>547</sup>. A repugnância, a sua ignomínia própria não advém somente das suas práticas inquisitivas inomináveis que já demonstram a absoluta ausência de limite, mas se reafirma pela hipocrisia que a constitui. O aparelhamento tecnológico impulsionou o poder espectral da polícia, assombrando toda a vida pública e privada. Aliás, esta distinção é cada vez mais difícil de se estabelecer. Os acessos à intimidade são cada vez mais facilitados pelas tecnologias, estamos num ponto em que praticamente não é mais possível ter segredo, ou ainda a guarda do segredo, diante do poder e vigilância de interceptação policial, o que repercute também nos poderes midiáticos que podem controlar tiranicamente a opinião pública, afetando a forma democrática tradicional de *representação* e propagando o medo socialmente<sup>548</sup>. A violência que se manifesta pela ausência de limite do aparato policial se dá também quando o poder pretende tudo trazer à luz, exceto a imundice obscura que o constitui. Mas a ausência de limite também provém do fato de que:

A polícia é o Estado, é o espectro do Estado, que não se pode, rigorosamente, atacá-la sem declarar guerra à ordem da *res publica*. Pois a polícia já não se contenta, hoje, em aplicar a lei pela força (*enforce*) e, portanto, em conservá-la; ela a inventa, ela pública decretos, ela intervém cada vez que a situação jurídica não é suficiente clara para garantir a segurança. Isto é, hoje, quase o tempo todo. Ela é a força de lei, ela tem a força de lei<sup>549</sup>.

---

<sup>546</sup> Ibidem. p. 98.

<sup>547</sup> Ibidem. p 98.

<sup>548</sup> Trata-se de questão bastante controvertida para Derrida, na medida em que não é possível identificar aquilo que permite denominar uma opinião pública. Não se encontra um corpo ou um lugar. Esta errância do corpo próprio equivale a inquietação e a ubiqüidade de um espectro, que se difunda massivamente através de um *médium*, seja um jornal ou qualquer outro meio massivo de mediar tal opinião, geralmente a partir de pesquisas com técnicas sociológicas, mas nunca se apresentam. Há aí sempre o risco de uma tirania dos movimentos de opinião. Outra aporia, pois a liberdade de imprensa é certamente importante nas democracias, tão importante que em certo sentido a ela se vincula. Segundo Derrida, “la « liberté de la presse » est la bien le plus précieux de la démocratie, mais, dans la mesure du moins où l’on n’a pas fait droit, effectivement, dans les lois et dans le moeurs, aux questions que nous venon de poser, cette « liberté » fondamentale reste à inventer. *Chaque jour*. Au moins. Et la démocratie avec elle. Cf. DERRIDA, Jacques. La démocratie ajournée. In: *L’autre cap*. Paris : Les Éditions de Minutt, 1991, pp. 103-115.

<sup>549</sup> Ibidem. p. 99.

E como decidir sobre momento em que é necessário garantir a segurança? Quem decide? Esta, talvez, seja a grande questão que deve nos assombrar atualmente, *quem decide?* E mais, com que fundamento? Vivemos a insegurança absoluta diante do atual estado policial, que discursa e justifica em nome da segurança as suas ações. A espectralidade da violência a deixa ainda mais forte, ou seja, mais violenta. A polícia, ao misturar a fundação e a conservação, capitaliza a violência, tornando-se mais do que a polícia, pois:

Ela não consiste somente em agentes públicos fardados, às vezes com capacetes, armados e organizados numa estrutura civil de modelo militar, à qual é recusado o direito de greve etc. Ela está presente, às vezes invisível mas sempre eficaz, em toda parte onde há conservação da ordem social<sup>550</sup>.

Esta descrição parece indicar o mecanismo de totalização da polícia. Não à toa Derrida equipara a polícia como *Aufhebung*. Além disso, esta presença que se dá até como invisível, eficaz em toda parte e que pretende conservar *uma* ordem social, onde prevalece à tentação de domínio absoluto do existente, mesmo que pelo assombro e pelo terror, remete-nos ao que Adorno chamava de *prisão ao ar livre*<sup>551</sup>. A polícia, nesse sentido, “torna-se alucinantemente espectral porque ela assombra tudo”<sup>552</sup>. Há assim um espírito que governa a polícia e que, ela mesma, dá o testemunho. Trata-se de um espírito que dá a faculdade para que a polícia exerça a ditadura. O mesmo espírito confere o poder e a autoridade de decidir sobre a instituição, sobre a legitimação da instituição que, “não tendo, por definição, que justificar sua soberania diante de nenhuma lei preexistente, apela somente para uma ‘mística’ e só pode enunciar-se sob a forma de ordens, de ditos, de ditados prescritivos ou de performativos ditatoriais”<sup>553</sup>. O que nos leva a considerar o fato de que há um espírito ditatorial em toda instituição, que a arruína e a degenera de antemão, no instante mesmo em que se declara a fundação. E aqui não precisamos citar exemplos daquilo que se convencionou de ditaduras, sobretudo no séc. XX,

---

<sup>550</sup> DERRIDA, Jacques. Prenome de Benjamin. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 102.

<sup>551</sup> A referência diz respeito à celebre frase de Adorno: “essa prisão ao ar livre que o mundo está se transformando, já nem importa mais o que depende do quê, pois tudo se tornou uno. Todos os fenômenos enrijecem-se em insígnias da dominação absoluta do existente”. Cf. ADORNO, Theodor. *Crítica cultural e sociedade*. 4ª ed. Trad. Julia Elizabeth Levy. São Paulo: Paz e Terra, 2007, p. 101

<sup>552</sup> DERRIDA, Jacques. Op. cit. p. 105.

<sup>553</sup> Ibidem. p. 106.

as próprias democracias são contaminadas por este espírito ditatorial. As instituições, portanto, carregam sempre o *mal* de poder assumir uma existência autorreferente, com *vida* própria, reverberando a violência de origem<sup>554</sup>. Por este motivo, o exemplo da polícia, que aqui é mais do que um exemplo, mostra-nos a “degenerescência do *poder* democrático”<sup>555</sup>, na medida em que ela não mais se contém em aplicar a lei, pois ela inventa a lei, a *sua* lei. A estrutura republicana das democracias é degenerada, tendo em vista que “a violência policial das democracias nega seu próprio princípio, legislando de modo sub-reptício, na clandestinidade”<sup>556</sup>. Para Derrida, desde esta constatação, são duas as implicações: “1. a democracia seria uma degenerescência do direito, da violência, da autoridade ou do poder do direito; 2. Ainda não existe democracia digna desse nome. A democracia ainda está por vir: por engendrar ou regenerar”<sup>557</sup>. Deixaremos estas implicações em suspenso, sem antes observar que a democracia, não apenas negocia com os espíritos ditatoriais, como ela mesma se constitui a partir de uma espécie de pulsão totalitária. Daí porque o questionamento da sua dignidade, bem como o fato de o seu sentido restar ainda por vir.

A estrutura da ameaça funda o direito, que através de seus meios é ameaçado. Esta estrutura marca ainda a forma como o poder (soberano) tradicionalmente reivindica a sua legitimidade através da disseminação do medo do próprio soberano, mas principalmente, “por fornecer a imagem do distanciamento possível em relação a uma fantasia social de desagregação imanente no laço social e de risco constante da morte violenta. Uma fantasia que Hobbes chama de ‘guerra de todos contra todos’<sup>558</sup>. Esta fantasia instaurada a partir da imagem da guerra é modo pelo qual o poder instituído, o soberano, impõe a sua legitimidade, ao mesmo tempo em que protege a sua autoridade. O medo que ele mesmo recria alimenta o discurso de fundamentação da sua autoridade e conserva a sua manutenção, que para Safatle,

---

<sup>554</sup> Nesse sentido, ressaltamos o que afirma Ricardo Timm de Souza: “instituições que têm vida própria e que funcionam como grandes, imensas, máquinas anônimas, a bem da produção de riquezas ou de reprodução de poder, nas quais os indivíduos não passam de números, autômatos ou engrenagens substituíveis, são instituições que nada têm a ver com a vocação humana, e, portanto, são instituições absolutamente antiéticas. (...) Números que flutuam, símbolos que subsistem à carne e ao sangue de cada um de nós, estruturas estreitas, ordenações lógicas anquilosadas, sistemas de poder, na verdade tudo isso se constitui numa espécie de repositório de neuroses sociais que, uma vez examinando a fundo, revelará nada mais do que uma extrema *violência de origem*, uma totalização que conspira, em todos os sentidos contra a vida”. Cf. SOUZA, Ricardo Timm. *Ética como fundamento: uma introdução à ética contemporânea*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2006, pp. 31-32.

<sup>555</sup> DERRIDA, Jacques. Op. Cit. p. 107.

<sup>556</sup> Ibidem. . 109.

<sup>557</sup> Ibidem. p. 109.

<sup>558</sup> SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: Cosac Naify, 2015, p. 56.

“é a ambivalência fundadora de processos de sujeição e dependência, já que me faz depender daquele que se alimenta do medo, que ele mesmo lembra, de poder perdê-lo”<sup>559</sup>. Deste modo, o discurso construído pela ameaça que fundamenta a soberania a partir da propagação do medo, ultrapassa qualquer limite *real*, assumindo a dimensão espectral de uma fantasia generalizada que reafirma o medo ancestral que constitui a humanidade. A ambiguidade fundadora instrumentaliza como afeto político as neuroses individuais. Assim, o soberano exerce o seu poder não apenas pela ameaça cotidiana de suas forças, mas também pela captura dos sujeitos, introjetando o medo como forma de assujeitar as mentes e os corpos. Esse estado de sujeição faz com o que se crie uma necessidade que demanda cada vez mais violência para a proteção contra os perigos que a fantasia política e policial cria. A ambiguidade e a aporia desta demanda dos próprios sujeitos é que em cada *ação* o medo é rearticulado e potencializado de forma ainda mais violento na *psique* de cada um. O processo de repressão interno reaparece como repressão social, segundo Marcuse, “o indivíduo escravizado introjeta de seus senhores a sua ordens no próprio aparelho mental”<sup>560</sup>. Que melhor forma de garantir e conferir legitimidade à sua autoridade do que capturando a subjetividade das pessoas? O processo de sujeição, uma violência inapreensível, silenciosa, captura a dimensão inventiva e emancipatória dos sujeitos, neutralizando qualquer ação política de questionamento do instituído, fazendo com que o próprio sujeito reivindique a sujeição, mesmo que seja de modo inconsciente. Permanece, pois, inquietante a questão lançada sobre a servidão voluntária de La Boétie<sup>561</sup>. Além disso, devemos referir que a sujeição não se dá apenas pela introjeção do medo ou de uma identidade construída para legitimar o poder. Para Judith Butler:

A sujeição, é, literalmente, *a feitura* de um sujeito o princípio de regulação segundo o qual um sujeito é formulado ou produzido. Essa sujeição é um tipo de poder que não só unilateralmente *age sobre* determinado indivíduo como forma de dominação, mas também *ativa* ou forma o sujeito. Portanto, a sujeição não é simplesmente a dominação de um sujeito nem sua produção – ela também designa um certo tipo de

---

<sup>559</sup> Ibidem. p. 79.

