



Ricardo Timm de Souza  
Marco Antonio de Abreu Scapini  
(Orgs.)

# Derrida e o pensamento contemporâneo

*estudos    interdisciplinares*



A presente publicação trata de tema de crescente interesse tanto na academia como nos meios cultos contemporâneos: a renovada presença do pensamento de J. Derrida, já em recepção madura, no contexto das mais diferentes especialidades e intersecções hermenêuticas da contemporaneidade. De fato desde sua morte prematura, em 2004, a influência do autor só faz crescer em áreas como a Filosofia, a História, a Psicanálise, a Psicologia, o Direito, a Literatura, os Estudos Culturais, entre tantas outras. O pretexto — ou pré-texto — para a confecção da presente obra remonta ao Seminário realizado no 2. semestre de 2016 no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, intitulado ESPÍRITO E ESPECTROS DA FILOSOFIA POLÍTICA — Spinoza, Benjamin, Agamben, Levinas e Derrida em diálogo desde “Espectros de Marx”. De fato, os espectros que retornam em uma época de profunda depressão social, política e cultural — não apenas em termos nacionais, mas igualmente internacionais — trazem consigo, no diálogo com grandes pensadores do passado e do presente, a acutilância de novas e por vezes inusitadas possibilidades interpretativas do presente desde as brumas sobreviventes do passado. É a essas novas possibilidades interpretativas e à sua explanação dialogal que os dezenove autores dirigiram seus esforços, resultando em um conjunto de textos que abrangem temas e provocações tão variados como a Ética Animal, o mal-estar psicanalítico, o tema do fetichismo, a relação entre o pensamento de Derrida e o Ubuntu do pensamento africano, os desafios da criminologia e a “democracia por vir”, entre outros. Ao leitor caberá julgar a fidelidade — ou criativa infidelidade — à herança derridiana que tais textos são capazes de sugerir, na observância sensível do tema simultaneamente mais fátuo e mais concreto de todos os que habitam a urgência do presente: a espectralidade incisiva e incontornável que não renuncia à responsabilidade pelo futuro.

Ricardo Timm de Souza

**DERRIDA E O  
PENSAMENTO  
CONTEMPORÂNEO**



Série *Comité Editorial da*  
Filosofia & Interdisciplinaridade

- **Aginaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
- **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
- **Christian Iber**, Alemanha
- **Claudio Gonçalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
- **Cleide Calgato**, UCS, Brasil
- **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
- **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
- **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
- **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
- **Ernilo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
- **Felipe de Matos Muller**, PUCRS, Brasil
- **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
- **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
- **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
- **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
- **Konrad Utz**, UFC, Brasil
- **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
- **Marcia Andrea Bühring**, PUCRS, Brasil
- **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
- **Miguel Giusti**, PUCP, Peru
- **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
- **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
- **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
- **Ricardo Timm de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Robert Brandom**, University of Pittsburgh, EUA
- **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
- **Tarcílio Ciotta**, UNIOESTE, Brasil
- **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil

# DERRIDA E O PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO

---

*ESTUDOS INTERDISCIPLINARES*

Ricardo Timm de Souza  
Marco Antonio de Abreu Scapini  
(Orgs.)

*φ editora fi*

**Direção editorial:** Agemir Bavaresco

**Capa e diagramação:** Lucas Fontella Margoni

**A regra ortográfica usada foi prerrogativa de cada autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 [https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



<http://www.abecbrasil.org.br>

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 75

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

SOUZA, Ricardo Timm de; SCAPINI, Marco Antonio de Abreu (Orgs.).

Derrida e o pensamento contemporâneo - estudos interdisciplinares [recurso eletrônico] / Ricardo Timm de Souza; Marco Antonio de Abreu Scapini (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

314 p.

ISBN - 978-85-5696-162-4

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia. 2. Derrida. 3. Filosofia contemporânea. 4. Psicanálise. 5. Estética.  
6. Interdisciplinares. I. Título. II Série.

CDD-100

---

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

# APRESENTAÇÃO

---

*Ricardo Timm de Souza*

A presente publicação trata de tema de crescente interesse tanto na academia como nos meios cultos contemporâneos: a renovada presença do pensamento de J. Derrida, já em recepção madura, no contexto das mais diferentes especialidades e intersecções hermenêuticas da contemporaneidade. De fato desde sua morte prematura, em 2004, a influência do autor só faz crescer em áreas como a Filosofia, a História, a Psicanálise, a Psicologia, o Direito, a Literatura, os Estudos Culturais, entre tantas outras.

O pretexto – ou pré-texto – para a confecção da presente obra remonta ao Seminário realizado no 2. semestre de 2016 no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, intitulado *ESPÍRITO E ESPECTROS DA FILOSOFIA POLÍTICA – Spinoza, Benjamin, Agamben, Levinas e Derrida em diálogo desde “Espectros de Marx”*. De fato, os espectros que retornam em uma época de profunda depressão social, política e cultural – não apenas em termos nacionais, mas igualmente internacionais – trazem consigo, no diálogo com grandes pensadores do passado e do presente, a acutilância de novas e por vezes inusitadas possibilidades interpretativas do presente desde as brumas sobreviventes do passado. É a essas novas possibilidades interpretativas e à sua explanação dialógica que os dezenove autores dirigiram seus esforços, resultando em um conjunto de textos que abrangem temas e provocações tão variados como a Ética Animal, o mal-estar psicanalítico, o tema do fetichismo, a relação entre o pensamento de Derrida e o Ubuntu do pensamento africano, os desafios da criminologia e a “democracia por vir”, entre outros. Ao leitor caberá julgar a fidelidade – ou criativa infidelidade – à herança derridiana que tais textos são capazes de sugerir, na observância sensível do tema simultaneamente mais fátuo e mais concreto de todos os que habitam a urgência do presente: a espectralidade incisiva e incontornável que não renuncia à responsabilidade pelo futuro.

*Porto Alegre, julho de 2017.*





# SUMÁRIO

---

ESPECTROS DE “ESPECTROS DE MARX”: FIGURAS DA ESQUERDA NO SÉCULO XXI ALMERINDO A. BOFF	11
CRIMINOLOGIA COMO DESCONSTRUÇÃO – TALVEZ... AUGUSTO JOBIM DO AMARAL	35
A POSSIBILIDADE DE UMA ABORDAGEM FILOSÓFICA SOBRE A ESCRITURA- O SIGNO, EM DERRIDA E UBUNTU. CELESTINO TAPERERO FERNANDO	53
SERIA ENTÃO UMA CONVERSA ARROGANTE? O MAL-ESTAR PSICANALÍTICO PELO OLHAR DE JACQUES DERRIDA ESTEVAN DE NEGREIROS KETZER	69
(AS)SOMBRA DE MARX: AS SOBRAS DE UMA POSSÍVEL REVOLTA FÁBIO CAIRES CORREIA	93
PSICANÁLISE E DESCONSTRUÇÃO – A DEMOCRACIA POR VIR FABIO CAPRIO LEITE DE CASTRO	105
O "ATEÍSMO RADICAL QUE SE LEMBRA DE DEUS" NO QUIASMA ENTRE DERRIDA E LEVINAS GUSTAVO PEREIRA	129
B -- X LEONARDO WITTMANN	167
ESPECTRALIDADE POLICIAL, EXCEÇÃO E MEDO COMO AFETO POLÍTICO CENTRAL LUCAS E SILVA BATISTA PILAU LUCAS MELO BORGES DE SOUZA	173
ESPECTROS E OBSESSÃO: DERRIDA COM LACAN MANUELA SAMPAIO DE MATTOS	189
A DIFERENÇA ESPECTRAL – A INDECIDÍVEL MELANCOLIA MARCO ANTONIO DE ABREU SCAPINI	199

O RETORNO DO FIM HOJE: DERRIDA, FUKUYAMA E A FORÇA DO DISCURSO NEOLIBERAL MARCUS DE DUTRA MATTOS	217
DERRIDA E A REALPOLITIK — OS DIÁLOGOS COM O MATERIALISMO E O MARXISMO ANOS 60 E 70 MOYÉS PINTO NETO	229
OS ESPECTROS DE MARX: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES OLGA NANCY P. CORTÉS	253
FETICHISMO, SUJETO Y LEY EN LOS ESPECTROS DE MARX. OSCAR PÉREZ PORTALES.	267
ESPECTROS ANIMAIS: “E SE O OLHAR FOSSE A CONFRONTAÇÃO DE DUAS RESPIRAÇÕES?” BRUNA DE OLIVEIRA BORTOLINI RENATA GUADAGNIN	275
ESBOÇO SOBRE REFLEXÕES CONTEMPORÂNEAS A PARTIR DE COMPREENSÕES DA PSICANÁLISE FREUDIANA E DE DERRIDA ROBERTA ARAUJO MONTEIRO	295

# ESPECTROS DE “ESPECTROS DE MARX”: FIGURAS DA ESQUERDA NO SÉCULO XXI

---

*Almerindo A. Boff<sup>1</sup>*

Todos os recursos – como matas, água, campos, etc. – serão usados em comum... Nossa obediência aos senhores espirituais e temporais encontrará um fim. Também os servos dos príncipes e lordes abandonarão seu serviço. E se alguém pensa que pode manter seu *status* social, isto será em vão... desejos de ganho egoísta serão abandonados. E uma aspiração pelo bem comum prevalecerá.

Hans Hergot, *circa* 1527<sup>2</sup>

Fica, ilusão!

William Shakespeare, *circa* 1600  
“Hamlet”, Ato I, Cena 1

Espectros milenares encontram em Marx a oportunidade de uma transfiguração original da escatologia messiânica dos primeiros profetas hebreus. Após atravessar milênios, em suas diversas transformações, esta havia tomado novo fôlego no século XVI em alguns segmentos do pensamento anabatista radical. Além da reconhecida derivação a partir da dialética hegeliana, o otimismo de Marx em relação ao curso da História em direção ao seu final pode também ter origens identificadas no ramo jacobino da tradição iluminista, assim como no pensamento moral e político do judaísmo clássico e do cristianismo inicial. Apesar da sua rejeição a aspectos do humanismo judaico e

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia (PUCRS). Psicanalista (Sigmund Freud Associação Psicanalítica).  
<http://lattes.cnpq.br/4570132129917050>

<sup>2</sup> *Apud* OSBORN, Ronald E. **Humanism and the death of God**: searching for the good after Darwin, Marx and Nietzsche. Oxford: Oxford University Press, 2017. Kindle edition: location 2285.

cristão, pode também ser evidenciada continuidade do seu pensamento com aquele dos grandes rabinos e intérpretes do Talmud, podendo-se afirmar que, também apesar do seu proclamado ateísmo, o socialismo de Marx enraíza-se diretamente na escatologia messiânica, o que permite a George Steiner afirmar: “Nada é mais religioso, nada está mais próximo da fúria extática por justiça nos profetas do que a visão socialista da destruição da Gomorra burguesa e a criação de uma cidade nova e limpa para os homens”.<sup>3</sup>

Pontuamos até aqui as origens do pensamento de Marx na escatologia messiânica dos primeiros profetas hebreus e o retorno de suas ideias em correntes religiosas do século XVI. No século XVIII, Rousseau aceitou o desafio de dissertar racionalmente a respeito do problema que o levou a redigir o “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens” (1755). No século XIX, Marx propôs uma resposta original à questão, posicionando sua obra filosófica entre aquelas que mais influenciaram os acontecimentos históricos que a sucederam. Inquieta-nos hoje a indagação a respeito do legado de Marx para o século XXI: seu pensamento ficou datado e devemos agora abandoná-lo como pouco útil para compreender a complexidade político-econômica da contemporaneidade? Ou podemos pensar que alguns dos espectros de Marx devem ser resgatados para que possamos compreender o paradoxo contemporâneo da simultaneidade de um desenvolvimento tecnológico em ritmo exponencial e de um crescimento igualmente exponencial da miséria e da desigualdade entre os homens, levando-nos à que já é considerada a pior crise humanitária desde 1945?

A profissão de fé na revelação marxista continua a ser renovada e rerepresentada, como exemplifica a publicação este ano, em sua terceira edição, impressa e disponível em *e-book*, do livro que se intitula “O socialismo está morto! Longa vida ao socialismo!: O código Marx – socialismo com uma face humana (Uma Nova Ordem Mundial)”. Nesta obra, o autor defende que a completa solução dos problemas do capitalismo só pode ser

---

<sup>3</sup> Idem. Kindle edition: location 2208.

obtida por meio da ciência, mais especificamente do socialismo científico de Karl Marx, a única via possível para a instauração da Nova Ordem Mundial pós-capitalista. Esta Nova Ordem Mundial trará um tempo de igualdade e justiça social, um sistema político radicalmente novo que será o sistema mais democrático já tornado possível, uma sociedade completamente nova que no sistema capitalista é fadada a ser apenas uma utopia. O socialismo, como ciência exata, permitirá a realização desta utopia pelo estabelecimento da propriedade social dos meios de produção, do fim da propriedade privada ou do Estado, e do fim da luta de classes com o estabelecimento de uma sociedade plenamente democrática e sem classes em uma escala mundial.<sup>4</sup> O autor prevê assim o fim da utopia ao se positivar nesta Nova Ordem Mundial, ideia que não se preocupa em ocultar sua inspiração direta e indisfarçada na milenar escatologia messiânica. Aqui Marx perde seu caráter espectral e se positiviza como o derradeiro profeta.

Nada mais distante do Marx espectral que Derrida nos apresenta em “Espectros de Marx”. Quanto ao estatuto teórico da utopia no século XXI, devemos lembrar que meio milênio se passou desde a publicação do clássico de Thomas More, o que enseja múltiplas reflexões sobre sua espectralidade contemporânea.<sup>5</sup> Alain Badiou, como veremos mais adiante, une ambos os temas na sua acesa discussão sobre a atualidade da “hipótese comunista”. A crítica de Deleuze ao capitalismo segue despertando debate importante entre seus defensores e oponentes.<sup>6</sup> Discute-se também a ideia de que o neoliberalismo já

---

<sup>4</sup> BOMBOV, Todor. **Socialism is dead! Long live socialism!**: The Marx code – socialism with human face (A New World Order). Third Edition. USA/Singapore: Strategic Book, 2016 (Print Edition) e 2017 (E-book Edition).

<sup>5</sup> OLKUSH, Ksenia; KLOSINSKI, Michal; MAJ, Krzysztof M. (Editors) **More after More**: essays commemorating the five-hundredth anniversary of Thomas More's Utopia. Kraków: Facta Ficta Research Centre, 2016.

<sup>6</sup> CULP, Andrew. **Dark Deleuze**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016.

tenha dado lugar ao aceleracionismo como “terceiro espírito do capitalismo”.<sup>7</sup>

Estas rápidas referências às publicações recentes de Bombov, Badiou, Culp e Pinto Neto pretendem apenas evidenciar a atualidade e a relevância das discussões que os espectros de Marx continuam a suscitar a respeito do capitalismo e suas derivas espectrais. No presente trabalho, partiremos da retomada de algumas considerações de Derrida em entrevistas posteriores ao seu livro, para nos dirigirmos em direção a uma apreciação crítica de algumas figuras da esquerda que se apresentam neste início de século.

### **Derrida revisita os espectros de Marx**

Em meados dos anos 70, Derrida dedicou um seminário de um ano ao estudo de Marx, apenas recentemente publicado.<sup>8</sup> Quase vinte anos passarão até que o encontro longamente esperado e diferido entre a desconstrução e o marxismo venha a público em 1993 com o lançamento de “Espectros de Marx”.<sup>9</sup> Sua entrevista a Michael Sprinker sobre Marx e Althusser, realizada ao final dos anos 80, havia sido publicada em inglês em dezembro de 1992 em uma obra coletiva, editada por Kaplan &

---

<sup>7</sup> PINTO NETO, Moysés da Fontoura. Esquecer o neoliberalismo: aceleracionismo como terceiro espírito do capitalismo. **Cadernos IHU ideias**. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos. Ano 14, Número 245, Volume 14, 2016. ISSN 1679-0316 (impresso) ISSN 2448-0304 (online).

<sup>8</sup> DERRIDA, Jacques. **Théorie et pratique**. Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976. Édition établie par Alexander García Düttmann. Paris: Galilée, 2017.

<sup>9</sup> Benoît Peters observa que há cerca de trinta anos muitos amigos, principalmente na França, criticavam-no por nada ter escrito sobre Marx. A redação do livro se deveu à aceitação por Derrida do convite para realizar, em abril de 1993, a conferência de abertura de um colóquio internacional organizado pela Universidade da Califórnia que tinha o título provocativo de “Wither marxism?”, que pode ser traduzido como “Aonde vai o marxismo”, com a conotação de “O marxismo está morrendo?”. (PETERS, Benoît. **Derrida**. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. p. 556) Relembro isto para evidenciar de mais uma maneira o caráter espectral de Marx, que aqui se revela na indecidibilidade da questão a respeito da morte ou da sobrevida de Marx em sua persistente inseparabilidade.

Sprinker, intitulada “The Althusserian Legacy”<sup>10</sup>. A mesma editora publicará em 1999 a resposta de Derrida aos ensaios críticos de diversos autores sobre “Espectros de Marx”<sup>11</sup>, ocorrendo em 2002 a publicação em francês apenas do texto de Derrida lá publicado.<sup>12</sup> Como não poderia deixar de ser, o livro de Derrida levantou muitas questões que foram reabordadas por ele em diversas entrevistas. Destaco nesta sessão a reiteração por Derrida da estrita relação entre a desconstrução e a psicanálise, o que farei utilizando breves resenhas do tema em quatro entrevistas posteriores à publicação do livro.

Em entrevista concedida a Betty Milan<sup>13</sup>, Derrida observa que a consciência política mundial de hoje precisa reafirmar que Marx e o comunismo estão mortos e bem enterrados, o que revela a persistência de uma relação com os espectros de ambos. Daí a necessidade filosófica de uma “lógica espectral” que abarque a compreensão do que não é nem inteligível nem sensível, nem visível nem invisível, nem vivo nem não vivo, constituindo uma estrutura que resiste às oposições metafísicas. A espectralidade constituiu o viés estratégico da desconstrução justamente por constituir uma “categoria” que resiste às categorias filosóficas. Sua reflexão passou a privilegiar a espectralidade a partir da teorização do luto em Freud, o que o levou a desenvolver a ideia da interminabilidade do luto. O espectro vive numa disjunção do tempo, num tempo anacrônico e não contemporâneo a si mesmo.

Embora lançando mão do conceito freudiano de recalamento para entender nossa relação com o espectro, o passo original de Derrida, no que se refere à psicanálise, está em que ele leva este conceito para além do campo discursivo psicanalítico para pensar uma dimensão política do recalamento.

---

<sup>10</sup> KAPLAN, E. Ann & SPRINKER, Michael (Editors) **The Althusserian Legacy**. London: Verso Books, 1993.

<sup>11</sup> SPRINKER, Michael (Editor) **Ghostly demarcations: a symposium on Jacques Derrida's *Specters of Marx***. London: Verso Books, 1999.

<sup>12</sup> DERRIDA, Jacques. **Marx & Sons**. Paris: PUF/Galilée, 2002.

<sup>13</sup> MILAN, Betty. **A força da palavra: entrevistas**. Rio de Janeiro: Record, 2012.

Considera que as categorias psicanalíticas devem ser reelaboradas e politizadas, já que tanto o filósofo quanto o psicanalista se ocupam da dimensão espectral. No caso de Marx, considera que esta extensão da psicanálise ao campo da política lhe permite construir o livro “Espectros de Marx” como um livro não simplesmente filosófico, já que o pensamento do espectro necessita ser construído contra a própria filosofia em muito dos seus axiomas. O livro constitui um protesto contra uma certa reapropriação de Marx que o neutraliza ao fazer dele um recorte que o imobiliza como mais um personagem da Academia filosófica.

Pensar o retorno do espectro de Marx implica não ficar aprisionado em uma dogmática marxista e tentar pensar “o inédito do nosso tempo” com um certo “espírito de justiça” que nos advém a partir dele. Este pensamento implica a necessidade de desconstruir sua filosofia, sua ontologia e seu materialismo dialético, em nome deste próprio espírito de Marx.

Os parágrafos anteriores reúnem ideias apresentadas na referida entrevista a Betty Milan. Em março de 1997, Jean-Pierre Vincent apresenta no *Théâtre des Amandiers* de Nanterre o espetáculo *Karl Marx Théâtre inédit*, baseado em textos de Shakespeare, Marx, Derrida e Chartreux. A este propósito, Derrida concede a Nadine Eghels uma entrevista da qual passamos também a apresentar alguns recortes.<sup>14</sup> Ele reafirma que seu livro é tudo menos um “retorno a Marx”. A afirmação da herança de um certo “espírito” de Marx é ali um gesto político que não busca restaurar qualquer “marxismo” mas, ao contrário, apresentar uma posição crítica em relação a todos os dogmatismos que buscam apropriação de uma tradição marxista, bem como a uma leitura exclusivamente filosófica de Marx. Opõe-se a uma apropriação academicista que neutraliza a virulência de Marx ao apresentá-lo como um grande clássico imobilizado nos cânones dos “grandes filósofos”, tentação à qual deve-se resistir.

---

<sup>14</sup> DERRIDA, Jacques; GUILLAUME, Marc; VINCENT, Jean-Pierre. **Marx en jeu**. Paris: Descartes & Cie, 1997.



Partindo do conceito psicanalítico do luto, elabora o pensamento de um trabalho de luto político a ser feito não apenas por marxistas e comunistas como também pelos adversários do comunismo, os cruzados do antimarxismo e os grandes sacerdotes do neoliberalismo econômico. No momento em que os cânticos do triunfo final do mercado capitalista perderam seu “inimigo” e vêm-se às voltas com seu fantasma que assombra a partir de um trabalho de luto interminável, Derrida vislumbra o desafio de tornar o discurso psicanalítico, que concerne em geral ao indivíduo, capaz de analisar um luto mundial, uma “melancolia geopolítica”. O livro tenta situar “tudo o que fragiliza a retórica do neoliberalismo e às vezes a torna indecente até a obscenidade” quando ela celebra com acentos jubilatórios o laço entre o mercado e a democracia. O espetáculo em foco constitui, para Derrida, uma outra aliança entre o teatral e o político, na qual o teatro se torna, para além da representação, um novo espaço político.

Em um encontro realizado em 1999 com Antoine Spire e Daniel Bensaid<sup>15</sup>, Derrida volta a declinar da tendência frequente de arrumar Marx como um filósofo canônico no interior da tradição dos grandes filósofos clássicos, o que tende a levar à neutralização da injunção revolucionária de Marx e à sua domesticação. O livro apresentou o protesto de Derrida contra esta neutralização por meio da tentativa de “analisar o campo atual dos males da ordem mundial, o trabalho do luto do horizonte marxista” incorporando “uma espécie de psicanálise do campo político” pelo recurso a um princípio psicanalítico, a análise dos fantasmas, porém ao mesmo tempo “transformando, politizando, a própria mensagem freudiana”.

Para finalizar esta sessão, retomamos algumas passagens da entrevista de Derrida por Elisabeth Roudinesco.<sup>16</sup> Ele enfatiza que “Espectros de Marx” é um livro “sobre a melancolia *como*

---

<sup>15</sup> DERRIDA, Jacques (1999). **Sob palavra**: instantâneos filosóficos. Tradução Miguel Serres Pereira. Lisboa: Fim de Século Edições, 2004.

<sup>16</sup> DERRIDA, Jacques & ROUDINESCO, Elisabeth (2001). **De que amanhã**: diálogo. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

*política*, sobre a política da melancolia”, sobre a política como trabalho de luto. Procura problematizar as aporias do trabalho do luto em relação aos recursos e aos limites do discurso psicanalítico a esse respeito. Observa, argutamente, que este luto por um certo marxismo ou um certo comunismo chora, às vezes sem lágrimas, “sobre o cadáver do próprio político. Chora o próprio conceito de político em seus traços essenciais, e mesmo nos traços específicos de sua modernidade (o Estado-nação, a soberania, a forma-partido, a topologia parlamentar com mais credibilidade)”. Considera que “Espectros de Marx” “talvez seja um livro sobre a justiça, sobre uma justiça que não se confunde com uma harmonia, uma proporção, uma ordem”, o que remete a seu aspecto espectral. Para ele, 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. Não se pode pretender arrazoar uma realidade política sem levar em conta essa virtualidade espectral”. Enfatiza seu respeito intacto pela “ideia” comunista, com a necessidade de “uma crítica desconstrutivista incansável da lógica capitalista”.

Pretendo, com estas breves citações de passagens destas quatro entrevistas, ter evidenciado mais uma vez a essencialidade do pensamento freudiano na elaboração da filosofia da desconstrução. A interminabilidade do luto pelas ideias de Marx e pela “ideia” do comunismo nos leva a compreender ao mesmo tempo a interminabilidade do retorno fantasmático dos espectros de Marx. Na seção seguinte examinarei algumas das formas que assume no presente este retorno.

### **Espectros de Marx no século XXI**

Na impossibilidade de tentativa de elencar um rol extenso dos espectros marxianos que nos assombam, elejo trazer um pequeno número deles que quero lembrar a fim de enfatizar a fertilidade de algumas ideias para o pensamento contemporâneo.

Para tanto, é necessário melhor esclarecer alguns dos aspectos do pensamento de Derrida a respeito da relação entre

messianismo e espectralidade. Recordemos inicialmente que “Espectros de Marx” é, ao mesmo tempo, e bem ao estilo de Derrida, tanto uma crítica aos diversos marxismos quanto aos discursos anti-marxistas. E aqui já percebemos a virtude do espectral de não se deixar apreender em polos metafísicos. Os espectros de Marx sempre são mais de um, e por isso são menos que Um. Não são inteligíveis nem sensíveis, nem vivos nem mortos. São ao mesmo tempo marxistas e anti-marxistas, pois não se deixam aprisionar nestas categorias, aparecendo sempre fora delas, excedendo-as. A apresentação da dimensão da espectralidade é o recurso desconstrucionista de que Derrida lança mão para ao mesmo tempo denunciar e compreender as consequências político-sociais, em nível global, da falência dos organismos internacionais e das democracias parlamentares, em relação ao seu suposto papel de representação popular, em razão do seu atrelamento ao neoliberalismo e à soberania da smithiana “mão invisível” do mercado. Esta falência invoca e ressuscita permanentemente os espectros de Marx e do comunismo como Outro, como o “totalmente outro” (*tout autre*) do capitalismo.

Cabe então indagar a respeito daquilo que habilita estes espectros a sempre retornarem neste lugar de falta, de falha, de desaparecimento na fumaça, de desesperança. Teria Marx inventado este lugar?

Derrida irá observar que este lugar está desde sempre preenchido pelo messianismo, numa “confusão de origem” espectral. Estabelecerá, entretanto, uma distinção fundamental entre o messianismo e o messiânico, sendo este último a instância espectral que precede e possibilita o aparecimento do primeiro. Apresenta o messiânico como uma generalidade estrutural, um lugar/não lugar estrutural daquilo que, ainda não estando aqui, pode a qualquer momento aparecer como o que chega, embora nem o momento da sua chegada, nem propriamente o que chega, possam ser previstos. É este messiânico, como estrutura assincrônica da própria temporalidade, isto é, fora do tempo, que possibilita a apresentação do messianismo. Neste sentido, a promessa messiânica, como messiânico estrutural, precede todos

os messianismos históricos e lhes oferece o lugar estrutural do seu imprevisível acontecimento.

Vistos por esta ótica, o acontecimento dos messianismos abrahâmicos advém pela via da ressignificação *a posteriori* (*Nachträglichkeit*) descrita por Freud: a atemporalidade messiânica conecta, na voz do profeta, a memória da herança de uma promessa à ideia de um futuro radicalmente novo.

Como dissemos anteriormente, apesar das críticas de Marx à religião em geral, as promessas contidas em sua visão da história apresentam continuidade evidente com a escatologia messiânica dos profetas hebreus. Osborn enfatiza o caráter profundamente antirreligioso dos textos da bíblia judaica, e ilustra isto tomando como exemplo o profeta Amós. No seu tempo, Israel encontrava-se no zênite de sua prosperidade material e poderio militar. Apesar disso, Amós considerava repugnante aos olhos de Deus suas pródigas demonstrações de piedade ritual oficiada por sacerdotes sicofantas a serviço de monarcas corruptos. Repudiava as autoridades religiosas pela opressão dos pobres, pelas injustiças econômicas e pela dureza frente ao sofrimento humano. Declarava que Israel acabaria por colher o que semeara. Na economia moral da soberania da lei divina sobre a história, a ira divina estava reservada para os que “venderam por prata aqueles cuja causa era justa e os necessitados de um par de sandálias”, e que “pisoteiam a cabeça dos pobres na poeira do chão”. Condenava também as nações por crimes internacionais.<sup>17</sup> Osborn cita também Isaías. Em seu tempo Israel encontrava-se sitiada pelos exércitos dos seus vizinhos. Isso levou o Rei Ahaz a contrariar as súplicas de Isaías formando alianças militares estratégicas com os brutais impérios da Assíria e Egito. Jerusalém regozijava-se com a habilidade política e a capacidade de negociante de Ahaz: o Rei era astuto, os sacerdotes estavam orgulhosos e o mercado estava repleto. Em contraponto, Isaías saiu pela cidade vestido apenas como um escravo para dramatizar

---

<sup>17</sup> OSBORN, Ronald E. **Humanism and the death of God**: searching for the good after Darwin, Marx and Nietzsche. Oxford: Oxford University Press, 2017. Kindle edition: location 2220.

aos concidadãos sua real condição moral, sua moralidade de escravo, que os destinava à escravidão. Condenava a política baseada no poder da espada, horrorizava-se frente às brutalidades e carnificinas trazidas pela guerra. Não podia suportar o regozijo das pessoas pelos seus crimes normais, como a exploração dos pobres e a adoração de ídolos. Marx não é original ao proclamar que a objetificação das relações humanas leva à alienação das pessoas em relação às outras e à natureza. A palavra bíblica para o que Marx chamou “fetiche da mercadoria” é “idolatria”. As vozes de inúmeros profetas somam-se às de Amós e Isaías – Jeremias, Ezequiel, Miquéias, Oséias – para falar contra a injustiça, a opressão e a exploração. A crítica de Marx ao capitalismo pode ser considerada essencialmente como a preocupação bíblica pelos órfãos e viúvas, para citar apenas um exemplo, retirada de sua fundamentação teológica e aplicada às condições da modernidade. No Novo Testamento, na sua confrontação com os fariseus, Cristo coloca-se na longa tradição dos profetas hebreus.<sup>18</sup>

Com estes breves traços pretendemos apenas ter conseguido ilustrar a presença de uma continuidade entre o pensamento judaico milenar, mesmo em aspectos das suas apropriações cristãs, e a apresentação por Marx da ideia de um mundo por vir onde a justiça para todos finalmente reinará. Derrida demonstra, a partir de Freud, o caráter espectral desta herança, a herança de uma promessa milenar que retorna reiteradamente, em infundáveis atualizações e ressignificações, pelo trabalho de um luto interminável.

Tendo até aqui apresentado um certo retorno espectral de Derrida, gostaria agora de referir brevemente outros filósofos que também trazem à contemporaneidade espectros de Marx. Início trazendo dois filósofos franceses que compartilharam com Derrida a riqueza incomparável do cenário intelectual parisiense da década de 60 do século passado: Deleuze e Badiou.

O pensamento de Deleuze tem sido associado a uma expressão que ganhou destaque nos últimos anos na

---

<sup>18</sup> Idem. Kindle edition: location 2234 ss.

problematização do capitalismo na sua contemporaneidade: trata-se da ideia do aceleracionismo. O termo apareceu primeiramente cunhado por Benjamin Noys em 2011 e foi retomado por Nick Snircek e Alex Williams em 2013, quando estes publicaram o *Manifesto for an Acceleracionist Politics*, sucedendo-se então uma discussão entre Noys e estes autores em livros subsequentes.<sup>19</sup>

Queremos observar inicialmente que a ideia do aceleracionismo apresenta ampla polissemia, sendo apenas uma delas a sua concepção como uma derivação de uma estética deleuziana. O termo assume significação totalmente diferente, por exemplo, quando podemos usá-lo para referir-nos a uma concepção escatológica do capitalismo na qual este escapa à previsão do seu fim e se eterniza, ao contrário, em um grande e definitivo triunfo. Os fundadores do californiano Breakthrough Institute, T. Nordhaus e M. Shellenberger, observam a aurora de um capitalismo pós-industrial vibrante, capaz de conduzir a humanidade ao seu destino de abundância para todos. Para eles, a realidade deste destino de abundância produzida pelo capitalismo é simplesmente negada pelos cientistas que insistem na ideia da existência de limites biogeofísicos do planeta para abrigar a vida, pelos ecologistas que falam na necessidade da redução do consumo e pelos economistas que defendem um decrescimento da expansão de algumas atividades econômicas. Para eles, ao contrário, a solução para o aquecimento global reside na liberação e *aceleração* da atividade econômica e do desenvolvimento tecnológico, na aposta no aumento na produção, na inovação e no crescimento, levando por fim a prosperidade a todos. Propõem a aposta no progresso contínuo, na “modernização da modernização”, no aperfeiçoamento do dispositivo técnico do capitalismo para que ele possa tornar *produtivas* suas consequências *negativas* observadas até agora.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> SHAVIRO, Steven. **No speed limit**: three essays on accelerationism. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015. Kindle Edition: Pos. 36.

<sup>20</sup> DANOWSKY, Déborah & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. 2. Ed. Desterro (Florianópolis): Cultura e Barbárie Editora, 2014. pp. 70-73.

A fascinação pela aposta na aceleração do desenvolvimento capitaneado pela expansão do capitalismo, já vigorosa quando Marx escreve, encontra clara expressão estética a partir do lançamento do “Manifesto futurista” de Filippo Tomaso Marinetti, publicado inicialmente na Itália e poucas semanas depois em Paris no *Le Figaro* em 1909. Entre 1909 e 1916 mais de cinquenta manifestos relacionados foram publicados. Marinetti anunciara o nascimento de “uma nova beleza, (...) a beleza da velocidade”.<sup>21</sup>

O movimento futurista italiano, que influenciou fortemente a estética da arte no período pré-guerra, apresenta ao mesmo tempo, em sua celebração da velocidade e em seu esforço para dominar e explorar sua expressão estética, a celebração da dominação da natureza pela tecnologia da aceleração, também expressa na exaltação da capacidade mortífera das novas e velozes armas para a guerra. Prenunciando nosso capitalismo 24/7<sup>22</sup>, Gabriele D’Anunzio anunciara em seu lema pessoal a importância de não dormir, o ideal de viver 24 horas por dia, numa exaltação do empenho em acelerar tecnologicamente a vida a ponto de superar mesmo as necessidades biológicas, prenunciando a guerra atual do capitalismo contra o sono, visto como uma das últimas atividades humanas não produtivas que impedem o indivíduo de produzir por 24 horas por sete dias por semana (24/7). O culto futurista à velocidade e à aceleração levará ao culto à guerra, à misoginia e à sua aliança com o fascismo.<sup>23</sup>

O estágio atual dos problemas econômicos mundiais pode, portanto, ser pensado como prenunciando a chegada do fim do capitalismo previsto no ideário marxista, bem como pode ser pensado como o momento da necessidade da aposta na revigoração da aplicação dos fundamentos do liberalismo

---

<sup>21</sup> SPROCCATI, Sandro. **A guide to art**. New York: Harry N. Abrams, 1992. pp. 163-164.

<sup>22</sup> CRARY, Jonathan. **24/7: late capitalism and the ends of sleep**. London/New York: Verso, 2013.

<sup>23</sup> NOYS, Benjamin. **Malign velocities: accelerationism and capitalism**. Winchester (UK): Zero Books, 2014. pp. 13-14.

econômico de maneira mais perfeita e acelerada. Testemunhamos, portanto, a reiteração das visitas não só dos espectros de Marx como também dos espectros de Adam Smith.

Para os presentes fins, retomamos aqui a ideia do aceleracionismo no que se refere à sua relação com o pensamento de Deleuze. Em contraponto à concepção de um aceleracionismo liberal apresentado nos últimos parágrafos, trata-se agora da concepção de um aceleracionismo pensado de acordo com a filosofia marxista da história, ou seja, pensado como estratégia para acelerar o capitalismo ao seu fim e à emergência do pós-capitalismo. Este aceleracionismo seria a única via possível para atingir o “além do”, ou o “fora do” capitalismo. Por esta via, o ultrapassamento do capitalismo só é possível a partir de dentro dele, pela estratégia de “colocar a megamáquina capitalista em *overdrive*, acelerar a aceleração que a define, potencializar a destruição criativa que a move até que ela termine por se autodestruir e nos recrie (em) um mundo radicalmente novo”.<sup>24</sup>

Noys traça as origens desta concepção do aceleracionismo, aliada aos ideais da esquerda, ao início dos anos 70, com o lançamento de “O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1”, de Deleuze & Guattari, em 1972<sup>25</sup>, ao qual seguiram-se, na mesma direção, as considerações críticas de Jean-François Lyotard (em “Economia libidinal”, 1974) e Jean Baudrillard (em “Troca simbólica e morte”, 1976). O desenvolvimento destas ideias levou à concepção de que o único caminho para fora do capitalismo é a ação de acelerar seu desenvolvimento em direção ao seu fim, “seguir suas linhas de fuga ou desterritorialização ao final absoluto, acelerar para além dos limites da produção e assim romper o limite do próprio capital”.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> DANOWSKY, Déborah & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. 2. Ed. Desterro (Florianópolis): Cultura e Barbárie Editora, 2017. pp. 74-77.

<sup>25</sup> DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. (1972/1973) **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. Tradução Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.

<sup>26</sup> NOYS, Benjamin. **Malign velocities: accelerationism and capitalism**. Winchester (UK): Zero Books, 2014. (Kindle edition: position 80-115; pp. 1-4)



Na crítica de Viveiros de Castro, na linha defendida por Derrida, o já citado “Manifesto aceleracionista”, de Snircek & Williams<sup>27</sup>, apresenta um pós-capitalismo que é mais uma versão da filosofia messiânica, a “bimilenar narrativa patriarcal, repressiva, transcendentalista, racista e falocrática que atravessa como um fio rubro a história do Ocidente, de São Paulo a Marx, Husserl, Heidegger e além”.<sup>28</sup> Em outras palavras, a proposta da estratégia esquerdista de acelerar o capitalismo com suas próprias forças até o seu final, o seu pós-capitalismo, apenas encobre superficialmente a reiteração da milenar promessa bíblica: “Após o apocalipse, o Reino”.<sup>29</sup>

Como temos visto, a ideia da necessidade de transição para o pós-capitalismo pode ser pensada tanto por um viés liberal quanto por um viés de inspiração marxista. Para seus respectivos inimigos, tanto o neoliberalismo quanto o marxismo devem ser superados na travessia para um pós-capitalismo. Este tem sido um assunto proeminente no trabalho filosófico do segundo filósofo francês que anunciamos pretender lembrar nesta seção. Alain Badiou tem trabalhado as implicações do que chama “a hipótese comunista”.<sup>30</sup> A ideia do comunismo foi amplamente debatida, sob coordenação de Badiou e Žizek, em dois encontros internacionais que tiveram lugar em Londres (2009) e Berlim (2010).<sup>31</sup> Na impossibilidade de iniciar neste espaço qualquer percorrido da abordagem de Badiou deste problema em inúmeras ocasiões, abordarei aqui apenas duas passagens ilustrativas do seu pensamento.

---

<sup>27</sup> SRNICEK, Nick & WILLIAMS, Alex. #Accelerate: manifesto for an accelerationist politics. In: JOHNSON, Joshua. (Ed.) **Dark trajectories**: politics of the outside. Hong Kong: [NAME] Publications, 2013.

<sup>28</sup> DANOWSKY, Déborah & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. 2. Ed. Desterro (Florianópolis): Cultura e Barbárie Editora, 2017. p. 81.

<sup>29</sup> Idem. p. 75.

<sup>30</sup> BADIOU, Alain. **Circonstances 5. L'hypothèse communiste**. Clamecy (FR): Nouvelles Éditions Lignes, 2009.

<sup>31</sup> BADIOU, Alain & ŽIZEK, Slavoj. (Eds.) **L'idée du communisme**. Clamecy (FR): Nouvelles Éditions Lignes, 2010 (Conférence de Londres/2009) e 2011 (Conférence de Berlin/2010).

Em uma entrevista com Peter Engelman, realizada em março de 2012, Badiou observa que o movimento comunista no século XXI não está condenado a repetir os erros cometidos nos séculos anteriores, devendo assumir novas formas que incorporem o aprendizado daquelas experiências. Ilustra isso, entre inúmeros exemplos, o reconhecimento da impossibilidade contemporânea de pretender um movimento comunista com um comando central unificado e seu decorrente caráter autoritário. Ao invés disso, o movimento comunista contemporâneo deve discutir a nível global a “Ideia” de comunismo, revisitando criticamente as ideias de Marx e os experimentos comunistas já realizados. Esta ação poderia estimular o desenvolvimento de discussões e experimentos locais, que encontrariam ressonância em um espaço global de troca de experiências de trabalho realizadas localmente a partir da “hipótese comunista”. Estas discussões permitiriam pensar uma nova ideia de política que não seja uma política de representação como a vigente.<sup>32</sup>

Ao final de um longo debate travado com o filósofo Marcel Gauchet, pensador da democracia liberal e defensor do neoliberalismo, realizado em 2014, Badiou, após comentar sobre as consequências mundiais da queda do muro de Berlim e do fim da União Soviética nos anos 1990, surpreende Gauchet ao afirmar que o neoliberalismo, para avançar em sua reformulação, tem uma necessidade vital da vigência da hipótese comunista. Isso porque o exame da história mostra que aquilo que fez com que o liberalismo repensasse suas posições teóricas foi exatamente a presença efetiva de um outro universo, da “outra hipótese”, a dos comunistas. O fim do comunismo histórico ocorrido nos anos 90 do século passado fez com que as democracias liberais deixassem de ser desafiadas por seus adversários comunistas, resultando que, na ausência do perigoso Outro que as ameaçava, passaram a ser vassalas do capital e de seus detentores, que não se sentem mais constrangidos a aceitar os princípios da moderação e da redistribuição. A democracia tem

---

<sup>32</sup> BADIOU, Alain. **Quel communisme?** Entretien avec Peter Engelman. Montrouge Cedex (FR): Bayard, 2015. pp. 94-105.

necessidade lógica de ser trabalhada por sua alteridade, seu Outro, quer lhe seja interno ou externo. O comunismo, ou a hipótese comunista, é o Outro do capitalismo que o torna possível.<sup>33</sup> Assim como o grande Outro da democracia representativa é o capital, ao qual ela está submetida e que é quem a perpetua.<sup>34</sup>

A propósito destas ideias de Deleuze e de Badiou, é interessante aproximá-las, por exemplo, de uma passagem da já citada entrevista a Betty Milan em que Derrida, ao comentar sua referência a uma Nova Internacional em “Espectros de Marx”, pontua que sua brincadeira com esta expressão aponta, ao contrário do aparentemente anunciado, para uma ação solidária internacional que se dá fora dos partidos, fora dos sindicatos, fora de um Estado, reunindo homens e mulheres que não são sujeitos políticos no sentido tradicional da palavra “político”. Esta forma de solidariedade representa a aspiração de uma força internacional que já existe de forma obscura por ainda não ter encontrado sua linguagem. Embora ainda sem forma organizacional, ela perturba as instituições ligadas ao Estado e exige uma transformação da democracia e do direito internacional, operado por instituições internacionais regidas por categorias europeias criticáveis e dependentes dos Estados Unidos.<sup>35</sup>

Encerraremos agora esta seção fazendo apenas uma breve referência a outros autores que devem ser lembrados necessariamente para pensarmos a contemporaneidade dos espectros de Marx. Ainda nos referindo aos franceses, há trabalhos recentes bastante interessantes aproximando Lacan com as ideias de Marx.<sup>36</sup> Entre os brasileiros, não podemos deixar de

---

<sup>33</sup> BADIOU, Alain & GAUCHET, Marcel **Que faire?** Dialogue sur le communisme, le capitalisme et l'avenir de la démocratie. Animé par Martin Duru et Martin Legros. Paris: Philo Éditions, 2014. pp. 153-155.

<sup>34</sup> Idem. pp. 79-80.

<sup>35</sup> MILAN, Betty. **A força da palavra:** entrevistas. Rio de Janeiro: Record, 2012. p. 52-3.

<sup>36</sup> Algumas sugestões de leitura para a aproximação dos pensamentos de Lacan e Marx: BRUNO, Pierre. **Lacan, passeur de Marx.** L'invention du symptôme. Toulouse:

registrar os retornos de Marx nas obras de Paulo Freire<sup>37</sup> e Augusto Boal<sup>38</sup>. No nosso meio, Edson Luiz André de Sousa tem trabalhado consistentemente sobre a necessidade da utopia.<sup>39</sup> Registramos aqui também o importante trabalho de crítica ao neoliberalismo desenvolvido na Argentina por Hugo Biagini<sup>40</sup>.

---

Éditions Érès, 2010.; TOMSIC, Samo. **The capitalist unconscious: Marx and Lacan**. London/NewYork: Verso, 2015.; TOMSIC, Samo & ZEVNIK, Andreja. **Jacques Lacan: between psychoanalysis and politics**. London/NewYork: Routledge, 2016.

<sup>37</sup> A elaboração teórica da “pedagogia do oprimido” de Paulo Freire, desenvolvida por ele a partir dos anos 60 do século passado, encontra cada vez maior reconhecimento a nível internacional. Uma abordagem recente da importância do seu pensamento para o século XXI pode ser encontrada em ROBERTS, Peter. **Paulo Freire in the 21st century: education, dialogue and transformation**. London/NewYork: Routledge, 2016. Na mesma linha, ver RODRÍGUEZ, Héctor Manuel Núñez. **Pedagogía de la liberación de Paulo Freire en la etapa global del capitalismo**. 2ed. México: Editorial Venera, 2013. Uma introdução recente ao seu pensamento pode ser encontrada em SMIDT, Sandra. **Introducing Freire: a guide for students, teachers and practitioners**. London/NewYork: Routledge, 2014. Sua obra também é valorizada em TAROZZI, Massimiliano & TORRES, Carlos Alberto. **Global citizenship education and the crises of multiculturalism: comparative perspectives**. London: Bloomsbury, 2016. Uma abordagem histórica das concepções de Marx em relação à educação pode ser encontrada em SMALL, Robin. **Marx and education**. London/NewYork: Routledge, 2016.

<sup>38</sup> Augusto Boal, em um pensamento muito próximo ao de Paulo Freire e desenvolvido na mesma época, tomou-se internacionalmente reconhecido pela teorização e prática do “teatro do oprimido”. Revisitas recentes à sua obra se encontram em LAWRENCE, Luis Chesney & DINNEEN, Mark. **Augusto Boal revisitado: ensayos en inglés, portugués y español**. 2ed. Charleston (USA): On-Demand Publishing (ODP), 2014.; FRITZ, Birgit. **Inexactart – the autopoietic theatre of Augusto Boal: a handbook of theatre of the oppressed practice**. Translated by Lana Sendzimir and Ralph Yarrow. Stuttgart: ibidem Press, 2012.; COHEN-CRUZ, Jan & SCHUTZMAN, Mady. (Eds.) **A Boal companion: dialogues on theatre and cultural politics**. London/NewYork: Routledge, 2006.

<sup>39</sup> SOUSA, Edson Luiz André de & WILLIGES, F. R. Utopias e a parcialidade da imagem. **Polêmica**. v. 16, p. 14-21, 2016.; SOUSA, Edson Luiz André de. I Margens utópicas: contrafluxos do futuro. **Revista Mesa**. v. 4, p. 1-6, 2015. SOUSA, Edson Luiz André de & SANTELLANO DE FREITAS, A. Dobras de uma origem: clínica, criação e utopia. **Barbarói** (UNISC. Online), v. 43, p. 104-118, 2015.; SOUSA, Edson Luiz André de. **Uma invenção da utopia**. São Paulo: Lumme Editor, 2007.

<sup>40</sup> BIAGINI, Hugo E & ROIG, Arturo A. **El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX**. Tomos I y II. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2004 (Tomo I) y 2006 (Tomo II). BIAGINI, Hugo E. **La contracultura juvenil: de la Emancipación a los Indignados**. Buenos Aires: Editorial Capital Intelectual, 2012; BIAGINI, Hugo E & PEYCHAUX, Diego F. **Neoliberalismo: a ética do mais forte**. Tradução Antonio Sidekum. Nova Petrópolis (RS): Editora Nova Harmonia, 2016.

## Espectros do por vir

Encerramos esta breve reflexão com uma tentativa de marcar, levando em conta o apresentado ao longo do texto, uma distinção pertinente entre apropriações do pensamento de Marx no século XX e aquelas autorizadas por uma reflexão *a posteriori* a partir da filosofia e da cena da escritura das décadas iniciais do século XXI. Recepções históricas do marxismo que procuraram sustentar a possibilidade de levar ao fim a espectralidade messiânica através da busca da realização histórica positiva do fim da luta e da sociedade de classes, do fim do capitalismo e seus fundamentos, como a propriedade privada e o domínio do interesse individual sobre o coletivo, mesmo que pelo uso da violência totalitarista e pela apropriação dos meios de produção pelo Estado totalitário, parecem atualmente apenas ecoar a impossibilidade de discriminar entre o messiânico espectral, marca da presença de um oriente como utopia revitalizadora, e a possibilidade de uma positivação última capaz de pôr fim à necessidade da utopia. Derrida, apoiado no conhecimento psicanalítico elaborado por Freud, entende a utopia como compondo o messiânico estrutural, promessa que marca a presença de um trabalho de luto interminável, permanentemente sujeito à reiterabilidade.

Devemos então responder à questão referente às alternativas que se colocam para cuidar da sobrevivência da espectralidade utópica como condição de possibilidade da presença de um por vir como esperança. Queremos deixar com o leitor duas ideias a nosso ver importantes para compor esta resposta. A primeira é a ideia da necessidade da desconstrução crítica do discurso que sustenta a articulação duradoura entre a democracia parlamentar e o capitalismo tardio na sua versão neoliberal contemporânea, criativamente renomeada por Biagini & Peychaux como “neuroliberalismo”<sup>41</sup>. Só esta crítica poderá

---

<sup>41</sup> BIAGINI, Hugo E & PEYCHAUX, Diego F. **Neuroliberalismo**: a ética do mais forte. Tradução Antonio Sidekum. Nova Petrópolis (RS): Editora Nova Harmonia, 2016.

abrir a possibilidade de pensar a democracia por vir para além do seu atrelamento histórico aos interesses do capital vadio, que tem na sua reprodução ilimitada o seu fim último e soberano, sempre para além da possibilidade do reconhecimento de qualquer Outro.

Se esta ideia implica abrir campo para novos estamentos legais que dela resultam, a nível nacional e internacional, esta dimensão ao mesmo tempo é incapaz de sustentar-se fora da ideia de um sujeito que permanece capaz de dialogar “com” e “na presença” dos fantasmas, como nos diz Derrida<sup>42</sup>. Fantasmas que acompanham os sonhos e a arte dos humanos como condição da sua existência. A fruição estética desta presença espectral é o ar que este sujeito respira e que o mantém vivo. Neste cenário, cabe ao trabalho dos artistas, filósofos e psicanalistas o papel de manter as condições atmosféricas de respirabilidade de que este sujeito depende para estar.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BADIOU, Alain. **Circonstances 5. L'hypothèse communiste.** Clamecy (FR): Nouvelles Éditions Lignes, 2009.
- BADIOU, Alain. **Quel communisme?** Entretien avec Peter Engelmann. Montrouge Cedex (FR): Bayard, 2015.
- BADIOU, Alain & GAUCHET, Marcel **Que faire?** Dialogue sur le communisme, le capitalisme et l'avenir de la démocratie. Animé par Martin Duru et Martin Legros. Paris: Philo Éditions, 2014.
- BADIOU, Alain & ZIZEK, Slavoj. (Eds.) **L'idée du comunisme.** Clamecy (FR): Nouvelles Éditions Lignes, 2010 (Conférence de Londres/2009) e 2011 (Conférence de Berlin/2010).
- BIAGINI, Hugo E. **La contracultura juvenil: de la Emancipación a los Indignados.** Buenos Aires: Editorial Capital Intelectual, 2012.

---

<sup>42</sup> DERRIDA, Jacques. (1993) **Espectros de Marx:** o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Tradução Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 11.

- BIAGINI, Hugo E & PEYCHAUX, Diego F. **Neoliberalismo: a ética do mais forte**. Tradução Antonio Sidekum. Nova Petrópolis (RS): Editora Nova Harmonia, 2016.
- BIAGINI, Hugo E & ROIG, Arturo A. **El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX**. Tomos I y II. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2004 (Tomo I) y 2006 (Tomo II).
- BOMBOV, Todor. **Socialism is dead! Long live socialism!**: The Marx code – socialism with human face (A New World Order). Third Edition. USA/Singapore: Strategic Book, 2016 (Print Edition) e 2017 (E-book Edition).
- BRUNO, Pierre. **Lacan, passeur de Marx**. L'invention du symptôme. Toulouse: Éditions Érès, 2010.
- COHEN-CRUZ, Jan & SCHUTZMAN, Mady. (Eds.) **A Boal companion: dialogues on theatre and cultural politics**. London/NewYork: Routledge, 2006.
- CRARY, Jonathan. **24/7: late capitalism and the ends of sleep**. London/New York: Verso, 2013.
- CULP, Andrew. **Dark Deleuze**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016.
- DANOWSKY, Déborah & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. 2. Ed. Desterro (Florianópolis): Cultura e Barbárie Editora, 2014.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. (1972/1973) **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. Tradução Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- DERRIDA, Jacques. **Théorie et pratique**. Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976. Édition établie par Alexander García Düttmann. Paris: Galilée, 2017.

- DERRIDA, Jacques. (1993) **Espectros de Marx**: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Tradução Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- DERRIDA, Jacques (1999). **Sob palavra**: instantâneos filosóficos. Tradução Miguel Serres Pereira. Lisboa: Fim de Século Edições, 2004.
- DERRIDA, Jacques. **Marx & Sons**. Paris: PUF/Galilée, 2002.
- DERRIDA, Jacques; GUILLAUME, Marc; VINCENT, Jean-Pierre. **Marx en jeu**. Paris: Descartes & Cie, 1997.
- DERRIDA, Jacques & ROUDINESCO, Elisabeth (2001). **De que amanhã**: diálogo. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
- FRITZ, Birgit. **Inexactart – the autopoietic theatre of Augusto Boal**: a handbook of theatre of the oppressed practice. Translated by Lana Sendzimir and Ralph Yarrow. Stuttgart: ibidem Press, 2012.
- KAPLAN, E. Ann & SPRINKER, Michael (Editors) **The Althusserian Legacy**. London: Verso Books, 1993.
- LAWRENCE, Luis Chesney & DINNEEN, Mark. **Augusto Boal revisitado**: ensayos em inglés, portugués y español. 2ed. Charleston (USA): On-Demand Publishing (ODP), 2014.
- MILAN, Betty. **A força da palavra**: entrevistas. Rio de Janeiro: Record, 2012.
- NOYS, Benjamin. **Malign velocities**: accelerationism and capitalism. Winchester (UK): Zero Books, 2014.
- OLKUSH, Ksenia; KLOSINSKI, Michal; MAJ, Krzysztof M. (Editors) **More after More**: essays commemorating the five-hundredth anniversary of Thomas More's Utopia. Kraków: Facta Ficta Research Centre, 2016.



- OSBORN, Ronald E. *Humanism and the death of God: searching for the good after Darwin, Marx and Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- PETERS, Benoît. **Derrida**. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- PINTO NETO, Moysés da Fontoura. *Esquecer o neoliberalismo: aceleracionismo como terceiro espírito do capitalismo*. Cadernos IHU ideias. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos. Ano 14, Número 245, Volume 14, 2016. ISSN 1679-0316 (impresso) ISSN 2448-0304 (online).
- ROBERTS, Peter. **Paulo Freire in the 21st century: education, dialogue and transformation**. London/NewYork: Routledge, 2016.
- RODRÍGUEZ, Héctor Manuel Núñez. **Pedagogía de la liberación de Paulo Freire en la etapa global del capitalismo**. 2ed. México: Editorial Venera, 2013.
- SHAVIRO, Steven. **No speed limit: three essays on accelerationism**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015.
- SMALL, Robin. **Marx and education**. London/NewYork: Routledge, 2016.
- SMIDT, Sandra. **Introducing Freire: a guide for students, teachers and practitioners**. London/NewYork: Routledge, 2014.
- SOUSA, Edson Luiz André de. **Uma invenção da utopia**. São Paulo: Lumme Editor, 2007.
- SOUSA, Edson Luiz André de. I Margens utópicas: contrafluxos do futuro. **Revista Mesa**. v. 4, p. 1-6, 2015.
- SOUSA, Edson Luiz André de & SANTELLANO DE FREITAS, A. Dobras de uma origem: clinica, criação e utopia. **Barbarói** (UNISC. Online), v. 43, p. 104-118, 2015.

SOUSA, Edson Luiz André de & WILLIGES, F. R. Utopias e a parcialidade da imagem. **Polêmica**. v. 16, p. 14-21, 2016.; v. 4, p. 1-6, 2015

SPRINKER, Michael (Editor) **Ghostly demarcations**: a symposium on Jacques Derrida's *Specters of Marx*. London: Verso Books, 1999.

SPROCCATI, Sandro. **A guide to art**. New York: Harry N. Abrams, 1992.

SRNICEK, Nick & WILLIAMS, Alex. #Accelerate: manifesto for an aceleracionist politics. In: JOHNSON, Joshua. (Ed.) *Dark trajectories: politics of the outside*. Hong Kong: [NAME] Publications, 2013.

TAROZZI, Massimiliano & TORRES, Carlos Alberto. **Global citizenship education and the crises of multiculturalism: comparative perspectives**. London: Bloomsbury, 2016.

TOMSIC, Samo. **The capitalist unconscious**: Marx and Lacan. London/NewYork: Verso, 2015.

TOMSIC, Samo & ZEVNIK, Andreja. **Jacques Lacan**: between psychoanalysis and politics. London/NewYork: Routledge, 2016.

# CRIMINOLOGIA COMO DESCONSTRUÇÃO – TALVEZ...

---

*Augusto Jobim do Amaral\**

Refletir sobre o desenvolvimento dos movimentos e tendências críticas em criminologia, desde sempre, deve passar longe do encerramento metodológico ou das categorizações planejadas ideologicamente.<sup>1</sup> Do contrário, a traição a qualquer postura *radical*, de fato, já estaria anunciada e desde sempre *exposta*, não menos que pelo alijamento do esforço em construir, atualizar e profanar conceitos capazes de captar as lutas sociais e políticas que propriamente lhe dariam sentido.

Em tempos sombrios de naturalização da violência, sobretudo dos dispositivos de punição, em que o embrutecimento do pensamento toma protagonismo, orientado por uma “nova razão do mundo”<sup>2</sup> ditada pelos auspícios neoliberais, a urgência radical de certa inteligência que enfrente a burrice do fanatismo mobilizado pelos fascismos como modo de vida atrofiado pelo medo se impõe. Um vazio reflexivo ganha eco, matraqueado pelo senso comum que, em matéria penal, concretamente, não apenas franquia a morte em escala industrial operada pelo sistema penal, mas forja uma expansiva e permanente tecnologia de governo hábil à eliminação da diferença. Pôr em questão, ainda que de maneira esparsa, o compromisso de não negociar com este injustificável estado de coisas, é mais que mera questão de engajamento, atualmente trata-se de ponto nevrálgico de *decisão*.<sup>3</sup>

---

\* Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências Criminais da PUCRS.

<sup>1</sup> Cf. SCAPINI, Marco Antonio de Abreu. *Criminologia & desconstrução*: um ensaio. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2012; PANDOLFO, Alexandre Costi. *A Criminologia Traumatizada*: um ensaio sobre violência e Representação dos Discursos Criminológicos Hegemônicos do Século XX. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010. LAITANO, Grégori Elias. *Por uma Criminologia do Encontro*: um ensaio. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2012.

<sup>2</sup> Cf. DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A Nova Razão do Mundo*: ensaio sobre a sociedade neoliberal. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

<sup>3</sup> Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Existência em Decisão*: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig. São Paulo: Perspectiva, 1999.

Não obstante, a condição de normalização da exceção tem nesta *regra* a força de supressão de todo instante de decisão e sumamente de responsabilidade sobre aquilo que cabe em cada instante de *crise*.<sup>4</sup> Agonisticamente, noutros termos, o que se suprime é o próprio *tempo*.<sup>5</sup> Nada restará, portanto, senão o abortamento do *porvir* – futuro inderrogável que passa a ser assumido como fatalidade, o que, em matéria de pensamento político-criminológico, consolida esquemas legitimantes de técnicas permanentes de governo pautadas pelo *medo*.<sup>6</sup> A crise coincidente com a normalidade é tornada ferramenta do poder punitivo. Eis sua estética que não precisa se justificar senão por sua própria ostentação. O horror desnudado desta *regra* depõe o julgamento (local do critério) e sua evidência basta para se encerrar futuros (im)possíveis nas lógicas das repetidas narrativas da exclusão e da morte operadas pelas rotinas penais banalizadas. Ao estado totalizante do poder punitivo cabe a cada um o desafio de saber o que *dizer*.<sup>7</sup>

Portanto, possível e necessário arriscar – afinal a radicalidade não nos é dada. Exatamente, para estarmos à altura de tempos urgentes de violências totalizantes múltiplas, é que a criminologia pode fundar seu limiar filosoficamente. Para que tal condição *porvir* possa se dar, sem antecipação, o peso imprevisível do *acontecimento* é a inspiração singular.<sup>8</sup> Afinal, mais diretamente,

---

<sup>4</sup> Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Sobre a Construção do Sentido: o pensar e o agir entre a ética e a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

<sup>5</sup> Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *O Tempo e a Máquina do Tempo: Estudos de Filosofia e Pós-Modernidade*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

<sup>6</sup> Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Ainda Além do Medo: Filosofia e Antropologia do Preconceito*. 2ª Ed.. Porto Alegre: Editora fi, 2015.

<sup>7</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Kafka: a Justiça, o Veredito e a Colônia Penal – um ensaio*. São Paulo: Perspectiva, 2011, pp. 17-30.

<sup>8</sup> *Acontecimento* não é apreensão, que está lá para ser prevenido ou para ser percebido antecipadamente: “Um acontecimento é o que vem; a vinda do outro como acontecimento só é um acontecimento digno deste nome, isto é, um acontecimento disruptivo, inaugural, singular, na medida em que precisamente não o vemos vir. Um acontecimento que antecipamos, que vemos vir, que pré-vemos, não é um acontecimento: em todo caso, é um acontecimento cuja acontecimentalidade é neutralizada, precisamente, amortecida, detida pela antecipação.” (DERRIDA, Jacques. “Pensar em não ver”. In: *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível*. MASO, Joana; MICHAUD, Ginette; BASSAS, Javier (Orgs.). Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Ed. da UFSC,

o que haveria de decisivamente contemporâneo e radical, entre uma criminologia e uma filosofia, senão o profundamente impossível e necessário traço de convocação *ética*<sup>9</sup> que alguma criminologia possa ambicionar? Na fragilidade densa da resistência contra os blocos maciços de sentidos e racionalidades criminológicas bem pensantes, frente às tendências justificantes de todos os matizes na imposição violenta de supostos fins “justos”, *talvez* (como experiência do possível *como* impossível<sup>10</sup>) ainda reste deixar pulsar instantes outros que excedam toda a presença de um tempo ensimesmado.

Fazer criminologia *como se*<sup>11</sup> memória política fosse, *fantasmagoria criminológica dos sistemas penais*, como desajuste radical

2012, p. 70). De saída, é imprevisível, não podendo ser predito, pois não podemos vê-lo vir e, portanto, não possui horizonte – ele é *vertical*. Digno deste nome, apenas pode vir do *outro*, e não haverá *responsabilidade* nem *decisão* com o peso necessários sob esta *experiência* se não houver de se pensar como dizer deste *impossibilidade* indizível. *Impossível* que não é somente impossível, o contrário do possível, mas que é também condição ou chance do possível, ou seja, que é a sua própria experiência – e uma *decisão* que arrisque dizê-lo supõe, pela indispensabilidade responsabilidade pelo outro, que esgarce a trama do possível. (DERRIDA, Jacques. “Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento” (tradução de Piero Eyben). In: *Revista Cerrados* (Revista do Programa de Pós-Graduação em Literatura da UnB). Brasília: Vol. 21, nº 33 (2012), p. 244-5).

<sup>9</sup> Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética como Fundamento II* – Pequeno tratado de ética radical. Caxias do Sul: Educus, 2016.

<sup>10</sup> A ênfase está no “talvez” como experiência do possível *como* impossível: “*ora, a experiência do ‘talvez’ seria, de uma só vez, a do possível e a do impossível, do possível como impossível. Se apenas acontece [arrive] o que já é possível, portanto antecipável e esperado isso não faz um acontecimento. O acontecimento só é possível se vindo do impossível. Ele acontece como a vinda do impossível, ali onde um ‘talvez’ nos priva de toda segurança e deixa o porvir ao porvir. O ‘talvez’ se alia necessariamente a um ‘sim’: sim, sim a(o) que vem. O ‘sim’ seria comum à afirmação e à resposta, viria antes mesmo de toda a questão. Um ‘talvez’ como ‘perhaps’ (it may happen, como se diria), de preferência à ligeireza do ‘vielleicht’, de preferência ao chamado do ser ou à insinuação ontológica, o to be or not to be, de um ‘maybe’, eis talvez o que, exposto como o ‘sim’ ao acontecimento, ou seja, à experiência do que acontece (happens) e de quem então chega (arrives) longe de irromper a questão, dá-lhe sua respiração.*” DERRIDA, Jacques. “Como se fosse possível, “within such limits”...” In: *Papel-máquina*. Trad. Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, pp. 258- 259.

<sup>11</sup> O “*als ob*”, venerado pela tradição filosófica (cf., por todos, o papel enigmático e decisivo desempenhado pelo *als ob* em todo o pensamento de Kant, em especial com relação à ideia reguladora: KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, pp. 545-585), é posto, em contrapartida, em nome da própria razão, como escreve Derrida, para salvaguardar a sua própria honra. *Como se fosse possível dar conta de uma*

diante dos fantasmas dos já mortos, dos que ainda não nasceram, vítimas ou não das guerras, dos extermínios e das violências do poder punitivo. A bom rigor, a radicalidade filosófica de qualquer criminologia parece não poder distar da interrogação sempre candente sobre aquilo que pode assumir o sentido de *humano* – e para além dele – engolido pelas engrenagens criminais/criminosas bem pensadas e objetificantes de um estado de coisas que não se suporta mais, senão ao preço das suas maiores perversões, ser conciliado e sustentado como normal.

O que mais deverá ser recorrente e inesgotável num discurso criminológico radical senão a incisividade no convite à monumental evocação sobre os restos transparentes da história esquecidos pela máquina penalizante? Espectros de palavras que reverberam propriamente sobre aquilo que por elas não é alcançado: o testemunho sobre a dor do outro, limite absoluto da minha representação, que teoria nenhuma será capaz de lhe fazer justiça.<sup>12</sup> Uma estirpe criminológica tocada por uma *ética da vida*, do qual todo o mais é derivado, será campo assombrado que haverá de *aprender a viver, finalmente*,<sup>13</sup> *com fantasmas*<sup>14</sup> – aventura estranha e desconfortável que não substitui o que se viveu e morreu pela memória do acontecido, nem está centrada na ideia do que se passará (pois não a temos), contudo que urge pela representação não solitária e indeterminável do *outro* que habita clandestinamente toda a lógica (criminológica) exaurida. *Provocação* inaudita de uma responsabilidade radical que algum discurso criminológico não poderá olvidar. Questão de *justiça*, pois. Algo que talvez uma *im-possível criminologia* – e não falamos

---

incondicionalidade que permanece incalculável, para que, entre outras questões, evite com que a razão perca seu desejo de razão, sua dignidade mesma, autoimunizando-se e convertendo-se num mero, porém ameaçador *poder*. DERRIDA, Jacques. *Vadios*. Tradução Fernanda Bernard. Coimbra: Palimage, 2009, pp. 219 e 239.

<sup>12</sup> Cf. ADORNO, Theodor W.. *Dialética Negativa*. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 173.

<sup>13</sup> Cf. DERRIDA, Jacques. *Apprendre à vivre enfin*. Entretien avec Jean Birnbaum. Paris: Éditions Galilée/Le Monde, 2005.

<sup>14</sup> Estamos às voltas, notadamente, do precioso “Exórdio” de DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, pp. 09-13.

aqui do direito ou da sua ciência correlata e subordinada diretamente – possa recorrer como herança ética de um desajuste, da *dia-cronia* irredutível da alteridade.<sup>15</sup> Expressa assim tal *desejo* Derrida, frutífero agora também para uma sintonia radical criminológica sem vacilações:

“Justiça alguma – não digamos lei alguma, e mais uma vez lembro que não falamos aqui do direito – parece possível ou pensável sem o princípio de alguma responsabilidade, para além de todo presente vivo, nisto que desajusta o presente vivo, diante dos fantasmas daqueles que já estão mortos ou ainda não nasceram, vítimas ou não das guerras, das violências políticas ou outras, dos extermínios nacionalistas, racistas, colonialistas, sexistas ou outros, das opressões do imperialismo capitalista ou de todas as formas do totalitarismo. Sem essa não-contemporaneidade a si do presente vivo, sem isto que secretamente o desajusta, sem essa responsabilidade e respeito pela justiça com relação a esses que não estão presentes, que não estão mais ou ainda não estão presentes e vivos, que sentido teria formular-se a pergunta ‘onde?’, ‘onde amanhã?’ (‘whither?’).”<sup>16</sup>

Para além e aquém das formas e suas ordenações racionais, onde, enfim, amanhã, uma *criminologia radical*? Se fosse possível dizê-la, o polo atrator haveria de tocar alguma *criminologia como desconstrução*<sup>17</sup> – “justiça como núcleo indesconstruível de

---

<sup>15</sup> Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Martinus Nijhoff: The Hague, 1978.

<sup>16</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*, p.11-12.

<sup>17</sup> Histórias de “mais de uma” Criminologia – Criminologias Plurais, portanto. “Mais de um/a” [*plus d’une/e*] é uma das várias aproximações de Derrida à *desconstrução* (da origem, do fundamento ou da identidade em geral): “*Si j’avais à risquer, Dieu m’en garde, une seule définition de la déconstruction, brève, elliptique, économique comme un mot d’ordre, je dirais sans phrase : plus d’une langue. Cela ne fait pas une phrase, en effet*” DERRIDA, Jacques. *Mémoires* – pour Paul de Man. Paris: Galilée, 1988, p. 38. Vale ainda uma digressão menos sucinta: “*A desconstrução, evidentemente, podemos considerar que consiste justamente em colocar os ladrilhos do avesso, enfim, 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 uma ordem, mas se interessa pela*

toda a desconstrução”<sup>18</sup> –, que apenas muito cinicamente poderia dizer-se programável, exatamente quando seu próprio discurso já tivesse flertado com o mero *dito* – encadeamento lógico de enunciados – e não procedesse literalmente de um tempo *porvir*.

Se a *desconstrução* deve enxergar a partição no coração dos conceitos, desde sempre carregará o criminólogo, tal como o filósofo, o coração partido como sua marca genética diante do *limiar* entre a filosofia e a criminologia. Interditados à totalidade, o filósofo aqui encontra o criminólogo em seu amor pelo mundo, devendo suportar estar diante do *trauma* que é a desconstrução do próprio mundo, da precariedade de sentidos e da espectralidade do real, e estar sempre disposto a denunciar toda e qualquer postura autoritária que tente apresentar o mundo em sua plenitude – o real em sua violenta totalização – espantando assim o assombro originário que é o que inaugura a própria filosofia. Conectivo “e” que impinge ao insubstituível “mais de um” e denuncia o umbral como solidez fundadora, limite entre o dentro e o fora da própria inclusão e exclusão – reclamando-nos uma perene vigilância a respeito das absolutizações, do solo único de uma linha indivisível. Criminologia e Filosofia tornam-se, nesta decisão, convite de desconstrução para além da alternativa entre continuidades e cisuras, o que, mais do que um plano firme, possa permitir lançarmo-nos para um único *plural* além de si.

Axioma pronto, por assim dizer, a desestabilizar (inclusive) os esquemas conceituais (críticos) e destotalizar totalidades auto-referentes. A *desconstrução*, se é que isto possa se

---

*desordem. Daí o interesse que tive, interesse doloroso, fascinado etc., por aquele ladrilho mal colocado, e o interesse de estilo desconstrutor pelas coisas que são mal agenciadas, ali onde elas estão solidificadas. (...) Ora, a desconstrução se interessa por essas coisas que não funcionam e que se encontram chanceladas na ordem. Como o senhor sabe, não são apenas questões de política, de direito, etc., são questões de inconsciente, desordens que estão chanceladas. Os ladrilhos não são pedras, não estão na natureza. São pedreiros a quem se deram ladrilhos geometricamente desenhados e que um dia, no que foi uma história, colocaram mal aquele ladrilho. É uma história”.* DERRIDA, Jacques. “Rastro e arquivo, imagem e arte. Diálogo”. In: *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível*. MASÓ, Joana; MICHAUD, Ginette; BASSAS, Javier (Orgs.). Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012, p. 138.

<sup>18</sup> DERRIDA, Jacques. “Force de Loi: “Fondement Mystique de l’Autorité””. In: *Cardozo Law Review*. Translated by Mary Quaintance. New York. Vol. 11 (July/Aug. 1990), Numbers 5-6, pp. 919-1045 (cit. p. 944).



dar, busca traços a partir destes ecos singulares que as racionalidades tão bem sabem governar.<sup>19</sup> Haveria uma criminologia filosoficamente não domesticada, neste enfoque, naquilo que estivesse preocupada com as intempetividades que ocupam o nosso presente, o que significa em termos dos aparatos maquínicos do poder penal, colocá-lo face a si mesmo, decompor a estrutura e entender como havia sido construído seu conjunto, não meramente como denúncia, mas como trauma assimétrico a qualquer forma de adaptação. O interesse está, para além de qualquer método, por aquilo que, historicamente se institui como ordem, como poder punitivo, na qual uma desordem violenta foi chancelada e fixada como normalidade.

Compromisso com o que virá, precedido e ancorado naquilo que não é ainda, com o que vem sem ser visto, estratégia afeto, não obstante, a um *aqui agora* sem reenvio infinito, uma injunção democrática *porvir* a rigor que não se pode deixar idealizar, pois é na *vida* com todo o seu peso e concretude vinda de cima, inegavelmente real e sensível, que um *im-possível porvir* confia.<sup>20</sup>

Jamais se imiscuindo no deplorável espetáculo hipócrita do compromisso democrático falsamente despolitizado, urge (re)pensar uma criminologia neste viés desde uma *democracia* agora *por vir*. Convite paradoxal, nunca cego ao apelo sedutor de algum regime político estreito, contudo que arrisca, para além da contingência de alterar as coordenadas do que parece possível e poder dar condições a algo novo, sobretudo a resguardar *como se* possível fosse a radicalidade da abertura de um *talvez im-possível*.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> “Porque a desconstrução, se algo de tal existisse, permaneceria a meus olhos, antes de mais, um racionalismo incondicional que não renuncia nunca, precisamente em nomes das *Luzes por vir*, no espaço por abrir de uma democracia por vir, a suspender de forma argumentada, discutida, racional, todas as condições e pressuposições, a criticar incondicionalmente todas as condicionalidades, incluindo as que ainda fundam a ideia de crítica, a saber, a do *krinein*, da *krisis*, da decisão e do *juízo binário ou dialético*.” DERRIDA, Jacques. *Vadios*, p. 251 (sobre os equívocos na sua aceção a parte da *Destruction* heideggeriana, consultar p. 263, nota 4).

<sup>20</sup> DERRIDA, Jacques. *Vadios*: Dois Ensaios Sobre a Razão. Coordenação, Tradução e Notas de Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage, 2003, pp. 155-178.

<sup>21</sup> O que se apõe é uma *experiência aporética do impossível*. Novamente afirmando, um pensamento radical de *desconstrução* em *democracia*, se é que isto pode-se dar, estaria longe

De certo modo, estamos já pulsando sob o espaço que *pode vir*. Tudo aquilo que trazemos gira em torno, a rigor, em termos democráticos, de uma invocação *por vir* [*à venir*] da *democracia* – cada vez de novo, à-vez [*tour à tour*], e de uma vez por todas [*une fois pour toutes*]<sup>22</sup> – num cenário urgente que não ignora o motivo que isto implica: não se pode querer ver vir o que permanece insistentemente *por vir*. Algo quiçá nada latente quando se afirmam comumente os argumentos sobre os horizontes democráticos não realizados, mas a serem alcançados como metas a serem perfectibilizadas teleologicamente. Falseiam as boas intenções, pois ainda estaremos sobre a miríade do cálculo, daquilo que se antecipa. E arrancar efetivamente a *democracia* para tocá-la *radicalmente* é ir além do mero círculo econômico (antecipações, projeções programadas de *ideias reguladoras*) que ainda tal lógica acaba por remeter.<sup>23</sup>

Reservadamente, em primeiro lugar, uma *democracia por vir* concentra seus esforços, como dito, sob o título do *im-possível*, uma heteronomia da lei vinda do *outro*. *Im-possível*, frise-se, que não é o inacessível, muito menos que eu possa postergar indefinidamente, pois me apanha num *aqui e agora* urgente da minha decisão, que não pode aguardar simplesmente no

---

de qualquer fatalismo niilista ou outra técnica menos eficaz de neutralização que possa apagar seu *rastro*, e ainda muito distante de algum método analítico. Esta hipérbole, imprevisível aposta, de maneira geral, muito mais comprometida estaria, sim, em desestabilizar propriedades estruturais que mantêm unidos certos esquemas conceituais. Noutros termos, tratar-se-ia de suspender de maneira argumentada as hipóteses, pressuposições e as oposições diametralmente rígidas que identificam uma construção conceitual.

<sup>22</sup> DERRIDA, Jacques. *Vadios*, p. 31.

<sup>23</sup> Ao ponto direto sobre o *traço, reenvio, espaçamento* democrático: “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* (...), 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*.” DERRIDA, Jacques. *Vadios*, p. 96-7.

horizonte – injunção premente que, enfim, não pode ser idealizada. Portanto, por segundo, há uma *responsabilidade* que verticalmente se abate para ser feita, assimétrica à obediência de uma norma. Mesmo quando existe regra, por mais problemática que seja, sabe-se o caminho a tomar, não se hesita mais e, a rigor, mesmo a decisão já não decide mais nada, pois foi desdobrada pelos automatismos – o lugar da *justiça* ou da *responsabilidade* não mais se entrevê.

Consequentemente, noutras palavras, a vinda singular do *outro*. Uma força fraca (nada segura, garantida ou coberta de sucesso), dirão alguns (com razão), para outros, apenas restará o equívoco de acusar tal faceta de uma abertura inescapável à fé messiânica. Àqueles, de fato, esta força vulnerável da *alteridade* comprova o limite da *ex-posição* incondicional *ao que* ou a *quem vem* e que vem afetá-la eticamente.<sup>24</sup>

Incomensuravelmente humana, tal criminologia com este traço, *em sofrimento, restante, limiar*, neste limiar disjuntivo posto como lembrança entre os conceitos – heterogêneos porém indissociáveis – de direito e de justiça. A *heterogeneidade* e *indissociabilidade* da *justiça* e do *direito* que se funda na questão: *direito* e *justiça* apelam-se mutuamente, esta excedendo aquele. No entanto, a *justiça* mesmo excedendo não apenas o *direito*, mas a própria *política*, jamais deve ser rechaçada, subtraída ou preterida nesta convocação. Se há um núcleo que aquela *desconstrução* que propomos (tanto à *democracia* quanto ao *direito*) encontra espaço, trata-se, ao mesmo tempo, do intervalo do seu próprio limite: a *justiça*. A *justiça*, como a possibilidade mesma da *desconstrução*, é o que ainda dará, não obstante, a autoridade do direito como possível exercício desconstrutor.<sup>25</sup> É o desligamento deste espaço

<sup>24</sup> Cf. DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 93.

<sup>25</sup> “1. A desconstrutibilidade do direito (...) torna a desconstrução possível. 2. A indeseconstrutibilidade da justiça torna também a desconstrução possível, ou com ela se confunde. 3. Consequência: a desconstrução ocorre no intervalo que separa a indeseconstrutibilidade da justiça e a desconstrutibilidade 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. Em toda a parte em que se pode substituir, traduzir, determinar o X da justiça, deveríamos dizer: a desconstrução é possível como impossível, na

livre que se relaciona à singularidade incalculável do outro que faz, incomensuravelmente, a *justiça* exceder o *direito*, contudo nenhum impulso maior há ao devir da sua própria racionalidade jurídica. Enquanto, heterogêneos, como dito, *justiça* e *direito* apelam a sua *indissociabilidade*. É preciso à razão jurídica ver-se sempre às voltas com o *cálculo* e o *incalculável* – precisamente, é esta transação impossível entre o *condicional* (direito) e o *incondicional* (justiça) que não se cansa de falar:

Não há justiça sem apelo a determinações jurídicas e à força do direito, não há devir, transformação, história e perfectibilidade do direito que não apele a uma justiça que, não obstante, a excederá sempre.<sup>26</sup>

O desafio criminológico como *crítica da violência/poder*<sup>27</sup>, e naturalmente disposta *democraticamente*, não haverá de renunciar o momento decisivo de *captar o incalculável no reino do cálculo*. Para além da arquetônica da razão, há racionalidades plurais que a põe sempre em crise, dignidade esta emprestada, indispensável e insuprimível de qualquer pensamento que se coloque incansavelmente avesso à neutralização do *acontecimento*, da *alteridade singular e excepcional do que vem, incluso de quem vem, e sem a qual nada ocorre*. Nada de idealismos e racionalismos transcendentais regidos sempre por teleologias, pelo contrário, mas uma vinculação preocupada com o que há de mais concreto e radicalmente desafiador: *“como articular esta justa incalculabilidade da dignidade com o indispensável cálculo do direito”*<sup>28</sup>, como relacionar o singular com o universalizável.

---

*medida (ali) em que existe X (indesconstruível), portanto na medida (ali) em que existe (o indesconstruível). Por outras palavras, a hipótese e as proposições em direção às quais eu aqui tateio solicitariam preferivelmente como subtítulo: a justiça como possibilidade da desconstrução, a estrutura do direito ou da lei, da fundação ou da auto-autorização do direito como possibilidade do exercício da desconstrução.”* DERRIDA, Jacques. *Força de Lei*, pp. 27-8.

<sup>26</sup> DERRIDA, Jacques. *Vadiós*, p. 265.

<sup>27</sup> Cf. BENJAMIN, Walter. “Crítica da Violência – Crítica do Poder”. In: *Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie* (escritos escolhidos). Seleção e apresentação de Willi Bolle. Tradução de Celeste de Sousa et. al.. São Paulo: Cultrix/Editora da USP, 1986.

<sup>28</sup> DERRIDA, Jacques. *Vadiós*, p. 238.

Salvaguardar a democracia viria da invenção posta por uma *escrita singular da razão democrática* – instável, que incita e induz ao alcance da *preferência do irredutível* sobre o racional. Democracia *razoável* preferível ao *racional* – diferença frágil de uma língua precária – que, como aponta Derrida, se por um lado teria em conta a “*contabilidade da justiça jurídica, (...) esforçar-se-ia também (...) em direcção à justiça.*” O *razoável* da democracia não seria nada muito diverso que:

Uma racionalidade que tem em conta o incalculável, para dele prestar contas, ali mesmo onde isso parece impossível, para o ter em conta ou para contar com ele, quer dizer, com o evento do que [ce qui] vem ou de quem [qui] vem.”<sup>29</sup>

Apenas uma *democracia por vir*, desafeta à banalização dos fetiches da *alteridade*, pode dar seu sentido e a sua racionalidade prática a todo e qualquer conceito de *democracia*. Por isso o *apelo* a uma criminologia do evento *por vir*, da *democracia por vir*, da *razão por vir*.<sup>30</sup>

Assim, a (im)possibilidade de uma criminologia radical, inadequada por excelência e desajeitada em algum desajuntamento/desajustamento sobre o qual sempre se perguntará “onde amanhã?” (*whither?*) –, assombrados por espectros de vidas vividas jamais neutralizáveis, ou seja:

Experiência do passado como porvir, um e outro absolutamente absolutos, para além de toda a modificação de um presente qualquer”, ou seja, criminologia *diante* daquilo que vem sempre *antes* dela como origem: “experiência do passado como porvir”.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> DERRIDA, Jacques. *Vadios*, p. 276.

<sup>30</sup> “Este apelo porta, é certo, todas as esperanças, mas permanece em si mesmo sem esperança. Não desesperado mas estranho à teleologia, à esperança e ao *salve [salut] de salvação*. Não estrangeiro à *salvação [salut] ao outro*, não estrangeiro ao *adens* («vem» ou «vai» em paz), não estrangeiro à *justiça*, mas ainda heterogêneo e rebelde, irredutível ao direito, ao poder, à economia da redenção.” DERRIDA, Jacques. *Vadios*, p. 36.

<sup>31</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*, p. 12.

Experiência justamente não como relação presente, mas como viagem ou travessia, um *experimental* que remete a algo não programável, exposto ao acontecimento do outro, radicalmente outro, inapropriável que faz prova de sua alteridade exatamente por este fato.<sup>32</sup>

A questão sobre uma criminologia que assim nos abate já não deixa de transparecer na tradição do seu conceito outro sentido que não a da escritura de uma ausência, silêncio próprio dos corpos emudecidos e empilhados pelas inscrições cadavéricas politicamente neutras. Não somente a escuta criminológica sobre “a palavra dos mortos” pode-se dar neste instante aberto,<sup>33</sup> porque o que apareceria neste momento espectral já não pertence a este tempo, mas ao secreto desajuste, assinalado pela resposta – testemunho radical – premente aos que não estão aqui *presentemente vivos*, seja porque não mais estejam presentes e vivos, mas fundamentalmente pelos que ainda não estão presentes. O cuidado em si de qualquer “cautelaridade” desde sempre nos (re)envia a este futuro, nada distanciado ou indefinido, mas sobretudo refém de tarefas inadiáveis, noção que um discurso criminológico radical deve-se (ante)ver. O que nos convoca, então, dá-se *antes* – provém *do* porvir, do futuro que já eticamente nos sequestrou e desproporcionalmente nos impõe em seu excesso a responsabilidade urgente por um *dever de justiça*. Supõe-se que esta *justiça* conduza, não meramente “para com a vida de um ser vivo (...) não em direção a uma morte, mas em direção a uma *sobre-vida*”<sup>34</sup>, reiteradamente para além da vida presente, que antecipa que é preciso contar com *mais de um*. *Criminologias plurais* como *dizeres de uma sobre-vivência*, apanhadas pelo *aqui e agora* impostergáveis do terror que as apanha e sempre anacrônicas em suas tentativas de organizarem-se e definirem-se. Reinscrever a

---

<sup>32</sup> DERRIDA, Jacques. “Pensar em não ver”. In: *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível*, p. 80.

<sup>33</sup> ZAFFARONI, Eugénio Raul. *La palabra de los muertos*. Conferencias de criminologia cautelar. Buenos Aires: Ediar, 2011, pp. 01-19.

<sup>34</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*, p. 13.

incondicional *ética da justiça* sob certas condições parece tocar aporeticamente a tarefa impossível de se viver sob o status meramente político ou legal de qualquer criminologia radical, não obstante sempre obrigada, de outro modo, a dispor-se decididamente diante da incondicionalidade da alteridade, expor-se efetivamente de certo modo condicionada, sob pena de sequer a ideia tardia e ancestral do *outro* poder ser reinscrita. Concretamente, *dizer-o-acontecimento* indizível (para além do simples saber, da representação, da informação etc.) que tem lugar ali onde se põe como chance do próprio possível, razão que apenas se deixa *razoar* porque *conta com* e *toma em conta* os mortos da guerra neutralizados racionalmente pelo poder punitivo – escuta dos “espectros de uma experiência impossível que assombra o possível”.<sup>35</sup>

Possível não está na tarefa de conservar a oportunidade de capturar o inaudível? Criminologia como possibilidade de contar e responsável por aquilo que não se tem e que não nos pertence? A sorte deste acontecimento é a sorte de um instante.<sup>36</sup> Por fim, aí a tarefa se *inicia*. Talvez seja neste *umbral*, aqui surpreendido na íntima correlação entre violência e direito que alguma criminologia fundada filosoficamente possa *começar* enfim. Pensamento desconstrutivo – racionalismo incondicional que jamais renuncia a suspender todas as condições inclusive aquelas que fundam a sua própria ideia de crítica – aqui posto sobre o poder soberano (penal), precisamente debruçado neste limite indivisível e que, ao mesmo tempo, ameaça não somente esta condição, mas sua própria solidez fundadora. Há “mais de um único único”<sup>37</sup>, dirá Derrida novamente, ao permanentemente interrogar tal *limiar*, contudo o passo arriscado que se reclama é

---

<sup>35</sup> DERRIDA, Jacques. “Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento”, pp. 238 e 242. Particularmente destacado em DERRIDA, Jacques. *Vadios*, pp. 259 ss..

<sup>36</sup> DERRIDA, Jacques. “As Pupilas da Universidade: o Princípio da Razão e a Ideia da Universidade”. In: *O Olho da Universidade*. Introdução de Michel Peterson e tradução de Ricardo Canko et. al.. São Paulo: Estação Liberdade, 1999, pp. 156-157.

<sup>37</sup> DERRIDA, Jacques. *Seminário La bestia y el soberano*. Volumen I (2001-2002). Edición establecida por Michel Lisse, Marie-Louise Mallet y Ginette Michaud. Buenos Aires: Manantial, 2010, pp. 362 e 388.

ao *abismo*, que não mais pode ser nem fundamento original ou fundo nem a profundidade mesma sem fundo. Neste ponto sem retorno, de qualquer modo, criminologicamente, não há mais horizonte de espera nem como renunciar a experiência impossível da alteridade *pro-vinda* das vozes que, em surdina, grunh(íram)em abafadas pelos empolados discursos prontos a salvar a reta consciência punitiva (ou negociar com as consolações do presente).

Momento de justiça *spectral* com certos *outros* não presentes, para além do presente vivo em geral. Estreitar esta *justa* abertura criminológica, concreta e radical, melhor seria (e por certo mais honesto) render-se ao “calculismo econômico”, aos utilitarismos com cálculo de rentabilidade (positivismos criminológicos, diga-se de passagem), à biopolítica em geral, e declarar todas as “barreiras alfandegárias” a estas criminologias menores, estereotipadas, “sem modos”, mal-educadas (infantis dirão os cínicos), comprometidas com a “modalidade futura do *presente vivo*”, teimosas e indóceis a sobre-viverem insuscetíveis às reduções pragmáticas de contingências políticas (re)confortantes e conciliações hipócritas.<sup>38</sup> Apesar do insuportável, encarnam-se os espíritos dos mortos de dos vivos nesta insaciável necessidade por *justiça*. *Radical* será aquela *sobre-vivente* criminologia que se puser a ensinar a escutá-los. A certeza de que deveríamos ter começado por aqui já não cede mais. Todavia, a tempo, haveria como deixar de fazê-lo, a todo custo, ao fim, como questão inicial?

---

<sup>38</sup> Cf. DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*, pp. 92-3.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor W.. *Dialética Negativa*. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- BENJAMIN, Walter. “Crítica da Violência – Crítica do Poder”. In: *Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie* (escritos escolhidos). Seleção e apresentação de Willi Bolle. Tradução de Celeste de Sousa et. al.. São Paulo: Cultrix/Editora da USP, 1986.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A Nova Razão do Mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DERRIDA, Jacques. “As Pupilas da Universidade: o Princípio da Razão e a Ideia da Universidade”. In: *O Olho da Universidade*. Introdução de Michel Peterson e tradução de Ricardo Canko et. al.. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.
- DERRIDA, Jacques. “Como se fosse possível, “within such limits”...”. In: *Papel-máquina*. Trad. Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.
- DERRIDA, Jacques. “Pensar em não ver”. In: *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível*. MASÓ, Joana; MICHAUD, Ginette; BASSAS, Javier (Orgs.). Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012.
- DERRIDA, Jacques. “Rastro e arquivo, imagem e arte. Diálogo”. In: *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível*. MASÓ, Joana; MICHAUD, Ginette; BASSAS, Javier (Orgs.). Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012.
- DERRIDA, Jacques. “Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento” (tradução de Piero Eyben). In: *Revista Cerrados* (Revista do Programa de Pós-Graduação em Literatura da UnB). Brasília: Vol. 21, nº 33 (2012).
- DERRIDA, Jacques. *Apprendre à vivre enfin*. Entretien avec Jean Birnbaum. Paris: Éditions Galilée/Le Monde, 2005.

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DERRIDA, Jacques. *Seminario La bestia y el soberano*. Volumen I (2001-2002). Edición establecida por Michel Lisse, Marie-Louise Mallet y Ginette Michaud. Buenos Aires: Manantial, 2010.

DERRIDA, Jacques. *Vadios*. Tradução Fernanda Bernard. Coimbra: Palimage, 2009.

LAITANO, Grégori Elias. *Por uma Criminologia do Encontro: um ensaio*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Martinus Nijhoff: The Hague, 1978.

PANDOLFO, Alexandre Costi. *A Criminologia Traumatizada: um ensaio sobre violência e Representação dos Discursos Criminológicos Hegemônicos do Século XX*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

SCAPINI, Marco Antonio de Abreu. *Criminologia & desconstrução: um ensaio*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2012;

SOUZA, Ricardo Timm de. *Ainda Além do Medo: Filosofia e Antropologia do Preconceito*. 2ª Ed.. Porto Alegre: Editora fi, 2015.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética como Fundamento II – Pequeno tratado de ética radical*. Caxias do Sul: Educs, 2016.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Existência em Decisão: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Kafka: a Justiça, o Veredicto e a Colônia Penal – um ensaio*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

SOUZA, Ricardo Timm de. *O Tempo e a Máquina do Tempo: Estudos de Filosofia e Pós-Modernidade*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sobre a Construção do Sentido: o pensar e o agir entre a ética e a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

ZAFFARONI, Eugenio Raul. *La palabra de los muertos: Conferencias de criminología cautelar*. Buenos Aires: Ediar, 2011.



# A POSSIBILIDADE DE UMA ABORDAGEM FILOSÓFICA SOBRE A ESCRITURA- O SIGNO, EM DERRIDA E UBUNTU.

---

*Celestino Taperero Fernando<sup>1</sup>*

*"Amanhã é a sombra e a reflexibilidade de nossas mãos." Quando, ao nos aproximarmos de uma filosofia, já estamos armados não só de um par de conceitos neste caso "estrutura e gênese" (DERRIDA).*

*Eu sou porque nós somos (UBUNTU)*

## **1. Considerações iniciais**

Um dos problemas pelo qual assenta a filosofia moral contemporânea, hoje, pode ser, sem sombra de dúvidas, a linguagem como elemento importante nas relações dos discursos filosóficos e as suas tradições. A partir de Habermas, Agamben, Davidson, Lyotard, Levinas a Jean-Luc Nancy, via de regra, a linguagem não é mais tratada como “*apêndice*” ou mero “espelho da realidade – para usar a conhecida imagem de Richard Rorty –, mas como *algo decisivo* que se põe entre nós e a realidade. A difusão da linguagem, vai para além dos filósofos como Heidegger e Wittgenstein, que fizeram um estudo profundo e passou a ser a própria morada da ontologia, onde culmina com os estudos éticos da linguagem desenvolvidos por Levinas e Derrida.

Na filosofia Ubuntu, desde a época clássica até contemporânea, as discussões sobre a linguagem são vistas como necessárias na essência do homem, mesmo reconhecendo existência de várias línguas com vários significados na África, a filosofia ubuntu considera que não existe vida humana sem linguagem, porque ela é centro de convivência entre nós e nos traz o conceito “Muntu”, “que significa pessoa” em língua “Zulu,

---

<sup>1</sup> Celestino Taperero Fernando, Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul bolsista da CAPES

Shona e Tewe”. Isso quer dizer que, para Ubuntu a linguagem é única, ela não pode ser confundida com a língua (não se ramifica) porque a linguagem é a razão do ser do homem como racional.

Se tenho ideia das coisa e do mundo é porque a linguagem e a razão traz os conceitos das mesmas. Todas as ações antropológica, sociológica e científica são fundamentadas na escritura, na linguagem e na consciência. *O eu sou porque nós somos* tem o seu ponto de partida no “ser social” e culmina na questão da “linguagem” como a legitimação do mesmo, assim como a categoria ubuntu se emana.

Para além de uma análise linguística de *ubuntu*, um argumento filosófico persuasivo que poderá criar toda uma *atmosfera familiar*, que é um tipo de afinidade filosófica que é um parentesco entre o povo nativo da África<sup>2</sup>. Sem dúvida teremos variações entre esta ampla “atmosfera familiar” filosófica. Mas o sangue circulando entre os membros da “família” é, na base, o mesmo na questão de linguagem.

Levando em consideração esse fio de pensamento, pode-se perceber que o apanágio da filosofia derridiana é o de um olhar significativo sobre a tendência da filosofia da linguagem. Mas Derrida não pretende fazer uma filosofia da linguagem, apenas quer mostrar a importância da escritura e da fala como aspecto fundamental no cotidiano do homem. Derrida dá crédito máximo à linguagem e assume que ela é o habitat natural de toda sua atividade filosófica e literária<sup>3</sup>. A operação de desconstrução que o tornou célebre seria impensável sem os textos, os verdadeiros objetos da desconstrução.

Para Derrida sempre é necessário termos um lugar de começo, apesar de não existir um começo absolutamente justificado. O começo referenciado por Derrida para filosofia ubuntu é designado como centro de apoio onde tudo se inicia, com mérito de transmitir uma determinada realidade, mas essa

---

<sup>2</sup> RAMOSE, Mogobe B. *A filosofia do ubuntu e ubuntu como uma filosofia*. Harare: Tradução para uso didático por Arnaldo Vasconcelos. Mond Books, 1999.

<sup>3</sup> Quase na totalidade de seu trabalho se dá sobre textos escritos por outros, sobre os quais ele se debruça para efetuar a característica desmontagem da estrutura e o consequente descentramento de sentidos já consolidados.

deve partir de centro realístico conceptual. São nas gravuras onde há formas de representação dos textos linguísticos por imagens do sucedido porque essas imagens não contêm perturbações nem são desconstruíveis, elas são créditos da realidade literária do povo Bantu. Mas não podem ser tratadas como início e nem como fim da escritura, mas a apenas como uma realidade lingüística.

Em Derrida, assim como Ubuntu, não existe realmente o ponto de partida, mas podemos sempre ter o começo. Ou seja, onde inicia a nossa escrita, é aí onde podemos considerar como o começo. No Ubuntu, o começo como tal precede as realizações de nós como sujeito das ações na escritura. O Ubuntu não é específico porque dentro da sua filosofia se carece de uma gramática e de um dicionário, apenas parte das imagens como a fonte real linguística e literária.

Derrida demonstra que, sempre que começamos a escrever uma palavra, devemos nos sentir como o ponto de partida da nossa ideia porque não existe parâmetro delimitado como o ponto de partida. Neste contexto, para o Ubuntu os conteúdos são elementos ou chaves para o começo porque são deles que vêm as ideias e as palavras que pretendemos escrever. Apesar de o Ubuntu dar mais ênfase as imagens gravadas nas pedras como símbolo da expressão das ideias e palavras numa imagem.

Derrida juntou-se a Heidegger para construir dois casos que é a presença da metafísica, a mesma se pensa em dois tempos (lógico muita das vezes histórico): presença primeiramente, do mundo para um olhar, de uma consciência para ela mesmo, de um sentido, para um espírito, da vida em si de uma sensação para um corpo, de uma experiência para uma alma. Pensando no segundo tempo como derivado em relação ao primeiro, reconduz-se, o complexo ao simples, o secundário ao primário, o contingente ao necessário.

Para Ubuntu a alma é uma reestruturação de uma vida dos antepassados da família para o mais novo, por isso apenas precisa de purificação da mesma no corpo onde integrou-se, porque já tem experiência do mundo num sentido lógico, histórico, antropológico e sociológico do seu antecessor, pois a mesma é

guiada pela lei divina e dos deuses terenas. Neste sentido, a consciência coincide com a nossa manifestação da vida, isso quer dizer no memento em que estamos a nos relacionar com os outros temos a consciência de nós mesmos no sentido de si e do para si.

O significado e o significante para criação de signo em ubumta passa para além de uma mediação entre o sensível e o racional, visto que só apenas temos a imagem dos objetos na nossa mente quando temos o contacto com a mesma.

A própria oposição significado/significante “perde razão de ser naquilo que permite estabelecer o significado como a plena presença”<sup>4</sup>. A forma de pensar da desconstrução não é simplesmente um *anything goes*

Para Derrida a “diferença em primeiro plano, o que temos então e espécie de *rastro originário*”<sup>5</sup>, ou seja, “uma visão da linguagem na qual ela está desde sempre na condição de “prótese de origem”, um suplemento necessário”<sup>6</sup>.

De acordo com Derrida algum lugar onde se começa sempre é sobre determinadas estruturas históricas, políticas, filosófica, fantasiosa que não podemos por princípios jamais explicitar totalmente, nem controlar. A fantasia que Derrida tenta referir é aquele fantasma que existe em nós, o nosso desejo de pensar no presente e na presença, e essa presença deve ser justificada pela justiça de reconhecimento de outro.

O fantasioso de Derrida para Ubuntu é a peça chave de todo o espírito da justificação da razão no passado, presente e futuro, visto que a fantasia é a raiz máxima de esperança de todas as coisas na filosofia Ubuntu, a mesma fantasia coincide com espectro, o guardião da vida e das palavras.

---

<sup>4</sup> DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença*. Trad. Maria Beatriz da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1995. P.233

<sup>5</sup>DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. Sao Paulo:

Perspectiva, 2004.p.75

<sup>6</sup>Idem, 2004:29, 2001:39-409



A memória de fato é responsável por esta repetição é base da sustentação da linguagem na escrita. Como dizia Derrida assim como Ubuntu que em primeiro devemos lembrarmos das coisas depois descrevemos na base da escrita, ou seja primeiro é recordar um algo segundo é a escrever sobre a mesma.

A nossa memória pode nos atualizar e também pode modificar frequentemente nas nossas mentes essa presença. Neste caso, para Ubuntu essa lembrança passa por uma imagem que temos nas nossas mentes fruto de contato, isso quer dizer que a razão e a experiência são fontes dessas informações, mas para não esquecer isso, sempre devem fazer uma gravura da imagem numa pedra ou tronco quando estamos na presença de um objeto.

Contudo, Derrida afirma que é preciso pensar “a vida” como coisa antes de ser como um presente, pois para ele ser e tempo se faz junto sempre em um presente cuja presença é indispensável. De um lado ele problematiza a escrita que não necessita de presença, distinguindo é claro uma escrita psíquica feita de troçue se apagam e que exigem presença, mas por outro lado questiona essa presença, como sempre feita de alguma ausência, fato que ocorre na própria fala se pensarmos nos grafemas, como signos de referente ausente.

Enquanto Derrida defende a escrita feita em palavras, o Ubuntu defende a escrita de uma outra forma. Para Ubuntu, a expressão mais clara da escrita está nas imagens feitas nas gravuras porque estas não sofrem as alterações nas traduções e nem precisam de tradutor, e ainda porque a imagem não representa descrições, mas sim uma realidade. Por isso, quando estamos perante o fato devemos nos basear na linguagem artística do que textual. Na filosofia Ubuntu, o espaço é fator do tempo porque fizemos o tempo dentro de espaço, porque o ser existe no espaço.

Derrida demonstra que quando nós estamos a falar de uma coisa não há necessidade de termos no físico, visto que já possuímos na nossa mente a sua imagem como real. No pensamento da presença e da memória de futuro não devemos falar nem se quer mais falar de ausência. No Ubuntu a expressão

ausência é menos aplicada porque o físico coincide com a imagem que temos na memória. Se “tudo está por vir e a ser repetido e ser repetido a partir do presente, só há presenças, onde o passado, presente e futuro acontece simultaneamente”<sup>7</sup>.

No Ubuntu, sempre criamos as imagens das coisas no passado porque as representações das imagens nas nossas mentes revelam o que foi e não o que será, porque o que será é o por vir e ainda não temos como uma imagem nem realidade, por isso o futuro não se descreve, apenas projeta-se

Como podemos dizer, o por vir é o ainda não, aquilo que nos dá a força para continuar com a esperança como diz Bloch no seu livro *Princípio Esperança*. Em Derrida, o futuro não é um presente futuro, ontem não é um presente passado. Está lá, mas além, na repetição, mas evitando-a. Está lá como a sombra do livro, o terceiro entre as duas mãos que seguram o livro, a diferencia no agora da escritura, a distância entre o livro e o livro, essa outra mão.

No Ubuntu, o passado sempre está na nossa memória, e o futuro é aquele espírito que nós temos de ver o amanhã como uma realidade. E a linguagem é que expressa a nossa realidade a partir do sonho até o concreto. Por isso, é necessário a linguagem como uma assombração que temos das coisas em si na nossa mente.

O problema da linguagem nunca foi apenas um problema entre outros. Mas nunca, tanto como hoje, invadirá *como tal* o horizonte mundial das mais diversas pesquisas e dos discursos mais heterogêneos em intenção, método e ideologia. A própria desvalorização da palavra "linguagem", tudo o que - no crédito que lhe é dado - denuncia a indolência do vocabulário, a tentação da sedução barata, o abandono passivo à moda, à consciência de van guarda, isto é, à ignorância, tudo isso testemunha. Esta inflação do signo “linguagem é a inflação do próprio signo, a

---

<sup>7</sup> NASCIMENTO, Evandro e GLENADALE, Paula. *Em torno Jacques Derrida*. 7 letras, Rio de Janeiro 2000.p.41

inflação absoluta, a inflação mesma. Contudo, por uma face ou sombra sua, ela ainda faz signo”<sup>8</sup>.

Como em Derrida, para o ubuntu falar de linguagem estamos a falar da própria vida da pessoa assim como existência dos objetos. A palavra “linguagem” deriva da existência que significa (**Ndini** em língua Shona e Tewe) “sou”, isso quer dizer ela é testemunha do meu próprio ser com os outros e com ser das coisas.

Como afirmava Agamben num dos seus seminários, *A Linguagem e a Morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*, a sua grande intenção era de tentar demonstrar que Hegel e Heidegger tem um fundamento negativo da metafísica ocidental porque Hegel teria identificado no homem “o ser negativo que ‘é o que não é, e não é o que é, ou, segundo as palavras de Heidegger, o ‘lugar-tenente. No Ubuntu, a metafísica do ser como ser em si é o espírito máximo da existência, sendo aí onde há purificação do negativo para o positivo, e a linguagem é o fruto de consenso dessas duas realidades.

Portanto, Agamben sustenta que linguagem está situada em um “*não lugar*” entre a voz e a Voz, da qual diferiria o som que vem do animal e a voz humana, respectivamente. Seu fundamento seria, então, meramente negativo, *nihil*, um “nã lugar que se estabelece *negativamente* em relação a voz.

Isso quer dizer, A voz – que é suposta pelos *shiffters* como ter-lugar da linguagem – não é simplesmente  $\Phi\omega\nu$ , o mero fluxo sonoro emitido pelo aparelho fonador, assim como o Eu, o locutor não é simplesmente o indivíduo psicossomático do qual provém o som. Uma voz como mero som (uma *voz animal*) pode certamente ser índice do indivíduo que a emite, mas não pode se modo algum remeter a instância de discurso enquanto tal, nem abrir a esfera da enunciação.

Neste contexto, Derrida tenta trazer uma novidade nas representações, o que nós falamos e o que temos na mente, onde ele traz consigo o conceito de signo. O “signo” em Derrida é

---

<sup>8</sup> DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença*. Trad. Maria Beatriz da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1973.p.7

conceito ou imagem acústica que temos dos objetos, e, para Ubuntu, o signo é uma dualidade entre a experiência e a razão, isso quer dizer, é a representação da imagem do objecto pela nossa mente na sua ausência.

O signo se classifica em linearidade onde o significante representa uma extensão que é mensurável numa só dimensão, é uma linha. Como arbitrariedade é o que une o significado ao significante.

Derrida e Ubuntu são unânimes em afirmar que a nossa mente funciona por imagem ou representações e não com cartesiano. Portanto, é na linguagem e pela linguagem que o homem se constitui como sujeito porque só a linguagem fundamenta a realidade do ser. Por sua vez, o Ubuntu acrescenta que a mesma mente para não esquecer as representações sempre deve fazer uma gravura numa pedra ou num tronco.

\*\*\*

No pensamento derridariano pode se afirmar que começar pelo signo é começar pelo secundário, é já estar no desvio, porque ela representa a coisa na sua ausência, entretanto, para Derrida<sup>9</sup> só devemos recorrer ao signo quando não temos a presença física da coisa. Aqui, não resta dúvida que Derrida dá a entender que o signo aparece como alternativa da explicação das coisas fora delas.

Enquanto que, na categoria Ubuntu, não se considera o signo como algo que está a posterior, nem como afirmava Derrida, para Ubuntu iniciar pelo signo é começar por original mentalizada e suspenso para se difundir como o realidade na ausência das coisas concreta porque o social está nas imagem e nas representações, então, começar nele é dar a prioridade à mente se expressar normalmente baseando-se na memória, isso conduz a um verdadeiro conhecimento da linguagem.

---

<sup>9</sup> Essa idealidade do objeto literário, que é um objeto inteiramente marginal para a filosofia dentro de grandes linhas da sua tradição, ela se demora em torno dos problemas do signo para descobrir que a filosofia não escapa dele.

O signo remete ao conceito que remete ao mundo do qual ele permite qualquer outra apreensão que não seja caótica e evanescente. A função de signo é representar as coisas na sua ausência.

Verificando esta ramificação, Derrida nos remete num sentido real da representação de signo na dicotomia entre o significante e o significado para criação da imagem real da coisa. Entretanto, a intenção de Derrida é mostrar que as representações fazem nos retermos na imagem da coisa, fazendo a sua projeção sem que haja necessariamente a sua presença física. Isso quer dizer que o jogo que tem a mente de cruzar o significado e significante faz com que o signo seja real na representação de coisa na sua ausência.

O conceito de signo, aqui, é exemplar. Acabamos de marcar a sua pertencença metafísica. Contudo, sabemos que a temática do signo é, desde cerca de um século, o trabalho de agonia de uma tradição que pretendia subtrair o sentido, a verdade, a presença, o ser etc., ao movimento da significação. Lançando a suspeição, como fizemos agora, sobre a diferença entre significado e significante ou sobre a ideia de signo em geral, devemos imediatamente esclarecer que não se trata de fazê-lo a partir de uma instância da verdade presente, anterior, exterior ou superior ao signo, a partir do lugar da diferença apagada<sup>10</sup>.

Segundo Derrida, “permanece sistemática e genealogicamente determinado por esta história. Por isso que o conceito e principalmente o trabalho da desconstrução, seu "estilo", ficam expostos por natureza aos mal-entendidos e ao desconhecimento”<sup>11</sup>. A desconstrução reduz também de alguma maneira o signo, mantendo-o exatamente contra essa redução metafísica.

---

<sup>10</sup> DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença*. Trad. Maria Beatriz da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1973, p.17

<sup>11</sup> DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença*. Trad. Maria Beatriz da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1973, p.17

Signo é qualquer sintoma, vestígio ou aviso dessa coisa que pode ser usado para se inferir que ela está presente. “Podemos produzir signo de tal modo, por exemplo, uma figura numa lata seja um signo do seu conteúdo”<sup>12</sup>, neste sentido os símbolos servem para representar as coisas na sua ausência, ou exprimir intenções, ou evocar pensamentos e emoções centradas neles. Realmente, o signo representa uma grande importância, ele é como hipótese da explicação mental da imagem que nós temos das coisas.

No Ubuntu, o símbolo como tal não é apenas uma representação linguística, mas também desempenha um papel sociológico e antropológico, porque os símbolos se fazem por representações de imagem dos inventos realizados numa determinada sociedade. Para Ubuntu, é válido afirmar que o signo concide com o símbolo, mas o signo tem mais representatividade de conteúdo.

A mente humana é organizada por esquemas mentais que fazem uma conciliação entre a utilidade e a imagem para formar um conceito da própria coisa em forma de uma representação cuja imagem que temos mentalmente coincide com a realidade da coisa. Isso quer dizer no Ubuntu que os esquemas mentais são organizados em formas de correlação, que se complementam na diagramação das imagens das coisas.

Ockham não deixa para trás a questão de signo e define o mesmo como sendo tudo aquilo que, uma vez aprendido, permite chegar a conhecer alguma outra coisa.

O signo sempre sofreu muitos pontos de vista como para Berkeley que usa a noção dos signos para definir a função das ideias gerais que seriam ideias particulares adotadas para representar ou substituir outras ideias particulares do mesmo tipo<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de filosofia*. Tradução de Desiderio murcho, Ana C. Domingues, Pedro Santos, Carla j. Martins e Antônio H. Branco, Rio de Janeiro, 2003.p.360

<sup>13</sup> ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes. 1998, p. 890.

Por sua vez, Peirce conceitua o signo como aquilo que cria alguma coisa, no espírito de intérprete e essa alguma coisa, por ter sido criado pelo signo, foi criado também de modo mediato e relativo, pelo objeto do signo, embora o objeto seja essencialmente diferente do signo.

Para Ubuntu, o signo é constante e único porque é uma imagem real que está gravada na nossa mente, por isso não há possibilidade de sofrer muitas definições, se assim for há erro da fixação das informações nas nossas mentes.

Na filosofia o signo significa o objeto representado nas nossas mentes na sua ausência, como por exemplo: “Manga”, logo que pronunciamos essa palavra já temos em nossa mente o que é Manga sem necessitar ela fisicamente, é nesta dicotomia onde há união entre o significado e o significante para formar um signo. Derrida foi mais claro nisso ao afirmar que na mente humana sempre existe as representações dos objetos em si, devido essa tripula ligação entre, signo, significado e o significante.

Como se referia acima na filosofia Ubuntu, signo é a imagem que temos nas nossas mentes cujo resultado é adquirido na experiência. Para ubuntu, a experiência é a peça chave para ‘criação de uma representação mental dos objetos daí surgem aquilo que chamamos ‘(Ndangariro) que significa signo ou recordação.

O epicurismo mostra uma visão diferente ao afirmar que o signo tem uma natureza sensível capaz de permitir e fundamentar a indução. O mesmo conceito está no pensamento estruturalista moderno que estabelece claramente que a linguagem é um sistema de signos, a linguagem é parte integrante da ciência dos signos, a *semiótica* (ou, nos termos de Saussure, a *semiologia*).

A definição medieval, ressuscitada por nossa época, mostrou-se sempre válida e fecunda. Assim, é que a marca constitutiva de todo signo em geral, e em particular do signo linguístico, reside no seu caráter duplo: cada unidade linguística é bipartida e comporta dois aspectos; um sensível e outro inteligível de um lado o signon (o significante de Saussure), de outro o

Signo/um (o significado). “Estes dois elementos constitutivo do signo linguístico (e do signo em geral) supõem-se e chamam-se necessariamente um ao outro”.

\*\*\*

A desconstrução do signo pode se afirmar insistindo nisto que a metafísica pensa como certa materialidade ou exterioridade do significante. “Significado, qualquer coisa que torna aquilo que de outro modo seria simples sons e inscrições em instrumentos de comunicação e de compreensão”<sup>14</sup>. “A significação<sup>15</sup> precede a suposição e as duas coisas não são idênticas porque significar é próprio da palavra e a suposição é o próprio do termo que já é composto de palavras e significado”<sup>16</sup>.

Como está patente no dicionário de filosofia de Abbagnano 1998, que Mill restringe o uso da palavra significado à esfera de conotação. A redução inversa do significado ao sentido, vale dizer, a tentativa de reduzir o significado em seu conjunto, conotação ou conceito, foi realizada por Husserl, que negou que o objeto constituísse o significado ou coincidissem com ele. “Ele substitui a dicotomia objeto conceito pela dicotomia sentido conceito, na qual o conceito é a essência da coisa, a sua conceituação ou expressão acabada”<sup>17</sup>.

Como referia Derrida, na sua obra *A Escritura e a Diferença* de 1973, a diferença entre significado e significante pertence de maneira profunda e implícita à totalidade da grande época

---

<sup>14</sup> BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de filosofia*. Tradução de Desiderio murcho, Ana C. Domingues, Pedro Santos, Carla j. Martins e Antônio H. Branco, Rio de Janeiro, 2003.p.359

<sup>15</sup> Significação ou significado, esses dois aspectos são inseparáveis, o segundo é função do primeiro porque é o nome ou conceito que determina a que objeto se faz ou na referência, as suposições e as significação deferem porque a significação é feita por meio da imposição de uma palavra para significar um objeto, mais a suposição é a aceção de um termo já significante para alguma outra coisa. (ABBAGNANO, 1998, p.890)

<sup>16</sup> ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti, Martins Fontes. São Paulo, 1998.p.890

<sup>17</sup> Idem.1998.p.892



abrangida pela história da metafísica, de maneira mais explícita e mais sistematicamente articulada à época mais limitada do criacionismo e do infinitismo cristãos, quando estes se apoderam dos recursos da conceitualidade grega. “Esta pertencença é essencial e irreduzível: não se pode conservar a comodidade ou a “verdade científica” da oposição estoica, e mais tarde medieval, entre *signans* e *signalum* sem com isto trazer a si também todas as suas raízes metafísico-teológicas”<sup>18</sup>.

Na diferenciação entre o significado e significante, Derrida sustenta que na verdade a diferença não é *nada* e, por sua vez, ela problematiza a sua própria unidade. Não há necessidade de ficarmos bem enganado, porém, tomando a desconstrução como uma destruição. A desconstrução não coincide com a destruição.

Contudo, Derrida mostra na sua filosofia que o advento da escritura é o advento do jogo; o jogo entrega-se hoje a si mesmo, apagando o limite a partir do qual se acreditou em poder regular a circulação dos signos, arrastando consigo todos os significados tranquilizantes, reduzindo todas as praças-fortes. “Todos os abrigos do fora-de-jogo que vigiavam o campo da linguagem. Isto equivale, com todo o rigor, a destruir o conceito de “signo” e toda a sua lógica”<sup>19</sup>.

A escritura e a dissimulação da presença natural, primeira e imediata do sentido a alma no *logos*. Sua violência sobrevém a alma como inconsciência. Assim, desconstruir esta tradição não consistira 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 e primeiramente, num sentido que se desvelara progressivamente, escrita. A ‘usurpação’ começou desde

---

<sup>18</sup> DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença*. Trad. Maria Beatriz da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1973.p.10

<sup>19</sup>DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença*. Trad. Maria Beatriz da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1973.p.8

sempre. “O sentido do bom direito aparece num efeito mitológico de retorno” (Derrida, 2004:45).

Na *A escrita e a diferença*, Derrida afirma que “escrever não é apenas pensar o livro leibniziano como possibilidade impossível. Possibilidade impossível limite propriamente designada por Mallarmé”. “A diferença, de uma obra para outra, oferecendo outras tantas lições propostas num imenso concurso pelo texto verídico, entre as épocas ditas civilizadas ou letradas”<sup>20</sup>.

## 2. Considerações finais

O conceito de escritura excede e compreende o de linguagem supõe, está clara, certa definição da linguagem e da escritura. Se não tentássemos justificá-la, estaríamos cedendo ao movimento de inflação que acabamos de assinalar, que também se apoderou da palavra "escritura", o que não aconteceu fortuitamente, assim dizia o Derrida (1973). Para Ubuntu, a escritura deve ser vista como uma expressão artesanal de uma língua, e ela deve ser feita pelas imagens e não pelas palavras porque sofre alteração na tradução e na interpretação. Para Ubuntu, as imagens são incorruptível.

A escritura quer seja entendida como grafia sensível (e esta já supõe uma identidade, portanto uma ideal idade de sua forma, o que torna em princípio absurda a noção tão correntemente aceita de "significante sensível"), quer como síntese ideal dos significados ou como rastro operatório em outro nível, quer ainda - mais profundamente como a passagem de umas às outras, nunca em absoluto esteve ligada a uma produção fonética. No interior das culturas que praticam a escritura dita fonética, as matemáticas não são apenas um enclave. Este é assinalado, aliás, por todos os historiadores da escritura: eles lembram, ao mesmo tempo, as imperfeições da escritura

---

<sup>20</sup> DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença*. Trad. Maria Beatriz da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1995.p.23

alfabética, que por tanto tempo foi considerada a escritura mais cômoda e "mais inteligente.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de filosofia*. Tradução de Desiderio murcho, Ana C. Domingues, Pedro Santos, Carla j. Martins e Antônio H. Branco, Rio de Janeiro: 2003;

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1998;

DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença*. Trad. Maria Beatriz da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1995;

\_\_\_\_\_. *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. Sao Paulo: Perspectiva, 2004;

\_\_\_\_\_. *A Farmácia de Platão*. 3a ed. Trad. Rogerio Costa. Sao Paulo: Iluminuras, 2005;

\_\_\_\_\_. *Adeus a Emmanuel Levinas*. Trad. Fabio Landa. Sao Paulo: Perspectiva, 2004;

\_\_\_\_\_. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.

\_\_\_\_\_. *Auto-imunidade: suicídios reais e simbólicos: um diálogo com Jacques Derrida*. In: Filosofia em Tempos de Terror. BORRADORI, Giovanna. RJ: Jorge Zahar, 2004;

\_\_\_\_\_. Da Violencia e da Beleza – Dialogo entre Jacques Derrida e Gianni Vattimo. *Alcen*. Revista de Comunicacao, Cultura e Política, v. 7, n. 13, jul./dez. 2006;

\_\_\_\_\_. *Força de Lei*. Trad. Leyla Perrone-Moises. Sao Paulo: Martins Fontes, 2007.

NASCIMENTO, Evandro e GLENADALE, Paula. *Em torno Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2000;

RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Trad. Antônio Transito. Rio de Janeiro: Relume-Dumara, 1994;

SOUZA, Ricardo Timm de. *A Racionalidade Ética como Fundamento de uma Sociedade Variável: reflexos sobre suas condições de possibilidade desde a crítica filosófica do fenômeno da 'corrupção'*. In: *A Qualidade do Tempo: para além das aparências históricas*. Org. Ruth Gauer. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004;

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Piaget, 1996.

# SERIA ENTÃO UMA CONVERSA ARROGANTE? O MAL-ESTAR PSICANALÍTICO PELO OLHAR DE JACQUES DERRIDA

---

*Estevan de Negreiros Ketzner<sup>1</sup>*

*Para Luciano Só, amigo da psicanálise.*

Melhor § a palavra fina §  
que a primeira palavra §§§  
Melhor fôlego paciente § que fôlego veemente

*Qobélet*, transcrição de Haroldo de Campos

*O que é a psicanálise?* Podemos decupar esta pergunta em muitas outras de maneira a entender *o que é* tal como um bom dicionário fornece o sentido mais imediato. Contudo, este problema, para além do nome remetido à palavra *psicanálise*, análise do psíquico, deve considera-la justamente no que seu nome não suporta nenhum entendimento ou consenso livresco. Esta palavra mesma não se define desse modo unívoco. Ela ainda precisa ser elevada à sua condição insubstituível, fazendo a conexão entre o saber e o sentir, seja no ambiente clínico ou fora dele. Duas faces distanciadas pelos usos corriqueiros de uma palavra quando pronunciada a esmo. Fazer a palavra *psicanálise* ressignificar, ao distanciarmos ela da ordem do dia, prestando atenção à escuta apressada, trazendo assim o distante para mais perto, possibilitando também alguma desordem às coisas mundanas tão bem organizadas, quase mortas na sua aparente vivacidade.

Trazer as palavras de volta à vida é uma atividade tanto médica quanto filosófica. O encontro nos parece como um questionamento mais profundo do que a dúvida metódica apresenta por vezes desconectada do mundo, margeia a superfície, alheia ao transtorno no qual a pergunta profunda faz tremer, inclusive quando diante de uma pretensa racionalidade

---

<sup>1</sup> Psicólogo clínico. Doutor em Letras pela PUCRS. Email: [estevanketzner@gmail.com](mailto:estevanketzner@gmail.com).

analítica e técnica, binária, justificada pela Tradição ocidental. Esta lógica já não é mais suficiente para explicar o funcionamento da realidade. Ativar uma palavra aparentemente banal em direção a um movimento de convulsão próprio do incidental e derradeiro encontro da palavra com a realidade. A realidade que por vezes não quer ser vista por trazer grandes incômodos.

Aqui também vem a singela esperança de ver esse movimento atingir a superfície das aparências. Como chegar a isso? Como nos permitimos a coloquialidade para alcançar algum estrato mais profundo acerca de nós mesmos? Para que este trabalho não seja uma máscara grega, para não cair na comédia ou na tragédia brutalizadas, será necessário procurar formas de lidar com a tolice também, principalmente a nossa própria possibilidade de errar solitariamente. Podemos ou temos o direito de errar sozinhos? Não por nada encontramos em rápida lista de vocábulos uma palavra de origem grega, muito antiga, chamada *ghenos*. A palavra significa simplesmente a família, o movimento organizado pelas pessoas em uma comunidade, uma pequena, a primeira comunidade de pessoas dentro do itinerário de um sujeito no mundo. Esta palavra ao mesmo tempo integrativa também porta o incômodo da convivência entre diferentes obrigados a estarem juntos. Como estar ao lado de uma diferença cotidiana e por vezes sufocante? Como aprender a viver em família? Viver em família também nos evoca a proximidade de nossas primeiras relações, formadoras do núcleo de valores aprendidos para nos portarmos socialmente e a base para nossa personalidade. Isso também pode significar sermos bons sujeitos, com códigos morais rígidos, por respeitar alguma ordem maior? Qual é o limite entre ser um bom sujeito e mudar o passado da convivência em família? É dito que a cada nova geração as mudanças são impreteríveis. A sociedade mudará a cada tentativa de se reinventar, aprendendo a lidar com o desconforto, com a incompletude da geração anterior. No caderno de notas das antigas gerações nada nos assegura a felicidade. A felicidade depende de uma atitude distinta dos outros apesar do ambiente cheio de tanta proximidade e certa cumplicidade entre membros tão distintos. Um sujeito acaba afirmando sua diferença advinda

de uma identidade com algo exterior a seu *ghenos* e isso lhe será fonte de dúvidas sobre si mesmo. Este desafio de uma diferença inserida em uma identidade será nosso breve exame nestas palavras endereçadas à família psicanalítica.

Entre tantos discursos, escolas e técnicas, poderíamos ainda falar da psicanálise como uma escola relevante para o conhecimento do homem acerca de si mesmo? Só podemos fazer esta pergunta se partirmos tanto de nossa vontade de dizer com ela alguma coisa. Teríamos estas condições de dizer algo *com* ela e *sobre* ela em direção ao mundo? Não haveria algum rechaço do mundo àquilo que a psicanálise tem a dizer? Muitas formas de dizer as coisas parecem proscritas, proibidas em muitos aspectos por serem vistas como ameaçadoras. As ideias perpassadas de aperfeiçoamento durante a tomada de decisão perpassam um tipo de comportamento consumista em nada libertador dos automatismos subjetivos. O consumo em níveis mundiais, consumo inclusive de ideias que prometem a felicidade em pouco tempo. Talvez seja este o tipo de escolha mais enfrentada nos dias atuais, como vemos na frase de Jacques Derrida: “Não nos deixem esquecer a psicanálise”<sup>2</sup>. Parece que tudo o que a psicanálise quer lembrar e mostrar como pertencente ao homem não parece suficientemente racional ou mesmo passivo de vigência nos dias atuais. Os equipamentos e técnicas para darem a memória outro rumo, não o rumo da lembrança encobridora ou a raiz do trauma, mas uma velocidade transpassada pela sensação de completude. Essa assim aguardada chegada da felicidade por um ideal de plenitude e controle de todas as variáveis. Como aprender? Não será por um tênue fio que seguem estas pequenas vibrações por dentro da ameaça do desespero iminente? Como não enxergar as vibrações do corpo, da mente, da respiração? De um impacto do homem diante do tempo presente e em toda a sua postura em busca de uma autenticidade, tal como examinou Freud<sup>3</sup> ao longo de sua vida? Não seria então a psicanálise o

---

<sup>2</sup> DERRIDA, Let us not forget — Psychoanalysis, p. 3. Tradução nossa.

<sup>3</sup> Trouxemos aqui um dos muitos exemplos do encontro dessa autenticidade no trabalho de Freud, especificamente quando expõe as origens e métodos variados que o

último lugar para qualquer um de nós encontrar a palavra e sua última fronteira do dizer sem dito, ponto final das coisas, atrelado à pulsação do coração? Recitar ainda no sussurro um tardio envolvimento humano com seus desafios relacionais, portanto éticos.

A palavra cheia e sem o sentido esperado após seu encontro. A palavra sem signo, sem a lógica do significado e do significante, sem estruturas e explicações últimas de uma suposta verdade inerente ao sujeito. A palavra como mostração das coisas, tal como queria Edmond Husserl com sua fenomenologia e na implicação com a responsabilidade do dizer. Também estamos em um lugar, por mais obscuro que pareça, cujo moralismo da consciência assegurada pela Tradição é “um esquema familiar”<sup>4</sup> e, portanto, uma história humana particular a ser levada em consideração em cada tentativa de dar ao outro sua especificidade inerente. A história pertencente a cada um nesta grande família. Cada um de nós teve de aprender a escrever sua história com e sem a família.

Esta situação da palavra escrita, inscrita, na qual especulamos o ir e vir da palavra *ghenos*, herança e aprendizado para lidar com a perda da dependência familiar em nossas vidas ainda em tempos infantis. Tomemos de Freud o *Fort/Da* constituidor de um trabalho de luto pelo desaparecimento da mãe de seu neto, criando no carretel aquilo que a angústia não cessa de trabalhar<sup>5</sup>. Trabalhar a angústia do objeto perdido também quando nossa mente não encontra um lugar seguro. Herança da palavra desassossegada na tentativa de dar conta dos mecanismos dissociativos do psiquismo. A máquina de prazer, a geração de todo um léxico para dar conta de desejos quando o lívido descer da lágrima já fala por si só tanta tristeza carregada nas costas. O

---

ajudaram a formar a teoria psicanalítica. Ver: FREUD, O Moisés de Michelangelo, pp. 249-281.