<sup>560</sup> MARCUSE, HERBERT. *Eros e a civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 8ª Ed. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: LTC, 2013, p. 13.

<sup>561</sup> La Boétie afirmava que “gostaria apenas de compreender como é possível que tantos homens, tantos burgos,, tantas cidades, tantas nações tolerarem, por vezes, um tirano sozinho, cujo único poder é aquele que lhe conferem”. Cf. BOËTIE, Etienne de la. *O discurso sobre a servidão voluntária*. Trad. Evelyn Tesche. São Paulo: Edipro, 2017, p. 34.

restrição *na* produção do sujeito, uma restrição sem a qual é impossível acontecer a produção de um sujeito, uma restrição pela qual essa força acontece<sup>562</sup>.

Esse duplo caminho da sujeição cria as suas condições de dominação, despotencializando a dimensão emancipatória dos sujeitos, e normatizando a personalidade obediente e autoritária. Não há aqui contradição, pois a mesma pessoa obediente reprimirá a violência autoritária que sofre pela sujeição, reproduzindo o traço autoritário que é reinscrito neste duplo caminho da sujeição. É próprio do processo de sujeição fazer com os sujeitos sejam catalizadores da violência. O sujeito assujeitado torna-se presa fácil para os discursos de massa, que jogam com as feridas narcísicas e com as pulsões desse sujeito, propondo uma satisfação libidinal que nada tem de racional. Um tal discurso – como exemplifica a propaganda fascista, torna-se racional apenas no sentido da economia pulsional. Nesse sentido, afirma Adorno que:

Dado que seria impossível ao fascismo angariar as massas através de argumentos racionais, sua propaganda tem necessariamente que desviar de um pensamento discursivo; precisa ser orientada psicologicamente e tem que mobilizar processos irracionais, inconsistentes e regressivos. A tarefa é facilitada pelo quadro mental de todos aqueles extratos da população que sofrem de frustrações sem sentido e, portanto, desenvolvem uma mentalidade mesquinha e irracional. Pode muito bem ser o segredo da propaganda fascista que ela simplesmente tome os homens pelo que eles são: verdadeiros filhos da cultura de massa padronizada de hoje, em grande parte subtraídos de sua autonomia e espontaneidade, em vez de se colocar metas cuja realização transcenderia o *status quo* psicológico não menos que o social. A propaganda fascista precisa apenas *reproduzir* a mentalidade existente para seus próprios propósitos – ela não precisa induzir a mudança – e a repetição compulsiva, que é uma de suas características mais importantes, irá se coordenar com a necessidade por sua reprodução contínua. Ela se apoia absolutamente na estrutura total, bem como em cada traço particular de caráter autoritário, que é ele mesmo o produto de uma internalização dos aspectos racionais da sociedade moderna<sup>563</sup>.

A capitalização e a mobilização de processos regressivos e inconscientes são os mecanismos de sujeição que facilitam a incidência e a impulsão autoritária em nível político. A cultura de massa possui a tendência de uma repetição compulsiva que demanda a presença do caráter autoritário que lhe é próprio. Daí porque a propaganda fascista não possui a

---

<sup>562</sup> BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Trad. Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 90.

<sup>563</sup> ADORNO, Theodor. Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista. In: *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 184.

necessidade de induzir a mudança. O viés autoritário que ela exemplifica apenas precisa capitalizar os traços já existentes nesta cultura, da qual o indivíduo é filho. A cena autoritária na qual vivemos estabelece um círculo vicioso entre os indivíduos e a identificação com o existente<sup>564</sup>. Assim, podemos dizer que há uma certa tendência potencial ao autoritarismo. Isso não significa que o caráter autoritário presente na cultura e na política seja simplesmente a causalidade decorrente de expressões das forças libidinais e das pulsões. Há sim uma espécie de apropriação deste campo, se assim podemos dizer, que permite a manipulação e o *jogo* das massas e, portanto, dos indivíduos, o que neutraliza e impele a subjugação das forças emancipatórias dos sujeitos. Para Adorno, “o fascismo impele a essa abolição no sentido oposto, por meio da perpetuação da dependência em vez da realização da potencial liberdade, através da expropriação do inconsciente pelo controle social, em vez de tornar os sujeitos conscientes de seu inconsciente”<sup>565</sup>. Não é por outro motivo que vemos a perpetuação da figura do *agitador fascista* através da disseminação de *fake news*, de *slogans* publicitários que impulsionam e vão no sentido de um pensamento estereotipado que determinará a criação de inimigos para cultivar a perpetuação da ameaça e da insegurança, ou seja, a própria perpetuação de uma submissão ou dependência que se sustenta através do medo. Esta perpetuação auxilia a reforçar o imaginário e a fantasia dos estereótipos a serem exterminados. Há um fundamento psicológico no espírito autoritário que é destrutivo e que impele à destruição<sup>566</sup>. Além disso, desde o exemplo da propaganda fascista que foi objeto de análise de Adorno, podemos entender que há ainda uma racionalidade e uma consciência que planeja e organiza o traço autoritário dos sujeitos, criando uma permanente dependência desses próprios sujeitos, obliterando a possibilidade da liberdade e culminando num estado permanente de violência. Parte deste jogo se dá através da criação de bodes expiatórios, na criação de fantasmas que suprem a necessidade de preenchimento de uma dimensão da

---

<sup>564</sup> Para Adorno, “isso pode explicar por que movimentos de massa ultrarreacionários usam a ‘psicologia das massas’ em um grau muito maior do que movimentos que demonstram mais confiança nas pessoas. Todavia, não há dúvida de que mesmo o movimento político mais progressista pode deteriorar ao nível da ‘psicologia da multidão’ e sua manipulação, se seu próprio conteúdo racional é despedaçado pela reversão ao poder cego”. Cf. *Ibidem*. p. 185.

<sup>565</sup> *Ibidem*. p. 187.

<sup>566</sup> Para Adorno, “Não é acidental que todos agitadores fascistas insistem na iminência de catástrofe de alguma espécie. Enquanto advertem de perigos iminentes, eles e seus seguidores se excitam com a ideia da ruína inevitável, sem sequer diferenciar claramente entre a destruição de seus inimigos e de si mesmos. (...) O desejo psicológico inconsciente de autoaniquilação reproduz fielmente a estrutura de um movimento político que, em última instância, transforma seus seguidores em vítimas. Cf. ADORNO, Theodor W. *Antissemitismo e propaganda fascista*. In: *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 152.

fantasia necessária para a afirmação do autoritarismo, pois “a propaganda fascista ataca fantasmas [*bogies*], e não oponentes reais, ou seja, ela constrói um *imaginário* do judeu ou do comunista, separa-o em pedaços sem prestar muita atenção a como este imaginário se relaciona com a realidade”<sup>567</sup>. Essa lógica permanece incidindo sobre os sujeitos através de discursos de ódio dominantes e hegemônicos nas mídias sociais, criando um imaginário artificialmente construído para legitimar a violência cotidiana contra tudo o que é diferente. A repetição incessante é a meio de forjar o imaginário de uma ameaça sempre iminente, o que permite reafirmação do processo de assujeitamento. Não podemos deixar de assinalar que esta construção de imaginário através da fantasia dos inimigos oponíveis, também cria uma espécie de subversão na dimensão narcísica do sujeito. Isto porque, “o narcisismo não seria uma perversão, mas o complemento libidinal do egoísmo do instinto de autoconservação, do qual justificadamente atribuímos uma porção a cada ser vivo”<sup>568</sup>. Todavia, a forma pela qual se capitaliza os instintos no processo de sujeição e dominação leva à transformação deste instinto de autoconservação para uma dimensão de neurose que alimenta à compulsão identitária e, assim, da afirmação do ideal de *eu* que se constrói no imaginário psíquico e social. Daí porque são veementes os discursos violentamente construídos para proteção da família, da nação, do povo, cujo fundamento é basicamente a fantasia do sangue que estabeleceria uma condição de parentesco. A dimensão violenta está em pretender exorcizar tudo que não está inscrito nesta neurose, ou seja, tudo o que é diferente do “eu” narcísico, que cria o imaginário paranóico de ameaça constante à sua identidade<sup>569</sup>. Não há, portanto, construção de identidade que não seja narcísica e que não esteja vinculada a uma crença ou a um imaginário fantasioso<sup>570</sup>. Além disso, estabelecida a crença imaginária pela ameaça,

---

<sup>567</sup> Ibidem. p. 143.

<sup>568</sup> FREUD, Sigmund. Introdução ao narcisismo. In: *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, pp. 14-15.

<sup>569</sup> Para Freud, “do ideal do Eu sai um importante caminho para o entendimento da psicologia da massa. Além do seu lado individual, ele tem o social, é também o ideal comum de uma família, uma classe, uma nação. Liga não apenas a libido narcísica, mas também um montante considerável da libido homossexual de uma pessoa, que por essa via retorna ao eu. A insatisfação pelo não cumprimento desse ideal libera libido homossexual de uma pessoa, que se transforma em consciência de culpa (angústia social). A consciência de culpa foi originalmente medo do castigo dos pais, mais corretamente, da perda do seu amor; o lugar dos pais foi depois tomado pelo indefinido número de companheiros. Torna-se mais compreensível porque a paranoia é frequentemente causada pela ofensa ao EU, pelo fracasso da satisfação no âmbito do ideal do Eu, e também porque a formação do ideal e a sublimação convergem no ideal do Eu, a involução das sublimações e eventual transformação dos ideais nos casos de parafrenia. Cf. FREUD, Sigmund. Introdução ao narcisismo. In: *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 50.

<sup>570</sup> Derrida desconstrói os fundamentos da família, apontando que “existe uma fantasia *do* genético: gosta-se de seus filhos mais que dos dos outros porque se projeta neles uma identificação narcísica: é meu sangue, sou eu. E

naturaliza-se a violência contra o outro, o que é característico de uma sociedade narcísica e que constrói o atual cenário da violência, conforme explica Joel Birman<sup>571</sup>. A violência, então, é capitalizada através do medo do outro, forjado pela fantasia que constrói nele a imagem do inimigo, que para Derrida nos institui como tal<sup>572</sup>.

Trata-se do medo (inconsciente) que nos institui desde a violência primeira e que reaparece nas mais diversas violências conservadoras do instituído, por uma contaminação diferencial que nos permite analisar ainda uma certa economia da violência, ou se quisermos, do medo. O que Paul Virilio chama de *administração do medo*<sup>573</sup>, que além de referir o

---

a fantasia pode ser praticamente a mesma, ou se lhe assemelhar, com crianças adotadas. Cf. DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã: diálogo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 60.

<sup>571</sup> Para Joel Birman, “o que caracteriza a subjetividade na cultura do narcisismo é a impossibilidade de poder admirar o outro em sua diferença radical, já que não consegue se descentrar de si mesma. Referido sempre a seu próprio umbigo e sem poder enxergar um palmo além do próprio nariz, o sujeito da cultura do espetáculo encara o outro apenas como um objeto para o seu usufruto. Seria apenas no horizonte macabro um corpo a ser infinitamente manipulado para o gozo que o outro se apresenta para o sujeito no horizonte da atualidade. Dessa maneira, o sujeito vive permanentemente em um registro especular, em que o que lhe interessa é o engrandecimento grotesco da própria imagem. O outro lhe serve apenas como instrumento para o incremento da auto-imagem, podendo ser eliminado como um dejetto quando não mais servir para essa função abjeta. (...) Este é o cenário para estridente explosão da violência na cultura da atualidade, que assume assim não apenas diversas formas, mas também configurações inéditas”. Cf. BIRMAN, Joel. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 25.

<sup>572</sup> Segundo Derrida, “um ‘sujeito’ qualquer que seja (indivíduo, cidadão, Estado) só se institui a partir desse ‘medo’, que tem sempre a força ou a forma protetora de uma barragem. A barragem interrompe, depois acumula e canaliza a energia. Pois através de tantas diferenças que não devem nunca ser esquecidas, nossas sociedades europeias são sempre dominadas por alguma coisa como *um* ‘sistema’ ético, jurídico, político, *uma* ideia do Bem, do Direito e da Cidade (da cidadania ou do Estado). Cf. *Ibidem*. p. 214.

<sup>573</sup> Segundo Virilio, “It is important to understand that occupation is both physical and mental (preoccupation). I use the expression ‘administration of fear’ to refer two things. First, that fear is now an environment, a surrounding, a world. It occupies and preoccupies us. Fear was once a phenomenon related to localized, identifiable events that were limited to a certain timeframe: wars, famines, epidemics. Today, world itself is limited, saturated, reduced, restricting us to stressful claustrophobia: contagious stock crises, faceless terrorism, lightning pandemics, ‘professional suicides (think of France Télécom, but we will come back to them). Fear is a world, *panic* as a ‘whole’. The administration of fear also means that States are tempted to create polices for the orchestration and management of fear. Globalization has progressively eaten away at the traditional prerogatives of the States (most notably of the Welfare State), and they have to convince citizens that they can ensure their *physical* safety. A dual health and security ideology has been established, and it represents a real threat to democracy”. “é importante entender que ocupação é física e mental (preocupação). Eu uso a expressão “administração do medo” para referir duas coisas. Primeiro, esse medo é agora um ambiente, um ambiente, um mundo. Ela nos ocupa e nos preocupa. O medo já foi um fenômeno relacionado a eventos localizados e identificáveis que se limitavam a um determinado período de tempo: guerras, fome, epidemias. Hoje, o mundo em si é limitado, saturado, reduzido, restringindo-nos à claustrofobia estressante: crises de estoque contagiosas, terrorismo sem rosto, pandemias relâmpago, “suicídios profissionais” (pense na France Télécom, mas voltaremos a eles). O medo é um mundo, *pânico* como um “todo”. A administração do medo também significa que os Estados são tentados a criar políticas para orquestrar e administrar o medo. A globalização tem progressivamente corroído as prerrogativas tradicionais dos Estados (mais notavelmente do Estado de Bem-Estar Social), e eles têm que convencer os cidadãos de que eles podem garantir sua *segurança física*. Uma ideologia dupla de saúde e segurança foi estabelecida e representa uma ameaça real à democracia” (tradução nossa). VIRILIO, PAUL. *The administration of fear*. Trad. Ames Hodges. Londres: Semiotext(e) Interventions Series, 2012, pp. 14-15.



ambiente no qual vivemos, deixa-nos num estado de claustrofobia, em razão das mais diversas ameaças que passam da crise ambiental à possibilidade de epidemia, bem como pelo fato de rondar entre nós o terrorismo. Além disso, também quer dizer a forma como os Estados criaram a polícia para administrar e gerenciar o medo, estabelecendo uma ideologia de segurança que representa um risco considerável à democracia e, ainda, um ambiente permanente de *mal-estar democrático*<sup>574</sup>. Neste cenário, não é exagero dizer que o mundo é um ambiente de medo e pânico coletivo, o que influencia nas relações sociais diretamente, pois o controle policial é total. Além disso, a própria arquitetura das cidades assume uma característica e um estilo de repulsão<sup>575</sup>. O impacto dessa arquitetura é incomensurável, mas não podemos deixar de considerar como fator importante para a disseminação do medo. Quando o ambiente sugere uma repulsa e expressa até mesmo a neurose coletiva, podemos entender que a forma das cidades, ou seja, a sua arquitetura assimila o que aquele ambiente nos diz, mesmo que silenciosamente. O sintoma de claustrofobia é aí reafirmado a todo o instante. Podemos dizer que a arquitetura nesse sentido reforça o aparato de controle da subjetividade no processo que referíamos acima como subjetivação. Em nome da segurança apenas incrementam o seu espectro de controle através da disseminação do medo. E mais, a arquitetura também auxilia a criar as condições para uma cultura de repulsa que reafirma o racismo e a rejeição do outro. Esta rejeição é ainda proliferada através da construção de rótulos e representações sociais, sobretudo pelas mídias que compõe a sociedade do espetáculo<sup>576</sup>, que por sua estrutura tautológica faz das imagens a imagem do imundo, agindo como uma espécie de hipnose, assim, “o espetáculo é o sonho mau da sociedade moderna aprisionada, que só se expressa afinal seu desejo de dormir. O espetáculo é o guarda desse sono”<sup>577</sup>. Esta ferramenta é também parte da estratégia política que se constitui por impor e

---

<sup>574</sup> Para Jean-Luc Nancy, “uno de los signos más llamativos del malestar democrático está dado por nuestra incapacidad para pensar el poder de otra manera que no sea la instancia adversa y mala, el enemigo del pueblo, o bien la realidad indefinidamente desmultiplicada y diseminada de todas las relaciones de fuerza posibles. En nombre de la consideración de los « micropoderes », olvidamos el orden específico *del* poder (político) y su destinación propia y distinta”. Cf. NANCY, Jean-Luc. *La verdad de la democracia*. Trad. Horacio Pons. Buenos aires: Amorrortu, 2009, p. 41

<sup>575</sup> VIRILIO, Paul. Op. cit. p. 58.

<sup>576</sup> Para Guy Debord, “a mais velha especialização social, a especialização do poder, encontra-se na raiz do espetáculo. Assim, o espetáculo é uma atividade especializada que responde por todas as outras. É a representação diplomática da sociedade hierárquica diante de si mesma, na qual toda outra fala é banida. No caso, o mais moderno é também o mais arcaico. Cf. DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: contraponto, 1997, p. 20.

<sup>577</sup> DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: contraponto, 1997, p. 19.

potencializar o medo através da ameaça, o que faz da própria política algo terrorista<sup>578</sup>. O poder tecno-midiático não apenas informa e relata os fatos, ele produz, organiza e capitaliza o discurso e a imagem, fazendo com que este *fazer saber*, estenda o *império da fábula*, segundo Derrida<sup>579</sup>. O efeito midiático reinscreve a dimensão *fabulosa* em cada acontecimento, o que inviabiliza a demarcação do limiar entre a ficção e a realidade, além de tornar a técnica midiática uma importante ferramenta de controle sobre as narrativas dos fatos, pois “esa reproducibilidad técnica forma parte integrante del acontecimiento mismo, desde su origen”<sup>580</sup>. A reprodutibilidade desta técnica atua como que contaminando desde a origem o acontecimento, o que condiciona tanto o seu alcance como o seu sentido, se considerarmos tal possibilidade. Deste modo, o controle sobre as imagens permite a manipulação sobre um trauma ou uma agressão sofrida, interfere no processo de luto e de memória, podendo jogar com a constante revitalização de uma lembrança de algo terrível para, justamente, manter a angústia e, sobretudo, o sentimento de vulnerabilidade. Torna-se evidente que a reprodutibilidade técnica das imagens de um fato insere-se e repercute na política-econômica, sendo uma mercadoria bastante valiosa no mundo capitalista. Afinal, qual o custo dos direitos hegemônicos das imagens de uma catástrofe não natural? qual o alcance do poder que se tem quando há nas mãos a possibilidade de não apenas arquivar o acontecimento, mas a reproduzi-lo e, portanto, a recriá-lo? Resta evidente que este componente imagético da sociedade do

---

<sup>578</sup> Segundo Virilio, “it is also the ‘making of fear’ in the literal sense of the world, which is what a terrorism does. The weapons are not necessarily sophisticated, but they are volatile, movable and frighteningly effective. The possibility of a total war caused by a single individual is frightening because it changes the traditional relationships of force as they have been experienced throughout most of human history. It has caused panic not only on the individual level but also a political panic that has lost all sense of scale, especially in the United States”. “é também o ‘fazer o medo’ no sentido literal do mundo, que é o que o terrorismo faz. As armas não são necessariamente sofisticadas, mas são voláteis, móveis e assustadoramente eficazes. A possibilidade de uma guerra total causada por um único indivíduo é assustadora porque muda as relações tradicionais de força como foram experimentadas durante a maior parte da história humana. Isso causou pânico não apenas no nível individual, mas também em um pânico político que perdeu todo o senso de escala, especialmente nos Estados Unidos” (tradução nossa). Cf. VIRILIO, Paul. Op. cit. p. 28.