<sup>4</sup> DERRIDA, Let us not forget — Psychoanalysis, p. 5. Tradução nossa.

<sup>5</sup> Em que os termos alemães *Fortellung* (apresentação) e *Darstellung* (representação) podem ser vistos como processos desse luto, da perda pela aproximação e afastamento do carretel, ver: FREUD, Além do princípio do prazer, pp. 25-29; e DERRIDA, O cartão-postal, pp. 323-377.



desamparo toma lugar e logo a sensação de estupor se exalta na dúvida: *isso* também faz parte de nós? Para Freud a questão se coloca como uma associação tão forte dentro da sensação de prazer unindo opostos como vida e morte, como em *Além do princípio do prazer*. Neste texto enxergamos aquilo que une o que sempre perde de mira o Eu de uma ideal representação formal. Uma história familiar nos transcende ao nascermos, para outra esfera de pensamento, desta vez muito mais concreta, envolvendo as relações nas quais a razão cartesiana explica somente um acesso inteiramente comum, um animal capaz de raciocinar logicamente. O homem cartesiano o faz porque acredita na união e usufruto da razão comum a todos, por uma estrutura mental comum, como nos aponta Hanna Arendt<sup>6</sup> ao investigar o nascimento da modernidade no mundo ocidental. A reação ao pensamento moderno, ainda que tardia, precisa estar entre as questões a serem vislumbradas pela idealidade natural das ciências da mente. O que se pretende com a tomada de decisão mais rápida? Ou com a indústria de medicamentos que visa assegurar esta decisão<sup>7</sup>? Seria passar a impressão de um homem racional e sorridente, mantendo na aparência a forma arruinada de seu passado por ele sempre falseado pela opressão cotidiana? Ou disfarçar a falta de experiência que o corrói por ser tratado com todo o entretenimento à sua disposição? O homem que usa a razão das superfícies para decidir parece pouco ou nada disposto a usar outras razões, outras explicações para si mesmo e para seu sofrimento, *razões pluraís*, como nos ajuda a pensar Ricardo Timm de Souza<sup>8</sup>. “Para filosofia, ciência, moral, lei, política, o que faz significar *dar [render]*, dar razão, dar esta razão na qual não é alguma coisa, dar esta não-alguma-coisa, esta não-coisa que é uma razão ou uma causa, dar conta e responder para a responsabilidade quando o inconsciente está em ato?”<sup>9</sup> E, nesta consideração de uma possível responsabilidade pelo inconsciente,

---

<sup>6</sup> ARENDT, *A condição humana*, pp. 349-355.

<sup>7</sup> ROUDINESCO, *Por que a psicanálise?*, pp. 21-32.

<sup>8</sup> SOUZA, *Razões Pluraís*, pp.13-19.

<sup>9</sup> DERRIDA, *Let us not forget — Psychoanalysis*, p. 7. Tradução nossa.

pois perpassa o acontecer da tomada de consciência, percebendo justamente o que não possui a razão da coisa, o ato mesmo de viver possuidor de razões, este ato que a toda a hora se repete para elaborar nos confins do pensamento-sentir, conectado, no mais fino exemplo de uma entrega ao outro. Assim como a entrega do inconsciente ao crivo da razão lamuriante e perplexa pela incompletude. O inconsciente falando sem palavra, ali onde o corpo começa a gemer por um suplício de esperança diante da beligerante e ameaçadora destruição da alteridade. Este estranho monstro sem nome, vindo do longínquo, lá onde Freud especula reticente às ciências de seu tempo, todas galgadas em um pensamento racional, estatístico, baseado em evidências, em comportamentos e morais. A psicanálise questionando tudo isso a ponto de ser perseguida pelo ideal de ordenamento da Alemanha de Adolf Hitler<sup>10</sup>. Pensamento da pretensão na qual a *escritura*<sup>11</sup> – escrita + estrutura – gráfica do inconsciente, cujo ato de escrever opera a cena de um contato com o mundo exterior. Freud especula a cena, certamente em nada metafísica, em nada filosófica, nada científica, mas também algo que não está dado *a priori*, pois é carente de um tênue e turbulento toque psíquico que una as palavras a algo mais que o pensar destituído de afeto.

Escrever também é deixar algo morrer, deixar para trás o corpo pesado dos pensamentos, os pensamentos dos outros, por vezes, em nossa crença fundamental de estarmos ligados a eles além do que podemos suportar. *Não suportamos não saber*. E por ser insuportável à psicanálise nos inquer a pergunta em direção à percepção: o quanto algumas coisas estão lá dentro e não são percebidas. Talvez porque não tenhamos todas as chaves para as perguntas e tenhamos de refazer o caminho sobre quem somos todo o tempo até a pergunta sair espontaneamente. “A resposta é a desgraça da pergunta”<sup>12</sup>, nos afirma com ceticismo Blanchot. Para dar à pergunta seu realce e cumplicidade com o dizer desejante de alguma resposta temos de encarar quando o

---

<sup>10</sup> ROUDINESCO, *Sigmund Freud*, pp. 389-435.

<sup>11</sup> DERRIDA, *O cartão-postal*, p. 315.

<sup>12</sup> BLANCHOT, *A conversa infinita: a palavra plural*, p. 43.

caminho foge ao nosso controle, aderindo ao conforto da fantasia do que ao realce do alcance da realidade. A questão então pode virar pura alienação se não darmos o tempo certo para a revelação de nosso próprio objeto de desejo desencontrado: “Por que o Recalque? A substituição, ou antes, a sucessão do PR [Princípio de Realidade] explica apenas uma pequena parte de nossas experiências de desprazer, ainda que se trate somente das menos intensas”<sup>13</sup>. E não por nada Derrida percebe o quanto há incompatibilidade dentro da aparente anulação da clássica evidência constitucional do Eu. Surge o Recalque, pois o sistema psíquico interdita, expurgando o sentimento de desprazer para longe da percepção. Ouvimos agora as acusações de Édipo contra a profecia do oráculo; depois de Tírsias, o vate cego; e, por fim, do velho homem que o retirou das águas do rio. Ele desconfia o tempo todo do que lhe aparece tão claramente. Édipo é arrogante, pois seu saber despreza o que os outros deixam evidente: ele não suporta ter suas certezas questionadas. A menor ameaça o enfurece. O Recalque impede o saber, mas protege a fragilidade dos elementos não perceptíveis. Abrir-se para o saber de si, a abertura do saber que desconhece, é também uma forma de especulação genuína na aderência provocada por todo aquele que se apropria da psicanálise.

Neste sentido a resistência (*Widerstände*) faz seu aparecimento. O Recalque resiste à realidade de uma experiência vivida na trajetória de alguém, mas também sofrida com profunda tristeza. Freud percebe que deve avançar ao núcleo duro do sistema defensivo. O olhar recaído sobre o sistema de defesa avança “sobre a obscuridade inicial à medida que levanta as resistências e libera, desliga, emancipa, como toda a análise, e por outro lado como uma espécie de fatalismo ou pessimismo do desejo que conta com uma parte de sombra e situa o inalisável como seu recurso próprio”<sup>14</sup>. A resistência faz uma força lá onde não tem recursos para dialogar com um outro modo de ver a si mesma. O desligamento das coisas consideradas como repulsivas,

---

<sup>13</sup> DERRIDA, *O cartão-postal*, p. 318.

<sup>14</sup> DERRIDA, *Resistencias del psicoanálisis*, p. 32. Tradução nossa.

ou impossíveis, só aumenta a resistência. Este fato é tão forte a ponto de invadir outros parâmetros, não apenas clínicos, mas justamente políticos, sociais, culturais, em suas diversas dinâmicas e divergências. Como dialogar com tais parâmetros se a resistência mesma não se unifica em um conceito? Se entre o sujeito se liga ao objeto para desaparecer nele? “Se é certo que o conceito de *resistência à análise* não pode unificar-se, por razões não acidentais ou não contingentes, então o conceito de análise e de análise psicanalítica, o conceito mesmo de psicanálise, terá tido a mesma sorte”<sup>15</sup>. A divergência congruente, se assim podemos chamar, trazida pelo sopro noturno da modernidade também traz a gangorra entre a verdade e a falsidade de uma argumentação. Como montar o discurso? É então que a psicanálise também traz seu contributo na aurora da era moderna. Cavalgadas duras em um campo deserto. Dormir e repentinamente acordar causa sérios danos aos nossos princípios morais, já nos alertou Nietzsche. Agora a psicanálise terá de enfrentar o mundo dentro de um quase-conceito, um conceito em desvalia com os conceitos, forçando-nos a desenvolver uma aprendizagem vivencial. *Aprender a viver*, pela primeira vez, quando no momento exato das circunstâncias estaremos no limite, *aprendendo a morrer* paradoxalmente<sup>16</sup>. Mais do que uma forma de ocupar o tempo, porém, ainda assim, a vida deixa sentir o seu peso diante da morte do próximo, das coisas mortas em nós e daquelas que são passíveis o tempo todo a morrerem. E nesse instante dirigir a escuta-olhar à fragilidade dos outros.

Estes movimentos nos aproximam de um esvaziamento. Esvaziamo-nos de nós para dar espaço para proximidade longínqua do próximo. O estranho gesto do inconcluso, tanto no artista quanto no psicanalista, pois é no momento presente a procura da questão perdida, talvez seja esse gesto o gerador do fantasma à espreita do leito europeu. Assim também depois da Revolução freudiana as instituições psicanalíticas se fecham, mantêm seus ideais vivos, porém, nas condições de pensamentos

---

<sup>15</sup> DERRIDA, *Resistencias del psicoanálisis*, p. 38. Tradução nossa.

<sup>16</sup> DERRIDA, *Aprender por fin a vivir*, p. 22. Tradução nossa

e discursos dados como verdades de há muito tempo engavetadas, sem diálogo, sem pesquisa e sem a análise pessoal; em suma, sem as questões que nortearam o estudo de Freud também para além de seu tempo. Como ensinar psicanálise? Onde está o inconsciente no meio disso tudo? A psicanálise passaria de uma *disciplina da suspeita*, como disse Paul Ricoeur, para uma mestra da verdade? Essa desconexão divide sua vida útil entre instituições repetidoras, copiadoras, esclerosadas, exigindo uma herança devido ao pai morto; e um mundo repleto de criatividade a partir de escritores, artistas e mesmo cientistas, ou seja, a exterioridade de seu público.

Elisabeth Roudinesco<sup>17</sup>, percebe o fracasso de uma prática estritamente terapêutica da psicanálise, prática das massas ávidas por um controle do *método*, outra palavra de origem grega que designa caminho. A psicanalista francesa percebe o quanto o afastamento de seu caráter experimental é no mínimo prejudicial para o aprendizado da psicanálise. Tal como Freud tomou a si próprio tanto pela mão da neurociência de seu tempo<sup>18</sup>; no uso de cocaína; para tratar sua depressão<sup>19</sup>; analisando seus próprios sonhos<sup>20</sup>; quanto da literatura<sup>21</sup>; da antropologia<sup>22</sup>; da sociologia<sup>23</sup> e do papel da religião na civilização ocidental<sup>24</sup>. Quantos fantasmas ainda deveriam ser exorcizados ou enfrentados frente-a-frente conforme o aparecimento de novas dificuldades na cultura? Roudinesco constata ainda incerta, mas muito propositiva, ao entrevistar Jacques Derrida:

---

<sup>17</sup> ROUDINESCO, *Por que a psicanálise?*, pp. 150-163.

<sup>18</sup> FREUD, Projeto para uma psicologia científica, pp. 303-410.

<sup>19</sup> FREUD, Ânsia e temor pela cocaína, p. 119.

<sup>20</sup> O inaugural episódio do sonho da Injeção de Irma, Ver: FREUD, A interpretação dos sonhos, p. 115.

<sup>21</sup> FREUD, Delírios e sonhos na *Gradiva* de Jensen, pp. 13-100.

<sup>22</sup> FREUD, Totem e Tabu, pp. 13-199.

<sup>23</sup> FREUD, O mal-estar na civilização, pp.75-175.

<sup>24</sup> FREUD, O Moisés e o monoteísmo: três ensaios, pp. 13-165.

Sou “filha da psicanálise”, como disse, pelas minhas origens e pela minha formação, mas me sinto cada vez mais na posição de “amiga”, pelo fato da dicotomia que se instaurou entre a prática clínica, inerente ao meio, e a produção intelectual à qual me vinculo e que se realiza no exterior. Será de fato preciso efetuar um dia uma junção entre a força clínica real, representada pelos praticantes anônimos e os pacientes, e a força criativa da reflexão teórica, que se exprime cada vez mais no exterior da comunidade freudiana<sup>25</sup>.

A psicanálise novamente vista como uma família muito grande, com tantas escolas por vezes incomunicáveis entre si. Roudinesco quer deixar de ser *filha* para ser *amiga*. Como sair dessa relação e começar outra? Certamente ser uma *filha* é diferente de ser *amiga*. A relação muda, havendo uma aproximação menos prejudicial e técnica, mais feliz e criativa, inclusive. Talvez possamos encontrar nos amigos a distância necessária para sermos nós mesmos. *Philos* significa amigo em grego. Filosofia, portanto, pode aproximar o saber de uma amizade, mas não um saber comum, uma sabedoria, um instante equilíbrio envolvendo o outro. Enquanto isso, a velha briga entre filhos, irmãos e primos, os herdeiros legítimos, já é conhecida: um laciano se nega a falar com um kleiniano; um winnicottiano não toma contato com um referencial bioniano. Tantos roteiros de caminhos, doenças e remédios, mas certamente tanta falta de diálogo a ponto de notarmos o quanto há de um mal-estar diante da psicanálise ao propor uma nova agenda para o enfrentamento da lógica de funcionamento das pessoas. Quanto às instituições a pergunta sobre o *copyright*, o direito de cópia, imprime a garantia da certeza e do bom julgamento de seus professores e alunos. Um direito de cópia mais comprado do que conquistado, mais copiado, o que nos leva ao *copyleft*, a adulteração sem direito. Então, como aferir este direito? Estes jeitos na tomada de opinião das arcaicas instituições psicanalíticas esbarram por vezes em noções morais, convenções mais simples a serem adotadas às

---

<sup>25</sup> DERRIDA & ROUDINESCO, *De que amanhã... diálogo*, p. 210.

expectativas sociais. A psicanálise está fadada aos problemas criados pelos próprios psicanalistas, ao interesse dos que a exercem como um discurso e uma prática determinada sem o exame de tantas diferenças. Diferenças tornadas divergências em uma disputa entre herdeiros. Na determinação das coisas realizadas por eles, dos princípios, se não houver flexibilidade e inteligência a questão para a continuidade do conhecimento psicanalítico se torna inquestionável. “Não são, repito as teses freudianas que contam mais a meu ver, mas antes a maneira como Freud nos ajudou a por em questão um grande número de coisas referentes à lei, ao direito, à religião, à autoridade patriarcal etc”<sup>26</sup>. Sendo assim, é natural que o movimento das pessoas e das coisas no mundo continue gerando interrogações: o ser humano sempre se posicionará de um modo a confrontar sua vida ao enxergar os desafios postos no mundo coletivo. Ser um *amigo da psicanálise* passa a ser questionar uma dada ordem e fazer o convite ao novo gesto criativo, aparentemente perdido ou desprezado pela massificação dos contatos fugazes. Uma busca a novas estratégias para adentrarmos na vida. Se a psicanálise tem algum efeito no mundo este efeito passa por tudo aquilo que necessariamente traz a experiência apagada em relevo: “Se levássemos em conta seriamente, efetivamente, praticamente, a psicanálise, seria um terremoto quase inimaginável. Indescritível. Mesmo para os psicanalistas”<sup>27</sup>. Qual via seria capaz de trazer de volta essa inventividade para além da mediocridade condenada a uma prática institucionalizada e, portanto, sem o sabor do contato com o outro?

Talvez porque na condição de *amigos da psicanálise* o que realmente importa seja trazer à realidade uma *memória do futuro*, aqui nos termos de Wilfred Bion<sup>28</sup>, para além de qualquer conhecimento apreendível. Quando depois de tanto esperar por uma resposta temos apenas a promessa de um futuro melhor para nossas vidas, não como uma redenção, mas pela necessidade de

---

<sup>26</sup> DERRIDA & ROUDINESCO, *De que amanhã... diálogo*, p. 211.

<sup>27</sup> DERRIDA & ROUDINESCO, *De que amanhã... diálogo*, p. 214.

<sup>28</sup> BION, *Uma memória do futuro*, Vol. 3, p.205.

injunção dos opostos aparentemente desregrados. O objeto é desejado intensamente nesse percurso, enfrentando irremediavelmente a imagem do objeto com toda a sua ambivalência quando ele começa a tomar conta de nossa consciência. Entre o prazer e o desprazer revelado pelas pulsões irredutíveis à totalidade do Eu. Portanto, o isso vem antes do Eu, trazendo o ponto cego do sujeito, lá onde ele sentirá o peso das palavras até tremer em suas certezas. Quando no entroncamento das eras percebemos o quanto “o tempo está fora do eixo” (*The time is out of joint*), aqui Derrida parafraseia Shakespeare na peça *Hamlet*<sup>29</sup>. Entre o tempo permanente e o tempo da criação, o tempo próprio que traz a marca do tempo vivido, desregulado diante das coisas em sua ordem, Nova Ordem (*New Deal*) mundial. E ainda dar conta da ordem do dia: a velocidade das técnicas, o acúmulo do capital, os homens cinza, o riso de hienas bípedes. Assim também recai passa a ser a formação dos aspirantes a psicanalistas, como apontou Lacan acerca a partir do relatório da Associação Psicanalítica Norte-Americana:

(...) a maioria dos estudantes da última década (...) não são introspectivos, tendem a não ler nada senão a bibliografia sugerida que lhes é indicada na programa dos institutos, e só desejam acabar o mais depressa possível o que é exigido para a sua formação. Seu interesse volta-se primeiramente para a clínica preferida à pesquisa e à teoria. Sua motivação para serem analisados é basicamente a de passar pelo que sua formação exige (...)<sup>30</sup>.

É o próprio Lacan que admoesta a ideia de analistas formados sem “introspecção”. O gesto de prioridade na formação deveria sair de um saber pré-dirigido, mais palpável ao aluno e priorizar a inteligência inclusive para a passagem pela experiência analítica. Esse desconcerto no ensino, também parte cotidiana de nossa realidade. Como isso pode ser acomodado para revolucionar a educação em todos os seus níveis? O ensino

---

<sup>29</sup> DERRIDA, *Espectros de Marx*, p. 39.

<sup>30</sup> LACAN, *Variantes do tratamento padrão*, p. 358.



verdadeiramente deveria fugir ao cálculo econômico e exigir a incalculabilidade das intensidades. Quando o ser ou não ser (*to be or not to be*) é dito por Hamlet para fazer do pensar o acontecimento mais humano e profundo na confluência das eras. Talvez tenhamos alguma dívida com o passado. Se o psicanalista revisitar o tempo com o cuidado do outro talvez tenha de olhar mais criticamente acerca de seu desejo dirigido à produção de algum tipo de bem. A modernidade traz mais do que tecnologia, traz o humano de volta ao problema clássico de *Hamlet* de uma trajetória sem garantias e sem resposta única que despreze a ida até a questão. Derrida compreende este conflito temporal enquanto desafio no âmago do homem desejante, *ter* ou *ser*, formas de adentrarmos no desejo seja ele qual for. É o descompasso desse desejo com o tempo a constatação de um mundo obediente à sua própria reatividade e imediatez, puro gozo sem prestação de contas com a responsabilidade. Para onde vai beirar este desejo? Se a parte é inconsciente ela também sente a necessidade de uma expressão, mas aprender com a reação eleva, e guardar a reação internamente, também exige um aprendizado, porém, sem métrica, sem roteiro, sem dito final.

O inconsciente silencia dentro dos homens. Ele denuncia uma prática de não envolvimento com as coisas, resguardando a garantia de um mundo pacífico, sem dúvidas e sem discussão. A paz dos homens mortos. Seriam estas pessoas também vítimas de uma dada violência? Uma vítima o faz dessa maneira ao calar diante do abuso sofrido, dando a aparência de paz eterna. Talvez ela não perceba o que gira ao seu redor. Este fato prova a mortalidade de todo um sistema e a tristeza por uma antecipação às coisas, encripta assim para amortizar o que lhe faz mal. O homem antecipa seu sentimento de perda e passa então a cuidar de si diante de uma ameaça iminente de morte, prevendo seu curso. Quem realiza este cuidado com a morte? Será por parte da mãe ou do pai que desejamos morrer? Talvez a morte de uma mãe cuidadora seja pior que a morte de um pai provedor. Nossa família terá perdas irremediáveis. Com Freud morto temos seus espectros, leituras, interpretações e seu absoluto silêncio. Já com a psicanálise morta, morrerá o direito de descoberta de si mesmo

pela passagem das línguas, a retomada da questão de Hamlet, em alerta no apogeu de uma era atrelada à linguagem de si perpassada pela linguagem do outro.

Foi neste conflito de linguagens estabelecido pelo ensino de Lacan e contestado pela IPA (*International Psychoanalytical Association*<sup>31</sup>), nos anos 1960. Faz parte dos planos de Lacan, antes de tudo, aprender a lidar com a intraduzibilidade do paciente por meio da linguagem. Derrida, irá também tomar esta mesma questão ao ter de criar novos movimentos corporais e rítmicos expressados pelo outro<sup>32</sup>. O paciente passa a descobrir junto com o analista o intraduzível, porém, necessário, a parte de si. Eis a decaída pelo sofrimento-esquecimento, esquecimento de que se sofre também. Esquecer como forma de diminuir o sofrimento pela falta de esperança. A parte sofrida grunhe bem ali onde está a ferida, mas não podemos tocá-la, pois dói demais. Somos colocados diante das sempre parciais metáforas, associações, afetos difíceis de serem permitidos pela consciência até o psíquico permitir a entrada do estranho<sup>33</sup>. Estranho muito familiar, como nos apresenta a ambiguidade do inconsciente. É neste momento que a conversa deixa de ser fiada para ser real, tocando na medida da pessoa.

Derrida nos mostra aqui não como um psicanalista mostraria no consultório a prática da psicanálise, mas ele traz para a psicanálise as consequências nefastas de discursos identitários quando levados ao âmbito de discursos instituídos a ponto de paralisar a criatividade contida no gesto psicanalítico. Esses discursos são tanto dos pacientes quanto dos Estados em sua celebração soberana. O instituído como um problema em que uma palavra entra na forma de uma verdade exclusiva, sem disposição a ver sua ambivalência constitutiva<sup>34</sup>. Seria então a próxima fronteira da psicanálise indagar a participação do Estado

---

<sup>31</sup> Instituição criada por Freud em 1910, tendo Carl Gustav Jung como seu primeiro presidente.

<sup>32</sup> DERRIDA, Eu – a psicanálise, p. 14.

<sup>33</sup> FREUD, O ‘Estranho’, pp. 275-318.

<sup>34</sup> DERRIDA, Eu – a psicanálise, p. 15.

neste sofrimento? A violência de Estado perpetuada na forma da tortura, tal como aparece na crítica de Derrida a uma certa psicanálise parcimoniosa nestes momentos de abuso de poder<sup>35</sup>. A psicanálise teria algo a dizer sobre isso? A forma na qual a democracia encontrou para se externalizar e fazer parte de um Estado democrático de direito, ainda é a ponta de um enorme *iceberg* diante da economia dos Estados e do interesse de grupos privados, ressaltando uma política da informação na qual a democracia aparece como a *representação* de uma maioria. Também não será cruel ter de digerir esta produção feita no bojo das relações sociais? A *senhora* psicanálise teria algo novo para contribuir com esta discussão? Ela falaria ou acobertaria? Até que ponto isto é da responsabilidade da psicanálise?

Uma “pulsão de crueldade”<sup>36</sup> pode ser vista aqui, produzindo sua demanda para depois realizar uma desdita acerca desses Estados. A crueldade dos Estados resistindo a uma entrada psicanalítica. “Se a pulsão de poder ou a pulsão de crueldade é irreduzível, mais velha, mais antiga que os princípios (de prazer ou de realidade, que são no fundo o mesmo, como gostaria eu de dizer, o mesmo na diferença), então nenhuma política poderá erradicá-la”<sup>37</sup>. Ela passa a viver nesta política da representação, ainda que tenha também sua força inédita escondida. Poder sair da *representação* para colocar-se *à disposição*, trazer aos ouvidos os sons do descompasso, o sofrimento dos sons dos filhos oprimidos, dos torturados, não mais em um

---

<sup>35</sup> DERRIDA, *Estados-da-alma da psicanálise*, pp.05-93. Para esta questão precisamos estar diante do quanto a nazificação das instituições psicanalíticas brasileiras se mostrou favorável em seu silêncio às torturas do regime instaurado no Brasil a partir de 1964. O caso de Werner Kemper parece ao menos provocar a retomada desta questão, quando a psicanálise passa a ser nazificada na Alemanha. Um dos casos mais polêmicos é o de Amílcar Lobo, psicanalista da SPRJ e médico do Centro de Informações do Exército, em Petrópolis, braço do DOI-CODI. Conhecido como “Dr. Cordeiro”, Amílcar Lobo foi reconhecido como torturador, em livro de Besserman Vianna por Vera Sílvia Magalhães. Amílcar Lobo deveria garantir que os presos continuassem vivos para aguentarem maiores suplícios. Amílcar Lobo foi acobertado pela SPRJ mesmo após as denúncias, feitas em 1973, e tendo provas documentais de Besserman Vianna em 1988. Ver: FÜCHTER, O caso Werner Kemper, pp. 49-89.

<sup>36</sup> DERRIDA, *Estados-da-alma da psicanálise*, p.33.

<sup>37</sup> DERRIDA, *Estados-da-alma da psicanálise*, p.35.

simples âmbito privado, mas agora a invasão do espaço público e seus segredos de Estado. Criar um “teatro da crueldade”<sup>38</sup> nos moldes do dramaturgo francês Antonin Artaud, mas pela arte dramática, retirando assim da ordem toda a concepção de verdade dada na função simbólica da língua, advento do signo pelo significante, cuja psicanálise de Jacques Lacan foi sua maior reprodutora. Dar conta dessa pulsão, no momento mesmo em que se acredita tudo estar dissolvido, tudo terminado, enfim, que inclusive a resistência apareça como mais uma repetição. Como sair disso? “Se posso confiar a vocês o sentimento de um observador estrangeiro, parece-me que resta tudo por fazer e que não há, nem haverá jamais, o mínimo consenso à vista de qualquer desses assuntos, nem entre os psicanalistas do mundo inteiro, nem entre seus interlocutores sociais, políticos, jurídicos”<sup>39</sup>. Apesar de tudo essa indeterminação está aí para ser questionada, no espaço do *entre*, espaço do começo entre disposições que a afirmam como indispensável ou para os que a negam como necessária.

A psicanálise, também ela viva e morta, por dentro dos princípios criados na mão dos psicanalistas que a exercem. Um pouco da dimensão trágica trazida à tona repercute na sociedade: “A psicanálise é indelével, sua revolução é irreversível – e, no entanto, como civilização, ela é mortal”<sup>40</sup>. Morre em cada um de seus psicanalistas e morre também com os que não foram por ela tocados. “Trata-se do que tem lugar secreto para se guardar em alguma parte *salvo* em um eu”<sup>41</sup>. Assim, guarda-se inclusive o que não se quer guardar. Eis a marca da introjeção. Será esperança de mudança tão somente o que se liga ao objeto na crença de investi-lo de uma solução? Talvez aqui seja a busca por uma responsabilidade tanto do processo do sintoma, quanto do mundo recusando a morte em vida. O sintoma do mundo em seu estranho mistério de apagar uma luz e dar vida a coisas novas,

---

<sup>38</sup> DERRIDA, *Estados-da-alma da psicanálise*, p.43.

<sup>39</sup> DERRIDA, *Estados-da-alma da psicanálise*, p.48.

<sup>40</sup> DERRIDA, *Estados-da-alma da psicanálise*, p.52.

<sup>41</sup> DERRIDA, *Fora*, p. 273.

novos fantasmas, problemas perambulantes, periclitantes. O fantasma visto a pouca luz da cripta. O fantasma escrito em um determinado texto de pouca legibilidade; o texto perdido, a língua interrompida. Uma cripta para um corpo violentamente morto traumatiza a coesão verbal de um esperado saber<sup>42</sup>. Também sobre este deciframento da linguagem devemos repousar um pouco, esperar pelo que pode vir depois de uma enxurrada de conteúdos difíceis. “Há a lembrança do que nunca foi e a essa estranha anamnese só pode convir um relato mítico, um relato poético, mas um relato tendo a idade da psicanálise, da arquipsicanálise e da anasemia”<sup>43</sup>. A perda do sentido como necessário retorno a outra coisa que não a língua, mas a organização espacial e rítmica insuflada na relação psicanalítica. O caminho segue a senda do trauma e da perdição. Proposta para pensar as ruínas e das ruínas advir uma psicanálise das cripto-imagens nas quais Derrida explica com base no trabalho do sistema inconsciente da impressão psíquica, o retardamento diferidor dos traços, trazendo a marca sobre a superfície, gerando assim a ruptura com a *phoné* – a associação entre significado e significante – e o sistema logocêntrico<sup>44</sup>. Derrida nos lembra do quanto a mudança de um sistema para o outro sempre deixará uma diferença (*différance*) a ser interrogada na busca do objeto perdido. A ruína é uma marca sólida, concreta; enquanto a *phoné* torna-se abstração de uma subjetividade planificada. E estes dois pontos não são plenamente vislumbrados em fórmulas simples.

O que é isso vivendo ali em meio às ruínas? A reinvenção diante da perda, como percebe René Major diante do relevante prefácio de Jacques Derrida, intitulado *Fora: as palavras angulosas de Nicolas Abraham e Maria Torok*, realizado para o livro *Le verbier de l'Homme aux Loups*. O casal Abraham & Torok se detém no famoso caso de Freud do *Homem dos Lobos* e em como houve uma perda significativa pela impossibilidade de tradução entre o alemão de Freud e o russo de Sergei Pakejeff. Um sujeito re-

---

<sup>42</sup> DERRIDA, *Fora*, p. 273.

<sup>43</sup> DERRIDA, *Fora*, p. 296.

<sup>44</sup> DERRIDA, *Freud e a cena da escritura*, pp. 289-339.

interpretado, re-inscrito por um uso psicanalítico da língua para além dos nomes e das propriedades que acreditamos estarem encerradas na ideia de um Eu. O saber produzido pelo inconsciente não possui as características de uma verdade filosófica ou científica: “constitutivo e desconstitutivo do sujeito, do lugar e da voz reflexiva do verbo pelo qual ele desiste sem desistir, diante de uma figura sempre pelo menos dupla”<sup>45</sup>. Ali, nesse deslocamento surge o impensado, um acontecimento com vista a ser apropriado, aonde o sujeito não percebe o lugar de um significante, isto é, uma ida e uma volta na cadeia de permutações e deslizamentos. Desistir, talvez, ao inferir significantes e coisas se não houver tempo e espaço para uma verdadeira conexão. Interrogar a regra mais a fundo para enxergar o que está para além de seu sinal inicial.

Para Derrida a formalidade e a técnica são recursos parciais, suplementos que não respondem a profunda questão do Eu. Há algo ainda a ser experimentado pelos psicanalistas fora da ortodoxia freudiana e do ensino lacaniano: a terceira via da tradução pelo ritmo do encontro<sup>46</sup>. É justamente aqui que residem os critérios para uma nova ética<sup>47</sup>, cabendo a todos os envolvidos, psicanalistas ou não, uma atuação revolucionária nesta família: “a psicanálise tem de tomar suas responsabilidades, inventar ou reinventar seu direito, suas instituições, seus estatutos, suas normas etc”<sup>48</sup>. A perda da invenção diante das ruínas deve ser sinônimo de silenciamento? Estaremos preparados para um emburrecimento generalizado? Adentraremos com tanta capacidade argumentativa mesmo por dentro das criptas e dos vestígios de significação? Acionaremos o julgamento ou a elasticidade para oferecer algo a mais para o outro? Conseguiremos olhar para a arrogância no momento em que não apreciarem nossa intervenção?

---

<sup>45</sup> MAJOR, *Lacan com Derrida*, p. 164.

<sup>46</sup> ABRAHAM, O tempo, o ritmo e o inconsciente, pp. 85-119.

<sup>47</sup> Para ver a investigação acerca da ética através do ritmo e da tradução em sua relação com a psicanálise, ver: KETZER, *Por uma ética do ritmo*, pp.46-61.

<sup>48</sup> DERRIDA, *Estados-da-alma da psicanálise*, p.87.

Nossa sugestão é testemunha da história inscrita no Oráculo de Delfos, onde a imagem fálica do *Omphalos*, um defensor da Tradição dos deuses e ao mesmo tempo a resposta enigmática para todas as perguntas, aparece de maneira contundente. Este monumento permanece como passagem histórica obrigatória aos mais diferentes aventureiros e exploradores do humano. Ali, no umbigo do mundo grego, tanto a história cotidiana, quanto as narrativas mitológicas, aparecem simplesmente na velha frase: *conhece-te a ti mesmo*. Mais sabedoria ao estrangeiro, menos conhecimento advindo do ideal epistemológico. Um estranho-estrangeiro convida à decifração, enquanto mais uma carta sem remetente é postada na história. A carta está endereçada a Édipo, aquele que escolheu por si só investigar seu destino, hospedado com hostilidade em Colono. Lá percebemos o quanto a lei de Tebas “terá produzido um fora da lei”<sup>49</sup>. O estrangeiro sem tempo para a perda, para o luto de estar sem lugar no mundo. Édipo às voltas com seus últimos momentos e tão logo ele desaparece sem deixar pistas. A carta desse soberano converte-se então em cartão-postal até chegar à Viena, na casa de um tal Sigmund Freud. No cartão temos o convite ambivalente: ser *amigo* ou fazer parte da *família* psicanalítica? Essa estranha pergunta com o verbo *ser* envolvido na questão. O verbo *ser* muito exigente para o desaparecimento de um emérito estrangeiro, quase cidadão, tanto de Tebas quanto de Viena. Talvez a resposta produza ainda muita polêmica para os ouvidos das instituições psicanalíticas, mas certamente pouco alarde faz para aqueles que desejam participar de algum modo de suas descobertas sem saudosismo.

Nossa sucinta proposta é levantar o véu da arrogância, lá onde gostaríamos de propor um diálogo entre os não iniciados e os já praticantes da psicanálise. Levantar as dificuldades do envolvimento e da troca para novos *negócios* psicanalíticos, coisas do sentido de um mundo precarizado e uma negação do ócio contida no léxico, um novo plano internacional de inquietude para a investigação de processos criativos. Então talvez possamos

---

<sup>49</sup> DUFOURMANTELLE & DERRIDA, Da hospitalidade, p. 35.

nos sentir tentados a participar desta nova experiência chamada Sociedade dos Amigos da Psicanálise, projeto inconcluso de Sándor Ferenczi em busca de pessoas estranhas ao vocabulário e à prática psicanalítica com o desejo de compor revolucionariamente a aventura da descoberta freudiana<sup>50</sup>. Sem esse desafio do inconsciente, repetindo para se expressar, e diante do mal-estar que as políticas soberanas e institucionais causam quando não dialogam com seus cidadãos, a psicanálise terá de fazer um esforço, não ela em si, mas seus amigos interessados em descobrir nela o *ainda não* da angústia humana. Derrida o fez, explorando elementos fora da clínica convencional, tomando contato com a riqueza cultural de seu tempo, pois dele se escuta o já assombroso mundo dos mortos crentes de estarem vivos. Seu exemplo nos mostra ainda haver quem seja capaz de estender a mão para ajudar alguém em um momento de dificuldade. Neste lugar e neste tempo em que se espera devemos então nos preparar para o que virá pela frente.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAHAM, Nicolas. (1987) O tempo, o ritmo e o inconsciente: Reflexões para uma estética psicanalítica. In: ABRAHAM, Nicolas & TOROK, Maria. *A casca e o núcleo*. São Paulo: Escuta, 1995.
- ARENDT, Hanna. (1958) *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. Forense Universitária, 2010.
- BION, Wilfred. R. (1979) *Uma memória do futuro, livro III: a aurora do esquecimento*. Imago: Rio de Janeiro, 1996.
- BLANCHOT, Maurice. (1969) *A conversa infinita: a palavra plural*. São Paulo: Escuta, 2010.
- DERRIDA, Jacques. (1988) Let us not forget — Psychoanalysis, *The Oxford Literary Review*, vol. XII, nos 1-2, 1990.

---

<sup>50</sup> DERRIDA & ROUDINESCO, *De que amanhã... Diálogo*, p. 199.



- \_\_\_\_\_. (1993) *Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Tradução Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- \_\_\_\_\_. (1996) *Resistencias del psicoanálisis*. Traducción Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Paidós, 2010.
- \_\_\_\_\_. (1976). Fora: as palavras angulosas de Nicolas Abraham e Maria Torok. In: LANDA, Fábio. *Ensaio sobre a criação poética em psicanálise: de Ferenczi a Nicolas Abraham e Maria Torok*. São Paulo: UNESP/FAPEESP, 1999.
- \_\_\_\_\_. (2000) *Estados-da-alma da psicanálise: o impossível para além da soberana crueldade*. Tradução Antonio Romance e Isabel Kahn Marin. São Paulo: Escuta, 2001.
- \_\_\_\_\_. (1979) Eu – a psicanálise. Tradução Élide Ferreira. *Pulsional – Revista de Psicanálise*, São Paulo, ano XV, n. 58, jun/2002, pp.11-21.
- \_\_\_\_\_. & DUFOURMANTELLE, Anne. (1997) *Da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.
- \_\_\_\_\_. & ROUDINESCO, Elisabeth. (2001) *De que amanhã... Diálogo*. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- \_\_\_\_\_. (2005) *Aprender por fim a viver: entrevista con Jean Birnbaum*. Traducción Nicolás Bersihand. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- \_\_\_\_\_. (1980) *O cartão postal: de Sócrates a Freud e além*. Tradução Ana Valéria Lessa e Simone Perelson. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- \_\_\_\_\_. Freud e a cena da escritura. In: DERRIDA, Jacques. (1967) *Escritura e diferença*. Tradução Maria Nizza da Silva, Pedro Lopes, e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009.

FREUD, Sigmund. (1887) Ânsia e temor pela cocaína. In: FREUD, Anna & BYCK, Robert. *Freud e a cocaína*. Rio de Janeiro: Editora Espaço e Tempo, 1989.

\_\_\_\_\_. (1900) A interpretação dos sonhos. In: *Obras completas de Sigmund Freud*. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974, Vol. IV e V.

\_\_\_\_\_. (1907 [1906]) Delírios e sonhos na *Gradiva* de Jensen. In: *Obras completas de Sigmund Freud*. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974, Vol. IX.

\_\_\_\_\_. (1913) Totem e Tabu. In: *Obras completas de Sigmund Freud*. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974, Vol. XIII.

\_\_\_\_\_. (1914) O Moisés de Michelangelo. In: *Obras completas de Sigmund Freud*. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974, Vol. XIII.

\_\_\_\_\_. (1919) O Estranho. In: *Obras completas de Sigmund Freud*. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974, Vol. XVII.

\_\_\_\_\_. (1920) Além do princípio do prazer. In: *Obras completas de Sigmund Freud*. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974, Vol. XVIII.

\_\_\_\_\_. (1930) O mal-estar na civilização. In: *Obras completas de Sigmund Freud*. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974, Vol. XXI.

\_\_\_\_\_. (1939) O Moisés e o monoteísmo: três ensaios. In: *Obras completas de Sigmund Freud*. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974, Vol. XXIII.

FÜCHTNER, Hans. O caso Werner Kemper: psicanalista, seguidor do nazismo, nazista, homem da Gestapo, militante marxista? Tradução Jehovanira Chrysóstomo de Sousa. *Pulsional: Revista de Psicanálise* (São Paulo), São Paulo, SP, v. 10, p. 49-89,

2000.Disponível em:  
<http://www.psychanalyse.lu/articles/FuechtnerCasoKemper.pdf>  
Acesso em: março de 2017.

KETZER, Estevan de Negreiros. Por uma ética do ritmo: A tradução bíblica de Henri Meschonnic. *Arquivo Maaravi* (UFMG), v. 10, p. 47-61, 2016.

LACAN, Jacques. (1966) Variantes do tratamento padrão. In: *Escritos*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: 1998.

MAJOR, René. (2001) *Lacan com Derrida: análise desistencial*. Tradução Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

ROUDINESCO, Elisabeth. (1999) *Por que a psicanálise?* Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

\_\_\_\_\_. (2013) *Sigmund Freud: na sua época e em nosso tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2016.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões Plurais: itinerários da racionalidade no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.



# (AS)SOMBRAS DE MARX: AS SOBRIAS DE UMA POSSÍVEL REVOLTA

---

*Fábio Caires Correia<sup>1</sup>*

Eu digo sempre que, das três chamadas virtudes teológicas, eu sou fraco na fé e fraco na caridade; só me resta a esperança. Eu sou o homem da esperança.

Ariano Suassuna

\*i.

Nesses tempos sombrios que seguem, o espírito de um certo apátrida nunca se fez tão presente e, por isso, tão necessário. Presente por ter sido enjaulado numa ideologia hegemonicamente segregacionista que fez do medo apoderamento de seu espírito para assombrar. Necessário por ser apenas (*pres*)ente numa repetitiva cerimônia de luto e por não terem mais sua presença sincrônica, os enlutados vagam sem saber para aonde ir. “*The time is out of joint*”.

Nos *Espectros de Marx*, Derrida se levanta não apenas contra uma determinada ortodoxia marxista, mas igualmente contra o novo dogma antimarxista. Uma das perguntas centrais da obra derridiana é *Whither marxism?* (Para aonde vai o marxismo?) Talvez hoje a nossa possa ser: onde está o marxismo? Ou melhor, onde está Marx? E, ainda, o que fizeram do espectro Marx? A partir desses questionamentos, o objetivo deste ensaio é, ancorado no texto derridiano, pensar duas ideias que nos parecem importantes para discutirmos o atual cenário político-social, a saber, i) (as) *sombras* do espectro e ii) o *luto* pelo espectro. Nossa hipótese hospeda a urgência de um novo retorno a Marx, não mais enjaulados pelo **Estado** obsessivo e neurótico do luto, mas enquanto **revolta** utópica num presente fadado pelo desajuste. O Marx morto que aparece iconizado nos compêndios de

---

<sup>1</sup> Doutorando em Ética e Filosofia Política pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. E-mail: [fabio.aires@acad.pucrs.br](mailto:fabio.aires@acad.pucrs.br)

introdução à filosofia e sociologia é aquele de um pensamento pré-conceituado como politicamente estéril, limitado por insuficiências de uma época. Esclarecer o processo despoliticante deste trabalho de luto é analisar a situação contemporânea do estabelecimento de uma nova ordem mundial, onde certo espírito de Marx deve retornar reivindicando o caráter intempestivo de seu pensamento.

\*\*\*

*Há mais de um, deve haver mais de um...<sup>2</sup>*  
Jacques Derrida

“*Ein Gespenst geht um in Europa – das Gespenst des...???*”<sup>3</sup>. Infelizmente só nos resta **Temer** diante ao horror da legitimação do ilegal, ou ainda, e ainda mais, diante da assombrosa destruição de uma das maiores conquistas do sujeito enquanto membro de uma comunidade – desde a Grécia clássica até nossos tempos –, leia-se, a prerrogativa da democracia. “Não é preciso ser marxista ou comunista para render-se a essa evidência”<sup>4</sup>. O fato já está validado globalmente, e nestes tempos sombrios isso é o que importa: convicções e não provas. Há, evocando Shakespeare, “algo de podre no reino da Dinamarca”. Poder-se-á tratar o particular ‘Dinamarca’ sempre, e principalmente hoje, como uma metonímia. “Um nome pelo outro, uma parte pelo *todo*”<sup>5</sup>. O tempo é (todo) Outro. O que propomos aqui talvez não caiba efetivamente em ensaios, pois é um exercício de vida política que requer, para início de conversa, uma política da vida. Uma *bio:política* da liberdade e que por sua vez evoca uma história (da) política da liberdade. “Estamos questionando neste instante,

---

<sup>2</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 30.

\* Um espectro ronda e Europa – é o espectro do...???

<sup>3</sup> MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifest der Kommunistischen Partei*. vulture-bookz.de, Heidelberg am Neckar, 2005, p. 1.

<sup>4</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 30.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1994, p. 7, *grifos nossos*.

estamos nos interrogando sobre este instante que não é dócil ao tempo, pelo menos ao que assim chamamos [...] Enter the Ghost (*é hora de*) Re-enter the Ghost(s)”<sup>6</sup>.

O tempo está fora dos eixos. O espírito que ronda a Europa parece não ser mais o do comunismo. *Fide-l reliquit nobis*. A necessidade de *desconstruir* o hegemônico e falacioso discurso nunca nos foi tão manifesta. O *Trump* (trunfo) deste discurso é proclamar que “o nome de Marx desapareceu”<sup>7</sup>. De um lado ficou uma (*pseudo*) prática surpreendentemente apoderada e feita viés para um *des-governo* opressor; do outro, o luto. A causa desse último: perdeu-se a referência. É tempo, enfim, de exorcizar o luto e dar (sua) voz, (*as*)sombras. Marx *qui genuit* Bloch. “Uma obra-prima sempre se move, por definição, à maneira de um fantasma”<sup>8</sup>. Pois este será nosso *parti-pris*, ou seja, nosso princípio: *O princípio esperança*.

Se é preciso falar de esperança algo no tempo está em desacordo. Um novo discurso inspirado no velho se instala, desinstala, reinstala mais forte, de outro modo, exclui o Outro – uma hegemonia cruel e sem precedentes. “Trata-se, pois, mas como sempre, de uma forma de guerra inédita”<sup>9</sup>. Não quer retratar apenas uma guerra de todos contra todos, mas, e principalmente, de uma guerra em/a favor de algumas minorias. Não entendamos aqui o termo ‘minorias’ como uma categoria social-econômica – isto é, classificatória, que diz respeito a um grupo socialmente vitimizado –, mas sim enquanto consciência segregacionista. Uma minoria que faz apelo ao *caminho da servidão* para encontrar legitimidade no apoderamento da máquina do **Estado** – ou seria do *corpo político* que se torna estado? – para fazer uso de um (*pseudo*) poder e *reificar* tudo aquilo que é Outro, que está em outro tempo. E mais ainda, tudo aquilo que é comum a todos, leia-se, a liberdade enquanto indivíduo e a liberdade do indivíduo enquanto

---

<sup>6</sup> Op. Cit., p. 13, *grifos nossos*.

<sup>7</sup> Op. Cit., p. 21.

<sup>8</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 35.

<sup>9</sup> Op. Cit., p. 73-74.

coletividade. Mas o discurso das *minorias* não está só. Ele não é verdadeiramente a fonte da ameaça que nos assombra. Há uma força *global* que tende a transformar tudo e todos à sua maneira, do seu gosto. Não seria isso *alienação*? *Reificação* de consciências?

A hegemonia político-econômica, assim como a dominação intelectual ou discursiva, passa, como nunca havia feito, nem a tal grau, nem sob essas formas anteriormente, pelo poder tecno-midiático – ou seja, por um poder que ao mesmo tempo, de modo diferenciado e contraditório, *condiciona e põe em perigo* toda democracia. Ora, trata-se de um poder, um conjunto diferenciado de poderes, que não se pode analisar, e eventualmente combater, apoiar aqui, atacar ali, sem levar em conta tantos efeitos *spectrais*, da nova velocidade da *aparição* (entendamos essa palavra no sentido fantasmático) do simulacro, da imagem sintética ou protética, da realidade virtual do *ciberspaço* e do arazoamento, das apropriações ou especulações que manifestam, nos dias de hoje, poderes inauditos<sup>10</sup>.

Duas ideias expostas no excerto acima são, a nosso ver, bastante pontuais, pois nos ajudam entender a forma pela qual a mídia, com seus aparatos ideológicos, usa seu poder polarizador para transformar os sujeitos em marionetes do sistema. De um lado temos a dominação intelectual discursiva e, do outro, um conjunto diferenciado de poderes. Essas ideias são estrategicamente mancomunadas em sua forma de *aparecer*, isto é, apresentam-se ancoradas num discurso de equidade, quando no fundo suas reais intenções é a exclusão e a opressão. A partir disso, duas hipóteses darão norte a nossa reflexão: i) a ideia de que o discurso da *servidão (in)voluntária* propagado como um modo de alargar a liberdade do indivíduo, se dá, em seu *modus operandi*, como uma forma de estreitar a liberdade mesma dos sujeitos e ii) que o poder do esquematismo da mídia é o do apoderamento, num sentido especificamente psicanalítico, ou seja, o uso de (sua)

---

<sup>10</sup> Op. Cit., p. 78.



força para disseminar, de forma esquizofrênica, *estereótipos distópicos* de vida.

Por que as pessoas *livremente* obedecem? Por que elas abrem mão da capacidade de decidir, ou ainda, de ser autônomos? Na tentativa de aclarar nossas reflexões, talvez seja necessário o (re)curso à história, não que ela seja moral e sirva para mudar o hoje, mas porque ela nos ajuda a entender a genética de processo. Acima falamos dos objetivos do atual discurso, das suas tentativas extremistas de polarizar a política, transformando tudo que é (do) Outro em engrenagens *idênticas* para o sistema. Apoderando-se estrategicamente dos mecanismos de *manipulação das massas*, esse discurso-em-prática reduziu toda forma de organização popular ativa a meros discursos fragmentários e individualistas. Um messianismo do Eu sem povo. Um messianismo do Eu para o eu. O que se pode fazer quando um número infinito de homens, diante do soberano político, não apenas obedecem, mas se ponham a rastejar, e o pior, aceitam ser tiranizados oferecendo-lhes a própria vida?

“Que vício monstruoso então é esse que a palavra covardia não pode representar, para o qual falta toda expressão, que a natureza desaprova e a língua recusa nomear”?...<sup>11</sup> Publicado originalmente em 1563, *O Discurso da servidão voluntária*, obra escrita pelo pensador francês Étienne de La Boétie, é, sem dúvidas, uma das grandes denúncias ao desejo do sujeito em servir. Não! La Boétie não fala em forças externas de coerção. Sua tese não é a existência da servidão como algo inerte, vertical, intrínseco ao poder político estabelecido, mas sim como ela se perpetua como desejo de servir. “Segundo um paradoxo que por si mesmo se formula e se supera...”<sup>12</sup>, a servidão é um desejo dos súditos. Não há tirano, ou melhor, não pode haver qualquer tipo estabelecido de poder sem que haja a sujeição *livre* dos sujeitos. Para La Boétie, não é necessário que os súditos combatam o

---

<sup>11</sup> LA BOÉTIE, Etienne de. *O discurso da servidão voluntária*. Comentários de Pierre Clastres, Claude Lefort, Marilena Chauí. Tradução Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999, p. 76.

<sup>12</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova* Internacional. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 37.

tirano, basta apenas não servi-lo. Não recuar para recusar. “Decidi não mais servir e sereis livres”<sup>13</sup>. Porém, o povo, podendo escolher entre o ser escravo ou ser livre, rejeita a liberdade e toma sobre si o jugo da servidão.

“A constatação é eficaz”<sup>14</sup>. Para La Boétie, há três coisas e causas comuns que condicionam os sujeitos à servidão (in)voluntária: i) a acrítica preservação dos costumes (leia-se, conservadorismo); ii) a degradação programada da vida coletiva (leia-se, a sociedade administrada) e, por fim, iii) a mistificação do poder movido pelos interesses (leia-se, corrupção). Tomadas as devidas precauções, relacionar o ano de 1536, isto é, o contexto de onde brota as análises realizadas por La Boétie, com o ano de 2016, principalmente no que se refere à *consciência política* dos sujeitos, não nos parece muito exagero, ou ainda, uma recaída infecunda num tipo determinado de anacronia, mas, e no melhor dos casos, surge como uma tentativa de entender como a superação de um fato histórico pode nos ajudar a superar o fato presente.

“Quais são, portanto essas três coisas da coisa?”<sup>15</sup>. Em primeiro lugar, falemos do hábito, ou melhor, da necessidade de desabitá-lo e desabilitá-lo como “um outro princípio, que me determina a esperar o mesmo para o futuro”<sup>16</sup>. Para La Boétie, a servidão existe por força do hábito. Entende-se por hábito a petrificação de uma experiência que exclui, por dedução ou crença, outras possíveis formas de experiências. Servir aos governantes, permitir que eles exerçam a tirania, sem no mínimo se reconhecerem como *partes* de um todo – não reduzindo as partes ao/em favor do todo – é o mais terrível e *boçal* dos hábitos.

---

<sup>13</sup> LA BOÉTIE, Etienne de. *O discurso da servidão voluntária*. Comentários de Pierre Clastres, Claude Lefort, Marilena Chauí. Tradução Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999, p. 79.

<sup>14</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 71.

<sup>15</sup> Op. Cit., p. 24.

<sup>16</sup> HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução Deborah Danowski. São Paulo: Edunesp, 2001, p. 297.

Mas, temos ainda que pensar como a liberdade foi enclausurada no discurso da *satisfação*.

À época de La Boétie, essas satisfações seriam a decisão dos governantes de criar condições aprazíveis à vida de escravo, imposta aos súditos, um sistema oficial de prazeres *públicos*. Surgiam, com isso, os espetáculos de *pão e circo*. Atualmente nós *temos* a liberdade de, em nosso tempo de não-trabalho, assistirmos os espetáculos (de)formativos impostos pelas redes globais como, por exemplo, os *big brothers*, a malhação, os jornais nacionais, as telenovelas, etc. Estrategicamente disfarçado em entretenimento e satisfação, o discurso da indústria midiática submete aos sujeitos um tipo específico de consumo que, objetivando o prazer, exclui qualquer possibilidade de renúncia. Além disso, a rede global provoca no indivíduo uma espécie de dogmatização do dado, isto é, o estabelecimento de um não-acontecimento de fato como uma verdade inabalável. Neste sentido, há liberdade apenas para convir com o já posto e não para dizer o que é e o que deve ser posto. “O mundo vai mal, o quando é sombrio, dir-se-ia quase negro [...] A este título de um quadro negro possível, acrescentar-se-iam alguns subtítulos”<sup>17</sup>.

Embora a cautela seja necessária em falar “categorias” depois de Kant, não seria imprudente de nossa parte dizer que a liberdade é uma categoria (ou requisito) fundamental para qualquer filosofia moral. Nela está implícito, se a entendermos desde o arcabouço teórico-crítico kantiano, o uso da razão pura e principalmente prática, contrapondo-se às paixões e a submissão cega às pulsões. Nas condições objetivas da sociedade atual, o que podemos notar é a inversão dos papéis. A razão tornou-se não um guia para a emancipação dos sujeitos, mas um instrumento para a manipulação/aprisionamento da liberdade mesma dos indivíduos. Em outras palavras, a liberdade “que principiou como submissão pela força cedo se converteu em

---

<sup>17</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 108.

“servidão voluntária”<sup>18</sup>. Eis, portanto, o engodo da sociedade administrada.

A sociedade administrada é uma terminologia cunhada pelos teóricos críticos da “primeira geração” da Escola de Frankfurt, especialmente Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, para expressar a força integradora de um conjunto de indivíduos que se sustenta na razão instrumental. O conhecimento e os pensamentos presentes na sociedade administrada instrumentalizam a vida, não consideram o humano e não proporcionam a experiência enquanto *leitmotiv* da emancipação. A racionalidade é técnica de domínio repressivo que aliena. Nessa sociedade o indivíduo insere-se e compõe, sem crítica, relações instrumentalizadas. Reféns do controle, legitimado pelo conceito *burocracia*, as relações se ajuntam num desajuste total. Tempo, espaço, cooptados em uma dinâmica uniforme, equaciona-se num indivíduo técnico, útil ao sistema. (Des)programar o programa é, talvez, a urgência das urgências. Ainda há um pouco de (re)volta dentro dessa jaula da passividade ou pelo menos tem que haver.

Por fim, a última causa geradora do regime de servidão voluntária, aquela que La Boétie considera “o segredo e a mola mestra da dominação, o apoio e fundamento de toda tirania”, é a rede de interesses pessoais, formada entre os serviçais do regime. Em degraus descendentes, a partir do tirano, são corrompidas camadas cada vez mais extensas de agentes da dominação, mediante o atrativo da riqueza e das vantagens materiais. Não haveria Estado corrupto se existissem pessoas não-corruptas, assim como, não poderia existir pessoas corruptas se o Estado assim não o fosse. A mola mestra da degradação política em nosso país é, portanto, a não-consciência política e de pertencimento inerente a boa parte dos que gritam: Sou de direita e quero um país menos corrupto, mas que apoia um *boçal* defensor da tortura e escraviza sem penas a dona de casa por ser de classe inferior; ou ainda os que dizem: Sou de esquerda, mas

---

<sup>18</sup> MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização*. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972, p. 15.

que abomina uma sociedade justa e tem horror à comunhão dos bens. O único critério para o político deveria ser a justiça pelo outro que clama por ser vítima de uma *barbárie racional* que a tudo e a todos instrumentaliza. “O socialismo não existe na realidade atual; precisa ser reinventado como o resultado final da luta pelo futuro”<sup>19</sup>.

Voltemos à esperança, a essa possibilidade de inflamar a desordem dentro desta suposta normalidade esclarecida. Há dois modos específicos, no entanto simbióticos, para o uso do termo esperança: i) como crítica imanente e ii) como capacidade de exorcizar o luto. O primeiro uso diz respeito ao desvelamento do real sufocado pelo irreal-do-real. É o ainda-não dinâmico, *u-topos*, movido por possibilidades.

No entanto para que a expectativa produzida pela utopia não seja de fato uma ilusão, ela tem que se constituir como tendência, ou melhor, como possibilidade inscrita, como matéria (imanente) no sujeito. Somente a categoria possibilidade pode esclarecer o conteúdo dinâmico da esperança<sup>20</sup>.

A dinâmica da esperança, neste sentido, enraíza-se no ser histórico, material e objetivo. Um ser que não satisfeito com as condições atuais da vida, desta consciência *presentificante* de luto, impõe a utopia concreta como possibilidade de dar voz aos apátridas e mais especificamente ao *espírito de um certo apátrida*. O segundo uso do termo, diz respeito a revolução. A luta contra o luto. Uma esperança sem espera (conformista), uma “*révolution en permanence*”<sup>21</sup> (inconformista). Embora seja interminável, há que se reconhecer o espectro. Dar voz ao espectro: herdar. “Nada seria

---

<sup>19</sup> BENSÂID, Daniel; LÖWY, Michael. *Marxismo, modernidade e utopia*. São Paulo, Xamã, 2000, p. 127.

<sup>20</sup> CORREIA, Fábio Caires. O ainda-não é o aqui e agora: Bloch e Adorno, um consenso necessário. In: SOUZA, Ricardo Timm de.; RODRIGUES, Ubiratane de Morais (Orgs.). *Ernst Bloch: utopias concretas e suas interfaces*: vol. 2. [recurso eletrônico], Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016, p. 265-266.

<sup>21</sup> BLANCHOT, Maurice. *L'amitié*. Paris, Gallimard, 1971, p. 115-117.

pior para o trabalho de luto do que a confusão ou a dúvida: é *preciso saber* quem está enterrado onde – e é *preciso* (saber – assegurar-se) que, nisso que resta dele, *há resto*<sup>22</sup>.

\*\*\*

Ainda há esperança, e com elas as (boas) vozes emudecidas pelas intempéries ideologizantes da racionalidade estatuída. Dar (sua) voz aos espectros. Aos bons espectros, à crítica. A crítica resiste e sempre resistirá na esperança, na utopia concreta. A utopia é um protesto contra a situação presente. Uma recusa de se adaptar ao sistema estabelecido. Ela nasce da insatisfação perante as condições atuais da vida e se constitui em uma porta aberta contra o predomínio da consciência presentificante. O conteúdo da esperança se manifesta nas imagens e na cultura humana referida em seu horizonte histórico<sup>23</sup>.

A responsabilidade radical da filosofia contemporânea é a desconstrução cabal dos processos ideologizantes que configuram a visibilidade intransigente, delirante e tautológica do estatuído, ou seja, a radicalização intelectual dos processos de acolhimento das raízes invisíveis da visibilidade<sup>24</sup>.

Desconstruir! Eis a palavra de ordem. Um espírito (ainda) ronda a Europa, as Américas e as Áfricas. Suas sobras são sombras de uma revolta possível. Re-voltar(se): “Os homens, assim como o mundo, carregam dentro de si a quantidade suficiente de futuro bom; nenhum plano é propriamente bom se

---

<sup>22</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 25.

<sup>23</sup> Cf. CORREIA, Fábio Caires. O ainda-não é o aqui e agora: Bloch e Adorno, um consenso necessário. In: SOUZA, Ricardo Timm de.; RODRIGUES, Ubiratane de Moraes (Orgs.). *Ernst Bloch: utopias concretas e suas interfaces*: vol. 2. [recurso eletrônico], Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016, p. 258-280.

<sup>24</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. (Dis)pensar o ídolo. Responsabilidade radical no pensamento contemporâneo. In: *Quadranti* – Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea – Volume II, nº 2, 2014, p. 84.

não conter essa fé basilar”<sup>25</sup>. É esse o nosso princípio: a esperança.

## Referências bibliográficas

BENSAÏD, Daniel; LÖWY, Michael. *Marxismo, modernidade e utopia*. São Paulo, Xamã, 2000.

BLANCHOT, Maurice. *L'amitié*. Paris, Gallimard, 1971.

BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Tradução Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005, p. 433

CORREIA, Fábio Caires. O ainda-não é o aqui e agora: Bloch e Adorno, um consenso necessário. In: SOUZA, Ricardo Timm de.; RODRIGUES, Ubiratane de Moraes (Orgs.). Ernst Bloch: utopias concretas e suas interfaces: vol. 2. [recurso eletrônico], Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016, p. 265-266.

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução Deborah Danowski. São Paulo: Edunesp, 2001.

LA BOÉTIE, Etienne de. *O discurso da servidão voluntária*. Comentários de Pierre Clastres, Claude Lefort, Marílina Chauí. Tradução Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999.

MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização*. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifest der Kommunistischen Partei*. Vulture-bookz.de, Heidelberg am Neckar, 2005.

---

<sup>25</sup> BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Tradução Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005, p. 433.

SOUZA, Ricardo Timm de. (Dis)pensar o ídolo. Responsabilidade radical no pensamento contemporâneo. In: *Quadranti* – Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea – Volume II, nº 2, 2014, p. 84.



# PSICANÁLISE E DESCONSTRUÇÃO

## A DEMOCRACIA POR VIR

---

*Fabio Caprio Leite de Castro*<sup>1</sup>

“A desconstrução jamais teve sentido e interesse, a meus olhos ao menos, senão como uma radicalização, isto é, também *na tradição* de um certo marxismo, em um certo *espírito do marxismo*”. (*Spectres de Marx*, p. 151).

### 1. Introdução<sup>2</sup>

Como o título sugere, o substantivo “porvir” cede a sua substantivação à democracia, que se temporaliza em “democracia por vir”. Não se trata do porvir da democracia já estabelecida, já instituída, mas do potencial oferecido pela revolução psicanalítica para democracia *por vir* – mais além da soberania. Em Derrida, a democracia rompe radicalmente com o já instituído, exige em sua camada de significação mais profunda uma aproximação com o problema da *crueledade*, socorrendo-se de uma psicanálise “sem *álibi*”.

Para que se possa captar o significado ético-político singular da psicanálise proposto por Derrida através da *escritura*, teremos de recordar e enfatizar alguns aspectos, considerando no núcleo de análise cinco textos – *Freud et la scène de l'écriture*, *Spéculer sur Freud*, *Géopsychanalyse*, *Mal d'archive* e *États d'âme de la psychanalyse*. A análise destes textos em sua ordem cronológica terá por finalidade mostrar, em diferentes etapas, como Derrida desenvolveu sua própria *especulação* sobre a psicanálise. Em nosso auxílio, serão retomadas especialmente as abordagens de René Major, Joel Birman e Philippe Cabestan, importantes intérpretes da psicanálise no pensamento derridiano.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia (ULg – Bélgica). Professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCRS.

<sup>2</sup> Este texto constituiu uma versão revisada da comunicação proferida no dia 22 de setembro de 2016, no *VI Colóquio Internacional Escritura: Linguagem e Pensamento - Rastros do impensado: a desconstrução, a literatura (de retorno a Derrida)*.

<sup>3</sup> É preciso previamente assinalar que muitas questões importantes e merecedoras de um estudo particular, como a polêmica entre Derrida e Lacan, não poderão ser aqui

Conforme a ressonante afirmação de René Major, “a psicanálise não poderia evitar Derrida”.<sup>4</sup> Nossa interrogação terá por objetivo central colocar em relevo, desde a psicanálise, o *incondicional sem soberania*, que se afirma através das figuras do impossível (hospitalidade, dom, perdão), como inscrição do *desejo de revolução na revolução da psicanálise*.

## 2. Aparelho psíquico: a máquina e a escritura em psicanálise

No período de redação da *Gramatologia*, entre 1964 e 1965, Derrida havia lido Freud e Lacan de modo fragmentário e incompleto.<sup>5</sup> No entanto, por volta desse mesmo período, ele começa “a perceber e a analisar a dívida de Freud com respeito à metafísica”<sup>6</sup> e inicia uma nova leitura de Freud, descobrindo neste, como afirma René Major, um “poderoso aliado”.<sup>7</sup> Desde então, Derrida tornou-se, como assinala Cabestan, um leitor “extremamente atento da obra de Freud e Lacan”.<sup>8</sup>

O grande marco inicial do percurso que conduz Derrida através de uma leitura única e singular da psicanálise freudiana é a conferência por ele apresentada aos psicanalistas da *Société Psychanalytique de Paris*, no Seminário organizado por André Green, e publicada em 1967, no volume *L'Écriture et la différence*, com o título *Freud et la scène de l'écriture*.<sup>9</sup> Nesta conferência, Derrida sinaliza a necessidade de se fazer uma revisão crítica da

---

analisadas, por conduzirem a problemas que fogem ao escopo desta exposição. Especialmente sobre essa questão, ver a tese de Almerindo Antônio Boff, recentemente defendida na PUCRS (2016), intitulada *Freud, Lacan, Derrida: Psicanálise em différence*.

<sup>4</sup> MAJOR, René. “Derrida, lecteur de Freud et de Lacan”, in: *Études françaises*, vol. 38, n° 1-2, 2002, p. 177.

<sup>5</sup> DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã... Diálogo*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, p. 203.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> MAJOR, René. “Derrida, lecteur de Freud et de Lacan”, *op. cit.*, p. 167.

<sup>8</sup> CABESTAN, Philippe. “Spectres de Freud: Derrida et la Psychanalyse”, in: *Revue de métaphysique et morale*, n° 53, 2007, p. 62.

<sup>9</sup> BIRMAN, Joel. “Écriture et Psychanalyse: Derrida, lecteur de Freud”, in: *Figures de la psychanalyse*, n° 15, 2007, p. 207.

psicanálise que se deixou sequestrar pela metafísica da presença, mostrando a importância que a própria psicanálise tem no projeto filosófico da desconstrução.

A primeira frase de Derrida constitui um alerta que servirá para a leitura de toda a sua obra: “Apesar das aparências, a desconstrução do logocentrismo não é uma psicanálise da filosofia”.<sup>10</sup> A aparência decorre da análise do *recalcamento* e da *repressão histórica* da escritura desde Platão, o qual constitui a origem da filosofia como *épistémé* e da verdade como unidade do *logos* e da *phoné*. No entanto, a repressão logocêntrica não é inteligível a partir do conceito freudiano de recalcamento (*refoulement*): “ela permite, ao contrário, compreender como um recalcamento individual e original tornou-se possível no horizonte de uma cultura e de um pertencimento histórico”.<sup>11</sup>

A um só tempo, a proposta de Derrida é mostrar como a psicanálise se insere no projeto da desconstrução da metafísica da presença e como ela mesma possui ainda resíduos do logocentrismo em sua metapsicologia, a serem também eles desconstruídos. Como afirma Joel Birman, “nada do que se publicou à época sobre o discurso freudiano (...) se aproximava ou continha algum vestígio do que ele (Derrida) anunciava nesse ensaio, o que explica que sua originalidade se mantenha ainda hoje”.<sup>12</sup>

Em *Freud et la scène de l'écriture*, Derrida expõe os elementos centrais que constituem uma releitura de Freud sob a orientação da escritura, consolidando, assim, o eixo de sua própria concepção psicanalítica. A tese derridiana é que, seguindo a obra de Freud, especialmente do *Projeto para uma psicologia científica* (1895), passando pela *Interpretação dos Sonhos* (1900) até a *Nota sobre o Bloco Mágico* (1925), a problemática do *frayage* (via rupta, caminho aberto, facilitação) se conforma progressivamente

---

<sup>10</sup> DERRIDA, Jacques. “Freud et la scène de l'écriture”. *L'Écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967, p. 293.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 294.

<sup>12</sup> BIRMAN, Joel. “Écriture et Psychanalyse: Derrida, lecteur de Freud”, *op. cit.*, p. 207.

à metafórica do traço escrito.<sup>13</sup> O modelo estrutural da escritura ao qual Freud faz apelo não cessou de se diferenciar e de aperfeiçoar a sua originalidade, ao ponto de ele testar e abandonar todos os modelos mecânicos até a descoberta do Bloco Mágico, uma máquina de escritura infantil a partir da qual seria possível representar o todo do aparelho psíquico. O que está em jogo para Derrida é como Freud procurou estabelecer, ainda que metaforicamente, o aparelho psíquico como uma *máquina de escrever* e, sem se dar conta, apresentou os fundamentos que fazem com que a psicanálise não se contenha em si mesma no fechamento logocêntrico e possa resistir ao fonologismo congênito da linguística.

Derrida mostra que o tema e o desafio do *Projeto* (1895), qual seja, o da tentativa de explicação da memória a partir dos tecidos neuronais, fez-se possível pela consideração das relações de qualidade (força, intensidade) e quantidade (repetição), a partir da hipótese das “grades de contato” e da noção de facilitação (*Bahnung, frayage*). Este é um conceito da neurofisiologia, que Derrida propõe considerar não mais a partir de uma descrição neurológica, mas como um modelo metafórico. Ainda mais profundamente, a produção da escritura psíquica é tão original que é a escritura propriamente dita que se torna dela uma metáfora.<sup>14</sup>

A primeira cena da memória é a figuração visual (*Darstellung*), e desta impressão que certos neurônios guardariam o traço impresso. No entanto, não há equivalência de forças de facilitação e resistência: “A diferença entre as facilitações, tal é a verdadeira origem da memória e do psiquismo”.<sup>15</sup> Embora no *Projeto* a facilitação ainda não seja tomada em relação à “escritura”, Derrida considera que as exigências contraditórias da *Nota sobre o Bloco Mágico* já estão formuladas em termos idênticos: “reter permanecendo capaz de receber”.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> DERRIDA, Jacques. “Freud et la scène de l’écriture”, *op. cit.*, p. 297.

<sup>14</sup> MAJOR, René. “Derrida, lecteur de Freud et de Lacan”, p. 168.

<sup>15</sup> DERRIDA, Jacques. “Freud et la scène de l’écriture”, *op. cit.*, p. 299.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 303.

Alguns anos depois, na *Interpretação dos sonhos*, a metáfora da escritura captou ao mesmo tempo o problema do aparelho psíquico na sua estrutura e do texto psíquico no seu estofo.<sup>17</sup> O sonho se desloca como uma escritura original, colocando palavras em cena sem se servir delas, segundo um modelo de escritura irredutível à palavra falada, comportando, como os hieróglifos, “elementos pictográficos, ideogramaticados e fonéticos”<sup>18</sup>. Ocorre que o sonho segue facilitações antigas, como momento de regressão em direção à escritura primária, essa que não se deixa capturar por nenhum código. Há como se trabalhar com um conjunto codificado ao longo de uma história individual e coletiva, mas um resíduo puramente idiomático é sempre irredutível. Nesse sentido é a afirmação de Derrida de que “o sonhador inventa sua própria gramática”.<sup>19</sup>

Derrida encontra em Freud, portanto, a formulação da escritura psíquica que “anuncia o sentido de toda escritura em geral”, por ausência de um código exaustivo, infalível e definitivo, de maneira que “a diferença entre significante e significado não é jamais radical”.<sup>20</sup> A experiência inconsciente não toma nada emprestado, *produz* seus próprios significantes e sua significação; ou seja, seus significantes não são *propriamente* significantes. Por se tratar de um sistema energético, a metáfora de uma transcrição de um texto original não se aplica à escritura psíquica. Neste caso, não há deslocamento de significações em um espaço imóvel e fixo, na neutralidade de um discurso, há sempre uma facilitação, um abrir caminho, um espaçamento (*espacement*) do tornar-se espaço do tempo.

Entretanto, a máquina metafórica da *Interpretação dos Sonhos* não está ainda adaptada à *escritura* que, não obstante, comanda a exposição de Freud, na leitura de Derrida. O aparelho descrito por Freud nesse contexto tem ainda a forma de uma *máquina ótica*, “um microscópio complexo, de um aparelho

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 307.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 310.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 311.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

fotográfico e de outros aparelhos da mesma natureza”.<sup>21</sup> Para Derrida, isso ocorre porque “a representação gráfica do sistema (não psíquico) do psíquico não está pronta no momento em que a representação do psíquico já ocupou na *Traumdeutung* ele mesma, um terreno considerável”.<sup>22</sup>

A *máquina de escritura*, modelo finalmente encontrado por Freud para a metáfora do aparelho psíquico, é apresentado, segundo Derrida, na *Nota sobre o Bloco Mágico*. Somente aqui Freud encontra a metáfora para a dupla exigência já apresentada no *Projeto*, de uma conservação indefinida e de uma potência de acolhida ilimitada.<sup>23</sup> Há um duplo sistema compreendido em um só aparelho, que acolhe as percepções sem recolher nenhum traço durável (PCs), oferecendo-se sempre às novas percepções como uma nova folha virgem de escritura, enquanto os traços duráveis das excitações se produzem nos sistemas mnésicos situados atrás dele.<sup>24</sup> Apesar das imperfeições do dispositivo que se presta à analogia, o jogo infantil *Wunderblock* possui uma superfície sempre receptiva, enquanto se constata os traços duráveis que se inscrevem no tablete de cera que se deixam ler com uma luminosidade apropriada. O tablete representa o inconsciente, enquanto a superfície serve de analogia ao nosso aparelho psíquico de percepção, que protege o próprio sistema dos estímulos externos e possui uma face, por detrás, que recebe os estímulos, ou seja, o PCs.<sup>25</sup>

Além do papel protetivo assinalado por Freud, Derrida acentua outro aspecto, que é o do *tempo da escritura*, recorrendo à temática de *Além do princípio do prazer*. Há uma *periodicidade* de investimentos e uma *descontinuidade* no trabalho do sistema PCs. “O tempo é a economia de uma escritura”.<sup>26</sup> O bloco mágico, a máquina de escritura, é um instrumento que não funciona com

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 319.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 321.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 329.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 331.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 334.

uma mão apenas, sua temporalidade é marcada por uma dupla força, através de um período de apagamento constituído pelos traços que produzem seu espaço de inscrição. “Desde a origem, no ‘presente’ da sua primeira impressão, elas são constituídas dessa dupla força de repetição e de apagamento, de legibilidade e de ilegibilidade”.<sup>27</sup> Nessas condições, de uma multiplicidade de instâncias, a escritura é impensável sem o recalçamento, de maneira que o *sujeito da escritura* é um sistema de relações entre diversas camadas: “do bloco mágico, do psíquico, da sociedade, do mundo”.<sup>28</sup>

O traço é apagamento de si (no sentido da própria presença), constituído pela ameaça e angústia do desaparecimento irremediável. Enquanto apagamento, o traço é a estrutura que torna possível o movimento de temporalização e autoafetação, algo que se pode chamar de recalçamento em geral e síntese do recalçamento originário e do recalçamento secundário.<sup>29</sup>

Derrida radicaliza, assim, o conceito freudiano de traço e inaugura aquilo que segundo ele já estava em gestão no pensamento de Freud: a psicanálise concebida desde o modelo da escritura. O gesto derridiano toma impulso na desconstrução para extrair o conceito freudiano de traço da metafísica da presença que o retém, ainda, “em particular, nos conceitos de consciência, inconsciente, percepção, memória, realidade” e outros.<sup>30</sup> No vocabulário freudiano do traço, Derrida encontra expressões que remetem à *différance*, enquanto “apagamento do mito de uma origem presente”.<sup>31</sup>

A facilitação (*Bahnung, frayage*) não é pura, sem *diferença* – ela constitui a memória pelas diferenças de facilitações. A *Nachträglichkeit* (*après-coup, a posteriori, só-depois*) coloca em questão o conceito metafísico de “presença a si”. E a *Verspätung* (*à-retardement, atraso*) é irreduzível não apenas na inscrição de

---

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

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 335.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 339.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> MAJOR, René. “Derrida, lecteur de Freud et de Lacan”, p. 168.

traços subjetivos, mas também na história da cultura e dos povos.<sup>32</sup> A desconstrução do logocentrismo não é uma psicanálise da filosofia, mas apela à psicanálise em direção a uma grafemática (*graphématique*) por vir, do mesmo modo em que denuncia os resíduos de uma metafísica da presença e de uma linguística dominada pelo fonocentrismo.

### 3. Desconstruir “Freud” – A pulsão de domínio

Com base na inauguração de um novo projeto apresentado ao final de *Freud et la scène de l'écriture*, Derrida desenvolverá, ao longo dos anos 1970, diversas incursões na psicanálise, das quais destacamos o *Entretien Positions* (1972); *Glas* (1974), sobre ao fetichismo, o *double bind* e o fim do livro; *Le facteur de la vérité* (1975), uma poderosa crítica ao estruturalismo laciano, elaborada desde o Seminário sobre a *Carta Roumada* (texto de abertura dos *Écrits*); entre outros.

O resultado desta década de *especulações* cada vez mais profundas sobre a psicanálise mostra-se em *La carte postale – de Socrate à Freud et au-delà* (1980),<sup>33</sup> livro que reúne quatro textos de Derrida (*Envois*; *Spéculer sur Freud*; *Le facteur de la vérité* – reeditado; e *Du tout*) e consolida o projeto de uma psicanálise do traço, amparada sob o modelo escritural, ao mesmo tempo em que submete “o ‘texto’ Freud (teoria e instituição) a uma leitura desconstrutora”.<sup>34</sup>

Para a nossa análise, interessa especialmente o texto *Spéculer sur Freud*, o qual, como explica Derrida em nota de rodapé, constitui o terceiro “circuito” (*bouclé*) de um seminário no qual ele propôs (1) uma leitura de Nietzsche em direção às ciências da vida; (2) o retorno a Nietzsche e à leitura heideggeriana de Nietzsche; (3) uma “especulação” sobre Freud, em especial sobre a temática das pulsões em *Além do Princípio do*

---

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

<sup>33</sup> DERRIDA, Jacques. *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion, 1980.

<sup>34</sup> *Idem*. *De que amanhã... Diálogo*, op. cit., p. 205.



*Prazer*, tendo como horizonte novamente a filosofia de Nietzsche.<sup>35</sup>

Como bem acentua Joel Birman no artigo *A visão ética e política de Derrida para a atividade psicanalítica*, a temática da diferença, que antes havia sido reconhecida no mecanismo de facilitação e na impressão da memória, agora se volta para a temática da pulsão.

(...) tanto no suposto movimento de desejo de retorno do vivente ao inorgânico, quanto na formulação de que o organismo pretende morrer à sua maneira, seria sempre o prazer como princípio que se imporia de maneira eloquente. Enfim, a leitura das diferenças se deslocara agora para o registro pulsional.<sup>36</sup>

A temática de fundo neste que constitui o terceiro movimento proposto por Derrida em seu seminário é a dualidade pulsional, naquele que pode ser considerado o divisor de águas da psicanálise freudiana, *Além do princípio do prazer*. Ao acompanharmos as 157 páginas que compõem o ensaio derridiano “*Spéculer sur Freud*”, quase um terço do conjunto do livro, encontramos muito mais do que uma análise restrita ao texto de Freud, mas uma desconstrução da própria psicanálise, uma espécie de acerto de contas com Freud e com aquilo que se tornou a *Instituição*.

Entram em *cena* a possibilidade de se *especular* sobre a psicanálise sem estar *ennanalyse*; a recaptura da psicanálise pela metafísica da presença; a necessidade de Freud estabelecer e institucionalizar uma “teoria psicanalítica”; o problema da auto-bio-tanato-grafia; o problema do não-reconhecimento de heranças filosóficas e o legado freudiano.

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, “Spéculer sur ‘Freud’”, p. 277.

<sup>36</sup> BIRMAN, Joel. “A visão ética e política de Derrida para a atividade psicanalítica”. In: *Revista Cult*, nº 117 - Derrida e a Psicanálise, 2008. Disponível em: <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/derrida-e-a-psicanalise>. Consultado em 05/09/2016.

Derrida escolhe *Além do princípio do prazer* para especular, o que não é um acaso. Curiosamente, Freud se situa neste texto no plano da especulação, “teórica” ou filosófica, do qual ele mesmo pretendeu se manter afastado, e contra o qual ele se defende, em sua *Autobiografia (Selbstdarstellung, 1925)*, sobretudo quando se trata de uma herança inconfessável de Schopenhauer e de Nietzsche.<sup>37</sup>

Aos poucos, Derrida *abre vias* para o leitor, que levam à convergência da afirmação de uma “teoria analítica”, da autobiografia e dos riscos tomados por Freud com um texto mais especulativo como *Além do princípio do prazer*. Por trás da especulação sobre a dualidade pulsional, através da problematização do traço e da escritura, Derrida desconstrói a metapsicologia freudiana e mostra como Freud, através da institucionalização de sua biografia e da própria psicanálise, se expôs ao risco de recair na metafísica da presença.

Inevitável encontrar no exemplo do *fort-da* o avô especulativo que descortina Freud e os filhos – os irmãos. Freud se vê ele mesmo no *fort-da*.<sup>38</sup> Depois de estabelecer uma profunda análise do célebre exemplo apresentado por Freud, Derrida apresenta quatro traços (*traits*) que interessam à especulação: (1) *Fracasso de uma psicanálise puramente interpretativa*, com o qual a transferência opera uma resistência sobre os herdeiros; (2) *A ferida narcísica exemplar é o ciúmes provocado pelo nascimento de um novo bebê*, através da qual o semi-luto em sua desfiguração narcísica remete à cena da herança invertida; (3) *O retorno do demoníaco faz cortejo*, não longe do “eterno retorno do mesmo”, com a repetição além do princípio do prazer; (4) *A “ficção literária” já é parte*, e vela sobre a estrutura do *fort-da*, sobre a cena da escritura ou da herança em disseminação.<sup>39</sup>

São esses *traços* que convocam a percorrer a dualidade pulsional na escritura, no efeito do correio e na disseminação, como efeito *pré*-paratório, colocando em indício o poder que se

---

<sup>37</sup> DERRIDA, Jacques. “Spéculer sur ‘Freud’”. *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, op. cit., p. 277.

<sup>38</sup> *Ibidem*, especialmente “*Le conjoint des interprétations*”, p. 327-340.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

encontra mais além do prazer e a sua correspondente pulsão de domínio (*Bemächtigungstrieb*, *pulsion de maîtrise*). Assim escreve Derrida:

Pois também tudo o que se descreve a título da pulsão de morte ou da compulsão à repetição, para proceder de uma pulsão de poder, e para lhe emprestar todos seus traços descritivos, não transborda menos o seu poder.<sup>40</sup>

E para encerrar o terceiro circuito (e o seminário), Derrida se reporta ao *fort-da* de Nietzsche, que ele encontra em um fragmento de 1884.<sup>41</sup> Lembremos rapidamente que os *Nachgelassene Fragmente* da edição Colli e Montinari foram editados em 1980 e que provavelmente Derrida os tinha à mão naquele momento. O prazer é um tipo de *ritmo*. Enquanto ritmo, opera por graus e repetições, por uma necessidade diferencial, que não ocorre sem resistência. É nesse ritmo que se inscreve aquilo que Freud chamou de pulsão de morte.

#### 4. A desconstrução continua – *Geopsicanálise*

Durante os anos 1980, depois da *Carte Postale*, Derrida escreveu uma variedade de textos e proferiu conferências que estabelecem, direta ou tangencialmente, aproximações a temas psicanalíticos, com diferentes graus de profundidade. Daqueles que tratam diretamente da psicanálise, destaca-se o texto *Géopsychanalyse*.<sup>42</sup>

Trata-se de uma conferência pronunciada por Derrida na abertura da *Rencontre franco-latino-américaine*, realizada em fevereiro de 1981, por iniciativa de René Major. A *Rencontre* consagrou-se, nas palavras de Derrida, em *rodapé*, “antes de tudo, às instituições e à política da psicanálise hoje”, cujos atos foram publicados no

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 432.

<sup>41</sup> Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente 1885-1887 – KSA*, 12. Munique: Colli e Montinari, 1980.

<sup>42</sup> Além da *Géopsychanalyse*, dois outros textos, *Moi – la psychanalyse* (1982) e *Télépathie* (1983) foram recuperados no volume *Psyché – Invention de l'autre* (Paris: Galilée, 1987).

volume *Confrontation* e retomou o título da conferência de Derrida, somando-lhe o subtítulo “Les souterrains de l’institution”.<sup>43</sup>

Interessado simultaneamente em problemas político-institucionais e problemas postais, Derrida encontrou documentos (a Constituição da *Associação Psicanalítica Internacional*, o Boletim da 144ª API, a Declaração oficial da API sobre violação de direitos humanos etc.) com informações indispensáveis para a sua crítica. Naquele momento, em 1981, era necessário *nomear* a América Latina e apresentar o que, de algum modo, ela queria dizer sobre a psicanálise.

Tudo se passa nessa resolução como se a violação dos direitos do homem e do cidadão (a propósito da qual circulariam “certos rumores e alegações”) não pudesse ter hoje nenhuma natureza que interessasse à psicanálise mais do que à medicina ou à psiquiatria clássica, e que lhe *interessasse* não somente como um objeto de estudo teórico ou clínico, mas como uma *situação na qual* a psicanálise, o psicanalítico, os psicanalistas e suas instituições estão engajados, implicados, de um lado ou de outro, tanto em cumplicidade ativa ou passiva, quanto em conflito virtual ou organizado com as forças que violam os ditos direitos do homem, que elas sejam ou não diretamente estatais, que elas explorem, manobrem ou persigam de maneira muito singular os analistas e seus analisandos.<sup>44</sup>

Hierarquizações, justificações pelo distanciamento geográfico, manipulações, implicações, cumplicidades da Instituição. Derrida corajosamente expõe o abuso de poder psicanalítico e a apropriação dos aparelhos psicanalíticos pelas instâncias políticas ou policiais – justamente onde menos se integrariam o discurso psicanalítico e o discurso ético-político. Em síntese, três resultados da sua investigação institucional são apresentados: (1) Neutralização da ética e do político, como

---

<sup>43</sup> DERRIDA, Jacques. “Geópsychanalyse”. *Psyché – Invention de l’autre*, op. cit., p. 327.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 336.

dissociação da esfera do psicanalítico e do cidadão, em sua vida público-privada; (2) Recuo a posições ético-políticas na linguagem do formalismo dos “direitos do homem”, que não tomam nenhum risco psicanalítico; (3) Questionamento (*remise en question*) dos conceitos fundadores da axiomática dos direitos humanos, sem encontrar alternativas, restando negativa para efeito de neutralização.<sup>45</sup>

Com essa contundente conferência, Derrida deixa registrada a necessidade de uma reforma profunda na instituição psicanalítica, a qual, apesar de tudo, é ela mesma condição para a sobrevivência da psicanálise. Seria necessário, portanto, falar de outra psicanálise, da *revolução* psicanalítica, da psicanálise *por vir*, e de uma instituição que possa abrir o espaço para essa questão ao invés de promover os seus tradicionais mecanismos autoimunitários.

## 5. O Mal de arquivo

Especialmente depois da publicação dos *Spectres de Marx*, texto oriundo de uma conferência em duas sessões na Universidade da Califórnia, em maio de 1993, Derrida realiza um retorno à temática da memória em psicanálise, já traçada em *Freud et la scène de l'écriture*, que agora se volta para o campo do *arquivo* (*Arkhe*) – começo e mandato – e incorpora os desenvolvimentos da *Carte Postale* sobre a pulsão de dominação. Derrida realiza uma nova abordagem da noção de arquivo na sociedade atual, as consequências éticas, políticas e jurídicas das novas técnicas de arquivamento em *Mal d'archive – une impression freudienne* (1995). Nesse texto, dividido em *exergo*, *preâmbulo*, *prólogo*, *tese* e *post-scriptum*, Derrida atravessa um conjunto grande de questões que aqui apenas resumiremos com o objetivo de mostrar um caminho possível, por via da psicanálise, à democracia por vir.

Derrida chama a psicanálise a uma *revolução* na problemática do arquivo, para através de um pensamento da escritura, colocar em jogo as tensões entre as inscrições cifradas, a

---

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 339-345.

censura e a repressão, em seu sentido técnico e político. “Não há arquivo sem espaçamento instituído de um lugar de impressão”.<sup>46</sup> No entanto, o que resta da memória quando os arquivos são destruídos, proibidos, desviados ou “reprimidos”, ou seja, quando o princípio de arquivo (em seu desejo de memória e seu mandato institucional) é arrastado pelo mal radical?

Ora, a violência não é externa ao arquivo, pois a domiciliação e a consignação dependem de um gesto, de uma ordem. Há, em todo arquivo, algo de instituinte e de conservador. Por detrás, há uma pulsão “muda” (*stumm*)<sup>47</sup>, operando em silêncio, sem deixar arquivo que lhe seja próprio, destruindo o seu próprio arquivo por adiantar-se, como se essa fosse a sua verdadeira motivação: um trabalho para destruir o arquivo. Essa pulsão é a pulsão de morte, *an-árquica* e *an-arcôntica* – arquivística e arquivolítica em primeiro lugar<sup>48</sup>. Enquanto pulsão de destruição, ela não apenas empurra ao esquecimento, à amnésia, à aniquilação da memória, senão ao apagamento radical, à erradicação da *mnemé*, do arquivo, da consignação e do dispositivo documental ou monumental.<sup>49</sup>

Derrida agrega, assim, um desenvolvimento além de *Freud et la scène de l'écriture*. Neste texto, a questão era da metáfora da inscrição na memória, experiência viva e interior. Aqui, trata-se do representante mnemotécnico, externo e auxiliar. O “arquivo tem lugar (em lugar) do desfalecimento originário estrutural da dita memória”<sup>50</sup>. E acrescenta: “Não há arquivo sem um lugar de consignação, sem uma técnica de repetição e sem uma certa exterioridade”.

Aonde a leitura derridiana de Freud nos leva e por que ela nos interessa aqui? Ninguém melhor do que Freud, segundo o próprio Derrida, esclareceu que o princípio arcôntico do arquivo,

---

<sup>46</sup> *Idem*. *Mal de archivo – Una impresión freudiana*. Tradução de Paco Vidarte. Madri: Trotta, 1997, p. 06.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 19.

paterno e patriárquico reaparece sempre no parricídio reprimido ou suprimido. “O arcôntico é no melhor dos casos, a tomada do poder do arquivo pelos irmãos. A igualdade e a liberdade dos irmãos. Uma certa ideia, vivaz, ainda, da democracia”. Resta saber se a psicanálise é capaz de decifrar a relação da pulsão de dominação – pulsão an-árquica – e a soberania.

## 6. Psicanálise “sem álibi” – o incondicional sem soberania

A convite de René Major, nos *États généraux de la psychanalyse*, em junho de 2000, Derrida proferiu a famosa conferência que ele intitulou *États d’âme en psychanalyse*. É nesta conferência, especialmente, que encontraremos de Derrida o programa de uma psicanálise “sem álibi teológico e metafísico”, *mais-além* da pulsão de dominação, da crueldade e da soberania.

Nesta última etapa de nossa análise, faremos um balanço desta importante conferência proferida por Derrida, que nos permitirá, a partir da desconstrução da psicanálise (como teoria e instituição), transitar em direção à psicanálise “sem álibi”, que nos colocará frente a frente com a possibilidade da *crueldade*, “essa coisa irreduzível”.<sup>51</sup> Diante da crueldade, para a qual a psicanálise possui os recursos de investigação e potencialmente para pensar *mais-além* da pulsão de poder e da pulsão de soberania, torna-se possível colocar o plano radical no qual se inscreve a democracia *por vir*.

O que está em jogo nessa conferência de Derrida, antes de tudo, é o questionamento “sem álibi” da crise da psicanálise mundial hoje e da crise da globalização para a psicanálise.<sup>52</sup> A crise é do poder *revolucionário* da psicanálise, poder de colocar em *crise* – é daí mesmo que surgem os poderes de resistência, externos à psicanálise, mas também internos (como uma forma de resistência autoimunitária):

---

<sup>51</sup> DERRIDA, Jacques. *États d’âme en psychanalyse – Adressé aux États Généraux de la Psychanalyse*. Paris: Galilée, 2000, p. 12.

<sup>52</sup> *Idem*, p. 06.

E quanto à crise, esse saber seria o saber do que coloca a psicanálise em crise, por certo, mas igualmente, do *que* a revolução psicanalítica coloca ela mesma em crise. As duas coisas parecem aliás tão indissociáveis como duas forças de resistência: resistência à psicanálise, resistência autoimunitária da psicanálise a seu exterior como a ela mesma.<sup>53</sup>

Essa é a questão que mobiliza Derrida, desta vez, a buscar no *mais-além* do além do princípio do prazer, no *mais além* da pulsão mortífera, uma lógica que possa fundar uma ética e uma política, cuja medida possa ser estabelecida pela revolução psicanalítica e por todas as sortes de acontecimentos que denunciam as mutações cruéis da própria crueldade, técnicas, científicas, jurídicas, econômicas, étnicas, militares, policiais e terroristas do nosso século.<sup>54</sup>

Por outro lado, o que choca Derrida no próprio movimento psicanalítico, relativamente à autoimunidade da instituição, o que ele já havia consignado no momento em que escreveu *Géopsychanalyse*, em 1981, e reiterará mais uma vez em *De quoi demain...*, em 2001, é que as grandes instituições nacionais e internacionais da psicanálise são elas mesmas constituídas a partir de modelos políticos em crise, como o Estado e o direito internacional, “que não são psicanalíticos em si mesmos”.<sup>55</sup> Se na época de Freud, esse modelo foi inevitável, embora já tenha nascido caduco e inadequado à *revolução* psicanalítica, hoje em dia não teria a menor sombra de justificação.

Não vejo na maior parte dos psicanalistas a preocupação com todas as circunstâncias problemáticas do direito nacional e internacional (“crime contra humanidade”, “genocídio”, limitação de soberania, projeto de tribunal penal internacional, problemas ou progressos do abolicionismo em matéria de pena capital etc.). Desse

---

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 06.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 07.

<sup>55</sup> DERRIDA, Jacques. *De que amanhã... Diálogo*, op. cit., p. 215.



ponto de vista, e não obstante as exceções, o discurso institucional da psicanálise parece arcaico. Às vezes a ponto de ser cômico.<sup>56</sup>

Retornando aos *États d'âme*. Pelo fato de a instituição resistir *a ela mesma*, modelos positivistas ou espiritualistas, axiomas metafísicos da ética, do direito e da política permanecem ainda intactos e foram ainda menos tocados pela *revolução* psicanalítica.

Há um mal, em todo caso uma função autoimunitária da psicanálise como em tudo, uma recusa de si, uma resistência a si, a seu próprio principado, a seu princípio de proteção. A psicanálise, segundo eu, não empreendeu ainda e, portanto, ainda menos conseguiu pensar, a penetrar e a mudar os axiomas da ética, do jurídico e do político, notadamente nesses lugares sísmicos onde faz tremer o fantasma teológico da soberania e onde se produzem os eventos geopolíticos mais traumáticos, digamos ainda confusamente os mais cruéis desse tempo.<sup>57</sup>

É em face dessa constatação, como sublinha René Major, que Derrida escolheu engajar “o homem sem álibi de uma psicanálise por vir sobre as vias do enigma constante que coloca uma crueldade sem fim”<sup>58</sup>. Avançando, portanto, na direção da análise da possibilidade da crueldade (*Grausamkeit*), Derrida se serve, especialmente, de *Além do princípio do prazer* e da troca de cartas entre Freud e Einstein, intitulada *Por que a guerra?*, onde a pulsão de poder (*Bemächtigungstrieb*) é colocada em relevo como hipótese de explicação de tantas crueldades praticadas na guerra.<sup>59</sup> Derrida mostra aqui uma convergência entre Freud e o Nietzsche da *Genealogia da Moral* quanto à sua convicção de que a crueldade

---

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 215.

<sup>57</sup> DERRIDA, Jacques. *États d'âme en psychanalyse – Adressé aux États Généraux de la Psychanalyse*, p. 68.

<sup>58</sup> MAJOR, René. “Derrida, lecteur de Freud et de Lacan”, *op. cit.*, p. 177.

<sup>59</sup> DERRIDA, Jacques. *États d'âme en psychanalyse*, *op. cit.*, p. 69-71.

não possui contrário, mas apenas diferentes graus de intensidade, de atividade ou reatividade<sup>60</sup>.

Sobre esse plano, do irreversível e sem retorno, de um além dos princípios de prazer e de realidade, de uma aparência não-econômica (*anéconomique*), que Freud tenta a todo momento reintegrar a pulsão de morte e a pulsão de poder em uma *economia do possível*. Essa estratégia o teria levado a uma apropriação do possível como poder do eu, um “eu posso” performativo e neutralizador, na ordem simbólica, do acontecimento que ele produz, “a alteridade do acontecimento, a chegada (*l’arrivance*) mesma daquele que chega (*l’arrivant*)”.<sup>61</sup>

À economia freudiana do *possível*, Derrida agregará a incondicionalidade que escapa ao *domínio* do acontecimento e da alteridade. O filósofo faz, então, referência ao incondicional, ou seja, a uma dimensão *mais-além* do além, mais além da crueldade, um “incondicional sem soberania”.<sup>62</sup>

Um incondicional sem soberania, portanto, sem crueldade, bastante difícil de se conceber, antecede à condicionalidade econômico-simbólica. E isso não é um princípio, uma nova soberania, mas vem da afirmação originária de um “au-delà de l’au-delà”.<sup>63</sup> No entanto, é *possível* tal incondicional? Afirma Major: “É, porém, a este incondicional impossível que Derrida solicita à psicanálise para além do seu saber presente e por vir e para além da necessária reinvenção de suas instituições”.<sup>64</sup>

Essa afirmação originária dá-se a partir das múltiplas figuras do incondicional *impossível*, algumas das quais foram perscrutadas na obra derridiana: a hospitalidade, o dom, o perdão, a imprevisibilidade do “talvez” e o “e si” do acontecimento, a

---

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 72-73.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>62</sup> *Ibidem*. Ver: BIRMAN, Joel. “A visão ética e política de Derrida para a atividade psicanalítica”, *op. cit.*

<sup>63</sup> DERRIDA, Jacques. *États d’âme en psychanalyse*, *op. cit.*, p. 82.

<sup>64</sup> MAJOR, René. “Derrida, lecteur de Freud et de Lacan”, *op. cit.*, p. 178.

vinda e a chegada do outro em geral.<sup>65</sup> Derrida sabe que a exposição hospitaleira ao acontecimento não poderia se tornar uma tarefa, nem mesmo para a psicanálise, que detém certo privilégio na chegada imprevisível do outro. O que pode talvez se tornar uma tarefa é a *revolução* psicanalítica, em três *instâncias*:<sup>66</sup> (1) *constativa* (teórica ou descritiva) no que diz respeito à totalidade do saber, especialmente o científico; (2) *performativa* (institucional), a psicanálise deve tomar suas responsabilidades para inventar ou reinventar suas normas, seus status, suas instituições; (3) *mais além do mais difícil*, a vinda incondicional do outro, seu acontecimento não antecipável e sem horizonte, como irrupção das figuras do incondicional impossível, que derrotam a ordem do constativo e do performativo.

As três instâncias dessa revolução compõem-se de uma revisão teórica e institucional, tendo por horizonte o incondicional sem soberania. A psicanálise para Derrida é ela mesma o outro nome para o “sem álíbi”, o nome daquilo que se volta para crueldade naquilo que esta tem de mais *próprio*. Esclarece a esse respeito Joel Birman:

(...) Derrida formulou uma das melhores definições, ao mesmo tempo ética e política, da psicanálise, qual seja a de que esta seria e deveria ser um saber sem álíbi (...). Formular que a psicanálise seria um saber sem álíbi implica enunciar que ela não poderia estabelecer qualquer relação de compromisso com a crueldade e com a soberania, sob o risco de promover efeitos autoimunes que a conduziriam à sua própria dissolução. Derrida enuncia, portanto, que no registro psíquico do inconsciente não poderiam existir álíbis, mas se a comunidade psicanalítica procura tecer laços com a crueldade e a soberania, a psicanálise caminharia inevitavelmente em direção à sua dissolução

---

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 87.

autoimunitária. Estaria aqui, nesse paradoxo, o impasse maior da psicanálise na atualidade.<sup>67</sup>

Para Derrida, a psicanálise constitui a linguagem e a possibilidade de aproximação à crueldade do *sofrer para o prazer*, do *fazer* ou *deixar sofrer*, em todas as pessoas e tempos gramaticais. É neste plano onde interpelam as figuras do incondicional impossível, a hospitalidade, o dom, o perdão. A *revolução* no sentido da “subversão freudiana” encontra assim o *desejo* de revolução. E aqui voltamos aos *Spectres de Marx*.

Continuar a se inspirar de certo espírito do marxismo seria ser fiel ao que sempre fez do marxismo em princípio e primeiramente uma crítica *radical*, a saber, uma abordagem pronta à sua autocrítica”.<sup>68</sup>

Nesse texto, Derrida define-se como herdeiro de Marx e declara que a desconstrução (das metafísicas do próprio, do logocentrismo, do fonologismo), a desmistificação da hegemonia autonômica da linguagem, “teria sido impossível e impensável em um espaço pré-marxista”.<sup>69</sup> Em um contexto de luto, esgotamento do comunismo e da União Soviética, de instalação de um discurso hegemônico e dominante de globalização do mercado, suportado pelos teóricos do “fim da História”, o gesto de Derrida assume um peso enorme e tira qualquer dúvida que se poderia ter sobre a desconstrução: ela se torna possível e se estabelece como herdeira de certo espírito de Marx. O que Derrida propõe é guardar essa inspiração, formando uma nova aliança, ainda que não seja esta a de um partido político.

Recoloca-se, assim, sobre o marxismo de Marx – da *Ideologia Alemã ao Capital* – o problema do *double bind*, contradição e segredo da injunção (ou espírito do pai), aliás, tema central em

---

<sup>67</sup> BIRMAN, Joel. “Crueldade e Psicanálise. Uma leitura de Derrida sobre o saber sem álíbi”, in: *Natureza humana*, nº 12, 2010, p. 66.

<sup>68</sup> DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993, p. 145.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 151.

toda herança e decisão responsável.<sup>70</sup> Marx tentou fundar a sua crítica ou exorcismo do espectro em uma ontologia crítica, porém pré-desconstrutiva, cujas consequências políticas não podem ser negligenciadas. É exatamente com o intuito desconstrutivo, se necessário contra o marxismo (como crítica a Marx), que Derrida pretende manter vivo um espírito de Marx. Ele inverte, assim, noção de “exorcismo” e sugere que este não seja tomado para caçar os fantasmas, mas, ao contrário, para lhes fazer direito, por questão de justiça. “Marx permanece para nós um imigrado, um imigrado glorioso, sagrado, maldito, mas ainda clandestino, como ele foi toda a sua vida”.<sup>71</sup>

Essa passagem por Marx não é aleatória. As três instâncias da *revolução* psicanalítica propostas no *États d'âme en psychanalyse*, que citamos mais acima, devem ser lidas no conjunto da obra de Derrida, em especial, com os *Spectres de Marx*. No desejo de revolução se expressa o que Derrida qualificou como mais-além do princípio de poder (de soberania): as figuras da impossibilidade e a “democracia por vir”. Não se trata aqui do *porvir* da democracia, ou de uma democracia futura que um dia será *presente*. Ela ultrapassa os limites do cosmopolitismo ou de uma cidadania mundial cuja legitimação depende de um aparelho puramente procedimental.

## 7. Considerações finais

Esperamos ter cumprido, ao final desse percurso, nosso objetivo de investigar, desde a desconstrução derridiana, a inscrição do *desejo de revolução* na *revolução da psicanálise*.

Derrida encontrou na obra freudiana elementos para a problematização do traço e da escritura, incorporando a ferramenta psicanalítica na desconstrução. Depois disso, prosseguiu na desconstrução até reconduzi-la à própria psicanálise, com o objetivo de restituir a esta a sua força revolucionária. *Amigo da psicanálise*, “que zela por sua vigilância e a

---

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 269.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 276-278.

exerce a certa distância”,<sup>72</sup> Derrida enfrentou as questões mais espinhosas da psicanálise de hoje, no plano teórico e no plano performativo, na necessidade de autocrítica e do seu potencial para colocar em questão, além da soberania, as figuras do incondicional.

Nesse sentido, a democracia *por vir* se afirma no horizonte mais além da soberania, na hospitalidade incondicional, acolhe a possibilidade de ser contestado e de se auto-contestar, mais além das próprias instituições.

As questões finais que Derrida lançou aos psicanalistas nos *Estados Gerais*, em sua última intervenção sobre a psicanálise, como afirma Joel Birman, colocou “uma interpelação crucial para o discurso psicanalítico, que continua ainda em aberto na atualidade e sem qualquer horizonte visível para a sua possível realização num futuro próximo”.<sup>73</sup>

Em tempos sombrios de intensificação do fanatismo, de infiltração do fascismo na vida quotidiana, do enrijecimento dos discursos políticos e do aumento da xenofobia, mais do que nunca se mostra necessária a problematização ético-política da psicanálise sem *álibi*, capaz de exercer uma vigilância crítica sobre as várias formas de crueldade e sobre os seus próprios mecanismos de autoimunidade. A democracia *por vir* é questão da psicanálise.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOFF, Almerindo Antônio. *Freud, Lacan, Derrida: A psicanálise em différance*. Tese de doutorado, Porto Alegre, PUCRS, 2016.

CABESTAN, Philippe. “Spectres de Freud: Derrida et la Psychanalyse”, in: *Revue de métaphysique et morale*, n° 53, 2007, p. 61-71.

---

<sup>72</sup> DERRIDA, Jacques. *De que amanhã... Diálogo*, *op. cit.*, p. 202.

<sup>73</sup> BIRMAN, Joel. “Crueldade e Psicanálise. Uma leitura de Derrida sobre o saber sem *álibi*”, *op. cit.*, p. 81.

- BIRMAN, Joel. “A visão ética e política de Derrida para a atividade psicanalítica”. In: Revista Cult, nº 117 - Derrida e a Psicanálise, 2008.
- \_\_\_\_\_. “Crueldade e Psicanálise. Uma leitura de Derrida sobre o saber sem álíbi”, in: *Natureza humana*, nº 12, 2010, p. 55-84.
- \_\_\_\_\_. “Écriture et Psychanalyse: Derrida, lecteur de Freud”, in: *Figures de la psychanalyse*, nº 15, 2007, p. 201-218.
- DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã... Diálogo*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2004,
- DERRIDA, Jacques. *États d'âme en psychanalyse – Adressé aux États Généraux de la Psychanalyse*. Paris: Galilée, 2000.
- \_\_\_\_\_. “Freud et la scène de l'écriture”. *L'Écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.
- \_\_\_\_\_. *La carte postale - de Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Mal de archivo – Una impresión freudiana*. Tradução de Paco Vidarte. Madri: Trotta, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Psyché – Invention de l'autre*. Paris: Galilée, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993.
- MAJOR, René. “Derrida, lecteur de Freud et de Lacan”, in: *Études françaises*, vol. 38, nº 1-2, 2002, p. 165-178.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente 1885-1887 – KSA, 12*. Munique: Colli e Montinari, 1980.





# O "ATEÍSMO RADICAL QUE SE LEMBRA DE DEUS" NO QUIASMA ENTRE DERRIDA E LEVINAS

---

*Gustavo Pereira*

*“Ao falar de uma onto-teologia da soberania, faço referência sob o nome de Deus, do Deus Uno, à determinação de uma onipotência soberana, logo indivisível. Mas aí onde o nome de Deus daria a pensar outra coisa, por exemplo uma não-soberania vulnerável, sofredora e divisível, mortal mesmo, capaz de se contradizer ou de se arrepender (pensamento que não é nem impossível nem sem exemplo), o que seria uma história absolutamente diferente e talvez a de um deus que se desconstrói até mesmo na sua ipseidade”.*

Jacques Derrida<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

Inúmeros estudos se destinam a analisar a aproximação do pensamento de Jacques Derrida ao de Emmanuel Levinas, sobretudo quando ambos direcionam seus olhares aos temas da justiça, da hospitalidade, da alteridade e do acolhimento. Não há dúvidas de que o pensamento de Levinas influenciou e fez larga morada no de Derrida. O próprio filósofo da desconstrução, por inúmeras vezes, fez questão de deixar isso claro. No entanto, muitas vezes vemos pesquisas fazendo essa aproximação de forma automática, sem atentar para aos ruídos entre os pensamentos dos filósofos. É em oposição a essa associação automática que esse artigo se propõe.

As ideias dos autores se alinham na medida em que se embarçam. A partir disso, um estudo cuidadoso que investigue esses momentos de contra-assinatura soa de larga relevante, muito

---

<sup>1</sup> DERRIDA, Jacques. *Vadios*. Coimbra: Palimage, 2003, p. 274.

embora já existam pesquisas de extremada qualidade também nessa direção<sup>2</sup>.

Nesse artigo, pretendo esboçar esse espaço de aproximação-distanciamento entre os pensamentos dos filósofos a partir do conceito de "ateísmo", conceito importante para sustentar as ideias de ambos. A percepção sobre o ateísmo, nas pesquisas dos filósofos, por óbvio, possibilita abertura para investirmos atenção para a relação destes com a religião em geral e principalmente na herança judaica que lhes é comum. Minha abordagem concentrará esforços para analisar e tentar problematizar a percepção de Derrida, sintetizada pela frase que intitula este escrito (um ateísmo radical que se lembra de Deus), aparentemente contraditória, mas que pode servir como pano de fundo nesse objetivo de aproximação-distanciamento aqui pretendido.

Iniciarei minha argumentação trazendo a ipseidade Husserliana como elemento de aproximação entre os filósofos para preparar a análise, e em seguida destinar atenção para o *compartilhamento rasurado* do pensamento de ambos, nas suas percepções sobre a religião. Ao final, o presente artigo intenta esboçar uma alternativa interpretativa para a ideia derridiana de "ateísmo radical que se lembra de Deus", onde afirmarei ser o ponto decisivo de separação entre o pensamento dos pensadores em tela, no plano do acolhimento ao "totalmente outro".

## **I - Husserl e as condições do aparecer da ipseidade**

O primeiro passo deste artigo envolve analisar o movimento do pensamento desconstrucionista de Derrida como a convocação da filosofia, *como tal*, ao questionamento da clausura que implica a, por ele intitulada, "metafísica da presença"<sup>3</sup>. Para Derrida, filosofia

---

<sup>2</sup> Destaco aqui os trabalhos cuidadosos de Fernanda Bernardo e Martin Hägglund, os quais farei uso no decorrer deste escrito, dentre inúmeros outros que também auxiliam o debate.

<sup>3</sup> DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno. Introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl*. Lisboa: Edições 70, 2012, p. 107. Tento aqui definir, de forma sintética e econômica para não me alongar nesse ponto em virtude do espaço, "metafísica da presença", em Derrida, como a pressuposição de um *logos* superior por trás do mundo que o comanda e neutraliza a temporalidade. Um teo-teleologismo que ordenaria e

sempre demarcou seu terreno como inscrição das investigações a respeito da possibilidade do *sentido* ou do *saber* em geral, a partir do *privilegio da consciência*, presente em si mesma. Não é por acaso que a inauguração (mas não o começo) da filosofia de Derrida, materializa-se como um diálogo com a fenomenologia de Husserl, logo mais repousando sobre as consequências do peso deste pensamento na ontologia existencial de Heidegger. Em Husserl, a história da filosofia demarca-se como a história da reflexão sobre as condições do aparecer daquilo que é tido como o saber em geral – um jogo entre luz e sombra –, que reflete o desvelamento dos entes. Esse seria o próprio objeto de preocupação da filosofia e suas condições de acesso ao mundo em um retorno, contra o idealismo alemão, às coisas mesmas e ao seu aparecer à consciência<sup>4</sup>.

Husserl percebe algo que é, de algum modo, evidente, porém jamais pensado por seus antecessores. Quando procuramos definir o que é “consciência”, sempre estamos definindo a “consciência de alguma coisa”. Essa relação já permite compreender a consciência. Isto é, como a consciência é sempre “consciência de”, portanto sempre relacionada a alguma coisa, fica impossível defini-la fora dessa relação. Isso não significa a absorção do sentido dos objetos pela mente. Eu sou consciente de determinado objeto na medida em que ele continua existindo fora de mim. Há uma funcionalidade própria entre a mente e as coisas. A consciência não é uma realidade substancial, mas sim apenas um modo que o sujeito tem de visar as coisas. É

---

organizaria a realidade na sua origem. Derrida aponta que a história do pensamento ocidental se confunde com a *metafísica da presença*, ou seja, com a pressuposição de uma origem pura que fora, de algum modo, maculada por um movimento desordenador *a posteriori*. Este é o primeiro dualismo metafísico instituído por ele e do qual decorrem todos os demais problemas filosóficos por detrás: o puro originário e o contaminado posterior.

<sup>4</sup> Ainda que Husserl não tenha descrito a fenomenologia como uma ontologia, aquela, enquanto descrição fiel e rigorosa do aparecer dos entes à consciência, não pode deixar de se tomar a si mesma como discurso sobre o acesso à totalidade do ser, mesmo que tal acesso só possa ser concebido idealmente segundo um *horizonte* de intuição. Ao menos é disso que Heidegger se apropriou da filosofia de Husserl para construir sua ontologia fundamental, embora seja discutível estar presente tal interpretação ontologizante em Husserl.

apenas um movimento de olhar para as coisas, sempre determinado pela intencionalidade.

Para que as coisas sejam visadas pela consciência, é preciso que elas tenham uma realidade própria, e a intencionalidade é o modo como a consciência visa as coisas. O ato de conhecer deixa de ser uma substância pensante, como propunha Descartes. A pretensão de Husserl era restabelecer o ponto de partida do filosofar hegemônico, não se sujeitando à corrosão de um fundamento absoluto imune às contingências existenciais e culturais da racionalidade. Sua ideia seria pôr entre parênteses, ou seja, em *epoché*, o cerco de verdades metafísicas, tendo como ponto de partida o “eu pensante” como único fundamento realmente possível e, com isso, a premissa de levar às últimas consequências o *cogito* de Descartes e de estruturar um *neocartesianismo*, como ele preconizava nas suas “meditações cartesianas”<sup>5</sup>. A subjetividade transcendental husserliana representa o último suspiro da filosofia da consciência e legitima o “abrir” de tubos de oxigenação da filosofia fenomenológica que ainda ganhava fôlego.

As consequências da fenomenologia husserliana, vista mais de perto, leva-nos a admitir que a consciência não será senão o acolhimento tardio e passivo (o “produto”) da sua própria ausência (“produtiva”), isto é, do seu outro, não no sentido de um ente mundano, mas de sua percepção como uma anterioridade/alteridade absoluta e irreduzível a qualquer horizonte ideal de intuição. É esse retardamento do presente vivo até o infinito que grava a “diferença entre a idealidade e a não-idealidade”<sup>6</sup>, e é aqui que Derrida se alia e se distancia da fenomenologia husserliana.

A desconstrução do *ego cogito* de Husserl, ao condensar no “em si” a própria condição de se estabelecer uma reflexão mais profunda a respeito da possibilidade de instauração e de intuição

---

<sup>5</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *O tempo e a máquina do tempo*. Estudos de filosofia e pós-modernidade. Porto Alegre: Edipurs, 1998, p. 57-58.

<sup>6</sup> DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno. Introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl*. Lisboa: Edições 70, 2012, p. 95 ss.

do mundo<sup>7</sup>, inauguraria a recepção do outro (algo também percebido por Levinas<sup>8</sup>). Portanto, a desconstrução, tida como dessedimentação e exposição arquioriginária à alteridade, permitir-nos-ia pensar toda a incondição de uma pretensão de instituição da ipseidade – ou da totalidade do eu – na medida em que demarca a incompletude estrutural que escapa à ordem de toda ideia de constituição da subjetividade. Isso significa afirmar que toda construção da ipseidade já nasce corrompida pela desconstrução, ou seja, está, desde sempre, aberta estruturalmente à inscrição da incondicionalidade daquele que subverte minha pretensão de horizonte constituído e constituinte, já que tudo se constitui por *contaminação*.

Após essa constatação, não parece soar tão mais escandalosa a aproximação possível entre o interesse primordial da fenomenologia e o interesse do saber absoluto que coincide consigo mesmo de tipo hegeliano. As pretensões de totalidade fracassam perante a *razão suplementar*, ou seja, perante a possibilidade que produz com retardamento aquilo a que intenta juntar-se<sup>9</sup>; logo, o movimento que intera a mediação entre o sentido e o não sentido, a presença e a não presença, rompe com a lógica binária da identidade e da não contradição e permite-nos afirmar que a constituição do eu é suplantada pela “cena da hospitalidade”, pois o sujeito só media e acolhe em si aquilo que lhe é absolutamente exterior, recolhendo-se, posteriormente, como Levinas já percebera. Segundo Derrida, “um recolhimento do em-si supõe já o acolhimento; ele é a possibilidade do acolhimento e não o inverso”<sup>10</sup>.

Ainda que Husserl tenha dado passos decisivos no caminho oposto da metafísica, o privilégio da intencionalidade da

---

<sup>7</sup> HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 37 ss.

<sup>8</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger*. São Paulo: Instituto Piaget, 1997.

<sup>9</sup> DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno. Introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl*. Lisboa: Edições 70, 2012, p. 98.

<sup>10</sup> *Idem*. *Adens a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 59.

consciência ainda hipotecária, de certo modo, a possibilidade de se pensar a temporalidade, reivindicando a soberania do presente vivo, algo que possibilitaria o pensamento do ser. O acolhimento ao totalmente estrangeiro, pensado por Derrida, desafia o certame entre consciência e totalidade, remetendo a discussão da soberania, nos seus múltiplos sentidos, para o plano da aporia, resvalando em flancos para pensarmos a questão da justiça, da política e da democracia.

Ao compreender o acolhimento dessa forma, não há como não aproximar aqui Derrida e Levinas. Não resta dúvida de que a concepção de “acolhimento”, cerne da proposta de hospitalidade em Derrida, bebe da fonte levinasiana. “A hospitalidade torna-se o próprio nome do que se abre ao rosto, do que mais precisamente o ‘acolhe’”<sup>11</sup>. Nisso condensa-se a fórmula proposta por Derrida: “*l’hôte comme host est un guest*”, ou seja, o dono da casa só se sente dono – só se sente em casa – em virtude do hóspede que lhe indica tal condição. A casa, assim, é hospitaleira ao seu dono. É o lugar que acolhe aquele que julga possuí-la. Apropria-se dela no mesmo instante em que é expropriado. É o que Derrida caracteriza como “apropriação expropriante” ou “ex-propriação” – condição aporética que põe em cheque a propriedade do próprio<sup>12</sup>.

Se há consciência egológica como instância de significação do mundo, isso é devido a essa anterioridade ou alteridade arqui-originária que se afirma no comprometimento em se afirmar. Mas essa é uma afirmação pré-egológica, que promete e compromete a inscrição daquilo mesmo que permite tal inscrição.

Suponhamos um primeiro *sim*, o *sim* arqui-originário que antes de tudo compromete, promete, consente. Por um lado, ele é originariamente, na sua própria estrutura, uma resposta. Ele é *antes de mais segundo*, vindo depois de uma demanda, de uma questão ou de um outro *sim*. Por outro

<sup>11</sup> DERRIDA, Jacques. *Adens a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 39.

<sup>12</sup> PEREIRA, Gonçalo Zagalo. *A desconstrução derridiana ou a hospitalidade incondicional*. Universidade de Coimbra. Dissertação de mestrado, 2005, p. 17.

lado, enquanto compromisso ou promessa, ele deve, *pelo menos* de antemão, ligar-se a uma confirmação num próximo *sim*. *Sim* ao próximo, dito de outro modo, ao outro *sim* que está aí já, mas que permanece, contudo, por vir. O “eu” não pré-existe a este movimento, nem o sujeito, eles instituem-se aqui. Eu (“eu”) não posso dizer *sim* (*sim-eu*), senão prometendo guardar a memória do *sim* e de o confirmar imediatamente. Promessa de memória e memória de promessa<sup>13</sup>.

A quebra do espelho particular, dando lugar para a abertura à exterioridade, é uma das condições para se pensar a hospitalidade ao lado de Derrida. É esse o motivo pelo qual as marcas do pensamento levinasiano, impressas a ferro e brasa em boa parte da inscrição ético-política do filósofo da desconstrução, pensador que levou às últimas consequências todos os temas onde se pretendeu debruçar. Nesse momento de escrita, conduzirei a discussão para o objetivo central desse artigo, ou seja, investir esforços para problematizar a aproximação-distanciamento entre esses dois pensamentos complementares, que se entrelaçam e se contra-assinam mutuamente, já que “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>14</sup>.

---

<sup>13</sup> “Suppons un premier *oui*, le *oui* archi-originaire qui avant tout engage, promet, acquiesce. D’ une part, il est originairement, dans sa structure même, une réponse. Il est *d’abord second*, venant après une demande, une question ou un autre *oui*. D’outre part, en tant qu’ engagement ou promesse, il doit *au moins* et d’avance se lier á une confirmation dans un prochain *oui*. *Oui* au prochain, autrement dit à L’ autre *oui* qui est déjà là mais reste pourtant à venir. Le ‘je’ ne préexiste pas à ce mouvement, ni le sujet, ils s’y instituent. Je (‘je’) ne peux dire *oui* (*oui-je*) qu’en promettant de garder la mémoire du *oui* et de le confirmer aussitôt. Promesse de mémoire e mémoire de promesse” (tradução minha). DERRIDA, Jacques. *Psyché. Invention de l’ autre II*. Paris: Galilée, 2003, p. 247-248.

<sup>14</sup> DERRIDA, Jacques. *Papel-máquina*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 336.

## II - Derrida e a lealdade-infiel ao pensamento de Emmanuel Levinas

*“Fiel e infiel, com razão! Muitas vezes me vejo passar fugazmente diante do espelho da vida como a silhueta de um louco (ao mesmo tempo cômico e trágico) que se mata para ser infiel por espírito de fidelidade”.*

Jacques Derrida<sup>15</sup>

Enfim, é chegado o momento de enfrentarmos um dos pontos mais decisivos deste ensaio: a tentativa, sempre incompleta e insuficiente, de delimitarmos a proximidade e o distanciamento – a mesma proximidade que os separa<sup>16</sup> – entre dois pensadores que levaram, ao fim e ao cabo, às últimas consequências o pensamento sobre a exterioridade e sobre a justiça. Este trabalho de aproximação/distanciamento terá como foco a discussão do acolhimento ao outro – ao totalmente outro –, pensado por ambos, e sua reverberação em algumas construções dos autores.

Levinas foi quem introduziu, como tradutor de Husserl, o pensamento fenomenológico na cultura filosófica francesa, e, ao longo de suas obras, demonstra uma relação ambígua com a percepção husserliana. Por vezes, a crítica é atroz, por outras, é perfeitamente verificável o teor da influência de Husserl em seu pensamento<sup>17</sup>. Levinas afirma que apenas faz uso do método fenomenológico, pois vincula a este a necessária inquietação do pensamento avesso a premissas edificantes e a pretensões

---

<sup>15</sup> DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã... diálogo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 12.

<sup>16</sup> BERNARDO, Fernanda. *Levinas e Derrida: “Um contacto no coração de um quiasma”*. Revista Filosófica de Coimbra, n.33, 2008, (p. 39-78), p. 42.

<sup>17</sup> “A apresentação e o desenvolvimento das noções utilizadas devem tudo ao método fenomenológico. A análise intencional é a procura do concreto. A noção, tomada sob o olhar direto do pensamento que a define, revela-se, entretanto implantada, sem que o pensamento ingênuo o saiba, em horizontes insuspeitados por esse pensamento; tais horizontes emprestam-lhe um sentido – eis o ensinamento essencial de Husserl” (tradução livre). In: LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 1971, p. 14.



totalizantes, introduzindo a “dúvida subversiva”, mas aufere que a articulação da “significação sem contexto<sup>18</sup>”, pedra de toque das obras do pensador lituano-francês, dá-se no ultrapassar da pretensão fenomenológica<sup>19</sup>.

Com isso, a questão que se instituiu, apesar das conquistas inegáveis da fenomenologia e da ontologia fundamental<sup>20</sup>, é sobre a possibilidade de existir um pensamento fora do horizonte da intencionalidade presente em Derrida, conduz-nos a uma importante aproximação ao pensamento de Levinas, a qual não destinarei demasiado espaço no artigo.

## II. I - “A amizade no coração de um quiasma”

Derrida, com pouco mais de trinta anos de idade, tomou conhecimento da obra “*Totalité et infini*”, uma das mais significativas construções deixadas pelo pensamento levinasiano, por meio de Paul Ricoeur<sup>21</sup>. Derrida, que até então conhecia apenas os trabalhos relacionados a Husserl e a Heidegger escritos por Levinas, deixou claro, inúmeras vezes, em cartas e outros escritos, a tamanha singularidade deste filósofo em meio aos demais intelectuais franceses de sua época<sup>22</sup>, além de apontar

---

<sup>18</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 1971, p. 8.

<sup>19</sup> PELIZZOLI, Marcelo Luiz. Da fenomenologia à “metafenomenologia” e “meta-ontologia”. Aportes para uma crítica a Husserl e Heidegger desde Levinas. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. (Orgs.). *Fenomenologia hoje I. Existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001, p. 284.

<sup>20</sup> Levinas, por diversas vezes, deixa clara sua admiração pela filosofia de Heidegger, apesar de sempre compreender a necessidade de superação desta: “*Sein und Zeit* (...) é um dos mais belos livros da história da filosofia – digo-o após vários anos de reflexão (...) Com Heidegger, na palavra ser revelou-se a sua “versatilidade” (...) Devo ainda sublinhar um último contributo do pensamento de Heidegger: uma nova maneira de ler a história da filosofia (...) Em Heidegger, há uma nova maneira, direta, de dialogar com os filósofos e de exigir aos grandes clássicos ensinamentos absolutamente atuais”. In: LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito. Diálogos com Philippe Nemo*. Lisboa: Edições 70, 1982, p. 29-35.

<sup>21</sup> PEETERS, Benoît. *Derrida*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2013, p. 178.

<sup>22</sup> É importante referenciar, antes de prosseguir, que uma análise mais acurada da relação de Derrida com a filosofia francesa à sua época demandaria um estudo de maior

jamais o ter abandonado como referência filosófica<sup>23</sup>. Em 1964, Derrida assistiu ao curso lecionado por Levinas, aproximando-se cada vez mais de seu pensamento e de sua figura pessoal, iniciando um laço afetivo que iria perdurar até o final de suas vidas<sup>24</sup>.

Essa presença (distante), repleta de amizade e admiração recíproca, marcou a relação entre ambos, na qual cartas e telefonemas corriqueiros alimentaram essa sintonia singular. Em inúmeros textos que tocam de forma mais acurada o tema da justiça, Derrida posiciona-se ao lado Levinas no que tange ao tema do acolhimento e da exterioridade, fazendo-se clara a influência do autor<sup>25</sup>. Após a morte de Levinas, Derrida pronunciou, em dois textos de primoroso rigor, afetuosidade e tristeza pela perda de um daqueles que mais próximo lhe esteve, apesar da distância. Um deles lido na forma de discurso ao passo do enterro do mestre:

Há muito tempo, há tanto tempo, eu temia dizer Adeus a Emmanuel Levinas. Sabia que minha voz tremeria no momento de fazê-lo, e sobretudo de fazê-lo em voz alta, aqui, diante dele, tão perto dele, pronunciando esta palavra de adeus, esta palavra “a Deus” que de certa

---

expressão, atentando para o fato de Levinas posicionar-se como um filósofo *solitário* frente à cena francesa dos anos 60 e 70 e também ao fato de a influência do cenário filosófico francês impressa no pensamento derridiano ser identificável, porém impassível de uma análise linear, em virtude dos próprios pressupostos da desconstrução – como um pensamento *berdeiro sem berança* –, bem como em virtude de todas as intempéries pessoais entre os filósofos franceses e Derrida ao tempo. Para tanto, conferir a excelente e profunda tese de Moysés Pinto Neto; “*A escritura da natureza: Derrida e o materialismo experimental*”, p. 43-125 (texto cedido pelo autor); bem como a bela obra de JOHNSON, Christopher. *System and writing in the philosophy of Jacques Derrida*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

<sup>23</sup> Em carta endereçada a Levinas, Derrida faz questão de demarcar a decisiva influência daquele em relação ao seu trabalho: “De minha parte, em tudo que faço seu pensamento está de certa forma presente” (PEETERS, op. cit, p. 221).

<sup>24</sup> PEETERS, Benoît. *Derrida*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 180-181.