<sup>579</sup> Para Derrida, “lo fabuloso de la fabula no se debe sólo a su naturaleza lingüística, al hecho de que la fábula esté constituida por palabras. Lo fabuloso implica también el acto, el gesto, la acción, aunque sólo sea la operación que consiste en producir relato, en organizar, en disponer el discurso para contar, para poner escena unos seres vivos, para acreditar la interpretación de un relato, para « hacer saber », para hacer el saber, para hacer performativamente, para operar el saber. (...) A partir de ahí, el despliegue fabuloso de la información, de las tele-tecnologías de la información y de los medios de comunicación hoy en día no hace quizá sino extender el imperio de la fabula. Lo que pasa en las grandes y pequeñas cadenas de televisión, desde hace tiempo, pero especialmente en tiempos así llamados de guerra y por ejemplo desde hace algunos meses, da testimonio de ese devenir-fabuloso del discurso y de la acción política, así denominada militar o civil, así denominada bélica o terrorista. Cierta efectividad, cierta eficacia, incluida da irreversible actualidad de la muerte, no está excluidas de esa fabulación. Las muertes y sufrimientos, que no competen a la fábula, son no obstante arrastrados, inscritos en la partitura afabuladora”. Cf. DERRIDA, Jacques. *Seminario La bestia y el soberano*. Vol. 1 (2001-2002). Trad. Cristina de Peretti e Delmiro Rocha. Buenos Aires: Manantial, 2010, pp. 58-59.

<sup>580</sup> Ibidem. p. 59.

espetáculo torna-se mercadoria. Mas o que aqui nos inquieta ainda mais é o fato de que este *arquivo* é sempre parcial, não se pode tê-lo completamente, o acontecimento não se reduz ao arquivo, o que repercute no fazer-saber midiático. O exemplo dos corpos desaparecidos nas torres gêmeas exemplifica como há uma conversão de indecidibilidade neste fazer saber, que estrutura o trauma e que faz do luto algo impossível, “tanto del pasado , del ser-pasado del golpe asestado, como lo que queda por venir y que, de mal en peor, instala la virtualidad de la peor amenaza en el corazón de todo lo que actualmente se puede saber, saber hacer y hacer saber. Se trata siempre de saber meter miedo”<sup>581</sup>. Tudo o que se sabe, então, é ameaçado pelo pior e é reafirmado pela virtualidade dessa ameaça, como se um vírus se instalasse no interior de todo o saber e de todo fazer saber. No duelo pelo arquivo, independentemente do lado, trata-se sempre de ameaçar e de saber meter medo, a grande arma é saber aterrorizar. E esse terror é “innegablemente efectivo, real, concreto, aunque esa efectividad concreta desborde la presencia del presente hacia un pasado o un porvenir del trauma que no está jamás saturado de presencia”<sup>582</sup>. A efetividade do terror ultrapassa a fabulação midiática ou a sua irrealidade, ela é real apesar de sua possível não-realidade, ou seja, de sua ficção, pois estes movimentos de violência que tratam de meter medo são estruturalmente formados pela crença e pela fé que temos neles, aí reside a sua terrível efetividade. Tais movimentos são desde sempre forjados pela fabulação midiática, logo são também irreais e virtuais. E isso não retira a efetividade de seu impacto, de modo que “esa es la esencia sin esencia del terror, del devenir-terrorismo del terror, tanto del terror contra el Estado el Estado como del terror de Estado, ya sea actual o virtual”<sup>583</sup>. A essência sem essência desse terror é o medo que desde o *Leviatã* hobbesiano é a peça fundamental da política. Se fossemos fazer uma genealogia do terror e do terrorismo deveríamos passar pelo saber-fazer pânico do *Leviatã*. Para Derrida, trata-se, justamente, desse:

Saber-hacer que organiza el pánico de poblaciones supuestamente civiles para ejercer una presión de opinión pública sobre una política pública , gubernamental o militar, habría que reconstruir todas las teorías políticas que han convertido el miedo o el pánico (por consiguiente, el terror o el terrorismo como saber-hacer reinar el miedo) en un resorte esencial y estructural de la subjetividad, de la sujeción, del ser-sujeto, de la sumisión o del sometimiento político. Y allí encontraríamos, lo más cerca posible de la soberanía que es su correlato, el miedo: el miedo tal y como es

---

<sup>581</sup> DERRIDA, Jacques. *Seminario La bestia y el soberano*. Vol. 1 (2001-2002). Trad. Cristina de Peretti e Delmiro Rocha. Buenos Aires: Manantial, 2010, p. 62.

<sup>582</sup> *Ibidem*. p. 62.

<sup>583</sup> *Ibidem*. p. 62.

definido por el *Leviatán*, por ejemplo. *Leviatán* es el nombre de un animal-máquina para meter miedo o un *órganon* protético y estatal, lo que apoda una *protestatalidad* (pizarra) que funciona con el miedo y reina mediante el miedo<sup>584</sup>.

O medo, portanto, é o que assegura a artificialidade e a prótese soberana como se fosse natural. *Como se fosse*, pois, a técnica de saber-fazer medo organiza-se e reivindica uma naturalidade que se dá através de um processo de naturalização que não é natural. As teorias políticas dominantes fazem do medo o pilar do seu estatuto, através do terrorismo que instala e protege a soberania. A proteção da soberania se dá pela sujeição decorrente deste terrorismo reinante. O fundamento de toda lei, então, é o medo, e “como no hay ley sin soberanía, habrá que decir que la soberanía reclama, implica, provoca el miedo como su condición de posibilidad, pero también como su mayor efecto. La soberanía mete miedo, y el miedo hace el soberano”<sup>585</sup>. Essa circularidade é que instituí em torno do medo e o que faz do soberano aquilo que é: um terrorista. O terrorista é aquele que sabe ameaçar, que possui os artifícios necessários para que a ameaça seja efetiva, ou seja o terrorista também sabe *jogar* com os espectros, pois, “lo que da miedo no está nunca plenamente presente ni es plenamente corporal, en el sentido en que lo puramente corporal está supuestamente saturado de presencia. El miedo excede siempre la presencia corporal y, por eso, es asimismo la pasión correlativa de la ley”<sup>586</sup>. Nesse sentido, nos encontramos diante de um impasse, pois o medo acaba sendo, ao mesmo tempo, a origem e a transgressão da lei.

Esta estrutura da soberania e, portanto, da lei, pois não há lei sem soberania, é uma ferramenta importante para a compreensão do atual estado das relações em todos os níveis, especialmente das relações políticas no que concerne ao direito internacional, por exemplo. Vivemos uma guerra permanente, pois a ameaça é desde sempre o fundamento de cada Estado soberano, o que significa que a guerra de impor medo é desde sempre declarara, ainda que existam leis que pretendam regular as relações, na medida em que a própria lei é a expressão do medo que se impõe de antemão. Todavia, o atual cenário parece ter explodido a semântica tradicional da guerra, ao ponto de nos exigir inventar novas categorias para quem sabe poder

---

<sup>584</sup> DERRIDA, Jacques. *Seminario La bestia y el soberano*. Vol. 1 (2001-2002). Trad. Cristina de Peretti e Delmiro Rocha. Buenos Aires: Manantial, 2010, p. 63.

<sup>585</sup> *Ibidem*. p. 63.

<sup>586</sup> *Ibidem*. p. 64.

dizer o que se passa<sup>587</sup>. Mesmo diante desta impossibilidade, ousamos dizer que a capitalização do medo e, portanto, do terror potencializado pelo efeito midiático, é o que nos coloca diante da catástrofe política que se expressa no plano internacional e cujo exemplo é a sobreposição da intolerância em relação à hospitalidade<sup>588</sup>. Na lógica instaurada pela lei do medo não é exagero dizer que os estados soberanos se alimentam da própria crise. Daí a urgência de uma desconstrução dos fundamentos de todas as lógicas e dos desdobramentos deste fundamento em que o medo é instrumento de afirmação e de autoimunidade. É preciso, apesar do medo, deslocar os limites desta estrutura violenta e perversa que constrói uma sociabilidade pautada pela primazia da representação do inimigo. Além de construir subjetividades domesticadas que não terão condições de ultrapassar o círculo vicioso do medo, em que o outro é o pânico da existência e cuja neurose se traduz pela obsessão de sua aniquilação. É preciso desconstruir a tautologia do medo, de modo que “todo medo é medo do outro”<sup>589</sup>. A manutenção do medo, na forma como vivemos atualmente sob o domínio biopolítico, deve ser mais temível, deve ser mais aterrorizante do que o seu enfrentamento, ou seja, a crítica da violência é uma necessidade para o por vir. Não temos opção a não ser enfrentar o medo e seus derivados, expondo-se ao outro. E aqui, não estamos falando de coragem, mas sim permanentemente de responsabilidade, mas não de uma responsabilidade qualquer, falamos de uma responsabilidade hiperbólica que ultrapasse os limites do possível, rompendo a simetria que a identidade supõe para se afirmar, pois, conforme afirma Levinas, “a responsabilidade não é um simples atributo da subjectividade, como se esta existisse já em si mesma, antes da relação ética. A subjectividade não é um para si: ela é, uma vez mais para

---

<sup>587</sup> Segundo Derrida, “aujourd’hui, il n’y a ni guerre, ni terrorisme, ni conflit : il faut de inventer de nouvelles catégories (ce qui ne veut pas dire que notre problème est un problème spéculatif) parce qu’on affaire à des choses qui se passent, à des événements *réels* et non virtuels, qui délogent en quelque sorte les concepts et donc les habitudes, les images, le sens, la sémantique auxquels nous avons recours et derrière lesquels nous nous protégeons. Donc ces questions ne sont pas tellement des questions de vocabulaire: il faut de savoir que lorsqu’un homme politique dit « guerre » ou terrorisme », ou bien il ne sait pas de quoi il parle, ou bien il veut nous faire coïncider quelque chose qui n’est pas vrai”. “hoje, não há nem guerra, nem terrorismo, nem conflito: é necessário inventar novas categorias (o que não significa que o nosso problema é um problema especulativo) porque estamos lidando com coisas que acontecem, com eventos *reais* e não virtuais, que desalojam de certa forma os conceitos e, portanto, os hábitos, as imagens, o significado, a semântica que usamos e por trás dos quais nos protegemos. Então, essas questões não são tanto questões de vocabulário: de saber que quando um político diz “guerra” ou “terrorismo”, ou ele não sabe do que está falando, ou quer nos fazer acreditar em algo que não é verdade” Cf. BAUDRILLARD, Jean; DERRIDA, Jacques. *Porquoi la guerre aujourd’hui*. Paris: Lignes, 2015, p. 50, (tradução nossa) .