<sup>25</sup> “O pensamento de Levinas: um pensamento diante do qual Derrida confessou não ter nunca objeções, e estar pronto a subscrever a tudo quanto ele diz”. Cf. BERNARDO, Fernanda. *Levinas e Derrida: “Um contacto no coração de um quiasma”*. Revista Filosófica de Coimbra, n.33, 2008, (p. 39-78), p. 59.

maneira, recebi dele, esta palavra que ele me ensinou a pensar ou pronunciar de outra forma<sup>26</sup>.

Levinas, por sua vez, também deixou estridente o apreço pela figura pessoal e intelectual de Derrida, dedicando-lhe, em 1973, o artigo “*Jacques Derrida. Tout Autrement*”, texto que integraria posteriormente a obra “*Noms Propres*”. Nele, o filósofo confessou o seu “encontro filosófico” com Jacques Derrida como sendo e tendo sido o registro do “prazer de um contacto no coração de um quiasma”<sup>27</sup>, enunciado que talvez expresse por si só a relação entre os pensadores.

Como mostrou, com muita clareza, Fernanda Bernardo<sup>28</sup>, o pronunciamento afetoso de Levinas deixou marcas no coração de Derrida, assim como pegadas visíveis em seus escritos, a partir dos quais se percebe que tal quiasma era, mesmo, “muito estreito”. Esta talvez seja a efetiva marca da lealdade infiel que demarcou a relação filosófica entre ambos, que nada mais é do que a própria marca do acolhimento de duas singularidades absolutas – ou secretas – ou *absolutamente secretas*; como a marca de um idioma: ao mesmo tempo intocável, inapropriável e intraduzível. De acordo com a filósofa portuguesa, trata-se, na trilha de Blanchot, de uma “relação sem relação”: de “uma relação cuja possibilidade e cuja finita infinitude é justamente acionada pelo ‘sem relação’ como marca da ‘separação’ e da ‘alteridade’ respeitadas”<sup>29</sup>. Vencida a referência à relação pessoal entre ambos, continuemos agora direcionando a mira para sua relação filosófica.

## II.II - Contra-assinaturas

---

<sup>26</sup> DERRIDA, Jacques. *Adens a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 15.

<sup>27</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Jacques Derrida. Tout Autrement*. In: *Noms Propres*. Fata Morgana: Montpellier, 1976, p. 72.

<sup>28</sup> BERNARDO, Fernanda. *Levinas e Derrida: “Um contacto no coração de um quiasma”*. Revista Filosófica de Coimbra, n.33, 2008, (p. 39-78), p. 57-58.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 63.

Em “*L’écriture et la différence*”, uma de suas primeiras obras, Derrida destinou um longo artigo intitulado “*Violence et Métaphysique-Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas*”, para expor suas ideias a respeito desse filósofo com o qual manteve profunda “relação *sem* relação”. Antes da publicação do texto na referida obra, Derrida entregou-o em mãos ao mestre, dirigindo-se a ele, à época, de maneira tímida e cautelosa<sup>30</sup>. O artigo demarca a intensidade desse pensamento, ao mesmo tempo que lhe desprende críticas, ao corresponder as proposições de Levinas, ainda, a um certo hegelianismo, algo do que tanto desejara se afastar; ademais, ao o situar como ainda preso a um modelo demasiadamente grego – portanto, rendido a uma certa hegemonia do *logos* – de dispor as ideias, mesmo que inovadoras.

Além de demonstrar algumas aproximações do pensamento levinasiano com os de Scheler e Hegel, supostamente contrários ao pensamento antitotalizante proposto pelo autor, Derrida desfere críticas também à injunção da possibilidade do *encontro puro da alteridade*; da relação de abrigo ao outro que sempre continuará a ser outro; do trauma transformado em acolhimento absoluto, sem a mediação com a estrutura falível da concretude mundana, circunstância que manteria o pensamento de Levinas ainda refém das armadilhas articuladas pela metafísica da presença. Para Derrida, o filósofo lituano-francês pressupõe, em “*Totalité et infini*”, uma ética inefável e não contaminada pela imanência, portanto, de algum modo, relacionada ao transcendente, fato que, em alguma medida, remontaria a Kant<sup>31</sup>. Se o discurso é capaz de produzir somente o encontro ético – o desejo metafísico da justiça – e não o contato cognitivo, como pensar este discurso fora do jogo entregue ao tempo e, *ainda* que entregue a ele, sem produzir, originalmente, violência?

---

<sup>30</sup> PEETERS, Benoît. *Derrida*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 181.

<sup>31</sup> BERNARDO, Fernanda. *Do “Tout autre” (Levinas/Derrida) ao “Tout autre est tout autre” (Derrida): Pontos de não-contacto entre “Levinas e Derrida”*. Texto cedido pela autora, p. 242.

Não há guerra senão após a abertura do discurso, e a guerra só se extingue com o fim do discurso. A paz, como silêncio, é a vocação estranha de uma linguagem chamada para fora de si por si. Mas como o silêncio *finito* também é o elemento da violência, a linguagem não pode nunca senão tender indefinitivamente para a justiça, reconhecendo a guerra em si. Violência contra violência. Economia da violência. Economia que não pode reduzir-se ao que visa Levinas sob essa palavra. Se a luz é o elemento da violência, é preciso combatermos a luz com uma outra luz para evitarmos a pior violência, a do silêncio e da noite que precede ou reprime o discurso. Essa vigilância é uma violência escolhida como violência menor por uma filosofia que leva a história, isto é, a finitude, a sério<sup>32</sup>.

Nesse sentido, o pensamento de Derrida sustentaria que estamos imersos em um universo de inescapável violência, restando a todos nós a inscrição em uma dimensão de “economia da violência”, na qual a exclusão e a inclusão atuam de forma concomitante. Nenhuma posição pode ser tida de forma autônoma ou absoluta, mas fundamentalmente ligada a outras posições que violam e pelas quais são violadas. A luta pela justiça não pode, assim, ser uma luta pela paz, mas apenas para o que podemos chamar de uma “menor violência”, já que, para Derrida (e quem percebe isso de maneira cirúrgica é Martin Hägglund<sup>33</sup>), o ponto de partida para argumentar é o de que todas as decisões tomadas em nome da justiça são feitas em função do que é considerada a menor violência. Se há sempre uma economia da violência, as decisões que envolvem a justiça não podem se traduzir em uma questão de escolher o que é a não violência. Isso não significa que as decisões tomadas em vista da menor violência são, na verdade, menos violentas do que a violência à qual se opõem. Pelo contrário, mesmo os atos mais horrendos

---

<sup>32</sup> DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*: Perspectiva, 2009, p. 166-167.

<sup>33</sup> HÄGGLUND, Martin. *The necessity of discrimination disjoining Derrida and Levinas*. *Diacritics* 34.1: 40–71, 2010.

são justificados pelo que é considerado a menor violência. O ponto angustiante trazido à pauta está no fato de todas as decisões da justiça estarem envolvidas, de algum modo, na lógica da violência. O desejo de menor violência nunca é inocente, já que é um desejo de violência, de uma forma ou de outra, não podendo haver garantia de que ele está a serviço de perpetrar o melhor dos mundos<sup>34</sup>.

Derrida também é crítico, em vários pontos de suas obras, ao apreço dado por Levinas à dimensão do “fraternal” como artefato conceitual para se pensar a justiça e a política. Para o filósofo da desconstrução, o privilégio da força do masculino, do irmão e do pai, em detrimento da feminilidade, da irmã e da mãe, na história da razão ocidental<sup>35</sup> é uma das grandes marcas do pensamento falocêntrico, tema a que me deterei de forma mais acurada em breve e que poderia ser aqui anotado como outro

---

<sup>34</sup> Levinas recebe com gratidão e apreensão a crítica, demonstrando o quanto a levou a sério na sua obra de maior potência - "*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*" que, para muitos, em vasta medida trata-se de um diálogo silencioso com Derrida. Esse é o pensamento de Ricardo Timm de Souza e Jacques Rolland (*Parcours de l'autrement*, PUF, Paris, 2000).

<sup>35</sup> Portanto, é bastante recorrente a abertura ao pensamento do filósofo argelino-francês no campo do *feminismo*, sendo também de se anotar o número de pesquisadoras, professoras e admiradoras que disseminaram e disseminam o pensamento desconstrucionista ao redor do mundo. "Com o passar dos anos, prefere cada vez mais a companhia das mulheres à dos homens e, a propósito, acha que foram elas que melhor o leram". In: PEETERS, Benoît. *Derrida*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2013, p. 509. Outro ponto de desencontro que aqui poderíamos anotar *talvez* estaria concentrado na ideia de "ética como filosofia primeira", em Levinas. Em que pese não perceba Derrida rebater essa tese de forma expressa, é possível perceber no filósofo da desconstrução uma indissociação entre epistemologia, ontologia e ética, sendo, portando, a tentativa de estabelecer um "privilégio" originário entre uma das três uma recaída ao *desejo de origem* e na própria metafísica da presença - metafísica, aliás, conceito que também marca uma dissociação entre os filósofos, já que em Derrida a problematização nesse ponto decorre de uma inegável herança heideggeriana sempre confessada pelo autor, e em Levinas manifesta-se como uma própria irrupção contra Heidegger, associando a ideia com a ética. Quem bem percebe isso é Moysés Pinto Neto, ao pensar a metafísica derridiana. Cf. PINTO NETO, Moysés. *Khôra e arkhê*. Disponível em: <<http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/semanadefilosofia/VIII/1.23.pdf>> Acesso: maio de 2014.

ponto de não contato entre Levinas e Derrida (e no qual o segundo vai mais longe)<sup>36</sup>.

As contra-assinaturas em relação ao pensamento levinasiano não se encerram na questão da economia da violência ou no plano do acolhimento fraternal. Para Levinas, quem primeiramente sofre o exercício de força imposto pelo desejo ontológico de totalidade é o humano; por isso, é possível, a partir de Derrida, remeter o pensamento levinasiano ainda às amarras do humanismo, já que, para aquele, a marca do humanismo ou do pensamento que privilegia o humano<sup>37</sup> ainda carrega o cerne da irrupção logoantropocêntrica do Ocidente, desde Sócrates, passando por, além de Levinas, Hegel, Heidegger e Lacan<sup>38</sup>. Derrida deixou sempre claro que o seu projeto filosófico não se trata de uma *ciência do homem*<sup>39</sup> ou de um projeto que tenha o homem como ponto de partida. O projeto de Derrida repousa no humano, mas remonta-se, adiante, para além do humano. Portanto, é um projeto que possibilita o pensamento do homem, na mesma medida em que sustenta, sem negligenciar a humanidade, o pensamento da *animalidade*, enquanto que, em

---

<sup>36</sup> "A saber, ao seu diferendo em torno da questão do "feminino" e das diferenças sexuais, bem como em torno da questão do "humanismo": dois pontos de absoluto não-contato entre "Derrida e Levinas". E dois pontos através dos quais o pensamento de Derrida vai para além do de Levinas na sua ânsia de justiça". Cf. BERNARDO, Fernanda. *Do "Tout autre" (Levinas/Derrida) ao "Tout autre est tout autre" (Derrida): Pontos de não-contato entre "Levinas e Derrida"*. Texto cedido pela autora, p. 243.

<sup>37</sup> "E isto numa absoluta diferença com Levinas, para quem, como vimos, o outro é sempre o outro como humano. Para Derrida, diferentemente, o absolutamente outro (*tout autre*) é absolutamente todo e qualquer outro (*Tout autre est tout autre*) – o vivente em geral". Cf. BERNARDO, Fernanda. *Do "Tout autre" (Levinas/Derrida) ao "Tout autre est tout autre" (Derrida): Pontos de não-contato entre "Levinas e Derrida"*. Texto cedido pela autora, p. 254.

<sup>38</sup> DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. São Paulo: UNESP, 2002, p. 33.

<sup>39</sup> "O que aqui parece anunciar-se é que, de um lado, a gramatologia não deve ser uma das *ciências humanas* e, de outro lado, que não deve ser uma *ciência regional* entre outras" (grifo no original). In: DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 33-79.

Levinas, jamais um animal é um rosto ou um terceiro, não sendo, portanto, preciso responder-lhe responsabilmente<sup>40</sup>.

Um debate incessante sobre o tema, dir-nos-ia Derrida, passa pela resposta à questão – ou àquelas que dela decorrem: quem é o “outro”, o “absolutamente outro” (“*tout autre*”) na “ética” de Levinas? Uma questão a que, sabemos, Levinas responderá na enseada de “o outro homem”<sup>41</sup>. Derrida, por sua vez, responderá – contra-assinará – desconstrutivamente à própria resposta de Levinas, afirmando que o “*Tout autre est tout autre*”. “O absolutamente outro é absolutamente (qualquer) outro”. Essa marca do “qualquer outro” sobressalta-se sobre a discussão a respeito do humanismo<sup>42</sup>. Em Derrida, devemos anotar, por certo, que o tema da *animalidade* deve ser visto *mais outramente* do que o próprio outro.

Ao olhar o olhar do outro, diz Levinas, deve-se esquecer a cor dos seus olhos, dito de outra maneira, olhar o olhar, o rosto que vê antes dos olhos visíveis do outro. Mas quando ele lembra que “a melhor maneira de encontrar o outro é nem mesmo notar a cor dos seus olhos...”, ele fala então do homem, do próximo enquanto homem, do semelhante e do irmão, ele pensa no outro homem, e isso constituirá para nós, mais tarde, o lugar de uma grave inquietação<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> BERNARDO, Fernanda. *Do “Tout autre” (Levinas/Derrida) ao “Tout autre est tout autre” (Derrida): Pontos de não-contacto entre “Levinas e Derrida”*. Texto cedido pela autora, p. 250.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>42</sup> Em que pese o sobressalto derridiano sobre a questão da animalidade e o problema do privilégio do humano no pensamento ocidental tradicional, a proposta de minha percepção repousa sob a dimensão da política (ou sob uma dimensão ainda tradicional da política) que, ainda, de algum modo, privilegia o humano. Mas estou atento para o fato de que a desconstrução derridiana fornece instrumentos para ultrapassarmos a barreira do humano no campo da política, posicionando a questão de outra forma: *é possível pensarmos uma extensão do conceito de democracia – um conceito de democracia revisitado, por vir – aos animais?* Seria possível esmiuçar esse conceito herdado de democracia à dimensão da natureza? Todas essas questões se enquadram como *questões por vir* – que reivindicam *pesquisas por vir*.

<sup>43</sup> DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. São Paulo: UNESP, 2002, p. 30.



Poderia, aqui, tecer páginas e páginas tentando desmembrar as inúmeras implicações em relação a esta *aproximação que se distancia* entre Derrida e Levinas, porém, como dito, além de tal tarefa ensejar uma nova pesquisa, afasta-se em demasia da proposta de discussão deste ensaio. A abordagem que traz à baila o pensamento de Emmanuel Levinas faz-se necessária em virtude mais de sua proximidade do que de seu distanciamento, já que, no tema que passarei a enfrentar neste a seguir – a figura do “estrangeiro” representada na categoria do “hóspede” que desafia a soberania da ipseidade –, demarca um esforço comum na direção de uma ideia de acolhimento em que ambos os pensadores atuam de forma complementar. No intuito de preparar a discussão, tratarei de forma mais acurada de um conceito que os une, mantendo seu distanciamento: o *ateísmo* – categoria por ambos abordadas, porém com deságues em direções diferentes.

### III - A separação infinita

Como é sabido, em Levinas, a recepção do outro é a experiência do infinito ético, pois entre o mesmo e o outro existe um abismo infinito que os separa. Levinas admite a postulação de Descartes, principalmente desenvolvida na sua terceira meditação, no que tange à ideia de infinito. Descartes, por meio da ideia de infinito, tentou provar a existência de Deus e evocou seu caráter inatingível pelo movimento cognitivo<sup>44</sup>. O ponto de partida da concepção de infinito em Levinas é originário do pensamento cartesiano, entretanto, esta articulação cartesiana é tão somente utilizada em sua estrutura formal, resguardando reservas quando adentra a percepção ética<sup>45</sup>. Enquanto Descartes permanece fiel aos fundamentos da racionalidade ocidental, Levinas usa essa racionalidade para petrificar seus próprios limites, fazendo uso da

---

<sup>44</sup> DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 107-108.

<sup>45</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história. Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999, p 82.

ideia de infinito como um meio para abrir uma brecha nos esconderijos da totalidade do ser<sup>46</sup>. “O infinito não está em parte alguma a não ser no rosto de Outrem”<sup>47</sup>.

Minha existência começa com a presença da ideia de infinito, que já consiste na ideia de servir a outrem, o qual está infinitamente separado de mim<sup>48</sup>. A ideia de infinito postula uma separação total entre o “eu” e o “outro”<sup>49</sup>, pois é pela exterioridade de outrem que se pode deslumbrar a percepção da alteridade<sup>50</sup>. O outro é sempre exterior, recusa-se aos meus poderes e minha relação com este outro jamais anula a separação<sup>51</sup>.

O que pretendo aqui anotar, seguindo Levinas, é que a intencionalidade husserliana é na sua (pré-)origem uma afecção puramente passiva: a afecção sensível da ideia do infinito levinasiana. Nesse ponto, Levinas torna-se um herdeiro legítimo de Husserl, ao valorizar a imediaticidade pré-significante da *expressão*, ainda que em reverberações absolutamente distintas: para Levinas, a *expressão* é a epifania do outro como rosto (*visage*)<sup>52</sup> para além de qualquer representação significativa<sup>53</sup>. O rosto não é,

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>47</sup> SEBBAH, François-David. *Levinas*. São Paulo: Estação Liberdade, 2009, p. 50.

<sup>48</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 1971, p. 104 ss.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>50</sup> “L'extériorité est vraie non pas dans une vue latérale l'apercevant dans son opposition à l'intériorité, elle l'est vraie dans un face à face qui n'est plus entièrement vision, mais va plus loin que la vision; le face à face s'établit à partir d'un point, séparé de l'extériorité si radicalement qu'il se tient de lui-même”. In LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 1971, p. 323.

<sup>51</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 1971, p. 326.

<sup>52</sup> Ricardo Timm de Souza alerta que a melhor tradução para a ideia de “rosto” (*visage*) em Levinas estaria na concepção de “olhar”. A ideia de “olhar” remonta o absolutamente inaprisionável pela racionalidade. Até mesmo mais enigmática que a própria concepção de rosto.

<sup>53</sup> Levinas define “representação” como “une détermination de l'Autre par le Même, sans que le Même se

détermine par l'Autre”. Cf LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer

para Levinas, um signo da alteridade, pensada como uma espécie de mediação, mas trata-se do próprio outro expresso em pessoa, como palavra viva que escapa a toda tentativa englobante de apropriação totalizante, exatamente por exceder o desejo de totalidade. A expressão pré-significante do outro como rosto vem de fora (é absolutamente transcendente) para interromper a totalização do mundo, onde atua a dinâmica da fenomenalização. Essa epifania do rosto inscreve a ideia de infinito no espaço de relação com o mesmo, demarcando a sua inarredável separação.

A esta separação completa, Levinas atribui a ideia de *ateísmo*<sup>54</sup>. É pela interdependência ateia do ser separado, em independência absoluta, que se dá a possibilidade da relação ética. “Somente um ser ateu pode reportar-se ao Outro e já a absolver-se desta relação”<sup>55</sup>. A concepção levinasiana anuncia a necessidade do ateísmo como referencial primordial da ruptura da humanidade com seus mitos<sup>56</sup> e da indelegabilidade da responsabilidade pelo outro, pois uma possibilidade de delegação da responsabilidade ética poderia ser sugerida pela crença em uma entidade divina que assumiria tal missão. A separação plena e a consagração da percepção de infinito demarcam a falência do aprisionamento de sentido pelas representações da realidade. Em Levinas, a representação assegura à tradição filosófica o próprio contato com a realidade<sup>57</sup>. O estranhamento da diferença do mundo que se depara aos olhos é originário do pensamento filosófico, desde os pré-socráticos, quando a racionalidade ocidental se rendeu ao desejo de *neutralização do mistério* que existe entre a realidade e aquilo que se pensa dela. Assim, o pensamento sobre a racionalidade passou a ser o pensamento da adequação

Academic, 1971, 184.

<sup>54</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 1971, p. 46.

<sup>55</sup> “Seul un être athée peut se rapporter à l'Autre et déjà s'absoudre de cette relation” (tradução minha). Cf LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 1971, p. 75.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 65.

entre representação e conceito<sup>58</sup>. Não esqueçamos que tal esquematismo, ordenado pela subsunção que há entre o pensamento e a captura da verdade, visto principalmente pelo binário verdadeiro e falso, trouxe inúmeras contribuições à humanidade. Entretanto, esse modelo de racionalidade, aniquilador da diferença originária, incapaz de lidar com o inconceituável, ou seja, com “o outro”, demonstra toda sua violência no campo relacional, ao desmerecer o abismo incomensurável que há entre a capacidade cognitiva e o infinito da exterioridade.

O deparar-se com a exterioridade é exprimido pela percepção de infinito que, sob nenhuma hipótese, pode ser absorvido<sup>59</sup>. A percepção de infinito extravasa as possibilidades de apreensão pela dimensão congitiva<sup>60</sup>. Não dá margem a essa possibilidade e fundamenta a relação de exterioridade que condiciona a experiência ética, ao se deparar com um olhar. Receber de Outrem, para muito além da capacidade do Eu, significa exatamente ter a ideia do infinito<sup>61</sup>. *Pois conceber a ideia de infinito é já ter acolhido o outro*<sup>62</sup>.

A única afirmação que poderíamos fazer a respeito do outro, infinitamente outro, é que, entre esta relação minha com outrem, existe uma irredutível diferença que me causa estranheza, ao primeiro momento, pois esse outro pode dizer “não” ao meu “sim”<sup>63</sup>. O “Outro escapa ao controle do mesmo, devido à sua

---

<sup>58</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 114.

<sup>59</sup> “O pensamento começa, precisamente, quando a consciência de sua particularidade, ou seja, quando concebe a exterioridade para além de sua natureza de vivente, que o contém; quando ela se torna consciência da exterioridade que ultrapassa sua natureza”. In: LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 36.

<sup>60</sup> *Idem*. *Totalité et infini. Essai sur l' extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 1971, p. 86.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 215.

<sup>62</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l' extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 1971, p. 218.

<sup>63</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética como fundamento. Uma introdução à ética contemporânea*. São Leopoldo: Ed. Nova harmonia, 2004, p. 58.

infinita distância que se preserva”<sup>64</sup>. O infinito, presente no olhar do outro, é fala para além de palavras<sup>65</sup>. De fato, essa concepção de infinito assusta as racionalidades acostumadas a ter as diretivas da filosofia lógico-analíticas com o controle da produção de significado, sem perceber a sofisticação e a sutileza do pensamento do infinito ético levinasiano: *há uma aproximação tão infinita quanto a distância infinita no se pensar outramente*.

### III.1 - “Um ateísmo radical que se lembra de Deus”

Em Derrida, o tema do ateísmo também é retomado, porém sob um aspecto que, ao mesmo tempo, alia-se com Levinas e o contra-assina. Para delinear esse ponto, precisaria aqui demarcar esse *distanciamento aproximativo* – ressaltando, em linhas muito gerais e ciente do risco a que toda averiguação breve conduz – a relação de ambos com a religião e, mais precisamente, com a religião judaica.

Levinas é claramente influenciado pela percepção talmúdica que concebe Deus como uma força que não intervém nas relações mundanas, apenas deixando seus vestígios expressos primordialmente pelo rosto de outrem<sup>66</sup>. Em Levinas, a ideia de Deus é pertinente para ajudar a pensar o infinito ético, mas essa ideia é vista para além do campo da revelação. Deus é um “desconhecido que não toma corpo”<sup>67</sup> e que está aberto para as negações e as inquietudes da separação ateia. Para Levinas, o encontro com o outro é religião, mas religião aqui significa religar o si mesmo ao outro na abertura para a exterioridade, em uma outra relação com a liberdade, agora investida<sup>68</sup>. Expressa

---

<sup>64</sup> *Idem. Sujeito, ética e história. Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental.* Porto Alegre: Edipucrs, 1999, p.117.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 136.

<sup>66</sup> “Não digo que outrem é Deus, mas que, em seu Rosto, entendo a Palavra de Deus”. In LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade.* Petrópolis: Vozes, 1997, p. 151.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 203.

<sup>68</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité.* Paris: Kluwer Academic, 1971, p. 338.

uma espécie de “teologia sem palavra”<sup>69</sup>. Deus é uma palavra que só tem sentido se proferida em contexto ético. Este pode ser tido, sem dúvida, como um ponto polêmico da obra levinasiana, já que muitos atribuem seu pensamento a uma tentativa de conjugar uma teologia salvacionista<sup>70</sup>, mediada pelo judaísmo.

Levinas, ao longo de toda sua obra, faz referências que poderiam sugerir a imbricação de sua filosofia a algum movimento de fundo teológico. Em “*Éthique et Infini*”, Levinas aduz que a Bíblia seria o livro por excelência<sup>71</sup>. Vejamos que, em “*Totalité et infini*”, o filósofo propõe chamar “a religião a ligação que se estabelece entre o mesmo e o Outro, sem constituir uma totalidade”<sup>72</sup>. Mas trata-se de uma falha grosseira admitir que o pensamento levinasiano teria como base a estrutura de uma instrumentalidade teológica, reducionismo em que muitos intérpretes decaíram, em que pese a potência impressa por seu pensamento para que possamos repensar o sentido atribuído à ideia de religião e de Deus. O autor deixou claro, por inúmeras vezes, que seu pensamento transcende a ideia de um criador capaz de influir nas relações mundanas e que possa ser alvo de imanentização pela racionalidade. Em verdade, Levinas valeu-se de uma terminologia que remete a uma relação com a teologia por respeitar a complexidade do religioso – sempre espancado pelos aprumos ora infantis das investidas laicizantes –, mas, acima de tudo, usando-o em sentidos absolutamente particulares e como uma estratégia performática de argumentação<sup>73</sup>.

---

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>70</sup> Levinas, ao longo de sua obra, faz referências que podem ensejar que sua filosofia adere a algum movimento de pensamento teológico: “A bíblia seria, para mim, o livro por excelência” (*Ética e Infinito*, p. 16). “Proponemos llamar religión a la ligadura que se establece entre el Mismo y el Otro, sin constituir una totalidade” (*Totalidad y infinito*, p. 64).

<sup>71</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito. Diálogos com Philippe Nemo*. Lisboa: Edições 70, 1982, p. 16.

<sup>72</sup> “La religion, où le rapport subsiste entre le Même et l’Autre en dépit de l’impossibilité du Tout” (tradução minha). Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l’extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 1971, p. 64.

<sup>73</sup> Ricardo Timm de Souza é quem bem percebe essa dimensão: “Para Levinas, ‘religião é ética’. Mas o que significa isto? Significa que em nenhuma hipótese se poderia

Em Levinas, a relação da epifania do rosto e do acolhimento ao totalmente outro remete à dimensão do “santo” ou da “santidade”<sup>74</sup>. A separação e a ética levinasiana confundem-se com a própria santidade: “o homem que entanto é Outro nos vem desde fora, separado – o santo rosto<sup>75</sup>”. Esse demarca-se como o objetivo primordial de Levinas, confessado a Derrida<sup>76</sup>.

Derrida procurou tratar o tema do acolhimento ao totalmente outro em termos diametralmente opostos, sendo até mesmo possível remetermos uma contra-assinatura derridiana a Levinas, no sentido de que sua tese da contaminação diferencial originária não permitiria ser pensada por meio da estrutura da santidade, sendo talvez esse um dos motivos pelos quais Derrida procurou distanciar-se dos signos que pudessem conduzir a interpretação de seus textos a algum arcabouço teológico, ainda que retificados, como fizera Levinas, muito embora o tema do mistério e do messianismo lhe sejam recorrentes. A razão para tal exercício cuidadoso talvez se deva (e aqui é possível arriscar ser categórico) exatamente ao fato de Derrida, em face do judaísmo – com o qual possui inegável vínculo –, ter experienciado uma relação diferente da vivida por Levinas, na qual a influência dos preceitos judaicos é clarividente.

---

conceber a religião desde um ponto de vista meramente especulativo: pois religião é, entre outras coisas, cultivo da espiritualidade, e lembremos que, para Levinas, ‘espiritual, para nós, é a fome do Outro’, entre outras dimensões. *Religião é ética*, e ética é a negação de toda possibilidade de solipsismo. *Religião é, primordialmente, a efetivação prática da postulação da ética como filosofia primeira* em sua dimensão de máxima abertura”. In: SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e alteridade. Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005, p. 219.

<sup>74</sup> Por ello, la estructura formal del lenguaje anuncia la inviolabilidad ética del Otro y, sin ningún resabio “numinoso”, su “santidad”. LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 1971, p. 79.

<sup>75</sup> “L’homme en tant qu’Autrui nous arrive du dehors, séparé ou saint visage” (tradução minha). Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 1971, p. 324.

<sup>76</sup> “No decurso de uma dessas conversas cuja memória me é tão cara (...) ele me diz: ‘você sabe, fala-se frequentemente de ética para descrever o que faço, mas o que me interessa, afinal das contas, não é a ética, não apenas a ética, é o santo, a santidade do santo’”. Cf. DERRIDA, Jacques. *Adens a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 19.

A religião judaica esteve presente no cotidiano familiar do jovem Derrida, ainda com o prenome Jackie, porém de maneira discreta<sup>77</sup>. Em 1942, aos 12 anos, após ter sido expulso da escola pelo fato de ser judeu, ingressou em uma escola adepta integralmente aos preceitos do judaísmo, porém matou o máximo de aulas possíveis nessa escola, que, segundo Peeters, “detestou de cara”<sup>78</sup>. Derrida confessou a Elisabeth Roudinesco<sup>79</sup> toda sua insatisfação com a escola judaica na infância e a Antoine Spire, o seu relativo não pertencimento ao judaísmo, muito embora muitos tenham conduzido a interpretação da desconstrução para este lado<sup>80</sup>:

Sobre a referência judaica e meu "pertencimento", se é possível dizê-lo, ao judaísmo, como o senhor provavelmente sabe, escreve-se muito há anos, e isso me deixa sempre perplexo. Primeiramente, creio que a leitura paciente, vigilante, micrológica, interminável não está reservada à tradição judaica. Em seguida, devo confessar que minha familiaridade com a cultura judaica de que o senhor fala é, infelizmente, muito fraca e indireta. Certamente lamento muito por isso, mas é demasiado tarde. Se o que faço lembra uma glosa judaica, isso não depende nem de uma escolha, nem de um desejo, nem mesmo de uma memória ou cultura. O senhor diz que não considero os textos como sagrados. Sim e não [...] tento, com efeito, abordar os textos não sem respeito, mas sem pressupostos religiosos, no sentido dogmático do termo.

---

<sup>77</sup> PEETERS, Benoît. *Derrida*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 40.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>79</sup> “Quando fui expulso do liceu Ben Aknum, meus pais me inscreveram ‘na cidade’ no liceu Maimônides [...] onde todos os professores judeus da região [...] se juntaram para fundar um lugar de ensino destinado a todos aqueles párias. Vi-me então no meio daquilo tudo, mas guardo uma lembrança triste e infeliz. Acho que foi lá que comecei a reconhecer, se não a contrair essa doença, esse mal-estar, esse mal-ser que, durante toda minha vida, me tornou inapto à qualquer experiência ‘comunitária’, incapaz de desfrutar de um pertencimento qualquer. Pois tudo indica que isso se fixou nessa época, sobre e contra um frenesi fusional ‘judaico’”. Cf: DERRIDA, Jacques. ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã...diálogo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p.135.

<sup>80</sup> DERRIDA, Jacques. *Papel-máquina*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 336-337.



Deixando de lado a questão biográfica, retomemos o ponto a partir de uma questão: é possível dissociarmos o discurso da religião do discurso da salvação? É necessário perguntarmos se seria, de fato, possível dissociarmos o discurso sobre a religião do discurso sobre a salvação – logo, do santo ou da santidade<sup>81</sup> –, mesmo admitindo-se que o tema da sacralidade não encarne algo de necessariamente religioso<sup>82</sup>. Eis uma primeira pergunta que poderia conduzir Derrida a retomar a trilha ao lado de Levinas. Assim como Levinas, Derrida entende que “para nos comportarmos de forma moral, é necessário, em suma, proceder como se Deus não existisse ou já não estivesse interessado pela nossa salvação”<sup>83</sup>. A dissociação entre o comportamento moral e a existência de Deus não desvincula em nada a compreensão de que o ato de responder ao outro – a responsabilidade em relação ao outro – está entregue a um ato de juramento, um juramento que pode ser quebrado a qualquer instante, dada a enclausurabilidade do tempo e dada a inusitabilidade do encontro com o totalmente outro, que chega sem anúncio. Não estaria, nessa sentença, já impressa a marca de uma certa *multiplicidade de origem*, tal qual pensada por Franz Rosenzweig, tal qual construída pelo judaísmo de Franz Rosenzweig<sup>84</sup>? Não seria toda a desconstrução um trabalho de reescrita rástrica e descompassada em torno das orelhas amareladas do *Livro de Jó*, que, muito embora sinalize as marcas das chamadas *Religiões do Livro*, também, em grande medida, ajuda a fundar todo o mistério que envolve o mundo ocidental-judaico-cristão? Todos sabemos da

---

<sup>81</sup> DERRIDA, Jacques. *Fé e saber. As duas fontes da “religião” nos limites da simples razão*. In: DERRIDA, Jacques. VATTIMO, Gianni. *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade. 2004, p. 11-12.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 19. "A fé nem sempre foi e nem sempre será identificável com a religião, tampouco com a teologia. Nem toda sacralidade e nem toda santidade são necessariamente religiosas, no sentido estrito do termo, se é que existe um".

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>84</sup> ROSENZWEIG, Franz. *El nuevo pensamiento*. Madrid: La balsa de La medusa. Trad.: Isidoro Reguera. 1989. Conferir também: SOUZA, Ricardo Timm. *Existência em decisão. Uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

vida de Jó e de seus percalços inculcados por Satanás: ele perde casa, família e posses, adquire lepra, etc. Os três amigos que o visitaram (*talvez* uma pré-inscrição da trindade cristã que se avizinhou) tentam estabelecer um elo entre as catástrofes por ele vividas e alguma suposta ofensa de Jó a Deus. Segundo os amigos, haveria um significado velado que justificaria o plano divino em relação ao seu horizonte catastrófico. Jó rebate os argumentos dos três e reivindica a Deus uma explicação por ter-lhe virado as costas, logo para ele, um homem tão bom e justo. Quando Jó recebe a visita de Deus, nos últimos instantes do diálogo, este confia-lhe que sua pressuposição era certa. O protagonista, afinal, estava certo desde o início. Deus irrompe contra os três amigos teólogos que renunciavam coisas equivocadas a seu respeito: não há nenhum sentido oculto por trás das catástrofes vividas por Jó. A vida do homem na terra é uma luta. Estar vivo é estar pronto para o sofrimento, e não há um Deus que, do alto de sua potência, manipule o cerco de possibilidades mundanas, tomando o lugar da responsabilidade alheia e da espontaneidade de uma contaminação diferencial sem início e sem fim (*telos*), logo, sem um projeto definível ou definido. Não será exatamente isso que Derrida tentou nos dizer quando, em sua última entrevista<sup>85</sup>, afirmou que seu aprendizado maior de vida consistiu em aprender, enfim, a morrer, ou seja, a assumir a finitude radical – o luto por conviver sob a sombra fantasmagórica do perjúrio? Não será, assim, a desconstrução uma psicanalização ou uma assombração do judaísmo? Desse Deus judeu enigmático que se manifesta como abismo do desejo do outro conjugado com a ansiedade de não sabermos o que deseja de nós?

---

<sup>85</sup> “Nunca aprendí-a-vivir. Pero de ningún modo! Aprender a vivir debería significar aprender a morir, a tomar en cuenta, para aceptarla, la mortalidad absoluta (sin sanvacion, ni resurrección, ni redención: ni para sí ni para el otro) (...) filosofar es aprender a morir. Creo en esa verdad aunque no la admita. Cada vez menos. No aprendí a aceptar la muerte. Todos somos superviventes con la sentencia en suspenso”. In: DERRIDA, Jacques. *Aprender por fin a vivir. Entrevista com Jean Birnbaum*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007, p. 22.

Em que pesem todos os questionamentos e as aproximações de Derrida com o judaísmo – com o caráter egípcio por excelência do judaísmo em sua protoestrutura, como sustentou Sloterdijk<sup>86</sup> – ou até mesmo com a Cabala, sustentarei que a forma mais contundente de pensarmos a relação do autor com a religião – e, mais detidamente, com a cultura judaica, com a interface que o aproximou da cultura árabe e com o laicismo próprio da filosofia francesa de seu tempo – necessariamente deve conduzir-nos para pensar a desconstrução na dimensão do *mistério*, um *mistério* que poderia muito bem ser *mais um* outro nome da desconstrução. A “questão da religião”, se existe uma, já não deve mais ser vista como uma “questão da religião”, nem simplesmente como a procura por uma resposta a essa questão<sup>87</sup>. É preciso reposicionarmos a pergunta sobre essa questão. Uma das reivindicações secretas da desconstrução estaria ligada à quebra de todo o binarismo produzido pela metafísica da presença para, enfim, reposicionar a pergunta e jogá-la na dimensão aporética contaminada pela pulsão diferencial – já que esse binarismo estridente entre o religioso e o secular talvez seja uma das inscrições mais tolas e ancestrais presentes na cena da racionalidade ocidental, como remonta o próprio Derrida.

A origem da sacralização me interessa em todo lugar onde ela se produz. A oposição sagrada/secular é ingênua, exigindo muitas questões desconstrutoras. Ao contrário do que se acredita saber, nunca entramos numa era secular. A ideia mesma de secular é de ponta a ponta religiosa, cristã na verdade<sup>88</sup>.

---

<sup>86</sup> “Com sua análise das obsessões (*hantises, Heimsuchungen*), Derrida formaliza a ideia, desenvolvida por Freud, segundo a qual não se pode ser judeu sem encarnar de alguma maneira o Egito — ou um espectro do Egito”. Cf. SLOTERDIJK, Peter. *Derrida, um egípcio - o problema da pirâmide judia*. São Paulo: Estação Liberdade, 2009, p. 27.

<sup>87</sup> DERRIDA, Jacques. *Fé e saber. As duas fontes da “religião” nos limites da simples razão*. In DERRIDA, Jacques. VATTIMO, Gianni. *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 56.

<sup>88</sup> DERRIDA, Jacques. *Papel-máquina*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 337.

Esse sobressalto é importante para entendermos a *inscrição* aparentemente contraditória de Jacques Derrida ao endereçar o pensamento à reivindicação por um certo “*ateísmo radical que se lembra de Deus*”; que demarca sobremaneira o ateologismo<sup>89</sup> da desconstrução, ao mesmo tempo que a mantém sujeita ao mistério – ao secreto – e, portanto, em alguma medida, a uma esperança messiânica sem messianismo – ao *temor* e ao *tremor* de uma *promessa* im-possível.

Eu falo portanto do ateísmo ou do secularismo não totalmente como o dessas convicções, opiniões ou ideologias pessoais que podem ser ou não compartilhadas por uns ou por outros, mas de um ateísmo, de fato de um agnosticismo estrutural em algum tipo que caracteriza *a priori* tudo relacionado a esse que vem e a que vem: pensar o por vir é poder ser um ateu [...] (Eu me pergunto portanto não somente se eu não sou o ateu deste ateísmo estrutural), mas de um novo ateu que se lembra de Deus e gosta de se lembrar de Deus, se é ainda possível de ser um ateu, e radicalmente secular nessas condições<sup>90</sup>.

Um ateísmo que apregoa a inexistência de Deus estaria em dissidência com a indecidibilidade. O “ateísmo que se lembra de Deus” derridiano escapa da pretensão de uma originalidade pura – purificada pelas mãos do criador, muito cara à religião ou à religião tida em seu sentido catequizador – ao mesmo tempo que se mantém aberto ao por vir, aberto a essa “fé sem dogma” e, logo, preservadora do segredo que não sabemos, mas de que

---

<sup>89</sup> BERNARDO, Fernanda. Do “*Tout autre*” (*Levinas/Derrida*) ao “*Tout autre est tout autre*” (*Derrida*): Pontos de não-contacto entre “*Levinas e Derrida*”. Texto cedido pela autora, p. 242.

<sup>90</sup> “Je parle donc d’athéisme ou de laïcité nos pas du tout comme de ces convictions, opinions ou idéologies personnelles qui peuvent être ou non partagées par les uns ou les autres, mais d’un athéisme, voire d’un agnosticisme structurel en quelque sorte qui caractérise *a priori* tout rapport à ce qui vient et à qui vient: penser l’avenir c’est pouvoir être athée [...] (je me demandais donc non seulement si je ne suis pas athée de cet athéisme structurel) mais de nouveau un athée qui se souvient de Dieu, et qui aime à se souvenir de Dieu, s’il est encore possible d’être athée, et radicalement laïque dans ces conditions” (tradução minha). DERRIDA, Jacques. *Penser ce qui vient*. IN: *Derrida, pour les temps à venir*. MAJOR, René (direction). Éditions Stock, 2007, p. 21.

somos herdeiros. Essa ideia insinua a desconstrução como um pensamento da messianicidade da desconstrução como um pensamento do acontecimento, impulsionado pela razão diferencial. Assim como o marrano<sup>91</sup> – o judeu espanhol do século XIV convertido ao cristianismo que se mantém praticando sua religião secretamente para escapar da perseguição –, a desconstrução resguarda em silêncio o pensamento do segredo.

#### IV - Salvo o segredo – conjurar o silêncio

*“Ninguém jamais saberá a partir de que segredo eu escrevo, e o fato de eu dizê-lo não muda nada em relação a isso”*  
Jacques Derrida<sup>92</sup>

Mas, afinal, que segredo é esse que a desconstrução, esse discurso que jura não-querer-dizer-nada, quer dizer sem poder dizer? A imposição dessa pergunta já a demarca em uma outra relação com a temporalidade. A desconstrução deseja tanto guardar o segredo de uma certa ancestralidade não originária, na mais antiga das línguas e dos textos, quanto, ao mesmo tempo, remeter ao que há de mais novo, portanto, ao por vir. Antecipa o por vir, escondendo-o. Não se aproximará a desconstrução de uma espécie de teologia negativa? Parece evidente existir uma aproximação entre a desconstrução, em seu discurso impossível, e aquele discurso que comumente se designa como “teologia negativa”, a saber, o discurso que evoca Deus pela apófase ou pela predicação negativa<sup>93</sup>. Ambos os discursos respiram a assunção da sua própria inadequação para dizer o que desejam dizer e que, em si mesmo, é indizível como tal.

Todo discurso nunca está fora do horizonte predicativo, na medida em que se constitui como um encadeamento produtor de sentido. Mesmo um discurso como a prece, que se pretende

---

<sup>91</sup> Derrida comenta sua relação com o judaísmo e a questão do Marrano no belo documentário “*D’ailleurs*”, de Safaa Fathy, produzido em 1999.

<sup>92</sup> DERRIDA, Jacques; BEMMINGTON, Geoffrey. *Circonfissão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 147.

<sup>93</sup> DERRIDA, Jacques. *Salvo o nome*. Campinas: Papirus, 1995, p. 7-10.

como um endereçamento puro e singular, sem comunicabilidade informativa, também se mostra como uma forma de inscrição textual, logo, correndo o risco irreduzível de sua repetição mecânica. Além disso, em que pese o endereçamento da prece consistir em um endereçamento secreto, esse endereçamento pressupõe um lugar, um “ter lugar”, para além da totalidade dos entes, sendo senão como uma supraentidade ou, pelo menos, uma transcendentalidade que pressupõe uma origem, uma *arkhé*, recaindo sempre em uma ontoteologia. “Deus”, como único predicativo auferido pela via positiva, é a palavra inaugural que comanda toda inscrição e todo discurso, caminho ou propedêutica da revelação: acontecimento dos acontecimentos ou o acontecimento inaugural da história do sentido que possibilita toda a invenção e toda a temporalidade<sup>94</sup>.

É isso que separa a teologia negativa do ateísmo e faz dela o que ela não pode deixar de ser: teologia ou discurso sobre Deus – o ente soberano para além de toda a soberania. Diferentemente, na apófase desconstrutiva que se lembra de Deus, não só todo o endereçamento se perde na dispersão de uma economia geral<sup>95</sup> que se retira de sua pretensão de seguir um caminho reto, assim como todo o endereçamento se dá na singularidade de um “a cada vez”, que interrompe o destino acabado ou mecânico. Deus deixa de ser o nome que se deseja e passa a ser o nome próprio do desejo, inscrito no lugar mais íntimo do “próprio”, e que não sabe ao certo o que deseja: “o desejo de Deus, Deus como o outro nome do desejo trata, no deserto, com o ateísmo radical”<sup>96</sup>.

O desejo de Deus passa a ser, portanto, o ateísmo radical e sem dogma que espera a vinda de quem quer que seja ou do qualquer que seja – absolutamente outro ou singular –, que é o

---

<sup>94</sup> *Idem*. *Psyché. Invention de l' autre II*. Paris: Galilée, 2003, p. 177.

<sup>95</sup> A proposta de uma “economia geral” é atribuída a Bataille como “uma ferramenta que permite pensar uma ontologia sem substância (Cf. PINTO NETO, Moysés. *A escritura da natureza: Derrida e o materialismo experimental*, p. 70) reproblematicada por Derrida no texto ‘[De l'économie restreinte à la économie générale. Un hegelianisme sans réserve](#)’, presente em ‘[L'écriture et la différence](#)’”.

<sup>96</sup> DERRIDA, Jacques. *Salvo o nome*. Campinas: Papirus, 1995, p. 70.

*tempo de espera* e movimento disjuntor da pulsão diferencial, ou seja, o espaçamento e a temporalização de todo o *acontecer* possível-im-possível. E dizer isso significa dizer que “Deus” pode ser qualquer um (único e singular). Nesse sentido, pensar a apófase sem revelação implica uma modificação na topografia do endereçamento; mais do que um para além do ser, a *diferença* enquadra-se para “aquém” ou para além do pensamento que é o do ser, pensada ao lado de Levinas, isto é, sem a interrupção do ser ou da totalidade do ser.

A hospitalidade incondicional do endereçamento é a evocação e não a revelação escatológica do sentido do ser. Tal evocação não é, portanto, nem a encarnação de um significado transcendental em uma espécie de metáfora dissimuladora, nem sequer a retirada do sentido do ser que dá sentido a tudo aquilo que é e que em si mesmo nunca aparece como tal. Se a teologia é o discurso sobre Deus ou a nomeação da possibilidade de revelação da transcendência, a desconstrução, como um discurso que “não quer dizer nada”, não pode ser uma teologia, ainda que uma teologia negativa, porque ela pressupõe que nada há a se dizer ou revelar. Nesse sentido, uma aproximação distanciada entre Levinas e Derrida uma vez mais irradia: tudo há a *dizer* porque nada se revelará como *dito*. Deus é, para Levinas, o absolutamente *outro* (ainda que, em Levinas, esse absolutamente outro corresponda ao *outro homem* e não ao absolutamente todo e qualquer outro, como em Derrida), o absolutamente separado, ou seja, o infinito que excede a totalidade do mundo e, por isso, o rosto do outro pode ser lido como o “rastro” do rosto de Deus. Derrida assina contra-assinando essa formulação de Levinas, evidenciando que “Deus” é, aqui, um nome próprio infinitamente substituível na cadeia textual dos nomes, impossibilitando a epifania de um nome único<sup>97</sup>. O “inominável” é fruto da inscrição no interior da cadeia de nomes do texto do mundo e do discurso em geral, que forma e possibilita todo o pensar.

O jogo do mundo, compreendido como jogo da significação e da nomeação sem significado transcendental,

---

<sup>97</sup> DERRIDA, Jacques. *Salvo o nome*. Campinas: Papirus, 1995.

precede “Deus”. “Deus” é já um nome inscrito na cadeia textual como resultado de um trabalho de significação que não corresponde a uma supraentidade que a precede e propriamente lhe confere sentido. *Esse sentido precedente permanece em segredo*, já que do rosto de “Deus” apenas jorram rastros. Ele nada mais é do que o nome do acontecer surpreendente e singular dos seus rastros como rastros dos rastros – inscrito já em uma contaminação diferencial sem dialética e sem a finalidade de uma inscrição textual fora-do-texto<sup>98</sup>.

A impossibilidade de um “para além do ser” como tal é o segredo absoluto. Mas não o segredo escondido que *guarda e aguarda* a revelação. O segredo não é necessariamente uma configuração teológica, ainda que sua postulação retenha guarida em um movimento teológico (como a postulação de algo que escapa ao horizonte intencional por ocultação<sup>99</sup>); mais ainda, qualquer configuração teológica do segredo é já uma semirrevelação do segredo. Que segredo? O segredo justamente do sentido ou do sentido do ser – aquilo que dá a ver sem deixar se ver. Seria o “nem, nem” derridiano como “e, e”: *nem* isto, *nem* aquilo, *nem* aquilo outro, porque *talvez* e isto e aquilo e aquilo outro, pois, se nada acontece como tal, *tudo pode acontecer*<sup>100</sup>.

Ao invés da crença na possibilidade da revelação, a única fé desenhada pela desconstrução é a da escuridão da noite profunda, sem *iluminação* ou *esclarecimento*, como o testemunho do cego que crê e abdica de qualquer discurso sobre a crença, ou seja, uma fé que não espera nem crê na revelação, mas guarda-a em segredo. Lembra-se dela, dando-lhe as costas.

De cada vez que um castigo divino se abate sobre a vista para significar o mistério de uma eleição, o cego torna-se a testemunha da fé. Uma conversão interna parece em

<sup>98</sup> *Idem. A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 282-ss.

<sup>99</sup> *Idem. Psyché*. Invention de l'autre II. Paris: Galilée, 2003, p. 166. “Si le théologique s’y insinue nécessairement, cela ne veut pas dire que le secret lui-même soit théo-logique”.

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 174. “Le ni-ni devient facilement un et-et, à la fois ceci et cela, D’où la rhétorique du passage, la multiplication des figures qu’on interprète traditionnel comme des métaphores”.



primeiro lugar transfigurar a própria luz. Conversão de dentro, conversão por dentro: para iluminar por dentro o céu espiritual, a luz divina faz anoitecer lá fora no céu terrestre<sup>101</sup>.

O segredo é, com efeito, como não poderia deixar de ser, mais um nome na cadeia de conceitos, mas que, aporeticamente, nomeia-se salvando-o secretamente, isto é, separadamente. E mesmo que não haja um segredo em si mesmo, embora o maior de todos os segredos seja o de que não existe segredo – *um segredo que anteceda a escritura* –, o absolutamente outro permanecerá secreto. O absolutamente outro não é secreto porque não cabe na totalidade. A totalidade demarca sua violência tendo ciência de sua incapacidade totalizante, porém isso jamais rendeu obstáculo à sua pretensão. *Outrem é secreto porque é outro*<sup>102</sup>. Outro é a cifra quiptografada no texto do mundo. E o impossível é secreto porque não cabe em nenhuma possibilidade.

Como guardar um segredo que não existe? Confiando-o ao não dito, mas não dizer nada já é, com efeito, dizer algo: há que pronunciar para não se dizer nada, isto é, há que inscrever o não-dizer-nada em um discurso, justamente como pretende o “não dizer nada” da desconstrução<sup>103</sup>. O indecifrável quiptografado, é certo, dá margem ao estilhaçamento do sentido produzido pela hermenêutica, bem como o compartilha, como não poderia deixar de ser. Daí, revelam-se inúmeras aproximações ou, até mesmo, reduções do “projeto” desconstrucionista, à luz da viragem linguística produzida pela hermenêutica filosófica. Mas não é esse o ponto que me move aqui, nem o que movia Derrida<sup>104</sup>, que sempre deixou claro seu apreço pela contribuição *destruidora* do pensamento heideggeriano,

---

<sup>101</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de cego. O auto-retrato e outras ruínas*. Lisboa: Fundação Colouste Gulbenkian, 2010, p. 115.

<sup>102</sup> *Idem*. *Papel-máquina*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 331 ss.

<sup>103</sup> *Idem*. *Dar a morte*. Coimbra: Palimage, 2013, p. 70 ss.

<sup>104</sup> “Interessa-me cada vez mais discernir a especificidade de uma desconstrução que não seja necessariamente redutível à tradição luterano-heideggeriana”. In: DERRIDA, Jacques. *Papel-máquina*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 333.

conforme já brevemente mencionei. A partir do momento em que há inscrição, surge o desejo hermenêutico da interpretação – necessária, mas sempre inadequada para dar conta da disseminação sem regra de toda a cadeia de sentido e do acesso inapropriável que lhe subjaz. Se a hermenêutica trabalha na condição de possibilidade para o acesso ao sentido do mundo prático a partir de uma existência que o antecede, o segredo da desconstrução – ou a desconstrução como pensamento próprio do segredo – não corresponde ao desvelamento, ainda que a um desvelamento que se mantém em esconderijo, porque *o segredo não coincide com a ordem ou a órbita do sentido*. O secreto é o que reenvia indefinidamente o significado, tornando-o *clandestino* de si mesmo.

## CONCLUSÃO

Talvez esteja relegada ao segredo, ainda, a correspondência da desconstrução ao âmbito do teológico, e até mesmo da relação judaico-atéia entre Levinas e Derrida, questão que apertadamente tentei, consciente das dificuldades, aqui problematizar.

A tentativa de aproximação/distanciamento entre esses dois pensamentos grandiosos será tarefa que restará sempre incompleta e sujeita à rasura, embora ambas representem em grande tom *a responsabilidade pela invenção secreta do acolhimento ao totalmente outro*.

Seria, talvez, necessário encaminharmos ao leitor a indagação de até que ponto tal acolhimento se mostra condicionado à existência de um Deus. Ou, quem sabe, de um Deus por vir, capaz de desconstruir a própria ipseidade de sua onipotência. Qual relação com o divino estaria *guardada* em segredo nos processos de secularização de si e da soberania? Talvez não seja aconselhável, em sede de considerações finais deste artigo, encerra-lo com tais questões incomodativas. Ou talvez seja para isso que a toda pesquisa filosófica, digna desse nome, valha-se. Por trás desta aparente mistificação obscurantista do "ateísmo radical que se lembra de Deus" que aqui tentei tratar, Derrida esclarece que a inafastável incalculabilidade da justiça,

em sua inescusável característica aporética que a torna uma "assombração do indecível" - <sup>105</sup> represente a “urgência singular de um *aquí e agora*”. A promessa e o compromisso secreto com o *talvez* paciente da messianicidade sem messianismo.

## OBRAS CONSULTADAS

BERNARDO, Fernanda. **Levinas e Derrida**: “Um contacto no coração de um quiasma”. Revista Filosófica de Coimbra, n.33, 2008.

\_\_\_\_\_. **Do “Tout autre” (Levinas/Derrida) ao “Tout autre est tout autre” (Derrida)**: Pontos de não-contacto entre “Levinas e Derrida”. Texto cedido pela autora.

DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

\_\_\_\_\_. **Força de lei**. O fundamento místico da autoridade. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. **Vadios**. Coimbra: Palimage, 2003.

\_\_\_\_\_. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

\_\_\_\_\_. **Papel-máquina**. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

\_\_\_\_\_. **Adeus a Emmanuel Levinas**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

\_\_\_\_\_. **Memórias de cego**. O auto-retrato e outras ruínas. Lisboa: Fundação Colouste Gulbenkian, 2010.

\_\_\_\_\_. **O animal que logo sou**. São Paulo: UNESP, 2002.

\_\_\_\_\_. **Dar a morte**. Coimbra: Palimage, 2013.

---

<sup>105</sup> DERRIDA, Jacques. *Força de lei. O fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 43-51.

\_\_\_\_\_. **A voz e o fenômeno.** Introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl. Lisboa: Edições 70, 2012.

\_\_\_\_\_. **Psyché.** Inventions de l'autre. Paris: Galilée, 1987.

\_\_\_\_\_. **Psyché.** Inventions de l'autre II. Paris: Galilée, 2003.

\_\_\_\_\_. **Aprender por fin a vivir.** Entrevista com Jean Birnbaum. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

\_\_\_\_\_. **Salvo o nome.** Campinas: Papyrus, 1995.

DERRIDA, Jacques; BEMMINGTON, Geoffrey. **Circonfissão.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

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

DERRIDA, Jacques. Fé e saber. As duas fontes da “religião” nos limites da simples razão. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. **A religião.** São Paulo: Estação Liberdade. 2004.

HÄGGLUND, Martin. **The necessity of discrimination disjoining Derrida and Levinas.** *Diacritics* 34.1: 40–71.

\_\_\_\_\_. **Radical Atheism.** Derrida and the Time of Life. Stanford University Press, 2008.

HUSSERL, Edmund. **Meditaciones cartesianas.** México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

JOHNSON, Christopher. **System and writing in the philosophy of Jacques Derrida.** Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós.** Ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. **Totalidad y infinito.** Ensayo sobre La exterioridad. Salamanca: Sígueme, 1999.

\_\_\_\_\_. **Totalité et infini.** Essai sur l' extériorité. Paris: Kluwer Academic, 1971.

\_\_\_\_\_. **Descobrimdo a Existência com Husserl e Heidegger.** São Paulo: Instituto Piaget, 1997.

\_\_\_\_\_. **Ética e infinito.** Diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70, 1982.

\_\_\_\_\_. **Noms Propres.** Fata Morgana: Montpellier, 1976.

\_\_\_\_\_. **Entre nous.** Essais sur le penser-à-l'autre. Paris, Grasset: Livres de Poche, 2004.

PEETERS, Benoît. **Derrida.** Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2013.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. Da fenomenologia à “metafenomenologia” e “meta-ontologia”. Aportes para uma crítica a Husserl e Heidegger desde Levinas. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. (Orgs.). **Fenomenologia hoje I.** Existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

PEREIRA, Gonçalo Zagalo. **A desconstrução derridiana ou a hospitalidade incondicional.** Universidade de Coimbra. Dissertação de mestrado, 2005.

PINTO NETO, Moysés. **Khôra e arkhê.** Disponível em: <[http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/semanadefilosofia/VII I/1.23.pdf](http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/semanadefilosofia/VII/I/1.23.pdf)> Acesso em maio de 2014.

ROSENZWEIG, Franz. **El nuevo pensamiento.** Tradução: Isidoro Reguera. Madrid: La Balsa de La Medusa, 1989.

SEBBAH, François-David. **Levinas.** São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

SLOTERDIJK, Peter. **Derrida, um egípcio - o problema da pirâmide judia.** São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

SOUZA, Ricardo Timm de. **O tempo e a máquina do tempo.** Estudos de filosofia e pós-modernidade. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

\_\_\_\_\_. **Sentido e alteridade.** Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. Coleção Filosofia, n.120. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

\_\_\_\_\_. **Existência em decisão.** Uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig. São Paulo: Perspectiva, 1999.

\_\_\_\_\_. **Sujeito, ética e história.** Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia.

# B -- X

---

*Leonardo Wittmann*

(Doutorando em Escrita Criativa, PUCRS)

*A herança não é jamais dada, é sempre uma tarefa.*

Jacques Derrida

Agora, preste atenção: é B quem espiona X.

B foi contratado, não importa por quem, para monitorar e passar informações sobre a rotina de escrita de X.

O óbvio: X é um solitário, um homem cercado por inúmeros manuscritos que nunca finalizou. Apesar do histórico desfavorável de X, é precisamente em seu novo livro que o contratante de B está interessado. Por quê? B não sabe.

Ele se atém à sua função, ou seja: acordar, observar, anotar; comer, dormir, ler. B, assim, precisa ser um pouco como X: um tanto quanto recluso.

O apartamento do qual B observa X é simples: uma cama, um banheiro, uma cozinha, uma máquina de lavar. B gosta do lugar, e às vezes o compara ao apartamento em frente: parecidos, exceto pela estante de manuscritos de X.

O contratante deseja saber, simplesmente: 1 – Quantas páginas X escreveu em cada dia, 2 – Quantas páginas X já acumulou em sua escrivaninha, ao lado da televisão, 3 – Se X fala, ou falou, com algum possível editor, 4 – Se X está perto, ou não, de terminar o seu manuscrito, e 5 – Qual a história do livro.

Tais informações são difíceis de adquirir apenas observando-o do prédio em frente, por isso B usa um binóculo para contar, dia após dia, as novas páginas adicionadas ao calhamaço. B, até o momento, não grampeou o telefone de X. Assim, não sabe se ele já contactou algum editor.

O conteúdo da história também é desconhecido, então B planeja a próxima etapa do monitoramento: entrar no apartamento de X.

Mas o livro engoliu a rotina de X. As horas de sono se reduziram de oito para quatro; X não desce mais para os bares e botecos; as refeições são todas realizadas no apartamento, com o estoque gigantesco de comida congelada do qual X dispõe. B, entretanto, vê um ponto positivo nesta mudança brusca: X está a poucos dias de terminar o manuscrito. Depois de concluí-lo, irá sair, espairar. E este será o momento de B fotografar as páginas, enviá-las para o contratante e grampear o telefone.

Duas semanas se passam sem que X deixe o apartamento.

Da mesma maneira, duas semanas sem que B abandone o local de vigilância. B anota cada nova página escrita por X, cada refeição esquentada e ingerida por X, cada pausa realizada por X, cada telefonema que X atende ou não; X escreve e B anota, X descansa e B mal fecha os olhos.

X conclui o livro.

Ele guarda o manuscrito na primeira gaveta da escrivaninha e, após algumas horas de sono, deixa o apartamento para ganhar, enfim, a rua. Eles se cruzam na calçada, no exato momento em que B se dirige para o apartamento de X.

B lá está. Vai até a gaveta, abre-a. Pega o novo manuscrito e o folheia. Trezentas e cinco páginas. Fotografa-as uma por uma. Instala o grampo no telefone.

B decide ler as dez primeiras páginas do calhamaço. Não lhe parece nada de excepcional.

À noite, B envia as fotos. O contratante responde com uma breve mensagem, que diz, simplesmente: - Bom trabalho. Cinco minutos depois, o dinheiro entra na conta de B. Olha para a janela de X, que bebe um cálice de champanhe e, em seguida, coloca o manuscrito dentro da sua mochila.

B acorda tarde no dia seguinte, X também. B prepara-se para ir embora. Antes de cerrar a persiana, observa quando X deixa o apartamento, a mochila nas costas.

B caminha em direção ao metrô.

Centenas de páginas flutuam pela rua, num vento que as lança debaixo de carros, dentro de bueiros e em poças d'água ao



longo da avenida. Logo em frente, oito ou dez pessoas estão ao redor do corpo de X, caído com o rosto no asfalto. B para, olha em volta. Dá mais alguns passos em direção a X, depois retorna ao seu apartamento.

\*\*\*

Foi assim pois um editor já havia concordado em publicar o livro, escreve o contratante. Um acordo realizado antes do grampo ser instalado. Agora, a única cópia válida e completa do livro está em minhas mãos. Mas eu também tenho uma cópia, escreve B de volta. O contratante responde, apenas: Livre-se dela. B não esperava medidas tão drásticas em relação a X, por isso apaga o arquivo digital e avisa o contratante.

B passa a noite em claro, tenta se lembrar dos detalhes das primeiras páginas do manuscrito. Algo que explique o seu misterioso valor, o seu diferencial.

De novo no apartamento de X, B organiza alguns papéis na estante e na escrivaninha. Olha para o seu apartamento, no prédio em frente. Abana para ninguém. Folheia alguns manuscritos de X. Separa um deles, senta-se à escrivaninha e inicia a leitura.

\*\*\*

Pode-se dizer que B é, agora, um espectro de X, pois ele preenche a sexta página na máquina que nunca foi dele, impulsionado pelo mesmo furor que alimentava X. Já são quatro dias sem deixar o novo apartamento. Quatro dias à base de água e comida congelada. As páginas se acumulam aos poucos: é isso que importa.

B por vezes desvia o olhar da página para a sua antiga janela, do outro lado da rua, onde tem a certeza de ver o reflexo de um binóculo.

Na décima noite seguida de escrita, B para.

Descansa por três dias seguidos. Não sai do apartamento, pois sabe: e se aquele que o vigia do outro lado da rua aproveitar a sua ausência para entrar no apartamento?

B decide: vai transformar X em um dos personagens do livro. Assim, X o assombra duplamente. B se pergunta por que faz isso, mas não sabe responder. Sabe, apenas, que deseja se comunicar com aquele outro, que já se foi. Pensa, ainda, que deve algo a X (mas o quê? – tal é a maldição dessa herança).

Quando está quase na metade do livro, o telefone toca. Alguém diz, apenas: - Pare. Mas B continua, noite após noite.

B recebe uma visita. Fica reticente em deixa-la entrar, mas a visita diz: - Sou amigo de X. B pede que ele o prove. O homem diz se chamar F. - Dei várias sugestões para os manuscritos de X. Basta procura-los nas estantes que lhe indicarei.

Assim, B pega um dos manuscritos e pede que F lhe diga algo que só ele saberia. F responde: - As primeiras três linhas da página cento e trinta e sete estão rasuradas, indicando que seriam cortadas na versão seguinte.

B confere: F tem razão.

Um novo teste, em outro manuscrito. F: - Dois parágrafos estão riscados na página noventa.

B assente.

Mas o que F quer? F responde: - Tirar todos os manuscritos de X daqui. B fica receoso: F pode ser aliado daqueles que mataram X, e que agora desejam todos os seus manuscritos.