<sup>588</sup> Sobre o tema Cf. PEREIRA, Gustavo de Lima. *Democracia em desconstrução: da tolerância à responsabilidade no pensamento de Jacques Derrida*. Florianópolis: Empório do Direito, 2017.

<sup>589</sup> Cf. SOUZA, Ricardo Timm. *Ainda além do medo: filosofia e antropologia do preconceito*. Porto Alegre: Decasa Editora, 2002, p. 63.

o outro”<sup>590</sup>. Assim, a responsabilidade não pode ser autorreferente, fechada em si mesma, como se a subjetividade fosse para si mesma, a responsabilidade deve ser para o outro para ser para si. Além disso, nesta assimetria que significa a relação com o outro “sou responsável por outrem sem esperar recíproca, ainda que isso me viesse a custar a vida. A recíproca é assunto *dele*”<sup>591</sup>. A responsabilidade, assim, instala-se no coração da subjetividade, ultrapassando qualquer ordem legal ou contratual que estabeleça uma contrapartida. A relação ética somente terá condições de se estabelecer quando todas as leis forem, em certo sentido, excedidas. A reciprocidade pressupõe que o encontro com o outro já tenha acontecido, mas já estamos investidos da responsabilidade antes mesmo da chegada do outro, por este motivo não devo esperar um saber sobre o que virá como resposta, “eu sou sujeição a outrem; e sou « sujeito » essencialmente nesse sentido. Sou eu que suporto tudo. (...) O eu tem sempre uma responsabilidade a mais do que todos os outros”<sup>592</sup>. Sem essa dimensão hiperbólica da responsabilidade, a desconstrução das lógicas de violência que sustentam a biopolítica restará obliterada. É preciso uma radical mudança nas relações, o que exige o despertar urgente para o que Levinas nos chama a atenção, ou seja, que se assuma a responsabilidade da qual estamos investidos em toda relação que, enquanto tal, só pode ser relação com o outro. Essa excessiva responsabilidade vinda do outro tem a força de fazer algo acontecer, algo como a força messiânica que falamos acima. É da fraqueza do outro que vem a força que nos investe de uma responsabilidade infinita. É a fraqueza desse outro que nos faz refém dele e que estabelece a ética como fundamento. A responsabilidade faz com que a nossa constituição seja de refém em relação ao outro, e é esta a condição de uma substituição na ordem dos acontecimentos. Nesse sentido, afirma Levinas, a subjectividade, ao constituir-se no próprio movimento em que lhe incumbe ser responsável pelo outro, vai até à substituição por outrem. Assume a condição ou a incondição - de refém. A subjectividade como tal é inicialmente refém : responde até expiar pelos outros”<sup>593</sup>. Essa incondicional responsabilidade que o engajamento filosófico de Levinas apresenta, auxilia-nos a responder a questão derridiana sobre a possibilidade de aprender a viver, que por definição não se aprende, pois Levinas nos aponta a direção de ter que viver de um outro modo, de um outro modo *que ser*. De um outro modo que signifique ainda um desinteresse, pois, “a justiça só tem sentido se conservar o

---

<sup>590</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 80.

<sup>591</sup> Ibidem. p. 82.

<sup>592</sup> Ibidem. p. 82.

<sup>593</sup> Ibidem. p. 83.

espírito o des-inter-esse que ainda a ideia da responsabilidade pelo outro homem”<sup>594</sup>. A responsabilidade deve ser desinteressada, sobretudo porque não posso esperar nada do outro, esta condição é o que viabiliza a justiça, que é a relação com outro, cuja singularidade jamais se assimila no direito. Além disso, é preciso dizer que esta responsabilidade hiperbólica é incessante e insubstituível, pois :

Trata-se de afirmar a própria identidade do eu humano a partir da responsabilidade, isto é, a partir da posição ou da deposição do eu soberano na consciência de si, deposição que é precisamente a sua responsabilidade por outrem. A responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que, *humanamente* não posso recusar<sup>595</sup>.

O que a responsabilidade levinasiana demanda é, certo sentido, o que Derrida tenta articular estrategicamente pela desconstrução, negociando o inegociável sempre por um desejo infinito de justiça que, em outro termos, significa o desejo de se aprender a viver de um outro modo. Isto em nome da responsabilidade que não podemos recusar, pois é isto que nos constitui eticamente enquanto humanos. E, neste aspecto, Derrida é fiel a Levinas e à sua herança. O ponto fulcral e verdadeiramente decisivo está aí, exatamente no instante em que assumimos esta responsabilidade. É o que poderá abrir as estruturas presentes ao por vir. A crítica da violência deve necessariamente ter esta ciência, de modo que esta responsabilidade, que se dá pela *substituição* por outrem, poderá, talvez, abrir os caminhos para um outro mundo articulando-se desde o interior do processo de desconstrução em curso.

Por exceder o direito como justiça, a responsabilidade na qual estamos investidos nos exige ir além do estabelecido. Daí porque a necessidade de desconstrução do direito, das lógicas de violência que habitam o âmago da nossa sociabilidade, passando pela construção de sujeitos domesticados através da imposição do medo, que arruína de antemão a democracia, tornando-a mero slogan de uma política-econômica que controla o presente em sua totalidade. Lógicas estas que são legitimadas por racionalidades desprovidas de ética, que reduzem tudo à calculabilidade econômica. Mas, se apostamos no trabalho da desconstrução é porque esta pode abalar todas as estruturas institucionais que se articulam e imperam através

---

<sup>594</sup> Ibidem. 83.

<sup>595</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 84

do controle e da administração do medo, desconstruindo sobretudo as amarras da nossa subjetividade, pois “tem-se *medo*, um medo mortal, muito medo do futuro, da realidade, das circunstâncias de vida, do fim dos sonhos, das incertezas; mas acima de tudo, tem-se em muitas instâncias o medo de *não ter ninguém a quem obedecer*, a quem seguir”<sup>596</sup>. Este medo obediente é que fundamenta e estrutura as soberanias e os atuais modelos de democracia. É o medo que nos deixa *mal* de democracia. Todo o nosso engajamento em direção à justiça, que deve considerar os questionamentos sobre a origem e os fundamentos do nosso aparelho conceitual, em razão da sua inadequação com o presente, nos permitem crer que a própria democracia, que vai mal, carrega em si a inadequação da justiça, ou melhor, a inadequação de uma promessa de justiça que a faz resistir apesar de tudo. Nesse sentido, “*o elo originário para com uma promessa fazem de toda democracia uma coisa por-vir. É uma de suas inúmeras aporias*”<sup>597</sup>. É a promessa de justiça que herdamos e que habita na democracia, que faz dela algo por vir, numa inadequação permanente tanto com o seu conceito como com o presente. Assim, “ser democrata seria agir reconhecendo que nunca vivemos numa sociedade (suficientemente) democrática. O trabalho crítico e mais do que crítico, a tarefa democrática é indispensável à respiração democrática, bem como a toda ideia de responsabilidade”<sup>598</sup>. Por esta responsabilidade infinita, o nosso trabalho, como herdeiros que somos, é submeter a democracia a uma reavaliação constante, apesar de todos os riscos possíveis. O trabalho mais que crítico demandado pela responsabilidade é o único caminho para fazer respirar a democracia. A inadequação da democracia, que a vincula a uma promessa, permite-nos dizer que não há democracia, como afirma Derrida:

Creo que actualmente no hay democracia. Pero ella no existe nunca en el presente. Es un concepto que lleva consigo una promesa, y en ningún caso es tan determinante como lo es una cosa presente. Cada vez que se afirma que «la democracia existe», puede ser cierto o falso. La democracia no se adecua, no puede adecuarse, en el presente, a su concepto<sup>599</sup>

---

<sup>596</sup> SOUZA, RICARDO Timm de. *Levinas e a ancestralidade do mal: por uma crítica da violência biopolítica*. PORTO ALEGRE: EDIPUCRS, 2012, p. 49.

<sup>597</sup> DERRIDA, Jacques. *Outrem é secreto porque é outro*. In: Papel-Máquina. Trad. Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 335.

<sup>598</sup> Ibidem. p. 335.

<sup>599</sup> Idem. *La democracia como promessa*. *Jornal de Letras, artes e ideias*, 1994, p. 5. Disponível em: <[www.jacquesderrida.com.ar/textos/democracia.htm](http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/democracia.htm)>. Acesso em: 12 jan. 2018.



Mas a afirmação de que não há democracia não deve ser entendida como a sua inexistência. Devemos reconhecer esta inadequação com o presente como se a democracia fosse *out of joint*. O que significa dizer que a democracia está sempre perturbada e excede o regime da presença, o que impede a identificação com o conceito de democracia, bem como com qualquer ideia reguladora ou motivo teleológico, conforme Geoffrey Bennington<sup>600</sup>. A democracia é estruturalmente perfectível, carregando a aporia de demandar um aqui-agora, mas sem se deixar fixar num contexto qualquer que seja. Nesse sentido:

Tenemos un poco de democracia, disponemos de una tradición y una idea de democracia. Cuando afirmo que nunca estuvo presente, actual y adecuadamente, ello no significa que no exista democracia. Hay una tendencia, signos, movimientos que sobresalen o dependen de la democracia. La palabra democracia no cayó del cielo. Tiene un sentido griego, tiene un sentido tomado de la historia, hubo revoluciones - lo que en absoluto es poco-, aunque esa palabra, actualmente, no corresponde a una situación plena y adecuada<sup>601</sup>.

A historicidade e a herança de uma ideia de democracia, que possui um sentido grego<sup>602</sup>, é justamente o que nos permite questionar o seu por vir, pois, “se não tivéssemos uma *ideia* da democracia, não nos inquietaríamos com a sua indeterminação. Não procuraríamos elucidar-lhe o seu sentido, ou mesmo apelar ao seu advento (*avènement*)”<sup>603</sup>. Não podemos, então, negar a existência da democracia, mas diante da inquietação deste apelo que a própria democracia carrega, devemos entender que ela não corresponde plenamente a ideia que temos como a uma situação dada. Esta é sua ambiguidade irreduzível, mas que comanda urgência do aqui e agora e a razão pela qual Derrida mantém uma fidelidade à democracia. Afirma o filósofo franco-argelino:

Se, contudo, prezo o velho nome “democracia” e falo com tanta frequência na “democracia por vir” é porque nela vejo o único regime político que, carregando em seu conceito a dimensão de inadequação e do por-vir, declara sua historicidade e sua perfectibilidade. A democracia nos autoriza em princípio a invocar publicamente as

---

<sup>600</sup> Cf. BENNINGTON, Geoffrey. La démocratie à venir. In : MALLET, Marie-Louise. *La démocratie à venir : autour de Jacques Derrida*. Paris: Galilée, 2004, p.

<sup>601</sup> DERRIDA, Jacques. *La democracia como promesa*. Jornal de Letras, artes e ideias, 1994, p. 5. Disponível em: <[www.jacquesderrida.com.ar/textos/democracia.htm](http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/democracia.htm)>. Acesso em: 12 jan. 2018.

<sup>602</sup> Cf. PLATÃO. *A república*. 2ª ed. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2014.

<sup>603</sup> DERRIDA, Jacques. *Vadios: dois ensaios sobre a razão*. Trad. Fernanda Bernardo, Hugo Amaral e Gonçalo Zagalo. Coimbra: Palimage, 2009, p. 66.

duas aberturas, com toda liberdade, para criticar o estado atual de toda autodeclarada democracia<sup>604</sup>.

Temos assim a liberdade de publicamente declarar o inacabamento de toda autodeclarada democracia, e pelo por vir, ainda, declarar o atraso que a constitui, bem como o diferimento que a reenvia sempre ao outro. Assim:

A democracia não é o que é senão na *différance* pela qual se difere e difere de si mesma. Ela não é o que é senão espaçando-se para além do ser, e mesmo para além da diferença ontológica; ela é (sem ser) igual e própria a si mesma apenas enquanto inadequada e imprópria, ao mesmo tempo atrasada e adiantada em relação a si mesma, ao Mesmo e ao Uno de si mesma, interminável no seu inacabamento para além de todos os inacabamentos determinados, de todas as limitações em ordens tão diferentes como o direito de voto (por exemplo, às mulheres – a partir de quando? – aos menores – a partir de que idade? –, aos estrangeiros – quais e em que território? –, para desordenadamente acumular algumas amostras exemplares de milhentos problemas análogos), a liberdade da imprensa, o fim das desigualdades sociais no mundo inteiro, o direito ao trabalho, este ou aquele direito novo, em suma, toda a história de um direito (nacional ou internacional) sempre desigual à justiça, não procurando a democracia o seu lugar senão na fronteira instável e inencontrável entre o direito e a justiça, quer dizer, também entre o político e o ultra-político. Daí que, e uma vez mais, não é certo a « democracia » ser um conceito de parte a parte político<sup>605</sup>.

Os exemplos referidos por Derrida dão conta da inadequação e da historicidade próprias da democracia. O que há de seu mais próprio é a impropriedade de seu acabamento. A democracia enquanto *différance* marca o seu devir-espaço-tempo, o que implica ter que reconhecer a sua íntima característica catastrófica, bem como o seu tom apocalíptico que marca a espera do outro. Assim, se há um *mal* nesta inadequação, por outro lado, e aí que temos a chance de recriar as condições dadas, pois a democracia nos confere justamente a liberdade para tal exercício de desconstrução. Para Jean-Luc Nancy, “la democracia há de inventar el derecho. Há de inventarse a si mesma”<sup>606</sup>. Nesta tarefa incessante, deveríamos poder assumir a liberdade plena de uma literatura, pois, “sua liberdade é também aquela que

---

<sup>604</sup> Idem. A utopia não, o im-possível. In: *Papel-Máquina*. Trad. Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 324.

<sup>605</sup> DERRIDA, Jacques. *Vadios: dois ensaios sobre a razão*. Trad. Fernanda Bernardo, Hugo Amaral e Gonçalo Zagalo. Coimbra: Palimage, 2009, p. 96-97.

<sup>606</sup> NANCY, Jean-Luc. Democracia finita e infinita. In: *Democracia en suspenso*. Trad. Tomás Fernandes Aúz e Beatriz Eguibar. Madrid: Causus-Belli, 2010, p. 82.

uma democracia promete”<sup>607</sup>, além de não ter mais medo de falar contra a democracia. É preciso fazer tremer a democracia.

#### 4. CONFISSÕES FINAIS

No percurso que fizemos ao longo de todo o trabalho, tentamos sempre manter uma fidelidade para aquilo que acreditamos ser a dimensão fundamental do pensamento derridiano, ou seja, uma fidelidade à ingovernabilidade que *estrutura* a desconstrução, além do endereçamento à justiça que a constitui de ponta a ponta. Evidentemente, a tarefa não é simples, muito pelo contrário. Derrida é um pensador que possui um império bibliográfico já publicado, além das obras que não conhecemos por não terem sido ainda publicadas. Além disso, por ser um pensador da aporia e por se utilizar de recursos como o da *iterabilidade*, fazendo uma espécie de revolução permanente através de uma postura que exige uma certa anarquia improvisada nos textos da tradição, estrategicamente localizada entre o calculável e o incalculável, levando ao limite os discursos e as interpretações dos performativos linguísticos e das instituições, tentamos manter a indecidibilidade alojada ao texto de forma incessante. Mas tudo isso pode também significar que a nossa tarefa estava de antemão arruinada, o que não é algo negativo como já ressaltamos ao longo do texto. Embora não se possa perder de vista a equivocidade que habita as interpretações textuais, podemos dizer que Derrida sempre foi contra uma fidelidade absoluta, tanto é verdade que os seus gestos literário-filosóficos foram de uma constante infidelidade com os textos da tradição, fazendo tremer o instituído, às vezes, sendo fiel e infiel ao mesmo tempo. Postura essa que gostaríamos fosse entendida no presente texto. Se ousamos percorrer o nosso caminho junto com o autor que nos guiou e iluminou praticamente por todo o itinerário, mas sem deixar esquecer aquilo que não pode se iluminar e que é a própria condução da luz, ou seja, sempre num *double bind* que marca a impossibilidade de um *sentido* pleno, não foi para simplesmente comentar o seu legado filosófico, mas sim, para através dele, nos espaçamentos que nos abriu, fazer ecoar a nossa própria voz, mesmo que contaminada, por vezes, pela voz

---

<sup>607</sup> DERRIDA, Jacques. *Outrem é secreto porque é outro*. In: Papel-Máquina. Trad. Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 358.

de Derrida. Do contrário, cairíamos na tentação de idolatria que significaria a total infidelidade à desconstrução. Quando o tema nos chegou, pois não temos a certeza que fomos nós que o escolhemos, houve uma inquietação em relação aos textos derridianos que pareciam não ter levado em conta a questão do medo. Desta inquietação, tomamos a decisão de levar a pesquisa nessa direção para apresentar uma falta ou até uma crítica ao filósofo franco-argelino. Todavia, desde o instante em que a nossa leitura buscava justamente elementos para demonstrar a ausência da tematização do medo, a nossa hipótese foi se perdendo. Por este motivo, acreditamos que não se pode dizer que Derrida não tenha levado o *medo* em consideração, tanto que optamos por fazer referências diretas às passagens em que ele é explícito, sobretudo no que diz respeito à fundação das instituições, da soberania, do Estado, e daquilo mesmo que garante a legitimidade das leis. Além disso, não nos pareceu correto afirmar algo no sentido contrário, pois seríamos absolutamente injustos com a sua biografia, ou seja, com alguém que enfrentou desde o nascimento situações-limites, que teve que responder simplesmente por sua própria condição de árabe, de judeu e, assim, enfrentar o nefasto preconceito que habita o nosso tempo. Nesse sentido, jamais deixou de manter uma postura radical em relação às instituições, o que se vê nos seus textos, mas que fica ainda mais claro pelos episódios, alguns mencionados por nós, em que foi atacado e acusado de todas as formas, ao ponto de ser chamado de *irracionalista*. Por estes motivos, no percurso da pesquisa e da escrita optamos por construir o *nosso* trabalho com os utensílios derridianos também nesta parte, pois a questão do medo é latente em Derrida, como, por exemplo, na primeira parte de *Du droit à la philosophie* em que a tematização se dá em torno da questão *quem tem medo da filosofia?* Deste modo, o nosso propósito foi levar adiante a questão do medo para direções que foram aparecendo no percurso, na caminhada por assim dizer, mas sempre no limite da apreensão da aporia de um medo que também é a chance de dar o passo, fazendo a nossa travessia como uma experiência da cegueira, que não pode ter uma pré-visão do por vir. E mantemos também aqui, no momento em que seria o de uma formalização final, motivo pelo qual não podemos fazer simplesmente uma conclusão, e a estrutura de uma confissão que é a turbulência do outro em mim, pois a confissão nunca é plenamente minha, o que pode ser um escândalo, pois marca a passividade das decisões tomadas, mas que não nos exime de responsabilidade, pois há sempre a implicação do outro em mim, o que faz da responsabilidade algo para além de qualquer formalização legal ou jurídica, e a constitui como hiperbólica.

É preciso ainda dizer sobre um assombro que fez andar o trabalho. Trata-se da de uma questão presente em *Prenome de Benjamin* em que Derrida se questiona se *saberemos algum dia quem assina a violência*. O percurso que atravessamos manteve esta inquietação de ponta a ponta. Talvez seja a questão do trabalho e, por este motivo, não pode aparecer explicitamente. Talvez mais do que isso, talvez seja o motivo da nossa própria trajetória acadêmica, tentando lidar com o assombro desta questão, na medida em que se busca respondê-la. Se ousamos tentar uma desconstrução através da crítica da violência, esta somente foi possível por este assombro e, como todo assombro é espectral, nos implica um princípio de responsabilidade que ultrapassa a dimensão do presente. Carregamos assim o assombro das vozes emudecidas, das injustiças históricas, ou seja, o peso da responsabilidade das sepulturas que não realizamos e dos sonhos que morreram antes de nascer. Esse é o peso da responsabilidade, da qual não nos livraremos jamais, é o que nos faz tremer a cada instante e que exige uma resposta urgente aqui e agora. Todo o nosso engajamento em fazer todo o possível para abrir o por vir se deu desde esta responsabilidade. São destes outros que vêm a força messiânica que nos faz ter a esperança de que algo aconteça, de que um acontecimento digno deste nome venha interromper o curso da história. Por outro lado, os espectros impõem medo, sobretudo para uma tradição hegemônica que incessantemente pretende exorcizá-los, mas não podemos não contar com eles para que se possa desconstruir a ditadura da presença. É preciso, pois, enfrentar o medo que os fantasmas nos impõem, aprender a conviver com eles, aprender a viver com a disjunção do tempo presente. A chance do por vir passa por esta condição, os fantasmas são o terremoto da existência cujo tremor poderá abrir o por vir.