B sugere que F vá embora.

F, antes de ir: - Não sou eu o seu inimigo.

\*\*\*

Faltam poucas páginas para que B termine o livro. O telefone toca. A voz adverte, mais uma vez: - Pare.

Mas B não o faz.

Duas semanas depois, o manuscrito está pronto.

B, agora, quer publicar este livro. Ou: publicar *um* livro – algo que X não conseguiu fazer. B pensa: o seu destino não pode ser o mesmo de X. Assim, toma uma atitude arriscada: entra em contato com F, e pede que se encontrem no apartamento.

No dia seguinte, lá está F. B lhe propõe que escrevam uma cópia do manuscrito original. - A quatro mãos será mais rápido, ele diz. F concorda.

Quando B escreve, F dorme. Quando F escreve, B dorme. Nas breves pausas que ocorrem, os dois conversam sobre X. E assim percebem: tornaram-se aliados em memória de X.

O trabalho se encerra após três semanas. É hora de expor o manuscrito.

B explica seu plano para F, que concorda. B ainda lhe diz: - Esta é a hora de nos despedirmos.

\*\*\*

Depois disso, é difícil saber o que, de fato, aconteceu. Apesar de incertas, tais especulações foram tudo o que restou:

F e B terminaram a cópia do manuscrito. A essa altura, B já confiava em F e o considerava, de certa forma, como um amigo.

Eles saíram juntos do apartamento, cada um com uma cópia do manuscrito. B foi perseguido por um homem de sobretudo (o mesmo que atacou X?), talvez interessado em roubar o livro. De qualquer forma, B conseguiu se desvencilhar do estranho.

F chegou intacto à casa de um amigo editor que, mesmo sem ter lido uma única página sequer, já havia aceitado em publicar o livro.

X teria colocado alguns códigos em seu último manuscrito. Códigos que, caso viessem a público, seriam prejudiciais aos homens que perseguiram X e, depois, B. B teria percebido estes mesmos códigos, e os colocado, por sua vez, em seu livro.

O paradeiro de B é incerto. Alguns dizem que se estabeleceu em algum país ao norte da Europa. Lá, tinha o manuscrito sempre ao seu lado, tanto em casa quanto em locais públicos.

Alguém que o conheceu na Europa disse que B sofria de alucinações constantes: ele tinha a certeza de enxergar X durante a noite, em diferentes cômodos da casa.

Por um lado, o espectro parecia grato por B não ter desistido de escrever, por não ter desistido de inserir os códigos no manuscrito. Por outro, parecia um tanto rancoroso por ter sido B, e não ele, o responsável por publicar o livro.

A neurose de B chegou a um ponto em que era impossível conviver, e mesmo conversar, com ele. Esse alguém disse que B se mudou de novo, e que nunca mandou notícias.

B deixou muitos objetos para trás, exceto o manuscrito.

(Esta é a maior especulação de todas, sem nenhuma fonte para confirmá-la: o manuscrito de B foi encontrado muito tempo depois, debaixo do banco de alguma estação rodoviária. Resta apenas uma certeza: ele é a única herança de B.)

# ESPECTRALIDADE POLICIAL, EXCEÇÃO E MEDO COMO AFETO POLÍTICO CENTRAL<sup>1</sup>

---

*Lucas e Silva Batista Pilau<sup>2</sup>*

*Lucas Melo Borges de Souza<sup>3</sup>*

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O desconforto que levou à produção desse escrito pode ser interpretado como uma forma de crítica às perspectivas atreladas às visões, estudos e discursos, ainda dominantes nas áreas das ciências humanas e nos espaços políticos, das ações de polícia nas sociedades ocidentais modernas. A ideia inicial aqui é, então, comprimir essas perspectivas para uma tentativa de consolidação de um debate, ainda incipiente, acerca da centralização da polícia e do policiamento enquanto exercícios espectrais de violência perpetuados paradoxalmente, embora inevitavelmente, no e pelo Estado de direito tal como construído pela modernidade.

Nesse sentido, são trazidos alguns pontos de partida reflexivos para a abertura e aprofundamento desse diálogo urgente. Urgência essa que se coloca como permanente na mesma medida em que a exceção se torna regra e países do mundo inteiro assistem, diariamente, a violência policial se expressar sobre populações ao custo do recuo dos direitos individuais por uma pretensa, e um tanto quanto consolidada, necessidade recorrente por “segurança” – tecnologia de poder que encontra no medo (afeto político central na consolidação das formas modernas do Estado) a compulsão por sua existência. O

---

<sup>1</sup> Artigo construído a partir das ideias levantadas e dos debates realizados na disciplina “Ética e contemporaneidade: críticas filosóficas à violência”, ministrada pelo Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza no segundo semestre do ano de 2016 nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

<sup>2</sup> Mestre em Ciências Criminais pela PUCRS. Membro do Grupo de Pesquisa Criminologia, Cultura Punitiva e Crítica Filosófica (PUCRS). Pesquisador e advogado.

<sup>3</sup> Doutorando em Direito pela FDV. Mestre em Ciências Criminais pela PUCRS. Especialista em Ciências Penais pela PUCRS. Pesquisador e Advogado.

enfrentamento realizado, pois, não é tarefa fácil, uma vez que expor a estrutura de poder da instituição policial é colocar em xeque a violência que sustenta o aparato estatal inteiro.

Assim, devido ao estágio inicial que se encontram os argumentos de tal proposta, este texto é apresentado sob a forma de dois capítulos: em um primeiro momento, tenta-se realizar um contorno da forma como a instituição policial contém em si, ao mesmo tempo, a violência que funda e violência que conserva o direito (Benjamin), tornando espectral a sua operacionalidade e possibilitando, por conseguinte, o seu movimento sob o paradigma da exceção. Em um segundo momento, aborda-se o medo e sua centralidade no campo dos afetos que dão sustento aos espaços político-jurídicos ocidentais, combatendo, por um lado, a suposta racionalidade que tais arenas de enfrentamento político – até então tidas como sem qualquer afeição – funcionariam e, por outro, tentando demonstrar o caldo securitário que o afeto político do medo produz na contemporaneidade, mormente através da constante invocação do aparato policial.

Eis a provocação.

## 2. ESPECTRALIDADE POLICIAL SOB O PARADIGMA DA EXCEÇÃO

A catarse que caracteriza os ordenamentos da modernidade está identificada por Agamben quando o plano da exceção tende a sobrepor-se constantemente ao plano da regra, tornando ambos paradoxalmente indistinguíveis, a partir da relação de bando imposta entre o que é regra e o que é fato, interno e externo, *bíos* e *zōé*, inclusão e exclusão, direito e fato<sup>4</sup>. Os *homini sacri* reproduzem-se para além do que pretendeu qualquer monarca mais ferrenho algum dia na história ao suspender imediatamente os direitos de seus súditos – afinal, existiram alguns incautos que, por nobreza ou ofício religioso, poderiam manter-se dentro da lógica do ordenamento. Hoje,

---

<sup>4</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, pp. 25-27.

mesmo com o regime democrático sendo regularmente adotado pelos países do Ocidente, a exceção, vai apontar Agamben, vira a regra quando o ordenamento suspende a si próprio permanentemente, vindo a criar verdadeiras *terras de ninguém*<sup>5</sup>.

Desde 1940 que Walter Benjamin, na Oitava Tese de suas teses *Sobre o conceito de história*, alertou: “A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ (*Ausnahmezustand*) em que vivemos é a regra”<sup>6</sup>. Quer dizer, enquanto as vidas de alguns mantêm-se politicamente qualificadas e assim acobertadas pelo ordenamento jurídico e suas garantias elementares, a outros esse mesmo ordenamento suspende-se a si próprio, deixando-os *despidos* (ou *abandonados*) de qualquer força que impeça a violação de seus direitos e não comumente a própria eliminação física – *vida nua* por excelência. Com isso, assiste-se à construção de um mundo *inumano* onde a violência reina para todos os lados e o *insuportável* passa a ser suportado<sup>7</sup>.

Nesse caminho, a figura do soberano pode ser vista na efígie da polícia moderna, vez que essa, para muito além de uma função meramente administrativa, vai carregar consigo, dentro dos espaços de exceção, a troca constitutiva entre violência e direito (que caracteriza a soberania<sup>8</sup>), principalmente pela zona de indistinção posta pelas sempre lembradas palavras-chave – as quais fazem as pessoas aceitarem medidas que não teriam motivos para aceitar<sup>9</sup> – *ordem pública e segurança*<sup>10</sup>. A sacralidade com que a polícia une em sua figura tanto o soberano (quem

---

<sup>5</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. 2 ed. Tradução de Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 12.

<sup>6</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. 2 ed. Tradução de Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 12.

<sup>7</sup> SOUZA, Ricardo Timm. **Ética como fundamento II**: pequeno tratado de ética radical. Caxias do Sul, RS: Educs, 2016, p. 77.

<sup>8</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Mezzi senza fine**: Note sulla política. Torino: Bollati Boringhieri, 1996, p. 83.

<sup>9</sup> AGAMBEN, Giorgio. **L'uso dei corpi**. Homo sacer, IV, 2. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2014, pp. 333-352.

<sup>10</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Mezzi senza fine**: Note sulla política. Torino: Bollati Boringhieri, 1996, p. 84.

decide) quanto o carrasco (quem cumpre) não pode ser esquecida, tanto mais quando se lembra que as atrocidades do Terceiro Reich ao fim trataram-se exclusivamente de uma *operação de polícia* – com o extermínio de milhões de judeus em campos de concentração<sup>11</sup>.

Esse papel decisivo da polícia já foi colocado à exposição por Walter Benjamin em seu famoso *Zur kritik der gewalt*, ou *Crítica da violência – crítica do poder*, momento em que assinala a existência de duas violências: a que funda e a que conserva. A primeira tem seus traços no direito de greve concedido pelo Estado, assim como no direito bélico (ou da guerra). Em ambas situações, um direito originário é criado, ameaçando o poder instituído desde seu interior. Seus requisitos seriam a vitória através do estabelecimento de uma *pax*, a qual consiste em que as novas relações reconheçam um novo *direito*<sup>12</sup>. Violência que funda um direito, portanto, e ameaça a própria sobrevivência dele constantemente. Por seu turno, Benjamin ressalta que o serviço militar obrigatório demonstrará existir outra violência. A violência que conserva. Ao direito, não basta somente impor novas relações, mas mantê-las. A coação que impõe o serviço obrigatório consiste exatamente na imposição de violência como meio para fins jurídicos.

Com foco na polícia, Benjamin vai trazer que essa é portadora, quase de forma espectral, dessas duas violências, na medida em que é tanto um poder com fins jurídicos (podendo dispor), mas ainda carrega a possibilidade de estabelecer para si própria, dentro de vastos limites, os fins (poder para ordenar). Porém, o que mais produz horror na autoridade policial é que essa suprimiu a divisão entre violência que funda e violência que conserva a lei: se na primeira forma de violência é exigido que se mostre a vitória (e instauração de um novo direito, portanto) e na

---

<sup>11</sup> DERRIDA, Jacques. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. 2 ed. Tradução Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 107.

<sup>12</sup> BENJAMIN, Walter. **Por uma crítica de la violencia**. Edición eletrônica disponível em: [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) / Escuela de Filosofía Universidade ARCIS. Acesso em: 02.11.2016.



segunda forma de violência que não se proponham novos fins (para além dos já estabelecidos pelo direito fundado), a polícia encontra-se emancipada de ambas. Isso porque a polícia é um poder que funda – na medida em que se operacionaliza não pela lei legislada, mas por decretos e regulamentos, assim como por práticas enraizadas na cultura policial, todos com *força de lei*, produtores de formas de abordagem, patrulha, vigilância e controle diferenciais em relação aos espaços e gêneros, às classes e etnias – ao mesmo tempo que conserva o direito, pondo-se à disposição de seus fins<sup>13</sup>.

Frente a isso, Benjamin irá afirmar que os fins da polícia nem sempre são idênticos aos do direito estabelecido, o que faz dela uma instituição que se utiliza de um poder informe, espectral, difuso e de difícil localização. Assim, seu espírito é menos destrutivo onde encarnava, na monarquia absoluta, o poder do soberano, onde reunia-se legislativo e executivo na mesma figura, do que nas democracias, onde a sua presença testemunha o máximo de degeneração possível da violência<sup>14</sup>. Recordando-se da pergunta de Derrida acima colocada: *polícia* não poderia ser o nome daquilo que degenera a democracia?<sup>15</sup> Em outros termos, pode-se arriscar a colocar da seguinte maneira a questão trazida por Benjamin: a polícia, ao não estar totalmente vinculada ao direito anteriormente fundado e calcado em leis provenientes do Poder Legislativo (e, dessa maneira, da vontade do povo e sua soberania, elemento que dá forma às democracias modernas) acaba por, através de decretos, regulamentos e práticas, fundar constantemente – como dirá Foucault, em golpes de estado permanentes<sup>16</sup> – um novo direito através da violência. Não se sabe a que direito a polícia está vinculada, se àquele vinculado a um poder central ou à sua própria regulação interna.

---

<sup>13</sup> Idem.

<sup>14</sup> Idem.

<sup>15</sup> Idem.

<sup>16</sup> FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**: curso dado no *Collège de France* (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 457.

Soberania latente: violência e direito se confundem, tornando-se indistinguível ao mover-se dentro do campo da exceção.

Jacques Derrida, nos rastros deixados pelo referido texto de Benjamin, vai tentar aprofundar algumas questões acerca da espectralidade da polícia, a qual, segundo o pensador francês, decorre do fato de ser um corpo que nunca está presente para ele mesmo, para aquilo que ele é, ou seja, ele aparece desaparecendo ou fazendo desaparecer aquilo que representa: um pelo outro. No fundo, nunca se sabe com quem se está lidando, na medida em que os limites da polícia de Estado são indetermináveis: ao fim e ao cabo, *imunda* por essência, em razão de sua hipocrisia constitutiva. Essa ausência de limite, continua Derrida, provém não só do fato da polícia ser uma tecnologia de vigilância e repressão, mas também por ser o espectro do Estado, de modo que, rigorosamente, não se pode atacá-la sem declarar guerra à *res publica*<sup>17</sup>.

Entrelaçando com as violências de Benjamin e com os espaços de exceção de Agamben, Derrida pontua: a polícia não se contenta em seguir a lei, pois ela a inventa, ela publica decretos, ela opera com a noção de *segurança* – aclamada contemporaneamente no Ocidente – toda vez que a situação jurídica não é suficiente, ou seja, “hoje, quase o tempo todo”<sup>18</sup>, afinal ela é força de lei, ela tem força de lei. Ela inventa o direito toda vez que esse é insuficientemente indeterminado para lhe abrir essa possibilidade, quer dizer, “a polícia se comporta como um legislador nos tempos modernos, para não dizer como o legislador dos tempos modernos”<sup>19</sup>.

No fundo, vai dizer Derrida, o que ocorre é o paradoxo da *iterabilidade*: a polícia não se contenta em aplicar leis que antes dela não possuíam qualquer força, afinal o paradoxo consiste exatamente que a origem deva originariamente repetir-se e alterar-se, para então valer como origem e conservar-se. Tal iterabilidade

---

<sup>17</sup> DERRIDA, Jacques. **Força de lei**: o fundamento místico da autoridade. 2ª ed. Tradução Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 99.

<sup>18</sup> Idem, p. 99.

<sup>19</sup> Idem, p. 99.

impede que haja fundadores puros, legisladores, iniciadores. Assim é que a polícia, como violência fantasmagórica – figura sem figura – torna-se, ao captar as duas violências (fundação e conservação), ainda mais violenta.

Pois bem, a polícia que assim capitaliza a violência não é apenas a polícia. Ela não consiste somente em agentes policiais fardados, às vezes com capacetes, armados e organizados numa estrutura civil de modelo militar, à qual é recusado o direito de greve etc. Por definição, a polícia está presente ou representada em toda parte onde há força de lei. Ela está presente, às vezes invisível mas sempre eficaz, em toda parte onde há conservação da ordem social<sup>20</sup>.

Assim, um mal de polícia é o fato de essa ser uma figura sem rosto, uma violência sem forma, não sendo apreensível como tal em nenhum lugar, sendo que nos Estados civilizados o espectro de sua aparição estende-se por toda parte, pontua Derrida<sup>21</sup>. Por isso, e na esteira de Benjamin, pode-se arguir que o espírito de polícia faz menos estragos em uma monarquia absoluta do que propriamente nas democracias modernas, onde sua violência a degenera. Quer dizer, enquanto nas monarquias absolutas os poderes executivo e legislativo estão unidos, sendo a violência da autoridade do poder normal nesse caso, conforme seu espírito declarado, nas democracias a violência não está à disposição da polícia (e ao seu espírito), na medida em que há a presumida separação dos poderes, exercendo-se aquela de maneira ilegítima, sobretudo quando, ao invés de aplicar a lei, ela a faz<sup>22</sup>. Degenerescência, portanto, que corrói por dentro a democracia.

Nesse sentido, como espectro que é, a polícia mostra-se de difícil localização. Ela está e não está ao mesmo tempo, tornando-se extremamente confuso defini-la ainda que haja

---

<sup>20</sup> Idem, p. 102.

<sup>21</sup> Idem, p. 103.

<sup>22</sup> Idem, p. 107.

figuras em sua representação. Mas como espectro que *assombra*, ela olha para todos por trás de sua armadura, ao mesmo tempo que não é vista – Derrida sublinhará tal fenômeno como *efeito de viseira*<sup>23</sup>. Por trás de uma armadura, o espectro enxerga sem ser enxergado. Proteção problemática, na medida em que não permite que a percepção de quem a olha decida sobre a identidade que se encontra encerrada ali. A armadura – ou, no caso da polícia, seus contemporâneos trajes de *robocop* que contam com escudos, coletes a prova de balas, capacetes e viseiras – seria, portanto, uma espécie de corpo de um *artefato* real, um corpo estranho ao corpo espectral que ela veste, dissimula e protege, mascarando sua identidade<sup>24</sup>.

Tal armadura funciona para que o espectro veja sem ser visto, fale e seja ouvido. A *viseira* possibilita esse funcionamento. A correlação com o espectro da polícia, então, fica bastante clara, abrindo novas perspectivas. Como já referido, é difícil de estabelecer-se a *identidade* da polícia, pois essa, ao mesmo tempo, carrega as violências que fundam e conservam e, não menos importante, operacionaliza-se a partir da exceção – como soberana que é. O *efeito de viseira* é o que dá possibilidades de em algum momento enxergar-se o corpo espectral da polícia, não por trás da armadura, mas superficialmente. Apenas saber que ali se encontra uma figura fantasmagórica, porém sem possibilidade de descobrir a que veio – *através da violência, fundar ou conservar o direito?*

## 2. O MEDO COMO AFETO POLÍTICO CENTRAL

Quando a polícia é pensada para além da instituição policial e da autoridade policial (o que não significa excluí-los do espectro de análise), tal como é proposto neste artigo, percebe-se uma abertura de um abismo no qual a questão da polícia e de polícia, em sua espectralidade excessiva e de exceção, encontra e

---

<sup>23</sup> DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 23.

<sup>24</sup> Idem, p. 23.

até confunde-se com a problemática do político, isto é, do exercício de fundação-conservação do espaço jurídico-político. Tomando essa perspectiva como ponto de partida, todo questionamento sobre a espectralidade policial na modernidade torna-se também uma crítica da razão política moderna e, portanto, uma prática, um posicionamento filosófico<sup>25</sup>.

Assim, ao olhar o pensamento filosófico-político ocidental, é possível ver, na modernidade, a gestação permanente de um tipo de *ethos* dominante sobre a forma de construção e manutenção dos espaços políticos, qual seja, a perene premência de um exercício de erradicação dos afetos dos campos políticos concomitante a um empreendimento de negação dos afetos como elementos produtores de pensamentos, ações e reações políticas. Embora não seja o objetivo aqui procurar as emergências históricas da afirmação desse *ethos*, parece que um estudo histórico sobre essa temática deve voltar-se, não somente, mas inevitavelmente, para os processos (incompletos) de secularização e racionalização na formação dos Estados nacionais modernos e de suas típicas arenas políticas.

Consolida-se, nesse contexto, a necessidade de “purificação do espaço político de todo afeto”<sup>26</sup>, pois o afeto seria o componente irracional do pensar e do agir político, o elemento contaminador e gerador de consequências nocivas a um domínio que deve ter como princípio a formação de julgamentos e decisões racionais e universalizáveis. O afeto no espaço político aparece, por conseguinte, como uma ordem subjetiva que sempre funcionaria como um desestabilizador, um desorientador, de um ambiente racional e neutro.

Parece claro que os Estados modernos, aqui, afirmam-se enquanto aparatos regidos exclusivamente por leis construídas, nessa arena política racional e neutra, por representantes da própria população sobre a qual as ações estatais recaem. Logo, a

---

<sup>25</sup> SOUZA, Ricardo. O Nervo Exposto: Por uma crítica da ideia de razão desde a racionalidade ética. In: GAUER, Ruth (org.). **Criminologia e Sistemas Jurídico-Penais Contemporâneos II**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010. p. 107.

<sup>26</sup> SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos**: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. 1 ed. São Paulo: Cosac Naify, 2015. p. 25.

derivação da legitimidade do Estado adviria dessa espécie de circuito exclusivamente racional e neutro, que teria como finalidade a ordenação social da população, o seu bem-estar e sua segurança.

No livro *O circuito dos afetos* de Vladimir Safatle, o que aparenta ser um dos seus *leitmotifs* é a possibilidade de uma outra forma de produção, tratamento e ocupação do espaço político, onde as suas configurações reconhecem a impossibilidade do pensamento e da ação política existir sem afetação, ou seja, sem o encontro do racional com o afeto nos circuitos sociais existentes. O autor, então, pensa na necessidade de uma passagem do medo – afeto político centralizado historicamente com a formação dos Estados nacionais – para o desamparo. Em ambos os casos, o que parece alimentar o ponto de partida de Vladimir Safatle é a ideia de que todo arranjo econômico-político de um contexto histórico encontra correspondências nas formas afetivas e psíquicas presentes na sociedade em questão.

Para o presente trabalho não é importante a “proposta” apresentada por este autor diante do reconhecimento da relevância dos afetos e das formas psíquicas que acompanham o cotidiano sócio-político – o que não significa que ela não deva ser considerada para debate. O que interessa, aqui, é o indicativo, feito por Vladimir Safatle, com base no contratualismo hobbesiano, do medo como o significante centrípeto de uma política de afetos engendrada pela formação dos Estados nacionais e ainda atual.

O epítome desse indicativo é visivelmente explicitada na seguinte afirmação de Thomas Hobbes: “de todas as paixões, a que menos faz os homens tender a violar as leis é o medo. Mais: excetuando algumas naturezas generosas, é a única coisa que leva os homens a respeitá-las”<sup>27</sup>. É interessante pensar também na centralidade dada ao medo quando ele constrói a ideia do estado de natureza, com o clássico argumento *bellum omnium contra omnes*, que seria a justificativa para a passagem em sentido à sujeição dos

---

<sup>27</sup> HOBBS. Thomas. **Leviatã**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 253.

indivíduos ao soberano: “a origem de todas as grandes e duradouras sociedades não provém da vontade recíproca que os homens teriam uns para com os outros, mas do medo recíproco que uns tinham dos outros”<sup>28</sup>.

O medo tem funcionado, então, como um elemento afetivo central na orientação das relações sociais e na sua própria catalisação em direção às áreas mais capilarizadas das sociedades ocidentais. Este afeto, portanto, funciona a partir de um circuito que permite-o irromper permanentemente de forma ubíqua.

No entanto, a infiltração do medo não deve ser pensada apenas de uma perspectiva negativa, como um elemento de coibição e repressão de pensamentos, opiniões e ações, mas também e, de fato, principalmente, o medo deve ser problematizado como um afeto político produtor de pensamentos, opiniões, saberes e demandas securitárias, exercendo aqueles o suporte de legitimação destas, que teriam o objetivo de garantia da proteção da ordem social em face da violência social. A tendência passa a ser, nas palavras do autor de *O circuito dos afetos*, a construção de um corpo político paranóico<sup>29</sup>, que precisa lidar com uma realidade violenta construída e vista como verdadeira por ele próprio (os discursos da impunidade e do aumento da criminalidade são dois instrumentos produtivos dessa realidade) através, em regra, de demandas securitárias que, quando efetivadas, jamais conseguem suprir a “carência” por um estado de segurança e ordenação social.

Uma das consequências é a legitimação do Estado, já que as demandas securitárias são direcionadas, em regra, ao Estado, no sentido de que cabe a ele atuar para alcançar, no âmbito social, esse estado de segurança e ordenação social. Cria-se, assim, uma justificativa para a necessidade do Estado, pois abdicar dele seria aceitar o estado de violência alimentado pelo próprio corpo paranóico.

---

<sup>28</sup> HOBBS. Thomas. **Do cidadão**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 28.

<sup>29</sup> SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos**: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. 1 ed. São Paulo: Cosac Naify, 2015, p. 24.

No contexto atual isso torna-se ainda mais patente, pois é possível perceber um processo histórico de redução do espaço do político à garantia da segurança e da ordenação social em face da violência criminal. A consolidação desse processo acarretaria o que Vladimir Safatle fala como sendo a redução da política à gestão da fobia social<sup>30</sup>.

E é concomitante a esse processo de enraizamento do político na gestão da fobia social – até pela existência da lógica paranóica e do fato das demandas securitárias serem direcionadas ao Estado – a potencialização paradoxal da polícia moderna, onde a operacionalização desta aparece, ainda, como uma eterna repetição do mesmo, não obstante a confusão constituinte entre violência e direito nas ações modernas de polícia. Sendo assim, torna-se visível uma espectralização policial no corpo político das sociedades ocidentais que se afirma no combate de uma produção capilar do medo ao mesmo tempo em que atua como elemento de engendramento desse afeto político.

A espectralização policial e as suplementações por demandas securitárias veiculadas no e pelo medo são, portanto, dois movimentos correlativos de um mesmo caminho traçado e traçante em direção a uma lógica de exceção permanente, materializada em uma zona de indiscernibilidade entre direito e fato, fantasiada como garantia de segurança pelo corpo político das sociedades ocidentais.

### **3. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A novidade do traçado que sustenta a correlação entre polícia e medo está na atenção que se concede aos afetos políticos antes renegados por uma suposta neutralidade estatal. É inegável que a polícia, no plano de operacionalidade do sistema penal, cumpre funções de legislador e, ao mesmo tempo, de carrasco, quando se vê portadora das violências fundantes e conservadoras. É uma instituição desse porte, com toda a margem de arbítrio que lhe é possibilitada nos tempos securitários que se vive, encontra

---

<sup>30</sup> Idem, p. 106.



em dispositivos que potencializam os medos seus melhores aliados. Medos que, no fim das contas, são captados e reformulados para que funcionem de uma forma homogênea, já que, ao cabo, a violência torna-se o único vetor de escape das confluentes demandas por punição (na forma-prisão) ou extermínio de determinados grupos sociais.

Substantial, ainda, é que tal viés político-filosófico da polícia expresso no texto agrupe novos questionamentos. Afinal, se existe a hipótese de que a polícia se alimenta do medo contemporâneo do *outro* (forma radical da alteridade), em termos históricos, políticos e sociais, do medo de quem que se está falando? E se, desde uma visão crítica-sociológica do sistema penal, existe uma parcela da população acostumada com o arbítrio policial, não existiria também um afeto do medo que percorre esses corpos políticos que terminam não por apoiar e dar sustento, mas antes por rechaçar a polícia? Um embate que o mesmo afeto (o medo), visto de lados diferentes, produz frente às desigualdades impostas pelo sistema de produção capitalista, o qual, por sua vez, reclama permanentemente uma função de polícia enquanto prática conservadora dos vínculos políticos-econômicos afirmantes deste sistema.

Ademais, o medo que preenche e torna viável a espectralidade policial não deveria, ao contrário, voltar-se contra essa espectralidade na medida em que ela ameaça a todos? A forma soberana da polícia que se volta todos dias, agora de forma pulverizada na democracia (afinal, há um policial em cada esquina...), não deveria causar asco e ser velada da mesma forma que reis foram quando já não se podia mais suportar a monarquia como meio de governar? Respostas negativas a tais perguntas parecem perdurar. Enquanto isso, pulmões sufocam devido a sacos na cabeça nas periferias do Brasil, imigrantes muçulmanos são presos e jogados na Baía de Guantánamo sem direito a defesa e muito menos sem saber seus crimes, os meios de controle de escravos perduram, negros, indígenas e minorias das mais diversas ainda são alvos de assassinatos sistemáticos nos Estados envolvidos com a pluralidade cultural e forças armadas,

militarizadas e portadoras da decisão sobre a vida e a morte do outro, operam todos os dias no mundo inteiro.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. 2 ed. Tradução de Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

\_\_\_\_\_. **L'uso dei corpi**. Homo sacer, IV, 2. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2014.

\_\_\_\_\_. **Mezzi senza fine**: Note sulla política. Torino: Bollati Boringhieri, 1996.

BENJAMIN, Walter. Por una crítica de la violencia. Edición eletrônica disponível em: [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) / Escuela de Filosofía Universidade ARCIS. Acesso em: 02.11.2016.

\_\_\_\_\_. Sobre o conceito da história. In: **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. 8 ed. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 2012.

DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

\_\_\_\_\_. **Força de lei**: o fundamento místico da autoridade. 2 ed. Tradução Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**: curso dado no *Collège de France* (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Leviatã**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos:** corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. 1 ed. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SOUZA, Ricardo Timm. *Ética como fundamento II: pequeno tratado de ética radical.* Caxias do Sul, RS: Educs, 2016.

\_\_\_\_\_. O Nervo Exposto: Por uma crítica da ideia de razão desde a racionalidade ética. In: GAUER, Ruth (org.). **Criminologia e Sistemas Jurídico-Penais Contemporâneos II.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.



# ESPECTROS E OBSESSÃO: DERRIDA COM LACAN

---

*Manuela Sampaio de Mattos\**

*Ein Gespenst ist noch wie eine Stelle,  
dran dein Blick mit einem Klange stößt;  
aber da, an diesem schwarzen Felle  
wird dein stärkstes Schauen aufgelöst:*

*wie ein Tobender, wenn er in vollster  
Raserei ins Schwarze stampft,  
jählings am benehmenden Gepolster  
einer Zelle aufhört und verdampft.*

*Alle Blicke, die sie jemals trafen,  
scheint sie also an sich zu verbeulen,  
um darüber drohend und verdrossen  
zu zuschauern und damit zu schlafen.  
Doch auf einmal kehrt sie, wie geweckt,  
ibr Gesicht und mitten in das deine:  
und da triffst du deinen Blick im geelen  
Amber ihrer runden Augensteine  
unerwartet wieder: eingeschlossen  
wie ein ausgestorbenes Insekt<sup>1</sup>.*

Comecemos pelo final, por onde se pode começar retornando. Nas últimas linhas de “Espectros de Marx” Derrida

---

\* Psicanalista. Doutoranda em Filosofia (PUCRS), bolsista CAPES. manuelasmattos@gmail.com .

<sup>1</sup> RILKE, Rainer Maria. *Schwarze Katze*. In <http://rainer-maria-rilke.de/090046schwarzekatze.html> . Trad. Augusto de Campos: *Gato Preto*. Mesmo um fantasma é ainda um lugar / em que teu olho com um som se choca;/mas nesse velo negro em que ele toca,/ o olhar mais forte pode se apagar: / tal como um louco, quando em pleno acesso, /a martelar na escuridão, possesso,/ para ante o estofa surdo de uma cela/ e de súbito cessa diante dela. /A todos os olhares ele oculta / como se lhes quisesse sobrepor/ o seu; indolente e ameaçador,/ dorme com eles e o sepulta./ Mas ei-lo, de improviso, ressurreto –/ a sua face adentra a tua face/ e de repente encontras teu olhar/ no âmbar desse olho/ pedra circular:/ fechado em si, como se ele abrigasse/ a múmia seca de um inseto. In RILKE, Rainer Maria. *Gato preto*. In: CAMPOS, Augusto de (Sel. e Trad.). *Coisas e anjos de Rilke*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013. p. 248-249. (Coleção Signos n. 30).

afirma que Marx, assim como Freud, Heidegger e todo mundo, “não começou por onde ele deveria ‘poder começar’ (*beginnen können*), a saber, pela obsessão, antes da vida *como tal*, antes da morte *como tal*”<sup>2</sup>. Isso logo após de assumir como nossa “essa grande constelação problemática da obsessão”<sup>3</sup>, esta espectrologia de Marx que se anuncia desde o “Manifesto Comunista” e que ainda não foi recebida. Marx ainda não foi recebido, insiste Derrida: “Marx continua sendo entre nós (*chez nous*) um imigrado, um imigrado glorioso, sagrado, maldito, mas ainda clandestino, como o foi toda a sua vida. Ele pertence a um tempo de disjunção, a esse ‘*time out of joint*’<sup>4</sup>”. Esse tempo desajustado, desajustado, desarticulado em si mesmo, é o tempo de Marx, mas é antes o tempo de Hamlet, é o tempo dos espectros desde sempre e é também o nosso.

Para falar em Marx, estimulado por um simpósio em que foi conferencista na Universidade da Califórnia em 22 e 23 de abril de 1993 e que levava o título “*Whither marxism?*”, Derrida iniciou sua conferência que depois tornou-se o livro “Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional” reverenciando a memória de Chris Hani, líder popular da resistência comunista contra o *apartheid* e assassinado há exatos 12 dias antes da realização da conferência. A presença da morte, e especificamente a morte de um comunista, então, já desponta nas palavras iniciais deste momento dedicado a pensar o título ambíguo “*Whither marxism?*”, que pela homofonia de *whither* com *wither* a um só tempo questiona, “Para onde vai o marxismo” e sugere “O marxismo está perecendo”. É justamente neste ponto limiar, ou, ainda, de disjunção da dialética de aparecimento e desaparecimento do marxismo que Derrida deixa encarnar em palavras a obsessão que significa herdar Marx, não obstante o marxismo.

---

<sup>2</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional*. Trad. Ana Maria Skinner. Rio de Janeiro: Relume – Dumará, 1994. p. 233.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 232.

<sup>4</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional*. p. 232.

Inevitável se faz, pois, para acompanhar este texto, uma entrega obsessiva às palavras, aos efeitos e figuras de linguagem que nos levam à derradeira fenomenologia da aparição do inaparente, escamoteação fantasmática impossível que culmina em um pensamento em constante abertura e que está sempre em vias de começar de novo, sempre outra vez, mas que haverá de aprender a ocupar-se do fantasma, da fantasma, e “a deixar-lhe ou restituir-lhe a fala, seja em si, no outro, no outro em si<sup>5</sup>” pois “eles estão sempre aí, os espectros, mesmo se eles não existem, mesmo se eles não são mais, mesmo se eles não são ainda<sup>6</sup>”. A partir disso, o aparente “sem-fundo” atinente aos pensamentos impossíveis pode *ter lugar*, de modo que o exorcizar desta vez não sirva para a caça aos fantasmas, mas que surja para lhes dar direito no sentido de que seja possível os revermos vivos, “como aparições que não fossem mais aparições, mas como esses outros que chegam, para quem uma recordação ou uma promessa hospitaleira deve dar acolhida – sem a certeza, nunca, de que eles se apresentem enquanto tais<sup>7</sup>”, e isso por cuidado de *justiça*, considerando sobretudo que a presença da existência ou da essência não é o objeto ou a coisa da *justiça*, já que é justamente “a partir da possibilidade terrível desse impossível que a justiça é desejável<sup>8</sup>”, como algo que ainda não aconteceu e, por isso, está por vir e está para além do direito.

Como um obsessivo, Derrida adentra o campo da obsessão e dos espectros para falar de Marx, pois aquilo que abre o que já está lá no começo de Marx, no “Manifesto Comunista”, é a constatação de que um certo espectro ronda a Europa: o espectro do comunismo. *Ein Gespenst geht um in Europa - das Gespenst des Kommunismus*. Esta frase conduzirá toda a exposição porque é sobre o que esta palavra *espectro* tem sempre a dizer por não trazer consigo uma síntese lógica do que ela vem representar

---

<sup>5</sup> Ibidem, p. 234.

<sup>6</sup> Ibidem, p. 234.

<sup>7</sup> Ibidem, p. 233.

<sup>8</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional*. p. 234.

que a coisa toda se desdobra. E desde então Derrida traz consigo ao longo do caminho a figura de Hamlet para nos acompanhar, este personagem de Shakespeare que tem a ação paralisada pelo pensamento<sup>9</sup> desde que seu pai lhe aparece como um espectro no terraço de Elsinor. Hamlet logra apontar, em um campo estético irreconciliável de tensões e paradoxalmente estático por não conseguir realizar sua ação – a despeito de fazer uma série de vítimas – que o necessário da possibilidade é a impossibilidade possível. Aliás, conforme assinala Derrida, é bem conhecido o amor de Marx por Shakespeare, tendo em vista que apesar de Marx citar mais “Timão de Atenas”, “o *Manifesto* parece evocar ou convocar, desde sua abertura, a primeira vinda do fantasma silencioso, o aparecimento do espírito que não responde, nesse terraço de Elsinor que é então a velha Europa<sup>10</sup>”.

Façamos uma incursão pela Psicanálise para podermos seguir, um tanto guiados por Lacan<sup>11</sup> e Freud, mas mais inspirados por Derrida. Hamlet é este sujeito-personagem que põe em ato a tragédia do desejo<sup>12</sup>, e como uma imagem dialética<sup>13</sup>,

---

<sup>9</sup> Lacan, ao trabalhar Hamlet no seminário sobre o desejo, menciona este entendimento de Goethe a respeito deste personagem de Shakespeare. Nas palavras de Lacan: “Resumindo, digamos que, para Goethe, Hamlet é a ação paralisada pelo pensamento. Como se sabe, essa concepção teve longa posteridade” In LACAN, Jacques. *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; tradução Cláudia Berliner. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2016. p. 275.

<sup>10</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional*. p. 26.

<sup>11</sup> São sabidas as diferenças que existiram entre Lacan e Derrida, mas estas não serão aqui abordadas.

<sup>12</sup> LACAN, Jacques. *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; tradução Cláudia Berliner. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2016. p. 271.

<sup>13</sup> A noção de imagem dialética está contida neste fragmento das *Passagens* de Benjamin: Não é que o passado lança sua luz sobre o presente ou que o presente lança sua luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação. Em outras palavras: a imagem é a dialética na imobilidade. Pois, enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal, a do ocorrido com o agora é dialética – não de natureza temporal, mas imagética. Somente as imagens dialéticas são autenticamente históricas, isto é, imagens não-arcaicas. A imagem lida, quer dizer, a imagem no agora da cognoscibilidade, carrega no mais alto grau a marca do momento crítico, perigoso, subjacente a toda leitura. In



aquela capaz de mostrar a dialética em sua imobilidade conforme concebeu Benjamin, expõe um entre vida e morte através de seu próprio entre vida e morte, já que a realização de seu ato, despertado pelo que revela o espectro do pai, coincide com sua própria morte. Lacan, em seu seminário sobre o desejo realizado no ano de 1959, ocupou-se longamente de Hamlet para trabalhar, a partir desta criação literária em que facilmente qualquer leitor se reconhece, o caráter impossível do desejo. Em suas palavras, “que o objeto do desejo seja impossível é apenas uma das formas especialmente manifestas de um aspecto do desejo humano<sup>14</sup>”. No caso de Hamlet, não interessa a Lacan exatamente classificá-lo como um histérico ou um obsessivo, estruturas neuróticas clássicas da psicanálise, pois ele pode ser tanto um quanto o outro, e também pode não estar nem em uma nem em outra estrutura ou, ainda, pode estar em qualquer outra. Relevante sobretudo é que Hamlet dá forma a um personagem mais angustiante do que qualquer outro, portanto isso “não deve nos ocultar que, de certo ponto de vista, essa tragédia eleva à categoria de herói alguém que é, ao pé da letra, um louco, um palhaço, um fazedor de palavras<sup>15</sup>”, sendo que sua loucura se instaura e se desdobra em palavras, jogos de linguagem, já no início da história, por ocasião do aparecimento do fantasma de seu pai.

O que o espectro do pai de Hamlet lhe diz é que foi surpreendido pela morte na flor de seus pecados, mensagem tomada pelo filho como dever de encontrar *o lugar* ocupado no Outro pelo pecado não pago e impossível de pagar: “a sombra do pai tem uma queixa inexprível” já que foi, conforme “nos diz ele, ofendido de uma maneira eterna, foi surpreendido *na flor de seus pecados* (...), ele não teve tempo de reunir, antes da morte, o que quer que fosse que o teria deixado em condições de comparecer

---

BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007. p. 505.

<sup>14</sup> LACAN, Jacques. *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*. p. 359.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 356.

ao Juízo Final<sup>16</sup>”. Com esta mensagem que vem deste Outro que sabe do crime cometido, deste que somos levados a todo instante a crer que é seu próprio pai apesar de não ser possível ver seu rosto, Hamlet fica impossibilitado de pagar a dívida no lugar do pai, mas ao mesmo tempo não pode deixar a dívida em aberto. “Aquele que sabe é, aqui, alguém que não pagou pelo crime de existir, ao contrário de Édipo, que, ele sim, pagou pelo crime que não sabia ter cometido<sup>17</sup>”. Assim, “o pai e o filho, ambos sabem. Esta comunhão da descoberta é precisamente aquilo que dificulta a assunção por Hamlet de seu ato<sup>18</sup>”.

Sabe-se o quanto a trama primordial de rivalidade entre filho e pai é crucial à Psicanálise, por isso esta peça de Shakespeare é tão emblemática e nos diz tanto: “é justamente porque faltou alguma coisa na situação original, inicial, do drama de Hamlet (...), a saber, a castração, que, no interior da peça as coisas se apresentam como um lento caminhar em zigue-zague, um lento parto, por vias tortuosas, da castração necessária<sup>19</sup>”. Conforme a toma Lacan, a história de Hamlet é distinta da de Édipo porque, dessemelhante a Édipo, Hamlet sabe, desde o início, do assassinato do pai – do assassinato de fato e do assassinato atinente ao inconsciente, fundação mítica da lei (ou da linguagem) no lugar do Outro. A figura de Cláudio, o assassino do corpo do pai de Hamlet, figura para Hamlet como seu semelhante, mas Cláudio é culpado pelo assassinato do corpo e Hamlet é culpado pela ideia fundadora de seu próprio inconsciente de sua existência como sujeito. Assim, quando o pai, representante desta fundação mítica surge a Hamlet em espectro, lhe confirma que também sabe do crime e ainda lhe confessa sobre ter morrido na flor de seus próprios pecados. Isto joga Hamlet ao seu drama de ser ou não ser, *to be or not to be*, pois lhe

---

<sup>16</sup> Ibidem, p. 364.

<sup>17</sup> Ibidem, p. 269.

<sup>18</sup> LACAN, Jacques. *Hamlet por Lacan*. Trad. Cláudia Berliner. Campinas: Escuta Editora e Liubiú Editora, 1986. p. 10. Aqui foi utilizada outra tradução desta mesma lição, baseada nas anotações de Octave Mannoni, que foram cotejadas com o texto publicado em *Ornicar?*, pois pareceu mais adequada para a organicidade do texto.

<sup>19</sup> LACAN, Jacques. *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*. p. 270.

traz à tona de forma escamoteada pelo pecado do pai o seu pecado primordial, ter cometido inconscientemente o parricídio e desejado a mãe. “É justamente porque, em *Hamlet*, o drama edipiano se abre no começo e não no fim, que se propõe ao herói a escolha entre *ser e não ser*. E é justamente por haver esse *ou, ou*, que se verifica que ele, de todo modo, (...) dessa escolha, ele seja, não obstante, a vítima<sup>20</sup>”. A procrastinação se torna, então, uma das dimensões essenciais da tragédia. E, “quando Hamlet age, é sempre com precipitação. Age quando, de repente, parece-lhe que surge uma oportunidade, quando um apelo qualquer do acontecimento para além dele mesmo, de sua resolução, de sua decisão, parece-lhe oferecer uma abertura ambígua<sup>21</sup>”.

Nesta peça podemos enxergar muitas coisas, mas há algo nela que diz particularmente respeito ao desejo na neurose obsessiva e que fica muito evidente nas procrastinações, nas ruminâncias intelectuais de Hamlet, mas especialmente manifesto quando Ofélia morre, pois “é na medida em que Ofélia se tornou um objeto impossível que ela volta a ser o objeto de seu desejo<sup>22</sup>”, sendo que antes Hamlet a havia rechaçado, oferecendo-a também como vítima do seu próprio pecado primordial. O que é próprio ao obsessivo, e que Hamlet nos deixa ver, então, “é que ele põe a ênfase no encontro com essa impossibilidade. Em outras palavras, ele dá um jeito para que o objeto de seu desejo adquira seu valor essencial de significante dessa impossibilidade<sup>23</sup>”. Quando compreendemos isso, percebemos que precisamos ir adiante adentrando no nível do luto subjetivo, pois assumindo que aquilo que acontece no momento do luto também diz respeito a uma relação objetal, se assim aprendemos com Freud, podemos constatar, então, que ocorre por parte de quem sofre o luto uma identificação ao objeto não mais existente e sua consequente incorporação em seu psiquismo, ficando de todo modo evidente que o objeto incorporado “tem, então, uma

---

<sup>20</sup> Ibidem, p. 268.

<sup>21</sup> Ibidem, p. 347.

<sup>22</sup> Ibidem, p. 359.

<sup>23</sup> Ibidem, p. 359.

existência ainda mais absoluta pelo fato de não corresponder a mais nada que exista<sup>24</sup>”. Por isso, identificado com o objeto do luto, Hamlet conseguirá executar o seu ato, qual seja, matar Cláudio. E isso só pode ocorrer como um ato mal feito, pois haverá de passar por um certo número de vítimas, inclusive custando sua própria vida. O assassinato direto de Cláudio não é possível porque precisará passar pela ferida mortal do próprio Hamlet. Aqui, a castração acaba por coincidir com a morte.

Esta passagem pela Psicanálise nos permite apontar pelo menos três coisas:

1. O caráter impossível atinente ao desejo humano, que fica bastante evidente na forma obsessiva de Hamlet de desejar o impossível.

2. A presença do luto, que, de ponta a ponta, permeia a tragédia insistindo por vir a ser trabalhado, pois a história nos conta que primeiramente o pai teve um rito funeral abreviado, clandestino e, portanto, carente de enlutamento. A comida do velório do Rei serviu como banquete do casamento da mãe de Hamlet, a Rainha, com Cláudio. As outras mortes também não tiveram seu trabalho de luto realizado. Entretanto, é através do luto por Ofélia que a tragédia se resolve.

3. Entregar-se ao desejo pode custar a própria vida. A castração necessária para o desejo operar pode significar a própria morte.

Ousamos afirmar anteriormente que Derrida também agiu *como* um obsessivo, mas é importante salientarmos que isso não permite também afirmar que ele *foi* um obsessivo. Em “Espectros de Marx”, Derrida operou uma fecunda investida teórica para que o encontro com o impossível, aos moldes do desejo obsessivo, aconteça em filosofia, torcendo até o limite o uso das palavras e com isso atizando os fantasmas e expondo sua mais íntima obsessão pelas palavras, ao jogar, no sentido de *spielen*, com as palavras da obsessão – essas palavras que, apesar de tudo, apesar da própria impossibilidade da ação, dizem da impossibilidade possível de os mortos enterrarem os mortos, por

---

<sup>24</sup> LACAN, Jacques. *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*. p. 360.

exemplo. As palavras dizem coisas impossíveis, apesar de estas coisas serem impossíveis como ato. Elas dizem até o que não se deixa dizer, mas de forma espectral, através de uma presença inaparente, como corpos artefatuais, protéticos, que sugerem sempre uma incorporação paradoxal porque “uma vez a idéia ou o pensamento (*Gedanke*) destacados de seu substrato engendra-se o fantasma *dando-lhe corpo*<sup>25</sup>”. A incorporação pressupõe, então, um trabalho de luto, um trabalho de lidar com os fantasmas. E talvez isso possa implicar a própria morte, como foi o caso de Chris Hani e de tantos outros, até mesmo de Benjamin. A obsessão que Derrida acusa Marx e também outros de não terem se ocupado está agora endereçada para seus leitores, para nós. Ela é intempestiva. Há que se começar a herdar Derrida também pelos espectros.

## REFERÊNCIAS

- DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional*. Trad. Ana Maria Skinner. Rio de Janeiro: Relume – Dumará, 1994.
- BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007.
- LACAN, Jacques. *Hamlet por Lacan*. Trad. Cláudia Berliner. Campinas: Escuta Editora e Liubiú Editora, 1986.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; tradução Claudia Berliner. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.
- RILKE, Rainer Maria. Gato preto. In: CAMPOS, Augusto de (Sel. e Trad.). *Coisas e anjos de Rilke*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013. p. 248-249. (Coleção Signos n. 30).

---

<sup>25</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional*. p. 170.

RILKE, Rainer Maria. *Schwarze Katze*. In <<http://rainer-maria-rilke.de/090046schwarzekatze.html>>. Acesso em 23 mai. 2017.

# A DIFERENÇA ESPECTRAL – A INDECIDÍVEL MELANCOLIA

---

*Marco Antonio de Abreu Scapini<sup>1</sup>*

O presente texto tem como proposta apresentar alguns pontos que se situam como uma espécie de introdução à obra *Espectros de Marx* de Jacques Derrida, cuja relevância é cada vez mais destacada para a compreensão filosófica e política dos tempos presentes, ao mesmo tempo em que também se mostra fundamental para a construção de uma crítica aos sistemas hegemônicos destas dimensões, abrindo possibilidade para o novo desde o enfrentamento de questões aporéticas, como é o exemplo da justiça. Nesse sentido, faremos um percurso indireto, a partir de referências da *Gramatologia* e da *Escritura e a diferença*, marcando a centralidade da questão dos indecidíveis no pensamento de J. Derrida, de modo a demonstrar os desdobramentos do tema da spectralidade até o trabalho em marcha, interminável, do luto de Marx.

O livro *Espectros de Marx*<sup>2</sup> foi publicado em 1993, tendo sido traduzido no Brasil em 1994. Trata-se de um período extremamente produtivo do filósofo franco-argelino, sobretudo no que diz respeito às questões relativas à responsabilidade, cujos desdobramentos filosóficos e políticos são marcantes e profundos desde uma crítica às bases institucionais, seja do político ou do filosófico. No mesmo período, houve a publicação das obras *Khôra* (1993), *Salve o nome* (1993), *Políticas de Amizade* (1994), *Força de Lei* (1994), *Mal de arquivo* (1995), *Aporias* (1996), *O Monolinguismo do Outro* (1996). Além disso, a publicação do livro sobre hospitalidade (1997), e, ainda, as publicações posteriores dos cursos sobre soberania após o ano 2000.

Em diálogo com Elisabeth Roudinesco, Jacques Derrida afirma que:

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Mestre em Ciências Criminais (PUCRS). Especialista em Ciências Penais. Graduado em Ciências Jurídicas e Sociais (PUCRS). Bolsista CNPq.

<sup>2</sup> Cf. DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho de luto e a nova internacional*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

*Espectros de Marx* talvez seja, com efeito, um livro sobre a melancolia *como política*, sobre a política da melancolia: política e trabalho de luto, quando aquilo que chamamos assim, “trabalho de luto”, tem êxito, ou não, quando é malsucedido ou parece impossível. Há muito tempo eu próprio “trabalho” no *luto*, se assim posso dizer, ou me deixo trabalhar pela questão do luto, pelas aporias do “trabalho de luto”, sobre os recursos e os limites do discurso psicanalítico a esse respeito, e sobre certa coextensividade entre trabalho em geral e trabalho de luto. O trabalho de luto é apenas um trabalho entre outros. Todo trabalho comporta essa transformação, essa idealização apropriadora, essa interiorização que caracteriza o “luto”<sup>3</sup>.

É importante ressaltar aqui a importância do *talvez* na resposta de Derrida. Não se trata apenas de fazer com que se estabeleça a dúvida sobre o objeto e o objetivo do livro como mero recurso linguístico, mas sim de demarcar algo fundamental no pensamento de Derrida e para aquilo que se chama *desconstrução*. Trata-se, portanto, de manter e fazer incidir a dimensão *indecidível* que percorre todo o *Espectros de Marx*. Nesse sentido, o *indecidível* impede qualquer possibilidade de fechamento e de delimitação. Em outras palavras, evita-se a tentação ou o assédio da totalização. As análises, portanto, a partir da dimensão espectral também impedem a possibilidade da clausura. Nesse sentido, a responsável pela tradução brasileira, Anamaria Skinner afirma o seguinte:

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 *indecidíveis*, e cujo

---

<sup>3</sup> DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã: diálogo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, pp. 98-99.



número, por definição, nunca está fechado, uma vez que a experiência do indecidível torna impossível a totalização<sup>4</sup>.

Os indecidíveis operam no texto derridiano, a cada vez, como a irredutibilidade da experiência ao fechamento e à totalização. Este é o cuidado permanente de Derrida, não apenas com os temas abordados, mas com a própria forma de exposição destes temas. Em certo sentido, é próprio tema por trás dos temas propostos, uma espécie de vigilância sobre a própria escrita, mantendo-se aberto à chegada do outro.

No livro *A escritura e a diferença*<sup>5</sup> de 1967, o autor já coloca a questão do deslocamento de um problema no próprio uso ou na escolha da palavra *écriture*. Aqui, é importante fazer uma breve ressalva em relação ao problema de tradução desta palavra e de como Derrida se utiliza do termo para reforçar o seu argumento em torno aos operadores textuais indecidíveis. Para Evandro Nascimento “a condição para tratar da *écriture* em Derrida é a de entender que esse termo francês corresponde, entre outras coisas, ao que em português se chama corretamente escrita ou texto escrito<sup>6</sup>”. Nesse sentido, é preciso ter o devido cuidado quando da leitura da “escritura” (em português) para não se perder algo fundamental no texto derridiano, pois de ponta a ponta o tema da tradução está atravessado. O mesmo cuidado vale para a palavra *différance* que, embora as inúmeras tentativas de tradução, o mais adequado em termos de fidelidade é a manutenção do termo em francês, na medida em que há toda uma construção reflexiva em torno do *a* (silencioso) da palavra, que não se reduz apenas à diferença entre como se fala e como se escreve a palavra. Não se trata aqui, em nenhum sentido, de detalhe ou excesso de controle. Tal é a importância desta temática que, segundo Evandro

---

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> Cf. DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 436.

<sup>6</sup> NASCIMENTO, Evandro. *Derrida e a literatura: “notas” de literatura e filosofia nos textos da desconstrução*. . 3ª ed. São Paulo: É Realizações, 2015, p. 115.

Nascimento, “tudo em Derrida e no que se nomeia como ‘desconstrução’, ou ‘desconstruções’, passa pela *tradução*”<sup>7</sup>. A questão, portanto, da tradução em Derrida não se reduz à mera transferência de um termo a outro em línguas diferentes, nem ao fechamento de um sentido para aquilo que se busca traduzir, o que pode ser exemplificado pelo constante recurso do uso de metonímias e metáforas realizado por Derrida em seus textos. Trata-se, então, justamente, de levar ao limite a possibilidade de tradução. Para Evandro Nascimento “a possibilidade da *tradução* nos lança de imediato no *meio da écriture*. Os limites da tradução em geral estão nela completamente implicados”<sup>8</sup>. Assim, a partir destes recursos textuais, Derrida aponta para a equivocidade presente na tradução a partir de um jogo de diferenças estruturais já estabelecidas, razão pela qual não se deve entender aqui o recurso como uma polissemia, mas sim como uma disseminação que implode o horizonte semântico<sup>9</sup>.

O que na nossa leitura significa manter uma posição para além da diferença conceitual ou de uma dialética totalizante, em que os indecíveis operam fundamentalmente na textualidade derridiana de modo a estabelecer uma espécie de sistema aberto, mesmo que a partir da herança metafísica. Questionado sobre o conjunto de seus livros, Derrida respondeu: “eles, de fato, formam um certo sistema aberto – em algum lugar – a algum recurso indecível que o coloca em movimento, mas antes como deslocamento e como deslocamento de uma questão”<sup>10</sup>. O recurso indecível, portanto, atua no âmago do texto derridiano, em algum lugar, colocando-o em deslocamento. Nesse sentido, os indecíveis fazem parte do núcleo indesconstruível da

---

<sup>7</sup> NASCIMENTO, Evandro. *Traduzindo Derrida (uma questão de gerúndio)*. IN: FERREIRA, Éliada; OTTONI, Paulo. *Traduzir Derrida: políticas e desconstruções*. Campinas: Mercado de Letras, 2006, p. 32.

<sup>8</sup> Idem. *Derrida e a literatura: “notas” de literatura e filosofia nos textos da desconstrução*. 3ª ed. São Paulo: É Realizações, 2015, p. 115.

<sup>9</sup> HADDOCK-LOBO, Rafael. *Derrida e o labirinto de inscrições*. Porto Alegre: Zouk, 2008, p. 43.

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

desconstrução. E o *talvez*, assim, mantém sempre a possibilidade de uma nova leitura e de um novo trabalho, tendo a vigia e o assombro do indecível sempre presente, impossibilitando a paralisia do deslocamento, algo fundamental para Derrida. Além disso, o *talvez* impede a afirmação de uma essência ou de um fundamento<sup>11</sup>, daí porque, *talvez*, *Espectros de Marx* seja um livro sobre melancolia como política.

O deslocamento que fazemos referência é vinculado ao movimento diferidor da *différance*, algo que não se mostra plenamente, algo que escapa ao jogo e ao domínio do ser. 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>12</sup>

Estamos às voltas com o núcleo irreduzível da desconstrução. A *différance*, primeiramente, remete ao movimento, tanto ativo como passivo, não havendo qualquer unidade originária e indivisa que a preceda como possibilidade presente. Em outras palavras, o que difere é anterior à presença, pois é justamente aquilo a partir do qual a presença pode se anunciar. Nesse sentido, um primeiro ponto fundamental de compreensão é que a *différance* é uma espécie de conceito da economia, aqui não entendida no sentido metafísico do termo, pois para Derrida, “não existe economia sem *différance*”<sup>13</sup>. Além disso, na medida em

<sup>11</sup> Cf. DUQUE-ESTRADA. Elizabeth Muylaert. *Nas entrelinhas do talvez*: Derrida e a literatura. Rio de Janeiro: PUC-RIO (ed. Via Verita), 2014, p. 47.

<sup>12</sup> DERRIDA, Jacques. *Posições*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, pp. 14-15.

<sup>13</sup> Idem. op. cit. p. 15.

que a *différance*, por seu movimento e deslocamento, produz os diferentes, ao mesmo tempo em que os diferencia, é, nas palavras de Derrida “a raiz comum de todas as oposições de conceitos que escandem nossa linguagem”<sup>14</sup>. A exemplificação destas oposições se dá pelas diferenças entre sensível/inteligível, intuição/significação, e natureza/cultura. Em sendo raiz comum, ela também é elemento do *mesmo*, no qual as oposições se anunciam. Um terceiro ponto é entender que a *différance* produz as diferenças, ou seja, algo como uma *diacricidade* que, nas palavras de Derrida “tal como nos lembram a linguística advinda de Saussure e todas as ciências estruturais que a tomaram por modelo, são a condição de toda a significação e de toda a estrutura”<sup>15</sup>. Nesse sentido, é impossível escapar ao jogo de oposição metafísico, razão pela qual a *différance* é parte integrante de uma estratégia para deslocar o sistema, bem como para não se deixar reduzir ao jogo de oposições.

Esta questão, profundamente aporética, é enfrentada já em *Força e significação*, quando Derrida afirma:

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 de-limitando-o por todos os lados<sup>16</sup>.

Desde a *différance*, portanto, é que se faz possível uma disposição estratégica no interior do campo e de seus poderes próprios. Na medida em que a *différance* produz as diferenças e, assim, o jogo oposicional, há a possibilidade de se fazer voltar

---

<sup>14</sup> Idem. op. cit. p. 15.

<sup>15</sup> Idem. op. cit. p. 15.

<sup>16</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. 26.

contra o campo os seus próprios estratagemas. Em outras palavras, pela disposição estratégica *dentro* do campo é que haverá a possibilidade de produção de uma força de deslocamento por todo o sistema, o que implicará na rachadura do campo em todos os sentidos, uma certa implosão do jogo oposicional, abrindo-se a possibilidade de se escapar de uma *dialética serviçal*<sup>17</sup>. Algo que não seria possível sem os recursos indecidíveis. Para 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>18</sup>.

É preciso ainda dizer que a *força de deslocação* não se deixa compreender a partir do jogo oposicional, ou seja, nos limites de lógica da contradição referida acima. Não se trata, portanto, de uma força que se contrapõe à fraqueza, nem tampouco significa uma força que estivesse em reserva como algo oculto. Nas palavras de Derrida, “a força não é obscuridade, não está escondida sob uma forma da qual seria a substância, a matéria ou a cripta”<sup>19</sup>. A força, nesse sentido, não possui forma determinada, o que impede de pensá-la desde o jogo oposicional. Abre-se aqui a tentativa de nos libertarmos de uma linguagem serviçal. Tal tentativa não significa que possamos nos libertar dela, algo impossível sem o esquecimento da nossa história. Segundo Derrida, “não *libertarmo-nos* dela, o que não teria qualquer sentido e nos privaria da luz do sentido. Mas resistir-lhe

---

<sup>17</sup> Cf. Idem. Op. cit. p. 13,

<sup>18</sup> HADDOCK-LOBO, Rafael. *Derrida e o labirinto de inscrições*. Porto Alegre: Zouk, 2008, p. 40.

<sup>19</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.

tanto quanto possível”<sup>20</sup>. Deste modo, faz-se necessária a busca por novos conceitos e novos modelos, justamente para escapar das simples possibilidades oposicionais, o que demanda uma *economia* que escape ao jogo oposicional metafísico<sup>21</sup>. E tal busca somente se dá através dessa força de deslocação propiciada pela *différance*. Uma força não apenas para além da forma, mas que não se reduz à ideia de forma. E nesse sentido, afirma Derrida, “as coisas para as quais não temos forma suficientes são já fantasmas de energia”<sup>22</sup>. A *différance*, em certo sentido, é espectral, não sendo possível a positivação de sua origem ou não-origem, sob pena de permanecer na estrutura onto-teológica. E, neste aspecto, ela é “a formação da forma”<sup>23</sup>.

A espectralidade, portanto, da *différance*, habita o núcleo daquilo que Derrida pretende desenvolver como uma nova escritura, uma espécie de *arquiescritura*. Nas palavras de Derrida:

Arquiescritura cuja Necessidade aqui queremos indicar e cujo novo conceito pretendemos desenhar; e que continuamos a denominar escritura somente porque ela se comunica essencialmente com o conceito vulgar de escritura. Este, só pôde, historicamente, impor-se pela dissimulação da arquiescritura, pelo desejo de uma fala expelindo seu outro e seu duplo e trabalhando para reduzir sua diferença. Se persistimos nomeando escritura esta diferença, é porque, no trabalho de repressão histórica, a escritura era, situacionalmente, destinada a significar o mais temível da diferença. Ela era aquilo que, mais de perto, ameaçava o desejo de fala viva, daquilo que do dentro e desde seu começo, encetava-a. E a diferença, nós o experimentaremos, progressivamente, não é pensada sem o rastro<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> Idem. Op. cit. p. 38.

<sup>21</sup> Idem. Op. cit. p. 26.

<sup>22</sup> Idem. Op. cit. p. 40.

<sup>23</sup> Idem. *Linguística e gramatologia*. In: Gramatologia. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 77.

<sup>24</sup> Ibid. p. 69.

Assim, se houve a possibilidade de uma imposição histórica de um conceito vulgar de escritura, esta somente se deu a partir da dissimulação da arqui-escritura e pela exclusão da diferença propriamente dita. Nesse sentido, a arqui-escritura é o próprio movimento da *différance*, ou seja, o que abre a possibilidade de temporalização e, portanto, a relação com o outro, que somente pode ser pensada pelo rastro. A arqui-escritura opera desconstruindo o conceito vulgar de escritura, de modo a esgotar os recursos dos conceitos herdados na lógica da metafísica da presença, indo às suas últimas profundezas e marcando uma *rasura* no próprio momento da utilização destes conceitos, daí porque a noção de rastro é tão importante nesta relação ou experiência. Esta rasura é fundamental para a desconstrução da própria crítica transcendental, reconhecendo-se a necessidade de um percurso. Assim, segundo Derrida:

O conceito de arqui-rastro deve fazer justiça tanto a esta Necessidade quanto a esta rasura. Ele é com efeito, contraditório e inadmissível na lógica da identidade. O rastro não é somente a desapareição da origem, ele quer dizer aqui – no discurso que proferimos e segundo o percurso que seguimos – que a origem não desapareceu sequer, que ela jamais foi retroconstruída 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<sup>25</sup>.

O arqui-rastro, portanto, com o dever de fazer justiça à necessidade do percurso quanto à rasura, é contraditório e inadmissível na lógica da identidade, na medida em que se

---

<sup>25</sup> Ibid. p. 75.

constitui aporeticamente. Isto porque não se deixa subsumir ao esquema clássico, pois não deriva nem de uma presença nem de uma ausência, lida aqui como um não-rastro originário. Todavia, é a partir do sistema clássico que é possível arrancar o conceito de rastro, e aí está a necessidade de se falar em rastro originário ou arqui-rastro, sabendo que tal conceito destrói o seu nome e que se tudo começa por ele, não há rastro originário.