Devemos, portanto, saber transformar o medo do outro em responsabilidade. De outro lado, por vivermos realmente ameaçados pelo pior, o que reforça a angústia por não haver a possibilidade de sempre identificar um rosto nesse inimigo, não podemos simplesmente negar, reprimir ou superar o efeito desta ameaça, sob pena de reproduzirmos a lógica autoimunitária que é preciso combater, pois sabemos que “a repressão, tanto no seu sentido psicanalítico quando político – seja através da polícia, dos militares, ou da economia – acaba produzido, reproduzindo e regenerando justamente a coisa que pretende desarmar”<sup>608</sup>. Na atual lógica em que vivemos, estamos à beira da catástrofe, em que o medo é capitalizado politicamente como violência ao outro, motivo pelo qual é urgente a tomada de decisão que

---

<sup>608</sup> DERRIDA, Jacques. Auto-imunidade: suicídios reais e simbólicos – um diálogo com Jacques Derrida. In: *Filosofia em tempo de terror: diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida / Giovana Borradori*. Trad. Roberto Miggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 109.

faça de fato algo acontecer para além da tautologia e da ditadura do presente. Estamos cegados pelo presente, por nossa compulsão identitária, pelos slogans de um capitalismo perverso que se alimenta da nossa autodestruição. É preciso dar um passo para além de tudo isso que nos domina pelo medo, ao ponto de não termos sequer uma imaginação de uma outra política, ou ainda de um outro modo de viver junto, justamente o desafio de uma democracia por vir. É por isso que precisamos caminhar como cegos, sem referência ou caminho visível, mas para que isso seja possível devemos aprender o impossível: viver *sem* medo.

O nosso trabalho consiste, enfim, em confessar a nossa origem assassina e em confessar o horror do nosso tempo. E apesar de toda a escuridão, temos sempre uma palavra de *esperança* que nos faz respirar outra vez, como nos diz o poema de Hölderlin, “mas nos lugares perigosos medra / igualmente o que salva”<sup>609</sup>.

---

<sup>609</sup> HÖLDERLIN, Frederich *apud* ROUDINESCO, Elisabeth. *Lacan a despeito de tudo e de todos*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011, p. 11.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor W. Antissemitismo e propaganda fascista. In: *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2015;
- \_\_\_\_\_; *Crítica cultural e sociedade*. 4ª ed. Trad. Julia Elizabeth Levy. São Paulo: Paz e Terra, 2007;
- \_\_\_\_\_; *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009;
- \_\_\_\_\_; Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista. In: *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2015;
- ADORNO, THEODOR; HORCKEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985;
- ARMSTRONG, Philip. L'abandon et l'« être-avec » : Derrida, un français d'Algérie. In : COHEN-LEVINAS, Danielle ; MICHAUD, Ginette. *Appels de Jacques Derrida*. Paris, 2014;
- BARTHES, Roland. *Aula: aula inaugural da cadeira de semiologia literária do Colégio da França, pronunciada dia 7 de janeiro de 1977*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Cultrix, 2013;
- BAUDRILLARD, Jean; DERRIDA, Jacques. *Porquoi la guerre aujourd'hui*. Paris: Lignes, 2015;
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. IN: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994 (Obras escolhidas; v.1);
- BENNINGTON, Geoffrey. La démocratie à venir. In : MALLET, Marie-Louise. *La démocratie à venir : autour de Jacques Derrida*. Paris: Galilée, 2004;
- BERNARDO, Fernanda. *A ética da hospitalidade, segundo J. Derrida, ou o porvir do cosmopolitismo por vir a propósito das cidades-refúgio, re-inventar a cidadania II*. In: Revista Filosófica de Coimbra n. 22. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2002;
- \_\_\_\_\_; Croire aux fantômes: penser le cinéma avec Derrida. In: JDEY, Adnen (Org.) *Derrida et la question de l'art: déconstructions de l'esthétique*. Nantes: Cécile Defaut, 2011;
- \_\_\_\_\_; **Moradas da promessa – democracia & sobrevivência**: aporias da fidelidade infiel em torno do pensamento e da obra de Jacques Derrida. In: EYBEN, Piero. *Demoras na aporia: bordas do pensamento e da literatura*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2012;

- BIRMAN, Joel. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007;
- BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Trad. Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006, V.1;
- BOËTIE, Etienne de la. *O discurso sobre a servidão voluntária*. Trad. Evelyn Tesche. São Paulo: Edipro, 2017;
- BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Trad. Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017;
- CAPUTO, John. Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. *As Margens*. São Paulo: Loyola, 2002;
- CIXOUS, Hélène. *Insister (À Jacques Derrida)*. Paris: Galilée, 2006 ;
- CONTINENTINO, Ana Maria. Horizonte dissimétrico: onde se desenha a ética radical da desconstrução. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César (Org.). *Desconstrução e ética: ecos da desconstrução*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004;
- CRÉPON, Marc. *La guerre des civilisations: la culture de la peur, II*. Paris : Galilée, 2010 ;
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: contraponto, 1997;
- DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2004;
- \_\_\_\_\_; A diferença. In: *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa, Antonio M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991;
- \_\_\_\_\_; A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: *In: Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013;
- \_\_\_\_\_; A melancolia de Abraão. In: EYBEN, Piero; RODRIGUES, Fabricia Walace (Orgs.). *Cada vez o impossível – Derrida*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2015;
- \_\_\_\_\_; *Apories: mourir – s’attendre aux « limites de la vérité »*. Paris : Galilée, 1996
- \_\_\_\_\_; *Apprendre à vivre enfin: entretien avec Jean Birnbaum*. Paris: Galilée, 2005;
- \_\_\_\_\_; Assinatura acontecimento contexto. In: *Limited inc.*. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1991;



\_\_\_\_\_ ; Auto-imunidade: suicídios reais e simbólicos – um diálogo com Jacques Derrida. In: *Filosofia em tempo de terror: diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida / Giovana Borradori*. Trad. Roberto Miggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004;

\_\_\_\_\_ ; A utopia não, o im-possível. In: *Papel-Máquina*. Trad. Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004;

\_\_\_\_\_ ; Avouer l'impossible. In: *Le dernier des juifs*. Paris: Galilée, 2014;

\_\_\_\_\_ ; *A voz e o fenômeno: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994;

\_\_\_\_\_ ; *Da economia geral à economia restrita*. In: *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva; Pedro Leite Lopes; e Pérola de Carvalho. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009;

\_\_\_\_\_ ; *Dar la muerte*. Trad. Cristina de Peretty e Oaco Vidarte. Barcelona: Paidós, 2000;

\_\_\_\_\_ ; DERRIDA, Jacques. Freud e a cena da escritura. In: *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009;

\_\_\_\_\_ ; *De um tom apocalíptico adotado há pouco em Filosofia*. Trad. Carlos Leone. Lisboa: Passagens, 1997;

\_\_\_\_\_ ; *Du droit à la philosophie*. Paris: Galillé, 1990;

\_\_\_\_\_ ; Edmond Jabès e a questão do livro. In: *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva; Pedro Leite Lopes; e Pérola de Carvalho. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009;

\_\_\_\_\_ ; Em direção a uma ética da discussão. In: *Limited inc..* Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papyrus, 1991;

\_\_\_\_\_ ; *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Editora Nacional, 2002;

\_\_\_\_\_ ; *Essa estranha instituição chamada literatura: uma entrevista com Jacques Derrida*. Trad. Marileide Dias Esqueda. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2014;

\_\_\_\_\_ ; Fé e saber: as duas fontes da 'religião' nos limites da simples razão. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (Orgs.). *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000;

\_\_\_\_\_ ; *Força e significação*. In: *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva; Pedro Leite Lopes; e Pérola de Carvalho. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009;

\_\_\_\_\_ ; *La démocratie ajournée*. In: *L'autre cap*. Paris : Les Éditions de Minut, 1991 ;

\_\_\_\_\_; *La democracia como promessa*. Jornal de Letras, artes e ideias, 1994, p. 5. Disponível em: <[www.jacquesderrida.com.ar/textos/democracia.htm](http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/democracia.htm)>. Acesso em: 12 jan. 2018

\_\_\_\_\_; *Linguística e gramatologia*. In: Gramatologia. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013;

\_\_\_\_\_; *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Trad. Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001;

\_\_\_\_\_; Marx, c'est quelqu'un. In : DERRIDA, Jacques ; Marc Guillaume ; Jean-Pierre Vincent. *Marx en jeu*. Paris: Descartes & Cie, 1997 ;

\_\_\_\_\_; *Memoires: pour Paul de Man*. Paris: Galilée, 1998;

\_\_\_\_\_; Minhas humanidades de domingo. In: *Papel- máquina*. Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação liberdade, 2004;

\_\_\_\_\_; *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem*. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: 2001;

\_\_\_\_\_; *O soberano bem*. Edição Bilíngue. Trad. Fernanda Bernardo, Viseu: Palimage, 2004;

\_\_\_\_\_; “Outrem é secreto porque é outro”. In: *Papel- máquina*. Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação liberdade, 2004;

\_\_\_\_\_; *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível (1974-2004)*. MICHAUD, Ginette; MASÓ, Joana; BASSAS, Javier (Orgs.) Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012;

\_\_\_\_\_; *Politique et amitié : entretiens avec Michael Sprinker sur Marx et althusser*. Paris : Éditions Galilée, 2011;

\_\_\_\_\_; *Posições*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: 2001;

\_\_\_\_\_; Prenome de Benjamin. In: *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007;

\_\_\_\_\_; Quelqu'un s'avance et dit:. Entretien avec Jacques Derrida. In: DERRIDA, Jacques ; Marc Guillaume ; Jean-Pierre Vincent. *Marx en jeu*. Paris: Descartes & Cie, 1997;

\_\_\_\_\_; *Salvo o nome*. Trad. Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papyrus, 1995;