Neste ponto, Derrida, a partir da necessidade desse percurso aporético com o sistema clássico, percebe na fenomenologia de Husserl uma pertença na metafísica, pois permaneceria dirigida pelo tema da presença. Todavia, para Derrida:

Na temporalização originária e no movimento da relação com o outro, como Husserl os descreve efetivamente, a não-apresentação ou a des-apresentação é tão “originária” como a apresentação. *É por isso que um pensamento do rastro não pode romper com uma fenomenologia transcendental nem à ela se reduzir*<sup>26</sup>.

Um pensamento do rastro, nesse sentido, é herdeiro da fenomenologia transcendental. Além disso, Derrida se vale dessa herança para fazer uma espécie de composição desta fenomenologia com as forças de ruptura do modelo clássico. Mas sem cair no equívoco de ter que escolher entre um sim ou um não, ou seja, considerar a pertença como uma submissão ou a não-pertença. Aqui, não há síntese originária possível da diferença. Se tal fosse possível, estaríamos diante de uma diferença constituída. Nesse sentido, estamos num momento anterior à determinação, ou seja, no movimento em que se produz a diferença, o rastro propriamente dito. Para Derrida:

“O rastro (*puro*) é a *diferencia*. Ela não depende de nenhuma plenitude sensível, audível ou visível, fônica ou gráfica. É, ao contrário, a condição destas. Embora *não-exista*, embora não seja nunca um *ente-presente* fora de toda plenitude, sua

---

<sup>26</sup> Ibid. p. 76.



possibilidade é anterior, de direito, a tudo que se denomina signo (significado/significante, conceito/expressão, etc.), conceito ou operação, motriz ou sensível. Esta diferença, portanto, não é mais sensível que inteligível, e ela permite a articulação dos signos entre si no interior de uma mesma ordem abstrata – um texto fônico ou gráfico por exemplo – ou entre duas ordens de expressão<sup>27</sup>.

O rastro, então, é *différance*. Por sua anterioridade, não possui qualquer dependência a nenhuma plenitude sensível, audível, visível, seja fônica ou gráfica, sendo a condição destas. A sua pureza consiste na impossibilidade de sua localização, pois não é nunca um ente-presente. É a partir dela que há a possibilidade da fala e da escritura, bem como é ela que funda a oposição metafísica entre o sensível e o inteligível, e entre significante e significado. Assim, é pela *différance*, por seu elemento diferidor, que Derrida faz a desconstrução do falocentrismo e do logocentrismo.

Não há rastro originário, ao mesmo tempo em que é a *origem do sentido em geral*<sup>28</sup>. Está é a questão. Não há rastro originário desde a lógica da presença, que submete o passado a um presente passado. Para Derrida “é isto que nos autorizou a denominar rastro o que não se deixa resumir na simplicidade de um presente”<sup>29</sup>. Nesse sentido, há uma passividade fundamental que se chama *tempo*, o que implica na impossibilidade de qualquer compreensão plena na forma de presença. Segundo Derrida, “o passado absoluto que se retém no rastro não merece mais rigorosamente o nome de ‘passado’<sup>30</sup>. Isto porque o passado sempre foi concebido como um presente-passado, ou seja, sempre esteve amarrado à lógica da presença. O passado absoluto, então, não merece mais ser chamado de passado, pois

---

<sup>27</sup> Ibid. p. 77.

<sup>28</sup> Ibid. p. 79-80.

<sup>29</sup> Ibid. p. 81.

<sup>30</sup> Ibid. p. 81.

difere daquilo que se pode compreender como presença. Trata-se de um nome a se *rasurar*. Em outros termos, estamos diante de um passado absoluto que deve ser entendido como outro, ou seja, como alteridade. Aqui, Derrida é marcado e faz referência direta a Emmanuel Levinas, e diz: “aproximamos este conceito de rastro daquele que está no centro dos últimos escritos de E. Levinas e de sua crítica da ontologia: relação à ilidade como à alteridade de um passado que nunca foi e não pode nunca ser vivido na forma, originária ou modificada, da presença”<sup>31</sup>. Assim, o conceito de rastro é ele mesmo rasurado, em razão desta relação com a alteridade, que não pode se dar na forma de uma presença. Aqui, há o abalamento de uma certa ontologia que pretendeu determinar o sentido do ser como presença, ou ainda, estabelecer o sentido da linguagem como continuidade plena da fala. O rastro, portanto, se dá como enigma.

Ainda em *Linguística e Gramatologia*, Derrida afirma que “tornar enigmático o que se crê entender sob os nomes de proximidade, de imediatez, de presença (o próximo, o próprio e o pré- de presença) tal seria, pois, a última intenção do presente ensaio”<sup>32</sup>. O objetivo, já nesta época era tornar enigmático aquilo que se acreditava entender como familiar. Tornar o familiar enigmático é um objetivo da desconstrução já nos anos 60. Nesse sentido, Derrida afirma o seguinte: “esta desconstrução da presença passa pela da consciência, logo, pela noção irredutível do rastro (*Spur*), tal qual aparece no discurso nietzschiano assim como no discurso freudiano”<sup>33</sup>. Tanto a presença como a consciência passam por esta noção irredutível de rastro, sem a qual não é possível a desconstrução destas dimensões, e cuja herança advém de Freud e Nietzsche.

A irredutibilidade do rastro, portanto, abala aquilo que pretensamente nos soa familiar. A mera ideia de familiaridade já está inserida na lógica da presença, submetendo-se como sua propriedade. O rastro, nesse sentido, rasura a possibilidade de um

---

<sup>31</sup> Ibid. p. 86.

<sup>32</sup> Ibid. p. 86.

<sup>33</sup> Ibid. p. 86.

programa, o seu jogo já é, por assim dizer, enigmático. Para Derrida:

A presença-ausência do rastro, o que não se deveria sequer chamar sua ambiguidade mas sim seu jogo (pois a palavra “ambiguidade” requer a lógica da presença, mesmo quando começa a desobedecer-lhe), traz em si os problema da letra e do espírito do corpo e da alma e todos os problemas cuja afinidade lembramos. Todos os dualismos, todas as teorias da imortalidade da alma ou do espírito, tanto quanto os monismos, espiritualistas ou materialistas, dialéticos ou vulgares, são o tema único de uma metafísica cuja história inteira teve que tender em direção à redução do rastro<sup>34</sup>.

O jogo do rastro se dá por sua presença-ausência, o que não significa nenhuma ambiguidade, na medida em que esta pertence à lógica da presença, pois, como tal, requer o jogo do dualismo. O que implicaria a sua subordinação a uma história da metafísica cuja tendência sempre foi a redução do rastro. Nesse jogo, o rastro desaparece no mesmo instante em que se anuncia, perde-se em seu próprio nome, no espaçamento dos grafemas de seu nome.

O percurso até aqui realizado diz respeito a um pensamento do rastro que, ante a sua irredutibilidade, sequer permite dizer o que é. Um tal pensamento do rastro já nos ensinou, segundo Derrida, “que ele não podia simplesmente ser submetido à questão ontotomenológica da essência. O rastro *não é nada*, não é um ente, excede a questão *o que é* e eventualmente a possibilita”<sup>35</sup>. E é desde este pensamento que as estratégias de desconstrução vão se desdobrando na obra derridiana, inclusive em *Spectros de Marx*.

Para Anamaria Skinner, em *Spectros de Marx*, há um viés estratégico que a desconstrução assume a partir da spectralidade.

---

<sup>34</sup> Ibid. p. 87.

<sup>35</sup> DERRIDA, Jacques. *Da gramatologia como ciência positiva*. In: Gramatologia. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 92.

Assim, segundo a autora, “*partindo da experiência do indecível, Derrida promove neste livro o retorno de Marx, estruturando uma cadeia textual do discurso desconstrutivo, uma espectrografia*”<sup>36</sup>. Aqui, não seria exatamente o retorno de Marx, mas sim o retorno de seu espectro como assombro da contemporaneidade, deste espectro que não está nem morto nem vivo, apesar de todas as tentativas ao longo da história de exterminar o seu nome, ou seja, de um desejo de poder dizer *Marx está morto*.

Por esta espécie de espectrografia, já nas primeiras linhas de *Espectros de Marx*, Derrida lança a necessidade de se aprender a viver com fantasmas, a viver de outro modo, sem um presente regulador. Seria preciso viver não apenas melhor, mas mais justamente, realizando a impossível tarefa de se *aprender a viver, enfim*. A necessidade de se aprender a viver com espectros, além de desarticular a lógica de um tempo sincrônico, abre para Derrida a temática e a questão da justiça. Segundo o filósofo franco-argelino:

Se me apresto a falar longamente de fantasmas, de herança e de gerações, de gerações de fantasmas, ou seja, de certos *outros* que não estão presentes, nem presentemente vivos, nem para nós, nem em nós, nem fora de nós, é em nome da justiça. Da justiça onde ela ainda não está, ainda não está *presente*; aí onde ela não está mais, entenda-se, aí o que ela não está mais *presente*, e aí onde ela nunca será, não mais do que a lei, redutível ao direito. É preciso falar *do* fantasma, até mesmo *ao* fantasma e *com ele*, uma vez que nenhuma ética, nenhuma política, revolucionária ou não, parece possível, pensável e *justa*, sem reconhecer em seu princípio o respeito por esses outros que não estão mais ou por esses outros que ainda não estão aí, *presentemente vivos*, quer já estejam mortos, quer ainda não tenham nascido. Justiça alguma - não digamos lei, e mais uma vez lembro que não falamos aqui do direito – parece possível

---

<sup>36</sup> SKINNER, Anamaria. Op. cit. p. 65.

ou pensável sem o princípio de alguma *responsabilidade*, para além de todo o *presente vivo*<sup>37</sup>.

Não há, portanto, qualquer possibilidade de uma ética e de uma justiça sem este princípio de responsabilidade por estes outros que estão para além de todo o presente vivo. São estes outros, os espectros, que nos conduzem para um além da vida e que nos possibilitam desajustar todo o presente. É esta ideia de disjunção que comanda o tema da justiça no livro. Para Derrida, “o tempo é disjunto. Existe ao mesmo tempo mais de um tempo no tempo do mundo”<sup>38</sup>. Este *mais de um tempo* impossibilita qualquer hipótese de sincronização do tempo, marcando uma diferença importante entre o sentido da justiça para Derrida e a interpretação heideggeriana da justiça como harmonia. A disjunção referida por Derrida é infinita e, nesse sentido, irreduzível. Trata-se daquilo que permanece sempre *out of joint*. Questão de tradução e de justiça desde Hamlet: *the time is out of joint*. Em outras palavras, trata-se da disjunção como dissimetria, o que faz da justiça algo para além da justiça como cálculo.

Para Derrida, “Hamlet é também a máquina do recalamento em política”<sup>39</sup>. Daí a relação entre a obra de Shakespeare e o retorno a Marx pelo viés de seus espectros, no plural, ou seja, mais de um, que marca a dissimetria e a heterogeneidade da própria herança de Marx. Além disso, há uma espécie de recalamento do próprio marxismo, somado ao desejo de exterminação do espírito de Marx na atual conjuntura hegemônica da política, o que pode ser lido como uma tentativa de neutralizá-lo, sobretudo de neutralizar a força-potencial revolucionária que o inspirou. É preciso ainda estar atento para a tentativa de uma classificação de Marx a partir de um novo teorismo, o que também significaria a neutralização de sua

---

<sup>37</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional*. Trad. Anamaria Skinner, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, pp. 11-12.

<sup>38</sup> DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã: diálogo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 101.

<sup>39</sup> *Ibidem*. p. 102.

herança<sup>40</sup>. Marx, nesse sentido, é mais de um, não pertence sequer ao marxismo e aos marxistas.

A herança se configura nesta relação com o espectro. Segundo Derrida, “não se herda nunca sem se explicar com o espectro e, desde então, com *mais de um* espectro. Com a falta mas também a injunção de *mais de um*”<sup>41</sup>. Tal é a tortuosidade originária, a ferida sem fundo que marca a *maldição indefinida* da história do direito desde o seu nascimento. A maldição está inscrita no interior do direito, em seu âmago, caracterizando a sua *origem assassina*<sup>42</sup>. É somente assim que se torna homem de direito, na qualidade de herdeiro. E é por isso que é preciso dar um passo além do recalque. Nesse aspecto, não há relação que não seja espectral. Para Derrida, “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>43</sup>. Assim, esta lógica geral da espectralidade é que comanda as questões centrais do viver propriamente dito. Aliás, a questão do próprio viver é central quando diferida pelos espectros. Deste modo, Derrida afirma, “la question des spectres est donc la question de la vie, de la limite entre le vivant et le mort, partout où elle se pose”<sup>44</sup>. Marca-se, então, uma zona de indecidibilidade entre aquilo que nos era aparentemente familiar na diferença de viver e morrer. Os espectros, *out of joint*, fazem com que, às vezes, o morto possa ter mais poder que o vivo<sup>45</sup>. Mesmo com as inúmeras tentativas de se conjurar os espectros, estes resistem àqueles que falam em nome da vida, tão somente para declararem a morte, ou seja, para se apropriarem do que é a vida e a morte.

---

<sup>40</sup> Cf. DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho de luto e a nova internacional*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 51-52.

<sup>41</sup> Ibid. p. 39.

<sup>42</sup> Ibid. p. 39.

<sup>43</sup> DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã: diálogo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 102.

<sup>44</sup> Idem. *Marx en jeu*. Paris: Descartes & Cia, 1997, p. 23.

<sup>45</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho de luto e a nova internacional*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 71.

As constatações da morte de Marx e as tentativas de exorcismo de seu nome, para Derrida, “c’est un symptôme, le 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 – et dans la pièce on voit la voix de Marx revenir de tous les cotes”<sup>46</sup>. Trata-se, assim, de um sintoma do trabalho de luto em curso com todos os fenômenos de melancolia. Se o trabalho de luto vem sempre depois de um trauma, a melancolia como política persiste, pois no presente caso – o luto de Marx – o trabalho é interminável. O fantasma de Marx ainda é o que mais nos dá o que pensar. Herdamos de Marx não apenas um conceito de revolução que deve ser desconstruído, mas também o desejo de justiça que nos faz crer na possibilidade de uma revolução permanente que, a cada vez, marque uma interrupção no curso da história. Marx é mais de um.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009;

\_\_\_\_\_; *Da gramatologia como ciência positiva*. In: Gramatologia. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013;

\_\_\_\_\_; *Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho de luto e a nova internacional*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

\_\_\_\_\_; *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;

---

<sup>46</sup> Idem. *Marx en jeu*. Paris: Descartes & Cia, 1997, p. 25.

\_\_\_\_\_; *Linguística e gramatologia*. In: Gramatologia. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013;

\_\_\_\_\_; *Marx en jeu*. Paris: Descartes & Cia, 1997;

\_\_\_\_\_; *Posições*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001;

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

DUQUE-ESTRADA. Elizabeth Muylaert. *Nas entrelinhas do talvez: Derrida e a literatura*. Rio de Janeiro: PUC-RIO (ed. Via Verita), 2014;

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Derrida e o labirinto de inscrições*. Porto Alegre: Zouk, 2008;

NASCIMENTO, Evandro. *Derrida e a literatura: “notas” de literatura e filosofia nos textos da desconstrução*. 3ª ed. São Paulo: É Realizações, 2015;

\_\_\_\_\_; *Derrida e a literatura: “notas” de literatura e filosofia nos textos da desconstrução*. 3ª ed. São Paulo: É Realizações, 2015;

\_\_\_\_\_; *Traduzindo Derrida (uma questão de gerúndio)*. IN: FERREIRA, Élica; OTTONI, Paulo. Traduzir Derrida: políticas e desconstruções Campinas: Mercado de Letras, 2006;

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;



# O RETORNO DO FIM HOJE: DERRIDA, FUKUYAMA E A FORÇA DO DISCURSO NEOLIBERAL

---

*Marcus de Dutra Mattos<sup>1</sup>*

*Assim, para pessoas medianas, os desejos burgueses, ao menos os da vida privada, acabam fazendo com que elas queiram cortar também o seu pedaço do bolo, sem transformar a padaria, como diz Brecht em sua Ópera dos Três vinténs.<sup>2</sup>*

## 1. INTRODUÇÃO

No dia 26 de dezembro de 1991 foi expedida a declaração 142-H que desfazia a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas. Ao que parecia e fora brandido pelo mundo livre, o “império do mal” citado por Reagan havia sido derrotado. Em 1992, como aprimoramento de um ensaio chamado “O Fim da História?”, publicado no ano da queda do muro de Berlim, Francis Fukuyama publica a sua obra de maior visibilidade, a saber: “*The End of History and the Last Man*”<sup>3</sup>. Tal publicação serviria como uma encomendada coroa de louros ao vitorioso país norte-americano, e, acima de tudo, à vitória da *free market society* e da democracia liberal que teriam encontrado seu apogeu na história. *The land of the free*, máxima do hino norte-americano, parecia ter se consolidado nos planos teórico e prático, tendo reservado à história a práxis e a ideologia adversária nas mais de quatro décadas da Guerra Fria.

No ano de 1993, resultado de uma palestra intitulada “*Whiter Marxism?*” ministrada na Universidade da Califórnia, Jacques Derrida publica “*Spectres de Marx*”<sup>4</sup>. Obra que inverteu a

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGF/PUCRS, bolsista CNPq.

<sup>2</sup> BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EduERJ, v. 1, 2005. p. 41

<sup>3</sup> FUKUYAMA, Francis, *The End of History and the Last Man*. Free Press, 1992.

<sup>4</sup> DERRIDA, Jacques. *Espetros de Marx*. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume. Dumará, 1994.

questão proposta por Fukuyama, pois, para Derrida, *o espectro que rondou a Europa* permanecia presente e ganharia força: o fim do que fora concebido por socialismo existente não era garantidor necessário de fim da existência do pensamento de Marx. Nosso esforço, nessas poucas linhas que seguem, será de questionar os meios encontrados por Fukuyama para declarar o fim da história enquanto limite social e ideológico do avanço humano. Procuraremos refletir sobre os caminhos do pensamento e das ações progressistas após a publicação de Fukuyama à luz do (des)uso do método de Marx, em especial, no Brasil. Ademais, o presente escrito tem por intenção sinalizar a importância da leitura da obra marxiana, especialmente na situação histórica atual, fruto direto do que fora concebido por “fim da história” anunciado por Fukuyama, que foi visto sob uma perspectiva otimista por alguns, como um *acme* da condição humana. Para nós, ao contrário, esta proclamação mostra-se indigna de tal adjetivação, diante da realidade socioeconômica que se apresenta nesta história “sem tempo”.

## 2. O RETORNO DO FIM

A ideia de fim da história contém a premissa de ruptura do tempo cíclico grego na sua conversão para o tempo linear judaico-cristão. A ideia de início-meio-fim está imbricada em qualquer assertiva relacionada ao fim da história no pensamento ocidental. Apesar do início judaico-cristão, passando pelo medo medieval do fim dos tempos, o ponto de partida de Fukuyama se dá em Hegel, embora fortemente inspirado em Kojève, para reunir a democracia liberal e a prosperidade capitalista num enfático nó terminal<sup>5</sup>. Este ponto final da evolução ideológica da humanidade a que Fukuyama se refere será abordado mais facilmente, pois se apresenta enquanto discurso proferido para legitimar o positivado político que configurava *uma* situação política global do início dos anos noventa, isso é: a derrota do

---

<sup>5</sup> ANDERSON, Perry. *O fim da história - de Hegel a Fukuyama*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992, p. 82

projeto do *socialismo em um só país*. A ideia central de um fim liberal-democrata-capitalista não será escatológico no percurso do pensamento de Fukuyama, ainda que o perigo eminente de uma explosão nuclear mantenha-se viva. O ponto nevrálgico de sua obra encontra-se embasado não na chegada de um sistema perfeito, mas na eliminação de quaisquer alternativas melhores para ele<sup>6</sup>. Deste modo, diferente do pensamento de Fukuyama, o neoliberalismo não haveria triunfado, e sim o seu adversário, o socialismo soviético-stalinista que teria sido derrotado. A diferença é vetorial. Embasar o fim da história enquanto sucessão e evolução, mesmo que linear, na derrota de um adversário político-ideológico, não encontra sustentação em si. Assim, o fim da história ocorreria essencialmente porque a experiência socialista haveria terminado<sup>7</sup>. Logo, parece claro e distinto que Fukuyama condecora a vitória pela negativa do adversário. Cabe ressaltar que a queda do modelo soviético pela incompetência de concorrência com o modelo capitalista tem suas razões internas já inferidas por Trotsky, pela afirmação de que o “socialismo não podia ser justificado somente pela abolição da exploração, mas deve garantir à sociedade uma economia superior de tempo do que a assegurada pelo capitalismo<sup>8</sup>”. Porém, nada disto decreta o fim do socialismo enquanto *front* político-ideológico, tampouco a superioridade do capitalismo a seu adversário. No maior vigor de sua tese, Fukuyama tem razão ao restringir-se em afirmar que o neoliberalismo havia de fato sido o único sistema político-econômico-ideológico restante para além da tentativa de *socialismo num só país*.

Fukuyama fundamentará na natureza do homem um determinante que moveria a humanidade: o impulso de autoafirmação e de reconhecimento. Estes, por sua vez, seriam molas propulsoras do capitalismo e da lógica de mercado, porque condicionantes da competitividade. Para além da ideia de natureza humana proposta por Fukuyama, a qual por si e em si

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 108.

<sup>8</sup> TROTSKY Leon. *The Revolution Betrayed*, Nova York: Pioneer Publishers 1945, p. 79.

seria digna de dúvidas – inclusive de Kojève que fora sua fonte principal de inspiração para seus estudos –, pois, ele parte de um fato real: o sistema de mercado era de fato o único sistema existente após a derrota do modelo soviético. Com isso, a lógica aplicada por ele entre a *megalothymia* e a *isothymia* demonstrava que a primeira seria inevitavelmente triunfante sobre a segunda. Isto significa afirmar que o desejo de ser reconhecido pela diferenciação social seria preponderante na natureza humana ao invés de um desejo de reconhecimento como um outro *igual*. O *thymos* platônico será usado como *sede psicológica do desejo de reconhecimento postulado por Hegel*<sup>9</sup>. Embora seja necessário perceber que mesmo que o *thymos* platônico fosse um aliado da razão, Fukuyama faz da razão uma aliada do desejo<sup>10</sup>. Os meios encontrados por Fukuyama para legitimar o positivado existente, que foram causas de críticas, inclusive de alas da Direita<sup>11</sup>, embora lógicos, parecem ter sido alvo de revisão inclusive pelo seu autor em entrevista concedida ao *Washington Post*, em função da contingência da ascensão conservadora contemporânea a estas linhas. Fukuyama reconhece que “vinte e cinco anos atrás eu não tinha a percepção ou teorizado o quanto a democracia poderia regredir”<sup>12</sup>. Seus motivos são conhecidos: Brexit, Trump, fundamentalismos religiosos e demais erupções nacionalistas que divergem da perspectiva de Fukuyama sobre a *megalothymia*, afinal, a pedra de toque atual aparece como um individualismo embasado no medo, diferente e oposta da proposição confiante de Fukuyama. Apesar de contraditória enquanto proposição de axioma inquestionável, embora lógica dentro do organograma neoliberal, a desigualdade não é nem vista como um problema, mas como um dado inerente e consequente da natureza humana.

---

<sup>9</sup> Ver franc.

<sup>10</sup> ANDERSON, Perry. *O fim da história - de Hegel a Fukuyama*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992. p. 106

<sup>11</sup> Cf. HUNTINGTON, Samuel. *No exit – The erros of endism*. The National Interest, 1989, p. 9-10.

<sup>12</sup> Cf. artigo publicado no jornal *The Washington Post* em fevereiro de 2017, intitulado: “The man who declared the ‘end of history’ fears for democracy’s future”.

*Free and unequal*<sup>13</sup>, tendo a liberdade sido reduzida à liberdade de mercado, e desigual oriundo da consequência única e meritocrática da competência dos indivíduos que atingem a maturidade ao perceber o quão pueril é a necessidade de um Estado apadrinhador, rompendo com toda e qualquer ideia de coletividade social tendo como produto final a sociedade como uma ideia abstrata, enquanto o real é um aglomerado de indivíduos. O resultado desta alquimia, mistura de culpabilidade individual, alienação do homem ao homem e meritocracia de resultados que traveste a exploração no seu sentido mais visível da luta de classes, mostra-se como possível vetor desta epidemia de venda e consumo banalizado de antidepressivos<sup>14</sup> a qual funciona como duplo fator positivo para o mercado, isentando de culpabilidade toda e qualquer exploração social ao mesmo tempo em que cria um gigantesco nicho de mercado.

### 3. LINGUAGEM E REVOLTA

Depois de inferir sobre a possibilidade de quão hobbesiano se aparenta ser o fim da história em que vivemos caberia perceber o quão dependente do Estado são exatamente aqueles os que o renegam, pois não só o Estado burguês faz a mediação como também protege as relações de propriedade e do dito livre mercado. Apesar disto, é possível que o *Flautista de Hamelin* tenha sua eficácia aplicada não apenas aos *apologetas* do capital, mas muito possivelmente também aos que se batem contra a ordem do dia. Sobre isto, cabe-nos transcorrer pelas linhas de um curto manifesto escrito por Vladimir Safatle:

Perguntemos então de onde vem o bloqueio de nossa imaginação política e veremos que nossa imaginação está bloqueada porque até a forma de nossa crítica usa a gramática de quem nos sujeita. Nós falamos a linguagem

---

<sup>13</sup> FUKUYAMA, Francis, *The End of History and the Last Man*. Free Press, 1992.

<sup>14</sup> Cf. artigo publicado no site *Harvard Health Publications* em outubro de 2001, intitulado: “*Astounding increase in antidepressant use by Americans*”.

da ordem contra a qual nós nos batemos. Desde 2013, subimos à cena política para dizer, em larga medida: “Eu quero o que é meu”, como se o problema todo não estivesse precisamente em falar exatamente que eu também quero a minha parte, eu também quero a minha visibilidade no regime de visibilidade atual, eu também quero meu lugar na axiomática do Estado atual. No fundo e mais uma vez, o que se vê são apenas indivíduos à procura da defesa de suas propriedades. Assim, ao fazer das demandas políticas demandas de autorrealização individual e coletiva (pois neste ponto não há diferença alguma entre os dois, o coletivo é apenas um indivíduo ampliado), acabamos por fortalecer uma ordem que afirmará “como sempre disse, só existem propriedades e possuidores”. Ao reduzirmos nossas demandas à pressão por reparação, fortalecemos aqueles que têm a institucionalidade que pode nos amparar. Nos dois casos, a gramática da revolta é a mesma do poder. O que há de diferente é apenas a demanda para que tal gramática se amplie e seja válida “para mim também”. Como se, no fundo, todos quisessem ser proprietários do que é “a sua parte”. Esta foi a maior vitória do neoliberalismo: definir até mesmo a gramática da nossa revolta.<sup>15</sup>

Sobre esta possibilidade de análise, resta perguntar o que propiciou tal autofagia da revolta. Uma inferência possível, e talvez necessária, seja uma aproximação sob o escopo da luta de classes. Em larga medida, o que foi feito no Brasil pela esquerda enquanto partido tenha sido propiciar o seu oposto. Talvez a ideia de conciliação de classe possa ser muito mais facilmente percebida no dito “Lulismo” (e aqui cabe ressaltar que conciliação de classe por si não se sustente enquanto objeto de (des)valorização de uma determinada práxis política) ao apostar na ascensão pelo consumo. Ora, de fato houve tal ascensão de uma imensa camada excluída do mercado, e também não é menos verdade que a era petista tenha sido de fato uma época de grande acúmulo de

---

<sup>15</sup> SAFATLE, Vladimir. *Quando as ruas queimam: manifesto pela emergência*. São Paulo: n-1 edições, 2016. p. 19,20,21.

capital por parte do empresariado. Porém, talvez o que vale inferir é a falta de capacidade de concatenação entre ambos fenômenos: (1) usamos a gramática neoliberal para demonstrarmos nossa revolta contra a ideologia neoliberal, (2) em larga medida grande parte da população ascendeu pelo consumo. Se é verdadeiro que o que se vê, como diz Safatle, “são apenas indivíduos à procura da defesa de suas propriedades”<sup>16</sup>, como não perceber e indagar-se sobre tal origem comum? E, para além disto, é sintomático o próprio fato de esta grande massa em ascensão jamais ter esboçado revolta na mesma medida pela defesa de quem lhes propiciou tal subida *econômica*. Muito antes pelo contrário, ter mostrado um comportamento de completa alienação à situação política, quando não de apoio ao próprio mando do Mercado. É sintomático porque talvez como fora inferido por Frei Betto “o erro de Lula foi ter facilitado o acesso do povo a bens pessoais, e não a bens sociais”<sup>17</sup>, partindo de um fato expressamente dito por Betto e facilmente percebido,

O contrário do que fez a Europa no começo do século 20, que primeiro deu acesso à educação, moradia, transporte e saúde, para então as pessoas chegarem aos bens pessoais. Aqui, não. Você vai a uma favela e as pessoas têm TV a cores, fogão, geladeira, microondas (graças à desoneração da linha branca), celular, computador e até um carrinho no pé do morro, mas estão morando na favela, não têm saneamento, educação de qualidade. É um governo que fez a inclusão econômica na base do consumismo e não fez inclusão política.<sup>18</sup>

Como esperar uma revolta de toda uma classe se nem a capacidade de percepção de classe fora propiciada? Talvez seja necessária a percepção da grande possibilidade de concomitância entre ambos os fatos. É possível que, de fato, *o rei estivesse nu* durante toda a ascensão das grandes camadas da classe subalterna,

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>17</sup> CF. entrevista concedida à Revista Cult por Frei Betto em 19 de maio de 2015.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

que fora comemorada com razão, porém este rei a que nos referimos se dá no próprio fato da aposta da emancipação do sujeito político por uma via estritamente econômica. Não é de se estranhar que no momento que se estanque o vetor de ascensão que fora oferecido, exatamente pela lógica de mercado, os mais afetados por esta contingência demonstrem apatia e revolta com quem lhes propiciou tal elevação de consumo, pois, mesmo a pequena parte que se mostra meramente ciente da conjuntura macro-político-econômica atual tende a recair, talvez sem perceber, à lógica da visibilidade fracionada e individual, quando talvez nossa grande necessidade política seja a percepção de uma urgência de emancipação social do sujeito político por via da *unidade* enquanto corpo político.

#### 4. DA FOME À UNIDADE

Parece-nos verdadeira a afirmação de que na situação atual a gramática da revolta é a mesma do poder<sup>19</sup>. Este poder que afirma que não há sociedade, apenas indivíduos e famílias<sup>20</sup>, este mesmo poder que explicitamente afirma que a economia é apenas um método, e que o objetivo é mudar corações e almas<sup>21</sup>, apresenta-se indiferente à luta pela diferenciação pela visibilidade. Enquanto nossa revolta for pelo fato de sermos explorados e oprimidos ao invés de uma revolta pela existência da exploração e da opressão, não é de se estranhar que agentes dominantes do capital se solidarizem com tais revoltas. Isto funciona apenas como combustível de função retroativa à alimentação do que nos consome. Por conseguinte, é preciso que se perceba, com bem disse J. P. Netto, que:

Em alguma passagem de seus escritos, P. Togliatti anotou: “quem erra na análise, erra na ação”. A observação é

---

<sup>19</sup> SAFATLE, Vladimir. *Quando as ruas queimam: manifesto pela emergência*. São Paulo: n-1 edições, 2016. p. 20.

<sup>20</sup> Cf. entrevista concedida ao *Woman's Own* por Margaret Thatcher em 1987.

<sup>21</sup> Cf. entrevista concedida ao *Sunday Times* por Margaret Thatcher em maio de 1981.



crucial para os revolucionários (como, aliás, já o sabia Marx): para aqueles que se propõem como tarefa a supressão da ordem do capital e a ultrapassagem da sociedade burguesa, o conhecimento verdadeiro da realidade social é, como Lukács esclareceu desde 1923, uma questão de vida ou de morte. Isto equivale a dizer que, para os revolucionários, a formulação de projetos e o estabelecimento de estratégias no marco das lutas de classes supõem o máximo conhecimento possível da dinâmica social concreta.<sup>22</sup>

O fator primordial segue, já em Marx, sendo a fome. O estômago é a primeira lâmpada na qual deve ser derramado o óleo<sup>23</sup>. Motivo pelo qual a crítica que se restringe ao fato da inserção de uma grande faixa da população famigerada ao mercado não se sustenta. É preciso que se perceba que antes da proposição de uma postura frente à emancipação humana, é preciso que haja a condicionante material. Portanto, o erro do “Lulopetismo” não está em levar o pão aos famintos e água aos sedentos, mas o de não fornecer dispositivos de emancipação do ser genérico com a mesma abundância em volume de capital ao que fora fornecido para o lucro oriundo da exploração destes mesmos famigerados. Este fator agora se mostra como agravante contrário à toda e qualquer insurreição. É percebido como *modus operandi* de toda uma classe que, por consequência, não se vê como classe, e tampouco vê nos seus exploradores a exploração. Para além disto, a ordem do dia se expressa na difícil missão de unirmo-nos em uma situação histórica em que *o capital* se mostra cada vez mais propenso a dissuadir toda e qualquer tentativa de percepção de união que lhe seja nociva como é esta percepção *genérica* do ser, que em Marx mostrou-se como condicionante para a emancipação:

---

<sup>22</sup> NETTO, José Paulo. *O deficit da esquerda é organizacional*. Socialismo e Liberdade. Rio de Janeiro, ano 1, n. 2, 2009, p. 06

<sup>23</sup> BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Tradução de Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ, v. 1, 2005, p. 68

Toda emancipação é a redução do mundo humano, das relações, ao próprio homem. A emancipação política é a redução do homem, de um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente e, de outro, a cidadão do Estado, a pessoa moral. Somente quando o homem individual real recupera em si o cidadão abstrato e se converte, como homem individual, em ser genérico, em seu trabalho individual e em suas relações individuais; somente quando o homem tenha reconhecido e organizado suas 'forces propres' como forças sociais e quando, portanto, já não separa de si a força social sob a forma de força política, somente então se processa a emancipação humana.<sup>24</sup>

Se assumirmos a prerrogativa marxiana de emancipação humana, é preciso que se perceba também que já em Marx a questão da *dignidade* humana tem um papel de força motriz no seu pensamento. Logo, vencida a fase da *necessidade* da supressão da fome, perpassando-a e, para além dela, a preservação do humano, ou sua recondução a uma situação de dignidade plena, passa pela revitalização dessa dignidade, através da crítica emancipatória dos processos de sua coisificação<sup>25</sup>, esta dignidade humana que tende a ser objetificada pela força da alienação precisa ser levada em consideração por toda e qualquer luta política que busque a emancipação humana para não cair e recair num movimento que fortalecerá o poder que tende, por necessidade de autopreservação, a dissuadir a emancipação humana.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Fukuyama parte de uma premissa factual (derrota da URSS) para inferir ideologicamente sobre um limite de progressividade humana que não fora percebida nem mesmo na maior força capitalista do pós-guerra. Grande parte do erro de Fukuyama se

---

<sup>24</sup> MARX, K. *A Questão Judaica*. 2a. Ed. São Paulo: Editora Moraes, 1991, p. 51.

<sup>25</sup> SOUZA, R. T. *As fontes do humanismo latino*. v.2. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 204.

dá pela tentativa de determinar uma parte da temporalidade que *ainda não* existe. Diferente da previsão de Fukuyama, a sociedade de mercado apresenta-se como um vetor direto e indireto, explícito e implícito de medo. Outrossim, não é menos verdadeira a afirmação de que os setores progressistas introduziram em seu *modus operandi* o individualismo da sociedade de mercado. É preciso perceber que negar o conceito de totalidade é negar Marx. Fracionar a luta política em busca por visibilidade individual-coletiva, embora tenha sua legitimidade enquanto inserida no espectro político, não é e nunca será pertencente a ala política que busca o problema e a solução pela raiz. A necessidade do uso do pensamento marxiano, mesmo que relido e reinterpretado para a justaposição à situação histórica atual, mostra-se uma ferramenta indispensável para compreender e mudar o que nos é dado, pois a situação atual nos é apresentada com indícios implícitos e explícitos da forte tentativa de recusa à Marx por parte dos apologistas do capital.

A urgência da esquerda política atual, em suas várias ramificações, parece-nos ser a capacidade de percepção da totalidade e, acima disto, a capacidade de união na práxis política. Quem erra na análise, erra na ação. E como fora bem expressado por José Paulo Netto, ao lembrar Lukács, o conhecimento verdadeiro da ordem social é uma questão de vida ou morte, acima de tudo para quem percebe que um erro de ação política induzirá à própria sorte os famélicos da terra. “É preciso perceber que a essência do neoliberalismo é um programa de destruição das estruturas coletivas capazes de fazer obstáculo ao mercado puro”<sup>26</sup> e que toda a luta política precisa ser pautada em um novo sujeito genérico para não recair, de novo, em uma luta que retroativamente aumentará a força da ordem contra qual nós nos batemos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

---

<sup>26</sup> Cf. entrevista concedida à Monde Diplomatique por Pierre Bourdieu em março de 1998, p. 3.

ANDERSON, Perry. *O fim da história - de Hegel a Fukuyama*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ, v. 1, 2005.

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume. Dumará, 1994.

FUKUYAMA, Francis. *The End of History and the Last Man*. Free Press, 1992.

NETTO, José Paulo. *Crise do socialismo e ofensiva neoliberal*. 2a. Ed. São Paulo: Cortez, 1995.

\_\_\_\_\_ *O deficit da esquerda é organizacional*. Socialismo e Liberdade. Rio de Janeiro, ano 1, n. 2, 2009.

MARX, K. *A Questão Judaica*. 2a. Ed. São Paulo: Editora Moraes, 1991.

SAFATLE, Vladimir. *Quando as ruas queimam: manifesto pela emergência*. São Paulo: n-1 edições, 2016.

SOUZA, R. T. *As fontes do humanismo latino*. v.2. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

TROTSKY Leon, *The Revolution Betrayed*, Nova York: Pioneer Publishers, 1945.

# DERRIDA E A *REALPOLITIK* – OS DIÁLOGOS COM O MATERIALISMO E O MARXISMO ANOS 60 E 70

---

*Moysés Pinto Neto*<sup>1</sup>

Certains philosophes soviétiques me disaient à Moscou il y a quelques années: la meilleure traduction pour perestroïka, c'est encore "déconstruction".

(DERRIDA, J. Spectres de Marx)

## 1. Derrida e a *Realpolitik*

Apesar da majoritária rejeição de uma virada ética ou política na obra de Jacques Derrida, poucos trabalhos se dedicam a apreciar a questão política tal como era vivida *pragmaticamente* no contexto em que o filósofo escrevia. Se Derrida nunca deixou de destacar que o traçado da diferença [*différance*] é aventureiro e estratégico – ainda que essa estratégia esteja mais próxima de uma errância empírica ou tática cega que de um tema de dominação ou soberania em direção a uma finalidade (Derrida, 1972, p. 7) – convém sempre recontextualizar o texto ligando-o às suas dobras fora do papel, reconstituindo alguns fios hoje invisíveis. A relação entre dentro e fora não pode ser simplesmente reduzida à tradicional topologia que os dividia por meio de uma fronteira imovediça, estática, sendo a desconstrução dessas hierarquias canônicas exatamente um dos alvos preferidos da obra derridiana. Embora filósofos como Paul Patton e John Protevi (Patton, 2007; Protevi, 2001), por exemplo, tenham buscado compreender a política em Derrida em importantes trabalhos, falta uma análise que inclua de modo não simplesmente *anexo* a conjuntura, mostrando que as posições derridianas estão diretamente sintonizadas, no cálculo estratégico que qualquer texto precisa conter para existir, com problemas enfrentados a cada momento.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia (PUCRS), Professor da Universidade Luterana do Brasil. E-mail: [moysespintoneto@gmail.com](mailto:moysespintoneto@gmail.com).

Afinal, como ele mesmo responde em *Posições*, o “*encetamento* da desconstrução, que não é decisão voluntária ou um começo absoluto, não ocorre em lugar nenhum nem em algum outro lugar absoluto. Sendo, justamente, encetamento, ele se institui de acordo com linhas de força e de forças de ruptura localizáveis no discurso a desconstruir. A determinação *tópica e técnica* dos lugares e dos operadores mais necessários [pontos de entrada, pontos de apoio, alavancas etc.] em uma situação dada depende de uma análise histórica” (Derrida, 2001, p. 90, grifo no original). Nesse sentido, busca-se aqui apresentar o primeiro trabalho de uma pretendida trilogia cuja finalidade é ao mesmo tempo apresentar as relações vivas de Derrida com o momento político que passava e provar que, apesar de não ter existido virada ética nos anos 90, a inclinação no sentido da “messianidade sem messianismo” – iniciada sobretudo em *Espectros de Marx* – representa uma mudança em relação à forma como Derrida equacionava os problemas nos anos 60 e 70 e uma resposta à assimilação do seu pensamento pela *identity politics*, pelo pós-modernismo, pragmatismo e “desconstrucionismo” nos anos 80 e 90 nos Estados Unidos. Pela dimensão do problema, contudo, trarei apenas o primeiro ponto, relacionando o jovem Jacques Derrida com o momento político dos anos 60 e 70, em especial os acontecimentos de 1968 e as posições do Partido Comunista Francês, assim como as tensões com o materialismo em geral, o estruturalismo marxista de Louis Althusser e o ativismo maoísta do período. Antes da perspectiva teórica mais densa, será necessário retomar trabalhos essenciais para a compreensão do período, como os de François Dosse, Benoît Peeters e Edward Baring – trazendo um panorama histórico-biográfico – e diversas entrevistas de Jacques Derrida (em especial *Posições*) e outros personagens importantes da época, como Étienne Balibar, Jacques Rancière e Alain Badiou, sobre o momento intelectual dos anos 60 e 70. Assim, certas lacunas preenchidas e ajustes de contas de *Espectros de Marx* poderão ficar mais nítidas, contribuindo para dar a dimensão que o livro merece na obra do filósofo franco-argelino.

## 2. A conjuntura política nos anos 60 e 70

Reencontrar o ambiente intelectual e político dos anos 60 e 70 na França significa também escavar a relação entre Jacques Derrida e o materialismo. Nessa época, é preciso colocar na equação pelo menos três pontos importantes: a relação com a União Soviética, o stalinismo e o Partido Comunista Francês (PCF); o debate intelectual e a militância em torno do marxismo nos anos 60 e 70 no cenário parisiense; e, finalmente, a efervescência sociopolítica simbolizada por Maio de 68. Conquanto tenha sido fruto e semente do ambiente contestador e radical do período, Derrida nunca simplesmente se identificou com as posições fáceis ou os lugares-comuns, complicando sua relação com os protestos, os programas e as alternativas de “endurecimento” ou ruptura que pareciam excessivamente voluntaristas. Além disso, pareceu sempre dividido entre a adesão à esquerda radical e uma posição mais moderada alinhada com a democracia, os direitos humanos e mesmo tolerando figuras detestadas por companheiros como Charles De Gaulle. Por outro lado, sempre esteve ao lado e inserido nesse ambiente, mantendo amizade e aliança com figuras como o comunista Louis Althusser e, durante algum tempo, com o maoísta Philippe Sollers. A seguir, procura-se explicar alguns desses vínculos e questões da época.

2.1. *O stalinismo e a União Soviética.* Os crimes do stalinismo já haviam se tornado evidentes para os franceses no período. Da mesma forma, a repressão soviética ficara patente em relação à Revolta Húngara, fenômeno que não passou em branco no debate intelectual francês. À época, como anota o biógrafo Benoît Peteers, a política ocupava um espaço considerável no espaço da École Normale Supérieure, onde Derrida estudava e depois lecionou. Em maio de 1952, narra ele, Albert Camus respondia diretamente a Jean-Paul Sartre a artigo crítico a *O Homem Revoltado* publicado na *Les Temps Modernes* e assinado por Francis Jeanson, afirmando em sua carta que ali estava “o silêncio ou o desprezo por toda tradição revolucionária que não seja marxista”. E seguia o autor de *O estrangeiro*: “começo a ficar um

pouco cansado de me ver, e de ver sobretudo velhos militantes que jamais desistiram das de seu tempo, a receber sem trégua lições de eficiência por parte de censores que nunca colocaram senão suas poltronas no sentido da história, para não falar de cumplicidade objetiva que, por sua vez, tal atitude supõe”. No mesmo número, Sartre respondia brutalmente, ironizando a má qualidade do livro de Camus e rompendo a amizade (Peeters, 2013, p. 94). Pouco tempo depois, continua Peeters, Sartre renovava seu apoio à União Soviética e ao PCF e sofria outra ruptura ainda mais dolorosa, com Maurice Merleau-Ponty. Ele não perdoa a crítica ao comunismo e à União Soviética em plena Guerra Fria. Derrida, nessa época ainda carregando grande admiração a Sartre (Derrida, 2001b, pp. 61-62; Baring, 2011, pp. 48-81), sentia-se dividido a respeito (idem, p. 95) e, em texto algumas décadas após, irá declarar: “Sinto e sei que sempre fui *a favor* e estive *com os Temps Modernes*” (1994, p. 154), ainda que sempre com a ressalva: “Nada é mais instável, dividido, repartido, antinômico que minha amizade pelo que quer que chamamos de Sartre e *Les Temps Modernes*. Essa instabilidade terá sido um dos rastros dos *T.M.*, da época dos *T.M.* em minha vida, quase toda minha vida, o mais das vezes. Provavelmente, com tantos ‘intelectuais da minha geração’, como se diz, sou, terei sido isso, aquele que não terá sido o que foi sem os *T.M.*: em duas palavras, Eu + *T.M.*” (idem, p. 159).

Afora isso, permanecia a polêmica em relação à adesão explícita ou não ao PCF. Derrida à época via-se às voltas com a tentativa althusseriana de renovação do marxismo no partido. Contudo, “já era acessível na França a quem não estava dormindo ou fingindo dormir” a degeneração do partido, inclusive no encobrimento da problemática de Althusser (Derrida e Sprinter, 2012, p. 35). Definindo-se como “anti-stalinista” e fiel à “esquerda democrática”, o filósofo via-se emparedado na recusa do partido, de um lado, e a vontade de não ser confundido com a retórica reacionária que preponderava em resposta. Optou, por isso, por um “silêncio conjuntural”, entendendo que – se não era uma atitude que poderia ser denominada exatamente “justa” – era o que cria *mais justo* e a única coisa que era *capaz* (idem, pp. 33-34).



Apesar disso, décadas depois os interlocutores de *Espectros de Marx* identificados como marxistas ainda revelam reprovação em relação a essa omissão: Terry Eagleton, embora reconheça no início de um curto e duríssimo texto (*Marxism without Marxism*), ter tido desde sempre a desconstrução uma conotação política, continua afirmando ser difícil resistir perguntar “onde andava Derrida quando precisamos dele?”, como na longa e escura noite Reagan/Thatcher (Eagleton, 2008, p. 81); Aijaz Ahmad simplesmente considera que Derrida propõe o luto no “tempo errado”, inclusive acusando a desconstrução de ter ocupado o espaço do marxismo nos departamentos de esquerda não-comunista nos Estados Unidos – tornando-se cúmplice do crescimento da direita (Ahmad, 2008, p. 92, 98); ou ainda Steven Shaviro e Antonio Negri, embora mostrem-se muito mais simpáticos à desconstrução, revelam frustração com o atraso do livro em relação às revisões que o marxismo passara (por exemplo, com Gilles Deleuze, influência de ambos) (Shaviro, 2006; Negri, 2008).

Derrida revela uma anedota que lhe foi contada por Gérard Genette e reflete bem o cenário. Segundo o último, depois da rebelião húngara, foi procurar Althusser para se aconselhar acerca do posicionamento na questão. Althusser respondeu-lhe: “Mas, se o que dizes é verdade, então o Partido estaria equivocado”. Isso mostraria pelo absurdo o que estaria errado. Genette continua: “Tirei a conclusão desta extraordinária formulação e de imediato abandonei o Partido”. Já Althusser tinha como dogma “jamais abandonar o Partido” e, segundo Derrida, sua luta permaneceu sempre *dentro* do Partido (Derrida e Sprinter, 2012, pp. 36-37). A tentativa de reformular o marxismo do programa partidário, se bem que jamais acolhido pela burocracia, tinha o condão de contentar aos intelectuais, figurando para esse círculo como se realmente fosse o programa oficial (idem, p. 39). Althusser, segundo Benoit Peeters, “adota uma estratégia complexa: empurra seus estudantes para a radicalidade, sem cogitar por um instante ele mesmo deixar o Partido” (Peeters, 2013, p. 197; também Dosse, 1993, pp. 332-334). No breve diagnóstico que Derrida traça do PCF, havia –

tanto no programa oficial quanto nas margens althusserianos – um forte déficit teórico que pediu a conta no futuro. O dogmatismo de um certo marxismo fez prevalecer um enfoque que não soube reagir às transformações do capitalismo, engessando-se numa leitura da luta de classes que não pôs em questão vários conceitos fundamentais, entre os quais a própria ideia de classe. Além disso, o PCF acabou caindo no dilema impossível de se inclinar pela violência, aderindo a um “stalinismo endurecido”, ou simplesmente passar ao reformismo, papel que já era ocupado pelo Partido Socialista e que por si só o encaminharia para ostracismo político (Derrida e Sprinter, 2012, pp. 53-56).

2.2. *Política na Rua D’Ulm*. Segundo Antonio Negri, “it seems fairly clear that deconstruction is born and unfolds in - while together fostering - that theoretical climate of the rue d’Ulm where the work of Althusser, Foucault and Derrida, successively but to no lesser extent contemporaneously, takes place” (Negri, 2008, p. 5; também Dosse, 1993, p. 324). A ENS era reconhecida como “casa” e foi nesse contexto que muitos dos debates intelectuais da época foram possíveis. Segundo Derrida, muito se transcorreu em ditos e não-ditos, mas o cenário transborda o meramente anedótico, estando em falta “uma sociologia intelectual desta dimensão da vida intelectual ou acadêmica francesa e, sobretudo, do meio normaliano, onde a prática da evicção era assombrosa” (Derrida e Sprinter, 2012, p. 27). É surpreendente, nesse sentido, a distância que colegas como Michel Foucault, Louis Althusser, Michel Serres, Étienne Balibar, Jacques Rancière e Pierre Bourdieu, por exemplo, são tratados em relação a Derrida nas suas recepções brasileira e norte-americana, quando todos conviveram no mesmo ambiente acadêmico, partilharam experiências, provocaram-se intelectualmente, com respostas implícitas e enigmáticas sem citação explícita, além de construírem amizades e alianças políticas, sem contar os trabalhos que promovem simplesmente – no erro simetricamente inverso – “citações em série” sem resguardar as nítidas diferenças (Derrida & Roudinesco, 2004, p. 21).

No contexto na ENS, Derrida tinha que enfrentar, ao lado da defesa decrépita do PCF, a construção de um marxismo em meio à explosão estruturalista com pretensão científica renovada por Louis Althusser, que contará com uma equipe a incluir, por exemplo, Jacques Rancière e Étienne Balibar. O próprio Derrida não deixou de frequentar o grupo que construía uma releitura de Edmund Husserl comandado por Althusser, contando como seu principal resultado a tese de Tran-Duc Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, apresentada a Derrida por Michel Foucault. O trabalho expressava, segundo o filósofo franco-argelino, “o interesse que podia existir em utilizar a problemática transcendental de Husserl para colocar perguntas sobre a cientificidade, sobre o surgimento da prática teórica, da atitude cognitiva, sobre a possibilidade de objetividade científica: de modo mais formal, não idealista (à maneira de Kant), ia mais além do empirismo, de um certo empirismo ou positivismo marxista” (Derrida & Springer, 2012, p. 14). Apesar da cimentada amizade, ele reconhece que os intercâmbios filosóficos à época foram mínimos, puramente implícitos, ainda que Althusser tenha sido, por exemplo, uma opinião generosa na leitura da *Introduction à Origem da Geometria*, de Husserl (idem, p. 15). Apesar de longo, o trecho da entrevista em que relata o ocorrido merece ser mencionado:

Me encontraba, pues, paralizado, silencioso antes algo que se parecía a una especie de teoricismo, a la hipótesis de la Teoría con T mayúscula, ante el empleo algo enfático o grandilocuente de las mayúsculas referidas a *la* teoría o a *la* ciencia. Todo eso me parecía inquietante, problemático, precrítico, pero desde un punto de vista que no era, por ejemplo, el de cierto humanismo, de cierto empirismo, etc. Althusser llevaba a cabo – contra cierta hegemonía, que era también una aterradora dogmática o estereotipia filosófica dentro del Partido – un combate que me parecía, dentro de los límites de ese contexto, bastante necesario. Pero, al mismo tiempo, no podía formular preguntas que habrían podido parecerse desde muy lejos a las de marxismo contra el cual Althusser luchaba. No podía

decir, por más que lo pensara de outra manera: “Sí, es teoricismismo y, en consecuencia, eso lleva a uns parálisis política”, etc. Por lo tanto, me encontraba amurallado en una especie de atormentado silencio. Por outra parte, todo esa iba acompañado naturalmente de lo que otros denominaron de terrorismo intelectual, si no personal. Siempre mantuve muy buenas relaciones personales con Althusser, con Balibar y con outros, pero había, digamos, una intimidación teórica: formular preguntas en un estilo aparentemente fenomenológico, trascendental, ontológico (...) era inmediatamente considerado como sospechoso, regresivo, idealista, incluso reaccionario” (Derrida & Sprinter, 2012, p. 19).

2.3. *A truculência militante.* Além disso, são abundantes as referências ao desconforto de Derrida em relação às simplificações da militância pós-68 de influências diversas, em especial a maoísta no tangente a questões filosóficas densas etiquetadas como "ideológicas" e alvos de ataques constantes no "clima parisiense" que o afastou da própria França e acabou o encaminhando para o exílio nos EUA durante muito tempo (Peeters, 2013, pp. 265-270, 281, 285-291, 294-295). Na ENS, onde estavam militantes stalinistas e práticas que Michel Serres, colega de Derrida, descreverá como “clima de terror”, o filósofo da desconstrução busca manter-se em um ponto no qual, sem aderir ao PCF, busca se separar do anticomunismo. Como lembra alguns anos mais tarde, “o ‘stalinismo’ mais dogmático vivia então seus últimos dias. Mas como se ainda tivesse futuro pela frente. Militávamos [Derrida e Lucien Franco] então ambos, de maneira mais ou menos previsível e convencional, em grupos de esquerda ou extrema esquerda não comunista” (Peeters, p. 95). O tom inquisitorial que era comum na ENS (Derrida e Sprinter, 2012, pp. 85ss), assim como a resistência deste por revisões contínuas, evidentemente afastou Derrida, indivíduo totalmente alérgico a qualquer tipo de junção comunal no campo das ideias, sempre fazendo questão de preservar as diferenças em relação a todos os colegas que se aproximavam. A tensão com os maoístas pode ser sentida no próprio clima da entrevista *Positions*, na qual

Derrida está o tempo inteiro na defensiva em relação à fusão entre Jacques Lacan e o marxismo – que Badiou refere como o *framework* que substitui o sartreano para a nova geração (Badiou, 2007, pp. 271-272; também Rancière, 2007, pp. 256-257) – dos maoístas que o entrevistam.

Por fim, o próprio problema que vivenciou na então Tchecoslováquia em 1981, quando foi vítima de uma fraude promovida pela própria polícia local a fim de acusá-lo de tráfico de drogas em razão de aulas semi-clandestinas que ministrava<sup>2</sup>, é obviamente outro motivo para a ausência de entusiasmo em associar-se ao marxismo. Deve-se recordar, nesse sentido, que em 1968 a Primavera de Praga era esmagada pela repressão soviética e a *Tel Quel*, com a qual Derrida estava em profundo contato, toma a posição favorável à repressão. Philippe Sollers, praticamente na mesma época em que Derrida tratava do seu *Nombres* em *A Disseminação*, escreve ao amigo Jacques Henric afirmando que “os resquícios de humanismo sordidamente interesseiro que se desenvolvem acabam me irritando”, opinião muito diversa, por exemplo, da de Marguerite Derrida, cuja família morava em Praga (Peeters, 2013, p. 250). Apesar do ceticismo com os fundamentos teóricos dos direitos humanos e da sua própria resistência aos “filósofos-jornalistas” de viés liberal-neokantiano que foram tomando o palco no final dos anos 70, Derrida nunca os desprezou completamente, e sabia perfeitamente que eles vinham sendo violados permanentemente no âmbito do URSS. A vigilância policialesca do "socialismo real", vivida na própria carne, não lhe permitiu se situar no mesmo campo de batalha dos marxistas.

### 3. Aproximações: a experimentação de 68 e a filosofia de Derrida

3.1. *A relação positiva com o marxismo.* Toda história do item anterior poderia ser contada ao contrário, isto é, aproximando

---

<sup>2</sup> DERRIDA, Jacques & MALABOU, Catherine. *La contre-allée*, p. 39; PEETERS, Benoît. *Derrida*, pp. 405-415. O filósofo Jan Patočka, signatário da "Carta 77" e morto após interrogatório brutal em 1977, foi um dos textos que seminou *Donner la mort*, de 1999.

Derrida do marxismo. Em entrevista muitos anos após, ao lado de Daniel Bensaid, aquele afirma: “Ha dicho usted que yo nunca he sido marxista. Es verdad si esto quiere decir que nunca he sido miembro del partido comunista o de un partido marxista ortodoxo. (...) No diré que no soy marxista, perto es cierto que, como toda la gente de mi generación, sin ser marxista, me he alimentado naturalmente de toda la herencia marxista y he intentado decirlo en un momento justamente intempestivo” (Derrida, 2001c, p. 97). Isso fica ainda mais nítido pela declaração ainda mais veemente em *Espectros de Marx*, pois o “(...) que chamamos desconstrução, na figura que foi inicialmente a sua no curso das últimas décadas, a saber, a desconstrução das metafísicas do próprio, do logocentrismo, dos lingüisticismo, do fonologismo, a desmistificação ou a des-sedimentação da hegemonia autonômica da linguagem (desconstrução durante a qual se elabora um outro conceito de texto ou do traço, de sua tecnicização originária, da iterabilidade, do suplemento protético, mas também do próprio e do que se chamou de exapropriação). Semelhante desconstrução teria sido impossível e impensável em um espaço pré-marxista. A desconstrução nunca teve sentido e interesse, aos meus olhos pelo menos, senão como uma radicalização, isto é, também *na tradição* de um certo marxismo, dentro de um certo *espírito do marxismo*. Houve essa radicalização tentada do marxismo que se chama a desconstrução (...) (Derrida, 1994, p. 125). Já em 1972, em *Posições*, Derrida evocava a solidariedade e apoio ao grupo *Tel Quel* ao longo de 5-6 anos, sinalizando suas ressalvas ao relação a Lênin ao mesmo tempo em que propunha inscrever esses textos em um novo campo histórico (Derrida, 2001, p. 86).

Um exemplo dessa proximidade e distância simultâneas em relação ao círculo da ENS pode ser visto no caso dos *Cahiers pour l'analyse*, recentemente traduzidos para o inglês e relançados, que traduzia bem o clima intelectual da época. A pequena revista-irmã *Cahiers Marxistes-Léninistes*, lançada pouco tempo antes, começava, segundo Peeters, “com uma fórmula de Lênin que tinha tudo para desagradar Derrida, ‘A teoria marxista é todopoderosa porque é verdadeira’” (Peeters, 2013, p. 197; Dosse,

1993, p. 317). No entanto, o episódio de suposto plágio de Jacques Rancière em torno do conceito de “causalidade metonímica”, alegado por Jacques-Allain Miller, cria a primeira dissidência no grupo formado a partir dos seminários de Lacan e Althusser, o “Círculo de Epistemologia”. O “doloroso episódio”, lembrado por Alain Badiou ao lado do racha entre os comunistas que permaneceriam no Partido e os maoístas (Badiou, 2007, p. 270; Balibar e Duroux, 2007, p. 167, 172-173; Rancière, 2007, p. 261), provoca a criação de nova revista, *Cahiers pour l'analyse*, que privilegia o aspecto da formalização científica e matemática de certo modo retomando a tradição da “filosofia do conceito” que Jean Cavaillès, Albert Lautman e León Brunschvig, por exemplo, representaram no início do século (Badiou, 2007, pp. 272-274; Balibar e Duroux, 2007, p. 169-171; Rancière, 2007, p. 259). Nela, Derrida irá publicar sua primeira crítica ao estruturalismo contra Lévi-Strauss – que recebeu muito mal, de forma enfurecida, o ensaio: “o sr. Derrida maneja o terceiro excluído com a delicadeza de um urso” (Peeters, 2013, p. 226; Balibar e Duroux, 2007, p. 176). Segundo Edward Baring, trata-se do principal trabalho normaliano de Derrida, que inclusive dialogava com apresentação de Pierre Macherey no seminário de Althusser em torno do mesmo tema, acusando Lévi-Strauss de uma espécie de colonialismo invertido. Curiosamente, o próprio Althusser criticará o ensaio derridiano em suas notas pessoais, alegando ter se confundido a violência de classe com a violência em geral (Baring, 2011, pp. 278-282). O texto de Derrida, no entanto e apesar de parecer justo arrolar uma série de críticas à recepção de Lévi-Strauss, traz um componente político que se mostrará essencial para sua última fase: contrariando uma espécie de anarquismo difuso insinuado pelo antropólogo em uma passagem, Derrida afirma não existir solução fácil quanto à lei e à violência, contrastando o uso apenas repressivo do direito às possibilidades emancipatórias que poderia carregar (Derrida, 2004, 158-172). De certo modo, esse terreno de negociação entre a lei finita e a demanda infinita da justiça será a superfície no qual seu pensamento irá se instalar na fase final, embora haja um

deslocamento mais claro para o polo do infinito – como não se poderá provar aqui.

Outro exemplo dessa afinidade está no marcante texto do filósofo iniciante Alain Badiou, “O (re)começo do materialismo histórico”, no qual traça uma leitura do papel de Althusser na reconfiguração do marxismo. Badiou já começa o ensaio relacionando o pensamento althusseriano com as necessidades impostas pela *conjuntura política* de “desvio” do Partido Comunista na União Soviética e “revisionismo” intelectual, dividindo em seguida as espécies de marxismo que vigoravam e mostrando como o gesto estruturalista superava os dilemas. Badiou utiliza precisamente a ideia de “diferença impura” de Derrida para caracterizar as relações entre ciência e ideologia: se a ideologia é reprodução, reduplicação e ilusão, voltada ao âmbito do vivido e com o intuito de provocar a manutenção de determinado *status* na ordem do trabalho, e a ciência é transformação e produção na ordem do conhecimento, as noções não podem ser simplesmente contraditórias. A relação, apesar das tentações, não pode ser de erro e verdade. Trata-se, afirma Badiou, de uma relação que se dá em forma de processo no qual a ideologia é irreduzível (Badiou, 1972, pp. 14-19). Ora, em uma das questões-chave do marxismo – a distinção entre ciência e ideologia – Derrida aparece como referência, seguindo-se uma nota de rodapé na qual Badiou afirma ser impossível ser impossível pensar ao mesmo tempo os gestos de Althusser, com Marx; Lacan, com Freud; e Derrida, com Nietzsche e Freud – mas justamente essa distância entre eles é que os tornaria profícuos (Badiou, 1972, p. 97, nota 12). Ainda na nota mencionada, Badiou remete à nota 13 do ensaio sobre Artaud, na qual Derrida afirma: “querendo reintroduzir uma certa pureza no conceito de diferença, reconduzimo-lo à não-diferença ou à presença plena. (...) não escapamos a isso senão pensando a diferença fora da determinação do ser como presença, fora da alternativa da presença e da ausência e de tudo a que elas presidem, pensando a diferença como impureza de origem, isto é, como *dy*diferença [*différance*] na economia finita do mesmo” (Derrida, 2009, p. 364, trad. mod). Aliás, é nessa ocasião – publicação original na *Critique*, em 1966 – que a própria ideia de



*dyfférence* é germinada, antes do texto com esse título que mais tarde será escrito<sup>3</sup>. Em um texto do mesmo ano, Derrida explica a objeção hegeliana na *Ciência da Lógica* à diferença pura, mostrando que a diferença absoluta somente poderia ser impura (Derrida, 2009, p. 222, nota 80).