\_\_\_\_\_; Schibboleth. *Para Paul Celan*. Trad. Jorge Pérez de Tudela. Madrid: Arena Libros, 2002;

\_\_\_\_\_; *Seminario La bestia y el soberano*. Vol. 1 (2001-2002). Trad. Cristina de Peretti e Delmiro Rocha. Buenos Aires: Manantial, 2010;

\_\_\_\_\_; Une certaine possibilite impossible de dire l'événement. In: *Dire l'événement, est-ce possible?*. Paris: L'Harmattan, 2001;

\_\_\_\_\_; *Vadios: dois ensaios sobre a razão*. Trad. Fernanda Bernardo, Hugo Amaral e Gonçalo Zagalo. Coimbra: Palimage, 2009;

\_\_\_\_\_; Violência e metafísica. In: *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva; Pedro Leite Lopes; e Pérola de Carvalho. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009;

DERRIDA, Jacques; FERRARIS, Maurizio. Tenho gosto do segredo. In: *O gosto do segredo*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Fim de Século, 2006;

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

DUQUE-ESTRADA, Elisabeth Muylaert. *Nas entrelinhas do talvez: Derrida e a literatura*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Ed. Via Verita, 2014;

DEUQUE-ESTRADA, Paulo César. Para além do sujeito, a responsabilidade. In: EYBEN, Piero; RODRIGUES, Fabricia Wallace (Orgs.). *Derrida, escritura & diferença: no limite ético-estético*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2012;

EYBEN, Piero. *Dizer – da aporia*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2015;

\_\_\_\_\_; Tu demoras na aporia: duas idades: responsabilidade, poeticidade. In: EYBEN, Piero (Org.). *Demoras na aporia: bordas do pensamento e da literatura*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2012

EYBEN, Piero; RODRIGUES, Fabricia Wallace. Introduzir o impossível. In: EYBEN, Piero; RODRIGUES, Fabricia Wallace (Orgs.). *Cada vez o impossível – Derrida*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2015;

FREUD, Sigmund. A repressão. In: *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010;

\_\_\_\_\_; A questão da análise leiga: diálogo com um interlocutor imparcial. In: *Obras Completas, volume 17: Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014;

\_\_\_\_\_; Inibição sintoma e angústia. In: *Obras Completas, volume 17: Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014;

\_\_\_\_\_ ; Introdução ao narcisismo. In: *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010;

\_\_\_\_\_ ; Luto e melancolia. In: *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010;

\_\_\_\_\_ ; O futuro de uma ilusão. In: *Obras Completas, volume 17: Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014;

\_\_\_\_\_ ; O inquietante. In: *História de uma neurose infantil: ('O homem dos lobos'): além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010;

\_\_\_\_\_ ; Novas conferências introdutórias à psicanálise. In: *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010;

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Derrida e o labirinto de inscrições*. Porto Alegre: Zouk, 2008;

HÖLDERLIN, Frederich *apud* ROUDINESCO, Elisabeth. *Lacan a despeito de tudo e de todos*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011;

KEHL, Maria Rita. Melancolia e criação. In: FREUD, Sigmund. *Luto e melancolia*. Trad. Marilene Carone e Urania Tourinho Peres. São Paulo: Cosacnaify, 2011;

KOFMAN, Sarah. *Lectures de Derrida*. Paris: Galilée, 1984;

KONDER, Leandro. *Em torno de Marx*. São Paulo: Boitempo, 2010;

LEVINAS, Emmanuel. *Éthique comme philosophie première*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1998 ;

\_\_\_\_\_ ; *Ética e infinito*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2007;

LISSE, Michel. Différer l'apocalypse. De la politique à la littérature. In: JDEY, Adnen (Org.) *Derrida et la question de l'art: déconstructions de l'esthétique*. Nantes: Cécile Defaut, 2011;

LORRED, Patrick. *Jacques Derrida: politique et éthique de l'animalité*. Mons: Sils Maria, 2012;

LÖWY, Michel. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Trad. Anderson Gonçalves. São Paulo: Boitempo, 2012;

\_\_\_\_\_ ; *Revolta e Melancolia: o romantismo na contracorrente da modernidade*. Trad. Nair Fonseca. São Paulo: Boitempo, 2015;

MARCUSE, HERBERT. *Eros e a civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 8ª Ed. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: LTG, 2013;

MARGEL, Serge. Ler *O meridiano* – Paul Celan, do diálogo interrompido à memória das datas. In: EYBEN, Piero; RODRIGUES, Fabricia Wallace (Orgs.). *Cada vez o impossível – Derrida*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2015;

MATTUELLA, Luciano Assis. *Os futuros do passado: o resgate da interpretação como possibilidade de crítica da contemporaneidade em Freud, Levinas, Bloch e Benjamin*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017;

MICHAUD, Ginette. Estranha literatura estrangeira. In: NASCIMENTO, Evando. *Derrida e a literatura: “notas” de literatura e filosofia nos textos da desconstrução*. 3ª ed. São Paulo: É Realizações, 2015;

\_\_\_\_\_; *Jacques Derrida: l’art Du contretemps*. Montréal: Éditions Nota Bene, 2014;

\_\_\_\_\_; Jean-Luc Nancy, na orla do sentido. In: NANCY, Jean-Luc. *Demanda: Literatura e Filosofia*. Trad. João Camillo Penna, Eclair Antonio Almeida Filho, Dirlevander do Nascimento Loyolla. Florianópolis: Ed. UFSC; Chapecó: Argos, 2016;

MILESI, Laurent. “O desbravamento da ética”. Trad. Luisa de Freitas. In: EYBEN, Piero; RODRIGUES, Fabricia Wallace (Orgs.). *Cada vez o impossível – Derrida*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2015;

MONTAIGNE, Michel. *Os ensaios*. Trad. Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2010;

MOSÈS, Stéphane. Au coeur d’un chiasme: Derrida et Levinas, Levinas et Derrida. In: CRÉPON, Marc; WORMS, Frédéric (Orgs.). *Derrida: a tradição de la philosophie*. Paris: Galilée, 2008;

NANCY, Jean-Luc. *La verdad de la democracia*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2009;

\_\_\_\_\_; *Justiça: o que é e como se faz*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2012;

\_\_\_\_\_; Que faire? In: COHEN-LEVINAS, Danielle; MICHAUD, Ginette. *Appels de Jacques Derrida*. Paris: 2014;

NASCIMENTO, Evando. *Derrida e a literatura: “notas” de literatura e filosofia nos textos da desconstrução*. 3ª ed. São Paulo: É Realizações, 2015;

\_\_\_\_\_; Depois de Derrida... In: SAID, Roberto; SÁ, Luiz Fernando Ferreira (Orgs.). *Jacques Derrida: entreatos de leitura e literatura*. Cotia: Ateliê Editorial, 2014;

- PECORARO, Rosário Rossano. *Nilismo, metafísica, desconstrução*. In: Às margens: a propósito de Derrida. Paulo Cesar Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO; São Paulo: Loyola, 2002;
- PENNA, João Camillo. Nota do Tradutor. In: NANCY, Jean-Luc. *Demanda: Literatura e Filosofia*. Trad. João Camillo Penna, Eclair Antonio Almeida Filho, Dirlevander do Nascimento Loyolla. Florianópolis: Ed. UFSC; Chapecó: Argos, 2016;
- PEETERS, Benoît. *Derrida*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013;
- PEREIRA, Gustavo de Lima. *Democracia em desconstrução: da tolerância à responsabilidade no pensamento de Jacques Derrida*. Florianópolis: Empório do Direito, 2017;
- PETROSINO, Silvano. *Jacques Derrida et la loi du possible*. Trad. Jacques Rolland. Paris: Les éditions du Cerf, 1994 ;
- PLATÃO. *A república*. 2ª ed. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2014.
- POTESTÁ, Andrea. Persistir o impossível. In: EYBEN, Piero; RODRIGUES, Fabricia Wallace (Orgs.). *Cada vez o impossível – Derrida*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2015;
- \_\_\_\_\_; *L'exhibition de l'absent : Derrida, Heidegger et l'in-origine de l'oeuvre d'art*. In: *Derrida et la question de l'art: déconstructions de l'esthétique*. Adnen Jdey (Org.). Nantes: Cécile Defaut, 2011;
- RODRIGUES, Carla. *Duas palavras para o feminismo: hospitalidade e responsabilidade: sobre ética e política em Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Nau, 2013;
- SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: Cosac Naify, 2015;
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. A história como trauma. In: NESTROVOSKI, Arthur; SELIGMANN-Silva, Márcio (Orgs.). *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, 2000;
- SISCAR, Marcos. *Jacques Derrida: literatura, política e tradução*. Campinas: Autores Associados, 2012;
- SKINNER, Anamaria. Arquivos da Tradução. In: FERREIRA, Élide; OTONI (Orgs.). Traduzir Derrida: Políticas e desconstruções. Campinas: Mercado das Letras, 2006;
- \_\_\_\_\_; *Espectros de Marx: por que esse plural?* In: NASCIMENTO, Evandro; GLENADEL, Paula (Orgs.). Em torno de Jacques Derrida. Rio de Janeiro: 7letras, 2000;
- SOUZA, Ricardo Timm de. *Ainda além do medo: filosofia e antropologia do preconceito*. Porto Alegre: Decasa Editora, 2002;

\_\_\_\_\_; Da neutralização da diferença à dignidade da alteridade: estações de uma história multicientenária. In: *Sentido e alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000;

\_\_\_\_\_; *Ética como fundamento: uma introdução à ética contemporânea*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2006;

\_\_\_\_\_; *Justiça em seus termos*. São Paulo: Lumen Juris, 2010;

\_\_\_\_\_; *Levinas e a ancestralidade do mal: por uma crítica da violência biopolítica*. PORTO ALEGRE: EDIPUCRS, 2012;

\_\_\_\_\_; *Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004 ;

\_\_\_\_\_; *Totalidade & desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996;

VIRILIO, PAUL. *The administration of fear*. Trad. Ames Hodges. Londres: Semiotext(e) Interventions Series, 2012;

WOLFREYS, Julian. *Compreender Derrida*. Trad. Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2009.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul  
Pró-Reitoria de Graduação  
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar  
Porto Alegre - RS - Brasil  
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564  
E-mail: [prograd@pucrs.br](mailto:prograd@pucrs.br)  
Site: [www.pucrs.br](http://www.pucrs.br)