O próprio Alain Badiou, muitos anos mais tarde, mencionará os “três livros fundamentais” de Derrida em 1967 ao lado dos seminários de Althusser e Lacan, de *As Palavras e as Coisas* de Michel Foucault, da formação dos grupos maoístas e dos Comitês Vietnã de Base como exemplos da “intensidade miraculosa” dos anos 1966 e 1967, “anos extraordinários de formação” (Badiou, 2007, p. 278). Badiou ligará o “momento filosófico” francês ao acontecimento de 68 – considerando-o como um dos três principais picos da história da filosofia, ao lado da Escola de Atenas e a tríade Sócrates-Platão-Aristóteles na Grécia Antiga e Kant e o Idealismo Alemão no século XIX –, e mostrando pelo menos seis pontos em comum: a recepção germanófila, a retirada da ciência do estrito âmbito da teoria do conhecimento, o engajamento militante, o desejo de modernização, o debate com a psicanálise e a criação de um novo estilo de filosofia (Badiou, 2012, p. 9-25). Derrida participa de várias manifestações, mas confessa, alguns anos depois, que nunca foi “sessenta-e-oitista”:

Embora tivesse naquele momento participado das passeatas ou organizado a primeira assembleia geral na rua D’Ulm, eu estava reticente, preocupado mesmo, diante de certa euforia espontaneísta, assimilacionista. antissindicalista, diante do entusiasmo da fala finalmente “liberada”, da “transparência” restaurada etc. Nunca acredito nessas coisas [...] Eu não era contra, mas sempre tive dificuldade de vibrar em uníssono. Não tinha a sensação de participar de uma grande reviravolta. Mas

---

<sup>3</sup> Em *Freud e a Cena da Escrita*, escrito no mesmo ano, Derrida remete a sua introdução à *Origem da Geometria* a gênese do termo em termos de atraso originário. Mas a *différance* ali ainda é grafada com e, tendo havido a transformação da palavra, salvo melhor juízo, apenas a partir de 1966 (Derrida, 2009, p. 299, nota 299; idem, 1962, pp. 170-171).

agora acho que, naquele júbilo pelo qual eu sentia pouca inclinação, alguma coisa de diferente acontecia (*apud* Peeters, 2013, p. 248).

Talvez essa pouca identificação inicial com 68 tenha levado Derrida a se afastar da turbulenta França do período 68-74, no qual predominavam as atividades militantes e o ecossistema anterior havia, de certa forma, explodido (Balibar e Duroux, p. 180). Separar, contudo, a desconstrução desse momento de explosiva criação, especialmente na sua capacidade de intervir e recolocar questões sedimentadas pelo dogmatismo da tradição, além de todo complexo trabalho que Derrida desenvolve no texto e na linguagem – seu *material* por excelência – é dar azo para a incompreensão, muitas vezes caindo em interpretações toscas que desconsideram o momento de experimentação social, política, estética que caracterizou os anos 60 e 70 e gerou não apenas pensamentos filosóficos vigorosos, mas toda uma transformação na sensibilidade que envolveu os mais diversos aspectos das formas-de-vida, da sexualidade ao trabalho, passando pela música, cinema, família, entre outros. Derrida compõe um papel importante nesse momento, como todo sujeito, é autor e produto dessa textualidade. Obras como *O Cartão Postal* e *Glas* são impossíveis de pensar fora desse contexto experimental que ultrapassa as convenções acadêmicas em torno da clareza e todos os dogmas que por muito tempo – e ainda hoje – geram resistência em locais conservadores ao pensamento de Derrida. Todos os grandes pilares do Ocidente são questionados pela desconstrução, inclusive a própria razão (logocentrismo) – o que somente encontraria eco em um cenário disposto a abrir-se a novas experiências, como o mundo naquelas décadas.

3.2. *Materialismo e desconstrução.* Se a geração Foucault-Derrida-Lyotard-Deleuze é conhecida pela influência dos "mestres da suspeita" - Nietzsche, Marx e Freud - certo é que, por exemplo, em *A Diferença (La différence)*, no qual enuncia alguns precursores da ideia que será um dos seus principais motes de trabalho, Derrida menciona Freud, Nietzsche, Hegel, Saussure,

Levinas e Heidegger, mas guarda silêncio acerca de Marx. Uma primeira explicação para essa ausência está em *Posições*, onde afirma que “não podemos considerar o texto de Marx, o de Engels, o de Lênin, como uma elaboração completamente pronta que deveria ser ‘aplicada’ simplesmente à conjuntura atual (...) A leitura é transformativa. Acredito que isso seria confirmado por certas proposições de Althusser. Mas essa transformação não se faz de qualquer maneira. Ela exige protocolos de leitura. Por que não dizê-lo brutalmente? Não encontrei nenhum que me satisfizesse” (Derrida, 2001, p. 71). Seria possível exemplificar em múltiplos conceitos a desconstrução do materialismo, mas, para evitar que o texto se alongue demasiadamente, tratarei apenas de um: a história.

O conceito de história sempre esteve entre as decisivas para a filosofia francesa do século XX. De um lado, a recepção de Kojève, Koyré e Hyppolite trazia o pensamento hegeliano para o solo francês, apresentando a *Fenomenologia do Espírito* com uma saga antropológica movida pela dialética entre senhor e escravo. De outro, o existencialismo de Jean-Paul Sartre colocava na história exatamente o evento humano, traçando a linha da liberdade que se demarcaria em relação à natureza. Mas havia outros complicadores: com Gabriel Marcel e Emmanuel Levinas, a filosofia francesa confrontava-se com o conceito hegeliano de história. Sob inspiração de Kierkegaard e da tradição judaico-cristã, consideravam que a ruptura com o hegelianismo (modelo da totalização) seria a irredutibilidade da existência humana a qualquer tentativa de sistematização (transcendência). Logo, se de um lado as filosofias da existência seguem a "Fenomenologia do Espírito"; por outro, elas oporiam uma fronteira ao pensamento absoluto, à totalidade, situando-a exatamente na linha que separa o humano da natureza (Levinas, 1971, pp. 24-32; Derrida, 2009, pp. 132-133, 158-159). Assim, em *Totalidade e Infinito*, diz Derrida, Levinas “descreve a *história* como cegueira em relação ao outro e procissão laboriosa do mesmo. Caberá perguntar se a história pode ser a história, *se há história* quando a negatividade é fechada no círculo do mesmo e quando o trabalho não se choca verdadeiramente com a alteridade, dá-se a si próprio sua

resistência. Perguntar-se-á se a própria história não começa com essa relação com o outro que Lévinas coloca para além da história” (Derrida, 2009, p. 133-134). Em outros termos, o conceito de história é uma chave para o *humanismo* francês, paradoxalmente, por razões opostas: em um caso, como o elemento que separa o humano da natureza, constituindo sua própria liberdade; noutro, sendo ele próprio identificado com a totalidade do qual o humano se separa, afirmando assim sua transcendência.

Tudo isso torna-se ainda mais complicado com o ingresso em cena do estruturalismo. Privilegiando o aspecto sincrônico sobre o diacrônico, como recomendava Sausurre (Dosse, 1993, p. 268), o estruturalismo compõe outro lado desta figura, tanto negando a transcendência humana enquanto espiritualismo não-científico quanto, de outro lado, deslocando o problema do sentido da história, herança do hegelianismo, para o campo do aleatório. Em defesa do humanismo, por exemplo, Sartre declarava que “o materialismo leva a tratar todos os homens, cada qual incluído, como objectos, quer dizer como um conjunto de reacções determinadas, que nada distingue do conjunto das qualidades e dos fenómenos que constituem uma mesa ou uma cadeira ou uma pedra. Quanto a nós queremos constituir precisamente o reino humano como um conjunto de valores distintos dos do reino material” (Sartre, 1978, p. 274). No processo que François Dosse chama o “eclipse de Sartre” (Dosse, 1993, pp. 24-29), Lévi-Strauss – em seu revolucionário *O Pensamento Selvagem* – afirma em resposta que “além dessa atitude [estudar os homens como se fossem formigas] parecer-nos a de todo homem de ciência do momento, que é agnóstico, não é absolutamente comprometedora, pois as formigas, com seus cupins, sua vida social e suas mensagens químicas, já oferecem uma resistência coriácea aos empreendimentos da razão analítica... Aceitamos, pois, o qualificativo de esteta, por acreditar que o objetivo último das ciências humanas não é constituir o homem mas dissolvê-lo” (Lévi-Strauss, 2005, p. 275). E o antropólogo não para por aí: no mesmo gesto em que desloca o privilégio antropocêntrico do humanismo, mostra igualmente que

o conceito de história seria etnocêntrico, pois “é preciso muito egocentrismo e ingenuidade para crer que o homem está todo inteiro refugiado num só dos modos históricos ou geográficos de seu ser” (idem, p. 277) e a própria noção de história é um mito sartriano (idem, p. 282). Ao demonstrar a contingência das séries históricas, Lévi-Strauss aponta para o caráter aleatório da história que não se encaixa na ideia de realidade contínua (idem, pp. 286-289). Assim, o estruturalismo compõe, ao lado dos dois humanismos (judaico-cristão e ateu), a terceira ponta da problemática da história nos anos 50 e 60.

A quarta e última ponta, fortíssima influência para Derrida, está na *Carta sobre o humanismo*, de Heidegger, na qual o filósofo alemão rejeita a interpretação existencialista e coloca-se o Ser como questão fundamental, deslocando – na recepção francesa – da antropologia (filosófica) para a ontologia. Derrida apresenta em seu seminário recentemente publicado *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire* o cuidado na recepção do pensamento heideggeriano em contraponto à recepção de Sartre, colocando no seminário em comparação as visões de Husserl e Hegel em torno à história. Assim, numa tese que retomará múltiplas vezes ao longo dos seus ensaios seguintes, Derrida percebe em Heidegger uma historicização ainda mais desconstrutiva que Husserl e Hegel, na medida em que a história ainda seria dependente nestes da *presença*, do privilégio do presente que, no fundo, é o pensamento da eternidade (Derrida, 2013, p. 207).

Derrida, contudo, descarta todas as opções do tabuleiro. Em primeiro lugar, a noção teleológica de história do hegelianismo seria a própria representação do Livro e consumação do projeto ontoteológico do Ocidente enquanto reapropriação da presença (Derrida, 2004a, p. 12; 2013, pp. 28-29). O “caráter do conceito metafísico de história”, diz em *Posições*, “não está ligado apenas à linearidade mas a todo um sistema de implicações (teleologia, escatologia, acumulação relevante e interiorizante do mundo, um certo tipo de tradicionalidade, um certo tipo de continuidade, de verdade etc.)” (Derrida, 2001a, p. 64). Essa visão permanece sob uma dupla artilharia: de um lado, o próprio conceito de sentido será

questionado à luz de Bataille, prejudicando a compreensão da totalidade histórica como algo que pertence – ou se submete – a essa ordem (Derrida, 2009, pp. 382-383); de outro, a crítica heideggeriana à ontoteologia e à história como pedra hegeliana na história da metafísica será incorporada – inclusive *incluindo* o próprio Heidegger, em *Ousia e Grammé*, como pertencente a esta época, na medida em que não se despede de um último e autêntico “sentido do Ser” (Derrida, 1972, pp. 73-74; 2013, pp. 34-35, 50-52) Mas podemos levar mais longe a questão, mostrando que concepção da história como teleologia fechada típica de certa vertente hegeliana e marxista é refletida em práticas políticas totalitárias. Por isso, “a desconstrução da ontologia marxista, digamo-lo em ‘bom marxismo’, não denuncia somente uma camada teórico-especulativa do corpo marxista, mas tudo isto que o articula à história mais concreta dos aparelhos e das estratégias do movimento operário mundial. E esta desconstrução não consiste, em última análise, em um procedimento metódico ou teórico. Em sua possibilidade, como em sua experiência do impossível, que a terá sempre constituído, ela nunca é estranha ao acontecimento: pura e simplesmente, à vindo do que acontecer”.

O humanismo sartreano, por outro lado, será objeto de afastamento imediato no marcante texto *Os fins do homem*, no qual apresenta as proximidades e distâncias entre Hegel, Husserl e Heidegger com o humanismo. Não nos enganemos, contudo, a respeito: o texto não é apenas um meio tom entre eles. Trata-se de um deslocamento em que, simultaneamente, Derrida mostra que as posições de Hegel, Husserl e Heidegger não poderiam ser mais distantes do existencialismo humanista, porém – no seu próprio corpo do pensamento – não deixam de trazer marcas do privilégio antropocêntrico, ainda que sob uma forma mais refinada. A epígrafe já descreve o movimento que tomará o texto, do humanismo fundante de Immanuel Kant (o homem *existe*, e Derrida grifa a palavra, como um fim em si mesmo), passando por Sartre (a ontologia nos permite determinar os fins últimos da realidade humana) até Michel Foucault (“O homem é uma invenção”) (Derrida, 1972, p. 131). Nesse mesmo diapasão, Derrida tampouco corrobora a oposição entre transcendência e

totalidade enquanto humano e história, considerando que ela não escaparia ao movimento dialético hegeliano. “A história”, afirma, “não é a totalidade transcendida pela escatologia, pela metafísica ou pela palavra. É a própria transcendência. Se a palavra é um movimento de transcendência metafísica, ela é a história e não o para além da história” (Derrida, 2009, p. 167). Como sustento em outro lugar, é necessário apresentar a alteridade como incompletude da totalidade e não como contraponto a essa totalidade, não uma transcendência humana oposta a uma ontologia, ao sistema ou à história, mas sim por dentro, uma vez que o que busca o fechamento é também sua condição de possibilidade, a *dyfferença* (Pinto Neto, 2013, p. 91).

E aqui percebemos o último distanciamento, agora do estruturalismo. Sem rejeitar as possibilidades abertas pelo movimento sincrônico, seria necessário reinscrever a força e produzir outro conceito de história, escapando de todas as reapropriações que poderiam sujeitar a uma essência ou submissão a um sentido, e marcando sua contingência, a historicidade da história. Interessante observar que Derrida questiona exatamente o motivo espacial do estruturalismo: a metáfora da estrutura remete desde sempre a uma construção, isto é, a um modelo arquitetônico comandado por um centro unificador. Essa figuração da estrutura nunca é questionada no texto de Rousset. Em *Forme et signification*, a geometria ou a morfologia - locais por excelência do privilégio da forma - não são alvos de correção senão por uma mecânica, mas jamais por uma energética (Derrida, 2009, 21). Trata-se entretanto de encontrar, sem uma mera inversão, mas em uma nova economia a reconstrução da relação entre forma e força - sem reduzir a última à mera energética pura e informe, mas igualmente proporcionando um espaço de deslocamento e fissura de parte a parte da estrutura (idem, p. 23). A força, por consequência, está diretamente ligada à temporalidade que fica recalcada no discurso estrutural em nome do discurso sincrônico (ainda que à época fosse explicável como resposta ao teleologismo historicista) (idem, p. 33).

Além disso, o mero relativismo histórico seria

insuficiente. É preciso entender que Hegel, ao mesmo tempo em que realiza a *parousia*, também pode ser lido de forma diversa se retirada a escatologia: “tudo menos a escatologia pode ser relido como meditação da escritura. Hegel é *também* o pensador da diferença irreduzível. Reabilitou o pensamento como *memória produtora de signos*. E reintroduziu (...) a Necessidade essencial do rastro escrito num discurso filosófico – isto é, socrático – que sempre acreditara poder dispensá-lo: último filósofo do livro e primeiro pensador da escritura” (Derrida, 2004, p. 32). Assim, as deformações que envolvem o recalçamento e rebaixamento da escritura, por exemplo, “não são contingências históricas que poderíamos admirar ou lamentar. O movimento foi absolutamente necessário – de uma Necessidade que não pode apresentar-se, para ser julgada, perante nenhuma outra instância. O privilégio da *phoné* não depende de uma escolha que teria sido possível evitar. Responde a um movimento da *economia* (digamos, da ‘vida’, da ‘história’ ou do ‘ser como relação a si’)” (idem, p. 9). Não se trata, portanto, apenas de uma sucessão aleatória de eventos. Há um fundo econômico – material, poder-se-ia dizer – que apresenta *tendências* históricas. Os fenômenos históricos não flutuam simplesmente no limbo da indeterminação. O que existe existe em relação, existe porque difere – e precisa economizar para sobreviver. As configurações, por isso, não são acessíveis nem a um relativismo nem a uma escatologia: nenhuma *arkhé* ou nenhum *telos* comandam esse movimento; ao mesmo tempo, sua imanência não se desdobra no espaço alheio à economia da vida, tudo que se estabelece de alguma forma torna-se necessário *a posteriori*. A própria meditação em torno à história não deixa de estar dentro do espaço que critica: “os movimentos de desconstrução não solicitam as estruturas do fora. Só são possíveis e eficazes, só ajustam seus golpes se habitam essas estruturas. Se as habitam *de uma certa maneira*, pois sempre se habita, e principalmente quando nem se suspeita disso. Operando necessariamente do interior, emprestando da estrutura antiga todos os recursos estratégicos e econômicos da subversão, emprestando-os estruturalmente, isto é, sem poder isolar seus elementos e seus átomos, o empreendimento da desconstrução é



sempre, de um certo modo, arrebatado pelo seu próprio trabalho” (idem, p. 30).

A história, com isso, torna-se história aberta pela escritura. O grafema já é, desde sempre, historicidade enquanto contesta a plena presença. Se, como percebera Heidegger, há um permanente privilégio da presença na metafísica, é porque a presença significa eternidade e, por isso, negação da história. O grafema, por sua vez, é sempre finito – testamentário. Numa estrutura que remete a um passado que nunca foi presente e a um porvir não-antecipável, ao acontecimento, o grafema inscreve-se *como* historicidade, inclusive rompendo as fronteiras entre *physis* e *nomos*, natureza e cultura (Derrida, 2004, pp. 56-57). Complicando a estrutura linear que prepondera na compreensão da história, alimentando inclusive os “progressismos” marxistas, o grafema é a escritura que se produz no seu próprio apagamento na medida em que não se deixa reduzir à oposição presença/ausência. Para pensar a historicidade dessa inscrição, é preciso recuar para alguém da própria diferença entre ente e ser, uma *dyferença* que dá a pensar, como diz em *Ousia et Grammé*, “uma escritura sem presença ou ausência, sem história, sem causa, sem arquia, sem *télos*, desestabilizando absolutamente toda dialética, toda teologia, toda ontologia” (Derrida, 1972, p. 76). Essa ruptura com a presença que Heidegger já havia antevisto permite pensar a multidimensionalidade da própria história (do grafema), abrindo-se tanto para o passado (por exemplo, na estrutura do *Nachträglichkeit* ou no ‘policentrismo do sonho’ freudianos) quanto na acontecimentalidade do porvir irreduzível a qualquer antecipação – salvo como “monstruosidade” (Derrida, 1972, pp. 21-22; 2004, p. 6).

## BIBLIOGRAFIA

- AHMAD, Aijaz. *Reconciling Derrida: ‘Specters of Marx’ and Deconstructive Politics*. In: **Ghostly Demarcations**. Ed. Michael Sprinker. London/New York: Verso, 2008.

ALTHUSSER, Louis. *A transformação da filosofia*. Trad. João Araújo. Lisboa: Estampa, 1972.

\_\_\_\_\_. *Lenin and Philosophy*. In: **Philosophy and the spontaneous philosophy of the scientists & other essays**. Trad. Ben Brewster et al. London/New York: Verso, 2011.

BADIOU, Alain. *El (re)comienzo del materialismo dialéctico*. **Cuadernos de Pasado y Presente/8**. Trad. Nora Pasternac e Santiago Funes. Córdoba: Pasado y Presente, 1972.

\_\_\_\_\_. *L'aventure de la philosophie française - depuis les années 1960*. Paris: La Fabrique éditions, 2012.

\_\_\_\_\_. *Theory from structure to subject: an interview with Alain Badiou*, Paris, France, 6 May 2007. In: *A philosophical conjuncture: an interview with Étienne Balibar and Yves Duroux*. Paris, France, 6 May 2007. In: **Concept and Form**, vol. 2, Interviews and essays on the *Cahiers pour l'analyse*. Ed. Peter Hallward and Knox Peden. London/New York: Verso.

BALIBAR & DUROUX. *A philosophical conjuncture: an interview with Étienne Balibar and Yves Duroux*. Paris, France, 6 May 2007. In: **Concept and Form**, vol. 2, Interviews and essays on the *Cahiers pour l'analyse*. Ed. Peter Hallward and Knox Peden. London/New York: Verso.

BARING, Edward. *The Young Derrida and French Philosophy, 1945-1968*. New York: Cambridge University Press, 2011.

DERRIDA, Jacques. . *Introduction*. In: **L'Origine de la géométrie**, de E. Husserl. Paris: PUF, 1962.

\_\_\_\_\_. *L'écriture et la différence*. Paris: Editions du Seuil, 1967.

\_\_\_\_\_. *A Escritura e a Diferença*. Trad. Maria B. M. Nizza da Silva et al. 4a. ed. São Paulo: Perspectiva, 2010.

\_\_\_\_\_. *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2004.

- \_\_\_\_\_. *De la Grammatologie*. Paris: Les éditions de Minuit, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Marges de la philosophie*. Paris: Les éditions de minuit, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Papel-Máquina*. Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004b.
- \_\_\_\_\_. *Sobre el marxismo. Diálogo com Daniel Bensaid*. In: **Palabra! Instantâneas filosóficas**. Trad. C. Peretti e P. Vidarte. Madrid: Trotta, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Política y amistad: entrevistas con Michael Sprinker sobre Marx y Althusser*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Marx and his sons*. In: **Ghostly Demarcations**. Ed. Michael Sprinker. London/New York: Verso, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*. Paris: Galilée, 2013.
- \_\_\_\_\_ & ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã... diálogo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- DOSSE, François. *A História do Estruturalismo, I - O campo do signo (1945-1966)*. São Paulo: Ensaio, 1993.
- \_\_\_\_\_. *História do Estruturalismo, II - O canto de cisne (1967 até nossos dias)*. São Paulo: Ensaio, 1993.
- EAGLETON, Terry, *Marxism without Marxism*. In: **Ghostly Demarcations**. Ed. Michael Sprinker. London/New York: Verso, 2008.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. 5ª ed. Trad. Tânia Pellegrini. Campinas: Papyrus, 1989.

NEGRI, Antonio. *The Specter's Smile*. In: **Ghostly Demarcations**. Ed. Michael Sprinker. London/New York: Verso, 2008.

PEDEN, Knox. *Introduction: the fate of the concept*. In: **Concept and Form**, vol. 2, Interviews and essays on the *Cahiers pour l'analyse*. Ed. Peter Hallward and Knox Peden. London/New York: Verso.

PEETERS, Benoît. *Derrida*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

PATTON, Paul. *Derrida's engagement with political philosophy*. In: **Histories of Postmodernism**. Ed. Bevir et al. Routledge, 2007.

PINTO NETO, Moysés. *A escritura da natureza: Derrida e o materialismo experimental*. Tese de doutoramento. Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do RS. Porto Alegre, 2013.

PROTEVI, John. *Political Physics: Derrida, Deleuze and body politic*. London/NY: The Athlonic Press, 2001.

ROUDINESCO, Elisabeth. *Jacques Derrida: spectres de Marx, spectres de Freud*. In: **Un jour Derrida: actes du colloque organisé par la Bpi**. Paris: Centre Pompidou, 2006.

RANCIÈRE, Jacques. *Only in the form of rupture: an interview with Jacques Rancière*. Paris, France, 2 May 2008. In: **Concept and Form**, vol. 2, Interviews and essays on the *Cahiers pour l'analyse*. Ed. Peter Hallward and Knox Peden. London/New York: Verso.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução e notas de Vergílio Ferreira. Lisboa: Presença, 1978.

# OS ESPECTROS DE MARX: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

---

*Olga Nancy P. Cortés<sup>1</sup>*

A humanidade não passa de uma coleção  
ou de uma série de fantasmas.<sup>2</sup>

À época da conferência proferida pelo filósofo francês Jacques Derrida - *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional (1993)*, ocorrida durante o colóquio *Wither marxism?* na Universidade da Califórnia (EUA) - o mundo vivia o impacto do esgotamento do modelo socialista no Leste Europeu. A queda do muro de Berlim (1989), símbolo de uma época, concretiza o fim de um período marcado pelas tensões advindas, principalmente da Guerra Fria. A polarização promovida pelo antagonismo dos dois modelos econômicos e políticos existentes - o capitalismo de um lado e o comunismo de outro - dividiram o mundo entre os defensores do modelo neoliberal promovido pelo primeiro e o modelo socialista do segundo. Gerações de intelectuais formaram suas trajetórias à luz desse antagonismo na medida em que, no interior das universidades e instituições de ensino, a exigência pela assunção de uma posição, seja em favor de um ou de outro, encontrava-se no cerne da própria formação intelectual. Assim, os intelectuais, sobretudo, aqueles formados durante as décadas de cinquenta e sessenta não passaram incólumes a essas discussões. O apelo para assumir e engajar-se a uma das posições conduziu associações fervorosas, interpretações apaixonadas e defesas obstinadas de ambos os modelos. Karl Marx, a revolução bolchevique e o mistério que cerceava o mundo comunista fizeram parte do fascínio pela possibilidade de uma alternativa social, política e econômica ao *status quo* capitalista. Portanto, quando nos anos noventa se esfabela a atual

---

<sup>1</sup> Psicóloga, doutoranda em Filosofia do PPG em Filosofia da PUCRS. E-mail para contato: [olga.cotes@acad.pucrs.br](mailto:olga.cotes@acad.pucrs.br).

<sup>2</sup> DERRIDA, J. **Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional**. Tradução de Ananmaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 185.

ex-União Soviética, a proclamação do fim da história, do fim do comunismo e da morte do marxismo acabou enaltecendo uma nova ordem mundial em torno de uma única ideologia. O anúncio de um novo tempo deixou todos aqueles vinculados e engajados na proposta comunista, com a obrigação “[...] de fazer o luto de um engajamento, sob pena de naufragar na melancolia.”<sup>3</sup>

Em torno da mesma época encontra-se entrelaçado, nas ruínas do muro, as novidades que surgiam e que se juntavam à euforia, qual seja, um mundo globalizado e conectado em rede apontando para mudanças significativas no cenário mundial. Na realidade, o que interessa ressaltar com essa retrospectiva é que a remoção daquilo que parecia ser um obstáculo à proposta de um mundo alicerçado em uma única ideologia, termina por promover o que poderíamos chamar de um divisor de águas no pensamento político ocidental. Divisor de águas no sentido de presumir a ausência da polarização e a busca pela homogeneidade, as quais promoveram a complexificação da questão política, diluindo e confundindo as fronteiras que separavam as noções de direita e esquerda, por exemplo. Com isso, a euforia com conotações maníacas que contaminava o cenário político mundial exigia uma reação: perante a morte e a sensação de vazio, desorientação, perda e melancolia existiam o clamor pela busca de novos caminhos. Derrida não é indiferente ao que ocorre nesse momento. Formado na *École Normale Supérieure*,<sup>4</sup> na França dos anos cinquenta, o filósofo participou das discussões e das divisões que existiam em seu interior, colocando-se à margem das mesmas.<sup>5</sup> No entanto, estar à margem dos grupos institucionais

---

<sup>3</sup> DERRIDA, J; ROUDINESCO, E. **De que amanhã... diálogo**. Tradução André Telles. Revisão Técnica Antonio Carlos dos Santos. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2004. p. 97.

<sup>4</sup> As considerações a respeito do período de formação intelectual de Jacques Derrida trazidas neste artigo se encontram na obra: BARING, E. **The Young Derrida and French philosophy, 1945-1968**. New York: Cambridge University Press, 2011. 326p.

<sup>5</sup> Para uma melhor compreensão disso colocamos a seguinte citação retirada de uma entrevista com Pierre Bourdieu: “[...] But this period saw also the triumph of Stalinism. Many of us fellow-students who are now hardened anti-communists were then members of the Communist party. The Stanilist influence was so strong that some of us

não significa que o filósofo não tenha sido influenciado pelo *air de leur temps*, conforme nos coloca: “[...] não direi que não sou marxista, mas é certo que como todos da minha geração, sem ser marxista, me alimentei naturalmente de toda a herança marxista”<sup>6</sup>. É a urgência da reação perante a euforia e a hegemonia anunciadas e festejadas, conclamadas no celebrado livro de Francis Fukuyama - *O fim da história e o último homem* (1989) - que *pro-vocam* o filósofo a falar do morto. Mais do que isso, *pro-vocam-no* a assumir seu papel de herdeiro, aquele do herdeiro ilegítimo como se refere em algumas ocasiões.

Tudo isso é falso. [...] Não estamos mergulhados em uma nova ordem mundial, embora possamos identificar uma nova hegemonia responsável pela crise. O mínimo que se deve dizer é que o mundo vai mal. <sup>7</sup>

A comemoração carrega seu negativo. A repetição do nome de Marx, a insistência em anunciar e comemorar seu desaparecimento é na realidade sua convocação. Em outras palavras, quanto mais se tenta enterrá-lo, mais vivo permanece na figura de um fantasma que assombra o mundo dos vivos. Portanto, compreende-se com o filósofo que a pretensa hegemonia é um esforço de “[...] denegar, e para isso, em dissimular, que jamais, em ocasião alguma da história, o horizonte disso cuja sobrevivência se celebra [...] esteve tão sombrio,

---

at the École Normale Supérieure – among them Derrida, Bianco, Pariente – formed a Committee for the Defense of Freedom. Le Roy Lauderie (1982) them denounced us at a Party meeting at the École Normale Supérieure ‘social traitors’”. In: HONNETH, A.; KOCYBA, H.; SCHWIBS, B. *The Struggle for Symbolic Order. An Interview with Pierre Bourdieu. Theory, Culture & Society*, v.3, n.3, p. 35-51, nov.1986.

<sup>6</sup> Tradução minha. No original: “[...] No diré que no soy marxista, pero es cierto que, como toda la gente de mi generación, sin ser marxista, me he alimentado naturalmente de toda la herencia marxista.” In: DERRIDA, J. *Sobre el marxismo. Diálogo com Daniel Bensaid*. Traducción de Cristina de Peretti y Francisco Vidarte. Disponível em: <https://www.ufmg.br>. Acesso em 15 abril 2017.

<sup>7</sup> SILVA, J.M. Jacques Derrida e as visões de Marx. In: \_\_\_\_\_. *Visões de uma certa Europa*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. p, 97.

ameaçador e ameaçado”<sup>8</sup>. Mais do que isso, a insistência em anunciar a morte revela a necessidade de recalcar uma herança que o século XX carrega consigo<sup>9</sup> em alguma medida. Assim, em *Espectros de Marx*, Derrida visa a análise do luto por meio da figura do fantasma, do espectro, do espírito de Marx, ele mesmo assombrado pelos fantasmas de seu tempo. Inserido no contexto filosófico da desconstrução, a obra busca realizar tanto uma crítica ao consenso vigente como também à ortodoxia marxista a partir de uma crítica radical ao próprio texto marxista. Nas palavras de Houillon, “[...] a leitura derridiana de Marx se situa na intersecção de duas estratégias: aquela do marxismo não dogmático dos anos 80 e aquela da politização assumida da desconstrução.”<sup>10</sup>

Nesse contexto, Derrida volta-se para Karl Marx não para reverenciá-lo, mas para retirá-lo da condição estéril e estagnada dos discursos dogmáticos que atravessaram o ambiente acadêmico, o ambiente político e o ambiente mediático. Entre os vários Marx - a pluralidade do espírito, o mais de um - o interesse filosófico de Derrida é trazer de volta seu espírito crítico, o mesmo espírito que lhe permitiu empreender a análise do luto instaurado com o anúncio de sua morte<sup>11</sup>. Na esteira de tal

---

<sup>8</sup> DERRIDA, J. **Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional**. Tradução de Ananmaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 76.

<sup>9</sup> “Todos nós habitamos um mundo, alguns diriam uma cultura, que conserva, de modo diretamente visível ou não, numa profundidade incalculável, a marca desta herança”. In: DERRIDA, J. **Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional**. Tradução de Ananmaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p.30.

<sup>10</sup> Tradução nossa. No original: «[...] la lecture derridienne de Marx se situe à l'intersection de deux stratégies : celle du marxisme non dogmatique des années 80 et celle de la politisation assumée de la déconstruction.» In: Houillon, Vincent. Les avances de la pensée: Marx lu par Derrida. *Actuel Marx*, n° 39, p. 173-191, 2006. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2006-1-page-173.htm>. Acesso em 25 fevereiro 2017.

<sup>11</sup> «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 emparé de la tradition marxiste, et parfois même à s'opposer à une certaine philosophie, à une lecture



proposta, o que nos interessa ressaltar acima de tudo é a herança que, queiramos ou não, carregamos conosco enquanto partícipes da cultura. Portanto, ao assumir a herança marxista que carregamos torna-se possível colocar que em torno do tema do luto o que está em jogo é a herança, o herdado e o herdeiro.

A herança, não é jamais dada, é sempre uma tarefa. Permanece diante de nós, tão incontestavelmente que, antes mesmo de querê-la ou recusá-la, somos herdeiros, e herdeiros enlutados, como todos os herdeiros. [...] Somos herdeiros, o que não quer dizer que temos ou que recebemos isto ou aquilo, mas que o ser disso que somos é, primeiramente herança, o queiramos, saibamos ou não.

12

Sabendo-nos herdeiros ou não, essa é uma condição que nos atravessa, nos constitui e da qual não escapamos, tornando-nos responsáveis pelo que herdamos na medida em que nos reconhecemos como herdeiros. Embora *sejamos herança*, a tarefa que nos compete não é o da repetição, mas, sim, a da crítica do legado herdado. Em outras palavras, cada geração carrega consigo a possibilidade de realizar a crítica do legado que recebe, permitindo-lhe denunciar, nomear e enfrentar os fantasmas que assombram o tempo em que vive, o aqui e agora de um presente desarticulado. Conforme Derrida, “[...] a ideia de herança implica [...] a cada instante, em contexto diferente, uma filtragem, uma escolha, uma estratégia. Um herdeiro não é apenas quem recebe, é alguém que escolhe, e que se empenha em decidir.”<sup>13</sup> Na condição de herdeiros enlutados que somos, a nossa tarefa é buscar na disjunção do tempo presente o que é impensado e

---

seulement philosophique de Marx.» In: DERRIDA, J.; GUILLAUME, M.; VINCENT, J.P. *Marx en Jeu*. Paris: Descartes & Cia, 1997. p. 54.

<sup>12</sup> DERRIDA, J. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Tradução de Ananmaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 79.

<sup>13</sup> DERRIDA, J; ROUDINESCO, E. *De que amanhã... diálogo*. Tradução André Telles. Revisão Técnica Antonio Carlos dos Santos. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2004. p.17.

rejeitado pelo discurso da racionalidade, embora seja transmitido à revelia deste. Com Timm<sup>14</sup>, podemos dizer que é na disjunção do tempo, espécie de ruptura-abertura, que podemos encontrar, *ver-pensar* os restos, os rastros, os traços daquilo que é colocado para fora do dizível. Se o tempo está fora dos eixos, como nos fala Derrida a partir de Hamlet, é para nos inserir na condição disjunta do tempo presente, na não contemporaneidade da contemporaneidade<sup>15</sup>, na brecha do entre e em seu deslocamento e, assim, tornar possível a recepção do espírito de Marx. O desajuste, descompasso que nos possui pela confusão e o atordoamento nos deixa agarrados à fluidez do tempo cegando-nos às repetições e estagnações da cultura, impossibilitando-nos de receber o *por-vir* por meio do que já foi, mas que já está em sua forma espectral. Segundo Bernardo, “[...] dando-lhe porvir, quer dizer, reafirmando-o e reiventando-o a partir da escuta do eco e do porvir que ele mesmo, o legado, já guarda ou salva-guarda em si”<sup>16</sup>.

A compreensão da herança e do herdado implica, portanto, na assunção de um tempo disjunto e deslocado no qual os fantasmas encontram-se presentes em sua ausência, visíveis em sua invisibilidade. A herança é também a herança do não dito, do impensável e do inominável, a qual se encontra fora do discurso da racionalidade e do recalcado, ocupando um espaço tempo deslocado e disjunto. Na esteira da herança e do herdado, do legado transmitido, do luto e do fantasma, Derrida propõe a

---

<sup>14</sup> TIMM, R.S. (Dis)pensar o ídolo. Responsabilidade radical no pensamento contemporâneo, **Quadranti** – Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea, vol. II, nº 2, 2014. p.69-87. Disponível em <http://www.rivistaquadranti.eu>. Acesso em 21 abril 2017.

<sup>15</sup> «Nous n'habitons pas le même temps. Il n'y a pas de synchronie entre la mondialisation, l'homogénéisation, l'homogénéisation, qui tentent d'imposer le même ordre et donc la même contemporanéité. Les hommes et les cultures vivent des temps différents, ces temps ne s'ajoutent pas [...]» In: DERRIDA, J.; GUILLAUME, M.; VINCENT, J.P. **Marx en Jeu**. Paris: Descartes & Cia, 1997. p. 23.

<sup>16</sup> BERNARDO, F. Sim, adeus, a Jacques Derrida. In: **Revista Filosófica de Coimbra**, n.26, 2004. p.325-392.

*hantologie*<sup>17</sup> como uma categoria que se aproxima ao impensado. Conforme o filósofo, tal categoria “[...] não pertence à ontologia, nem ao discurso do ser e do ente, nem à essência da vida e da morte [...]”<sup>18</sup>, portanto, pode ser considerada “[...] mais ampla e mais poderosa do que uma ontologia e um pensamento do ser.”<sup>19</sup> Inaugura-se, com isso, uma lógica espectral, uma lógica que inclui a presença/ausência dos mortos, das heranças e do herdado. O espectro, figura da *hantologie*, não é somente o fantasma, o que retorna e reaparece, aquele que a contratempo retorna para lembrar-cobrar uma herança, mas é também o que não está nem vivo nem morto, o que não é real nem irreal. Desarticulando o tempo, o espectro é um traço, uma herança carregada de imprevisibilidade.

O que ousou dizer é o que me deixa constantemente assombrado nessa lógica do espectro é isso o que regularmente excede todas as oposições entre visível e invisível, sensível e insensível. Um espectro é ambos visível e invisível, ambos fenômeno e não fenômeno: um traço que marca o presente antecipadamente com sua ausência. A lógica espectral é *de facto* uma lógica desconstrutiva.<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> A tradução na edição brasileira da obra *Espectros de Marx: (1993)* para o termo *hantologie* é obsidiologia. No entanto, conforme sugere Boff, a tradução ao privilegiar o aspecto obsedante (*hanter*/obsedar) daquilo que retorna (*revenant*), faz desaparecer o sentido de assombrar (*hanté*). Para isso, o autor sugere como possível tradução fantasmalogia ou espectrologia, pois ambos termos também remetem às palavras fantasmas e espectros presentes no original. In : BOFF, Almerindo Antônio. **Freud, Lacan, Derrida: Psicanálise em Différance**. 2016. 211F. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016. Embora concordemos com a posição do autor, preferimos deixar o termo em seu idioma original para manter a sonoridade e o jogo estabelecido com o termo ontologia.

<sup>18</sup> DERRIDA, J. **Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional**. Tradução de Ananmaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 75.

<sup>19</sup> DERRIDA, J. **Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional**. Tradução de Ananmaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 26.

<sup>20</sup> Tradução nossa. “What, dare I say, constantly hautend me in this logic of the specter is that it regularly exceeds all the oppositions between visible and invisible, sensible and

A *hantologie* compreende-se como uma categoria de análise relevante para auscultar a herança do não dito, do segredo, do inominável, ou seja, a ausculta de uma herança carregada de significados que escapa a apreensão do consciente. Significa compreender que ao propor à análise do luto que acometia o mundo nos anos em que foi aclamada a morte de Marx, Derrida traz para a cena política os elementos não visíveis, os não ditos, os *mal-ditos*, o não pensado das heranças. A *hantologie*, portanto, pode ser vista como um conceito que amplia a possibilidade de análise das repetições no âmbito político e social na medida em que inclui a transmissão de um legado como foco de análise. Tal ampliação deve-se, especialmente, pela introdução de elementos perceptíveis a partir da assunção do referencial psicanalítico. Embora elaborado no âmbito filosófico, no contexto de um luto político, tal conceito pode ser considerado como a expressão do vínculo estreito que o filósofo manteve ao longo de seu percurso intelectual com a psicanálise.<sup>21</sup>

\*\*\*

A fonte da *hantologie*, segundo Davis<sup>22</sup>, encontra-se vinculada à psicanálise dos psicanalistas húngaros Nicolas Abraham e Maria Torok. Embora seja conhecida a estreita aproximação do filósofo com a psicanálise freudiana e lacaniana, a aproximação com a psicanálise do referido casal ainda é pouco

---

insensible. A specter is both visible and invisible, both phenomenal and nonphenomenal: a trace that marks the presente with its absence in advance. The spectral logic is *de facto* a deconstructive logic.” In: DERRIDA, J. & STIEGLER, B. *Ecographies of televisions: filmed interviews*. Cambridge: Polity Press, 2002. p. 117.

<sup>21</sup> Elisabeth Roudinesco apresenta a obra derridiana e também sua vida como sendo marcada pela psicanálise. Além dos vínculos teóricos com a psicanálise freudiana e lacaniana, a psicanalista destaca a longa amizade com o casal de psicanalistas húngaros Nicolas Abraham e Maria Torok. In: DERRIDA, J; ROUDINESCO, E. **De que amanhã... diálogo**. Tradução André Telles. Revisão Técnica Antonio Carlos dos Santos. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2004.

<sup>22</sup> DAVIS, C. *Haunted subjects. Deconstruction, psychoanalysis and the return of the dead*. New York: Palgrave Macmillan, 2007. p. 9.

comentada. Nicolas Abraham e Maria Torok se erradicaram na França nos anos quarenta, ocasião em que fazem sua formação intelectual e psicanalítica. Dedicados ao estudo exaustivo da metapsicologia freudiana e da psicanálise de Sandor Ferenczi, ambos terminam por renovar a própria psicanálise. Ainda segundo Landa <sup>23</sup>, é relevante sublinhar que as contribuições desse legado não se restringem à psicanálise, mas incluem também a literatura. Instigados pelos acontecimentos traumáticos das guerras da primeira metade do século passado, o casal volta-se ao estudo das consequências de tais vivências na vida psíquica do ser humano. Para tal empreendimento, voltam-se à Freud e à primeira geração de psicanalistas, empenhando-se em questionar alguns conceitos mais problemáticos da teoria psicanalítica, estabelecendo com eles um diálogo no qual visavam encontrar “[...] as falhas, incoerências, esquecimentos e insuficiências”. <sup>24</sup> Disto resulta um estilo peculiar, cujo rigor e cuidado com os remanejamentos conceituais não apaga um estilo estranhamente científico e poético.

Pode-se colocar que o núcleo duro de sua teoria encontra-se na elaboração da teoria do fantasma, do conceito de cripta e do aprofundamento dos mecanismos de identificação, introjeção e incorporação, os quais alicerçam um sólido construto teórico. Tal construto permite uma análise ampliada e uma escuta apurada da herança psíquica transgeracional. Em linhas breves, a herança psíquica refere-se à presença de segredos, lutos, traumas e sofrimentos que são retidos no ego sob uma espécie de cripta, atravessando gerações, cuja presença assombra aquele que carrega tal herança aparecendo como um fantasma, o qual assombra as relações interpessoais atuais do herdeiro.<sup>25</sup> O invisível visível dos

---

<sup>23</sup> LANDA, F. **Ensaio sobre a criação teórica em psicanálise:** de Ferenczi a Nicolas Abraham e Maria Torok. Prefácio de Pierre Fédida. São Paulo: Editora UNESP:FAPESP, 1999. p.232.

<sup>24</sup> LANDA, F. **Ensaio sobre a criação teórica em psicanálise:** de Ferenczi a Nicolas Abraham e Maria Torok. Prefácio de Pierre Fédida. São Paulo: Editora UNESP:FAPESP, 1999. p. 10

<sup>25</sup> TISSERON, T. *Maria Torok, Les fantômes de l'inconscient*, **Le Coq-héron**, n.186, 2006/3, p. 27-33.

fantasmas do passado é captado pelos silêncios, pelas repetições, nos entre ditos do discurso, da postura, do conjunto de sinais que apontam para a presença de algo que está em outro tempo, conduzindo o psicanalista ao desvelamento de tal herança.

O encontro do filósofo com o casal ocorre nos anos sessenta, quando o casal coordena um seminário de psicanálise fenomenológica na Sociedade Psicanalítica de Paris. A aproximação pessoal e intelectual culmina na escrita de dois prefácios apresentando duas obras do casal: *Fors: les mots anglais de Nicolas Abraham et Maria Torok (1976)* do livro *Cryptonymie, le Verbier de l'Homme aux Loups* e *Moi – La psychanalyse (1979)*, introdução à tradução inglesa de *L'écorce et le noyau*. Embora não seja nosso objetivo tratar da semelhança e diferenças entre os autores, o que gostaríamos de ressaltar com esta digressão textual é que na análise do luto político dos anos noventa, o filósofo traz elementos de outro viés psicanalítico que não somente o freudiano e o lacaniano, mas introduz em seu léxico interpretativo o olhar ampliado de uma psicanálise que visa dar um passo além da sua origem. Sabemos com Rogozinski,<sup>26</sup> que o tema do luto atravessa a obra derridiana desde seu início, ganhando mais espaço nos anos setenta, quando “[...] seus textos povoam-se de fantasmas”. Além disso, segundo o mesmo autor nos coloca, ao se interessar na busca em compreender o fenômeno originário do luto, o filósofo empreende uma caminhada com e contra a psicanálise freudiana. Da mesma maneira, pode-se colocar que o filósofo realiza a mesma postura em relação à psicanálise do casal húngaro. Ampliando a proposta psicanalítica apresentada pelo casal, Derrida lhe fornece o que ela deixa em aberto, a saber, a possibilidade de ampliar a análise do luto, da herança e do herdado no âmbito político-social. Em outras palavras, o construto teórico psicanalítico foca a análise individual, o restabelecimento do fluxo simbólico na vida psíquica, exorcizando fantasmas, traduzindo-os em palavras seus

---

<sup>26</sup> ROGOZINSKI, J. Melancolia da desconstrução. Tradução de Vicentina Marangon. Gragoatá, v. 16, n. 31, 2011, p. 32-49. Disponível em <http://www.gragoata.uff.br>. Acesso em 15 dezembro 2016.

antes inconfessáveis dores e secretos. No entanto, deixa a possibilidade apreendida por Derrida para compreender que não se trata de exorcizar o fantasma, mas se trata de buscar com ele novas possibilidades de conhecimento.

Os fantasmas de Abraão e Torok são mentirosos a serem denunciados; os fantasmas de Derrida não podem mentir porque não podem dizer a verdade, mas podem ser mediadores de novas formas de conhecimento. Para colocá-lo esquematicamente, a desconstrução é sobre aprender a viver com fantasmas, a psicanálise é sobre aprender a viver sem eles.<sup>27</sup>

Na leitura de três textos marxistas considerados basilares para sua análise, Derrida dedica-se a rastrear os fantasmas que estavam presentes na teoria marxista, os quais são transmitidos nas interpretações que atravessam as gerações. Seu objetivo não era o de exorcizar os fantasmas, mas o de demonstrar que embora estejam no limite do dizível e indizível, no entre os ditos e escritos, nesse espaço assombrado encontra-se um espírito encriptado. É esse espírito que busca ser liberado, desvelado, para que permaneça o que realmente interessa resgatar e nomear, o seu legado mais rico e interessante, qual seja, o do seu espírito crítico. Com isso, não é a repetição de um legado, de seus pressupostos, conceitos e ideias que interessa ressaltar na leitura derridiana do texto marxista, mas é acima de tudo resgatar o espírito crítico ali contido, o qual pode permitir a assunção de um novo amanhã. Novos caminhos epistemológicos, novas atitudes políticas. Vale recordar que

---

<sup>27</sup> Tradução nossa. No original: “Abraham and Torok’s ghosts are liars to be denounced; Derrida’s ghosts cannot lie because they cannot tell the truth, but they may be the mediators of new forms of knowledge. To put it schematically, deconstruction is about learning to live with ghosts, psychoanalysis is about learning to live without them.” In: DAVIS, *Haunted subjects. Deconstruction, psychoanalysis and the return of the dead*. New York: Palgrave Macmillan, 2007. p. 89.

Derrida<sup>28</sup> refere-se à essa obra como sendo um gesto político acima de tudo.

Conforme colocamos anteriormente, não estamos imbuídos de buscar as semelhanças e as diferenças entre os autores, mas nos sentimos convocadas a trazer à luz a presença de outro viés psicanalítico para além do tradicionalmente considerado. Além disso, a presença dos autores nos instigou a especular sobre duas dimensões constituintes de nosso ser no mundo: o individual e o coletivo como dimensões inter-relacionadas, cuja relação lembra na realidade uma inserção. Tal especulação nos permite refletir a respeito da *hantologie* como a possibilidade de abrir espaço para o processo subjetivo que forma nossa individualidade cada vez mais marcada pela inter-relação entre passado, presente e futuro. Se somos herança, se nosso ser é um ser enlutado, podemos pensar que aprender a viver, conforme *pro-voça* o filósofo na abertura de sua conferência é uma exigência de sobrevivência. Aprender a viver, segundo Haddock- Lobo<sup>29</sup> é aprender a viver com seus fantasmas, pois viver com eles é aprender em última análise a viver com o outro. Em tal exigência carrega-se a emergência de enfrentar nosso tempo, esse *tempo fora dos eixos* em que vivemos, com a postura crítica e corajosa de enfrentar nossos legados intelectuais, pessoais e coletivos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARING, E. *The Young Derrida and French philosophy, 1945-1968*. New York: Cambridge University Press, 2011.

BERNARDO, F. Sim, adeus, a Jacques Derrida. In: **Revista Filosófica de Coimbra**, n.26, 2004. p.325-392.

---

<sup>28</sup> DERRIDA, J. *Sobre el marxismo. Diálogo com Daniel Bensaid*. Traducción de Cristina de Peretti y Francisco Vidarte. Disponível em: <https://www.ufmg.br>. Acesso em 15 abril 2017.

<sup>29</sup> HADDOCK-LOBO, R. Não aprendi a dizer adeus, **Educação e Filosofia Uberlândia**, v. 29, n. 58, p. 547 - 566, jul./dez. 2015.



BOFF, Almerindo Antônio. **Freud, Lacan, Derrida: Psicanálise em *Différance***. 2016. 211F. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.

DAVIS, C. ***Haunted subjects. Deconstruction, psychoanalysis and the return of the dead.*** New York: Palgrave Macmillan, 2007.

DERRIDA, J. **Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional.** Tradução de Ananmaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

\_\_\_\_\_. ***Points de suspension. Entretiens.*** Choisis et présentés par Elisabeth Weber. Paris : Galilé, 1992.

\_\_\_\_\_. ***Sobre el marxismo. Diálogo com Daniel Bensaid.*** Traducción de Cristina de Peretti y Francisco Vidarte. Disponível em: <https://www.ufmg.br>. Acesso em 15 abril 2017.

\_\_\_\_\_ & STIEGLER, B. ***Ecographies of televisions: filmed interviews.*** Cambridge: Polity Press, 2002.

\_\_\_\_\_ ; GUILLAUME, M. ; VINCENT, J.P. ***Marx en Jeu.*** Paris: Descartes & Cia,1997.

\_\_\_\_\_ ; ROUDINESCO, E. **De que amanhã... diálogo.** Tradução André Telles. Revisão Técnica Antonio Carlos dos Santos. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2004.

HADDOCK-LOBO, R. Não aprendi a dizer adeus, **Educação e Filosofia Uberlândia**, v. 29, n. 58, p. 547 - 566, jul./dez. 2015.

HOUILLON, Vincent. Les avances de la pensée : Marx lu par Derrida. ***Actuel Marx***, n° 39, p. 173-191, 2006. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2006-1-page-173.htm>. Acesso em 25 fevereiro 2017.

HONNETH, A.; KOCYBA, H.; SCHWIBS, B. ***The Struggle for Symbolic Order. An Interview with Pierre Bourdieu. Theory, Culture & Society***, v.3, n.3, p. 35-51, nov.1986.

LANDA, F. **Ensaio sobre a criação teórica em psicanálise**: de Ferenczi a Nicolas Abraham e Maria Torok. Prefácio de Pierre Fédida. São Paulo: Editora UNESP:FAPESP, 1999.

SILVA, J.M. Jacques Derrida e as visões de Marx. In: \_\_\_\_\_. **Visões de uma certa Europa**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

TIMM, R.S. (Dis)pensar o ídolo. Responsabilidade radical no pensamento contemporâneo, **Quadranti** – Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea, vol. II, n° 2, 2014. p.69-87. Disponível em <http://www.rivistaquadranti.eu>. Acesso em 21 abril 2017.

TISSERON, T. *Maria Torok, Les fantômes de l'inconscient, Le Coq-héron*, n.186, 2006/3, p. 27-33.

# FETICHISMO, SUJETO Y LEY EN *LOS ESPECTROS DE MARX*.

---

*Oscar Pérez Portales.*

El pensamiento marxiano se encuentra en esta espectralidad en su más elevada tradición reflexiva, la propuesta derridiana nos muestra en su verso el discurso revolucionario que puede todavía señalar desde Marx la base de una antropología contextual de lo humano. Esto es, el análisis que sostiene *Los espectros de Marx* ahonda en los liminares epistémicos del realismo praxico de Marx. Por altérico y socializado contingente construcción subjetiva, que se sostiene sobre la base de la existencia del ser humano como a priori material y finito. Desde este principio material irreductible el conflicto entre el sujeto y la ley, entre el ser humano como sujeto y la ley del valor se extiende como base de crítica de la realidad. Derrida explora la arqueología desde la cual se sostiene la propuesta reflexiva de Marx, que lleva la teoría del fetichismo más allá de su estrecha repercusión dentro del propio pensamiento marxista. A esta dialéctica de la espectralidad como ampliación de la teoría del fetichismo, en cuanto ontología emancipadora del presente dedicaremos algunas reflexión en el presente opúsculo.

No es casual que en el contexto de la degradación de los humanismo y triunfo de las negaciones tecnocráticas del *ser humano*, del sujeto absorbido por el sistema y el fin de la historia, se debruce el autor en el análisis de las raíces históricas de los fantasmas que rodean la obra de Marx, como el más exacto resumen de las escisiones que la racionalidad moderna carga. La búsqueda se orienta al lenguaje revolucionario contra la alienación del ser humano, en cuanto fuerza de trabajo, sujeto reproductivo, o pulsión inconsciente que se encuentra más verazmente expuesto, en la crítica a los fantasmas conscientes del presente de la sociedad moderna escindida. Y es que en tiempos de crisis de referentes humanista y racionales cabe identificar que bajo la profunda denuncia del proceso de alienación de la forma capital, se encuentra una concepción subjetiva que sobrepasa la construcción metodológica. La interpretación marxiana de la

realidad del capital desde la epistemología de los espectros crítica, desde el principio material de imposibilidad de la vida humana posibilitada, los marcos institucionales y normativos de la sociedad moderna. Desde esta búsqueda derridiana el fetichismo como teoría de crítica de lo real desde la espectralidad de las relaciones humanas negadas, es un proyecto de emancipación de lo real, del presente una ontología contingencial. Es así como el conflicto entre sujeto y ley implica una epistemología reflexiva continua asuma como irreductible esta contradicción. Como señala Derrida se trata de exponer:

La disyunción en la presencia misma del presente, esa especie de no contemporaneidad del tiempo presente a el mismo (esa intempestividad o esa anacrónica radical, a partir de que intentaremos aquí *pensar el fantasma*), a falta de Anaximandro, según Heidegger, a “dice e no dice” (...) El presente es lo que pasa, el presente pasa y se demora en ese paso transitorio (...) no medio entre lo que se ausenta y lo que representa.<sup>1</sup>

Esto es, el esfuerzo teórico marxiano ha sido el resultado de una comprensión reflexiva del ser humano como realidad negada. A partir de la cual el mismo se convierte en una alteridad inmanente a la propia realidad. El realismo de la praxis implica que lo real es el fantasma de relaciones humanas negadas en el proceso de formalización, productiva, discursiva y legal. A partir de lo cual los procesos de producción y expresión discursiva de la realidad, resultado de la racionalización de lo real o del “desencantamiento del mundo” que opera la modernidad, no resultan de la reducción de la acción a juicios de hecho sino de la acción de alienación y dominación sobre el otro<sup>2</sup>. Es de este

---

<sup>1</sup> DERRIDA Jaques. Espectros de Marx : el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional. Madrid: Editora Trotta.1995. p43.

<sup>2</sup> Desencantamiento weberiano reivindicado como ultima capacidad de reorientar el pensamiento a los cánones del orden racional moderno. HABERMAS, Jürgen. El discurso filosófico de la modernidad. Madrid: Taurus, 1993. 352. p. Esfuerzo habermasiano que no es capaz de comprender que las razones de la crisis de la racionalidad moderna, en la posibilidad de desaparecer las condiciones de vida,

trauma basal del que deriva el carácter espectral de la racionalidad moderna que el antropocentrismo y humanismo abstrae de la condición de posibilidad del apriorismo empírico desde el cual condena como voluntarismo la acción del sujeto. La sociedad que niega toda relación que no esté en el marco de la racionalidad medio fin, como realismo ordenador del progreso, no puede si no alcanzarlo convirtiendo en ilusorias sus condiciones de posibilidad, el ser humano y la naturaleza. La anteposición normativa de la ley como *habitus* de renuncia y negación de la concreción del ser humano en su socialidad, Marx la descubre en la intención de la economía ricardiana de normalizar como proceso de competitividad y eficiencia formal del valor<sup>3</sup>. Proceso de sacrificio de la fuerza de trabajo, alienación de una parte de lo real.

Mas no se trata solo de una disyunción que acontece en el espacio de la producción mercantil. La hegemonía de la forma capital se sostiene en la negación del carácter de realidad a todos los procesos de reproducción de la vida no vinculados a la forma trabajo capital. Por ello de lo que se trata en la perspectiva derridiana es de entender esta espectralización de lo real como proceso de subjetivación. Disyunción irreductible que la ley como medio de instrumentalización de la contingencialidad de la vida ocasiona sobre la realidad humana. Ocasiona así la inevitable necesidad de la justicia, del ajuste, que no es *ex pos* a la existencia de una norma sino un *a priori* empírico derivado de la anterioridad del proceso de reproducción de la vida. Liberar el ser humano como sujeto de las dominaciones empíricas de las relaciones del capital implica primero la comprensión de su anterioridad antropológica frente a la identidad *trabajo capital*. Es desde esta anterioridad antropológica que se vislumbran las relaciones colonizadas por una subordinación idolátrica ante la ley del valor y los espacios desde donde puede construirse relaciones que

---

degradación de las nociones de derecho y consenso político así como, los operadores éticos de la acción de comunicación, no pueden hallarse sino en al crítica de los presupuestos normativos de racionalización de la propia racionalidad moderna.

<sup>3</sup> MARX, Karl. Manuscritos económicos filosóficos. São Paulo: Boitempo, 2004.p.100.

ajusten la realidad humana negada. Para ello es indispensable comprender la crítica del fetichismo como crítica espectral de lo real y el realismo más allá de un fenómeno particular de la sociedad moderna. Mas que implica un principio material de juicio anterior a cualquier norma desde el cual se enjuicia los marcos normativos, epistémicos, de eficiencia y legitimidad en los que se desarrolla la reducción instrumental del sujeto por la ley.

Llama la atención Derrida a la condición desde la cual el sujeto se establece como una excepción ante la ley. El sujeto es una materia contingencial que no cabe en los marcos de cálculo medio fin de la razón instrumental y sus sistemas de normas e instituciones. De ahí que no se trata de una cuestión moral específica, la defensa de un pretenseo humanismo sino del conflicto empírico con un principio de contradicción anterior a las normas de la racionalidad instrumental. Derivada de la excedencia que la antropología del carácter de alteridad del ser humano imprime al proceso de subjetivación. Es de esta condición de la que dimana la imposibilidad del juicio sobre las normas desde las cuales se pretende la anterioridad del consenso comunicativo<sup>4</sup>. Mas este déficit se encuentra en la limitada exposición del Marx del fetichismo. Pues para Marx existe un movimiento determinado trascendentemente hacia una sociedad sin conflicto, sin clases, de planificación perfecta. Esta imaginación trascendental termina por normalizar la potencia de ajuste del sujeto frente a la ley. Es este un elemento esencial en tiempos en los que la determinación trascendental del mercado como *societas perfecta* niega los sustentos antropológicos de lo humano como principio material de imposibilidad y juicio sobre la propia ley del valor. En ese objetivo apunta Derrida:

Es el caso de, primeramente, de un don sin restitución, sin calculo, sin contabilidad. Heidegger sustrae, de esa forma tal don a todo horizonte de culpa, de deuda, de derecho y hasta tal vez de deber. Él quería antes desviarlo de esa experiencia de la venganza, cuya idea, dice continua siendo

---

<sup>4</sup> HABERMAS, Jürgen. El discurso filosófico de la modernidad. Madrid: Taurus, 1993. 352. p.

“cara a aquellos para quienes solamente lo vengado (das *Gerächte*) es lo justo (das *Gerechte*)”. (O que sea dicho de paso, no descalificaría, ciertamente, en nada, en este caso como en otro, una lectura psicoanalítica o no, de la lógica de la venganza, por ejemplo en Hamlet, y en otra aparte donde ella continúa siendo tan poderosa. Con todo sin privarla de su pertinencia, esa otra lectura hace aparecer justamente su cerramiento económico, hasta mismo la fatalidad circular, el límite mismo que torna posible la pertinencia o la justeza de esa interpretación; este último límite no permite, como en efecto, que se comprenda eso mismo de que lo quiere dar la explicación: la tragedia, precisamente, la hesitación en vengar, la deliberación, la no naturalidad o la no- automaticidad del cálculo: la neurosis, si quisiéramos).<sup>5</sup>

Esta reversión de lo real como espectralidad negada es advertida por Marx, al identificar el carácter agonal de las relaciones sociales reales, que se representan como crisis o resistencia de sujetos específicos o de la propia realidad <sup>6</sup>. En este sentido se advierte que la propuesta marxiana del fetichismo como teoría de lo real, basada en la búsqueda de lo invisible humano tras de lo humano visible, es en realidad la posibilidad de emancipar el propio pensamiento de los marcos disciplinarios instrumentales de la modernidad. Es ahí donde el espectro de Hamlet socorre a Derrida para salvar esta propuesta de los marcos teóricos limitados a una teoría económica específica o rebajado a los marcos de una teoría de juventud habían degradado los análisis marxianos sobre el fetichismo. Sería

---

<sup>5</sup> DERRIDA Jaques. Espectros de Marx : el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional. Madrid: Editora Trotta.1995. p44.

<sup>6</sup> Como señala Marx en la Crítica a la Filosofía del Derecho este es un método de recobro del hombre como realidad: “Pero el hombre no es algo abstracto, un ser alejado del mundo. Quien dice: "el hombre", dice el mundo del hombre: Estado, Sociedad. Este Estado, esta Sociedad produce la religión, una conciencia subvertida del mundo, porque ella es un mundo subvertido. La religión es la interpretación general de este mundo (...) Es la realización fantástica del ser humano, porque el ser humano no tiene una verdadera realidad”. MARX, Karl. Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2010.p. 3.

incluso la liberación del propio Marx de este prejuicio moderno que no amplía la tradición reflexiva que se encuentra en la propuesta crítica del fetichismo. Desde la perspectiva derridiana no se trata ya de un fenómeno específico. Sino condición irreductible, *conditio humana*, sobre la cual el discurso y el conocimiento debe lidiar con la contingencialidad de lo real. Esta tradición se inserta en la crítica más aguda que parte del pensamiento marxista y crítico desarrollo a partir de la teoría marxiana a los modelos dominantes del siglo XX. El carácter agonal de la disyunción de la justicia implica la negación del otro, por el acto de justicia no es el de un ajuste con referencia a la ley pro el contrario es emergencial a los marcos de legalidad de aquella. Las normas de causalidad, o eficiencia de la racionalidad instrumental se encuentran aquí impugnadas desde la excepción. Se intuye, en la reflexión derridiana de la anterioridad del juicio a cualquier derecho, la influencia del problema paulino de la ley frente al sujeto vivo, negado en su condición de ser finito y concreto, universalidad material y contingencial<sup>7</sup>. Sujeto otro que emerge desde el espacio negado por la lógica instrumental. Desde el espacio de su carácter de sujeto necesitado que implica que no hay condición de necesidad que satisfaga su estado de necesitar<sup>8</sup>. Por ende desde este alter-reflexiona la posibilidad de vivir en los marcos de legalidad de la ley y de casualidad de la verdad y sus instituciones. Es en este sentido en el que la comprensión marxiana de la espectralidad de las instituciones y relaciones instrumentales de la sociedad moderna, cobra su sentido de realidad en el reconocimiento del otro como condición de posibilidad. Exclusión que determina la posibilidad de vivir mas que solo se manifiesta como enmienda a lo real percibido desde la pugna del sujeto reprimido. No aparece como resultado calculado dentro del propio orden de factibilidad de la ley sino, como proceso emergente que tensa las relaciones y normas que la regulan. Es en el sentido en el que inquiere Derrida:

---

7 BADIOU, Alain. San Pablo. La fundación del universalismo. Barcelona: Anthropos, 1999.

8 HINKELAMMERT, Franz. La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico de Pablo de Tarso. San José: Arlekin, 2010.



¿Una vez reconocidas la fuerza y la necesidad de pensar la justicia a partir del don, esto es, más allá de del derecho, del cálculo y del comercio, por tanto, la necesidad (sin fuerza, justamente, sin necesidad, talvez, y sin ley) de pensar el don al otro como el don del que no se tiene y que desde entonces, paradójicamente, no puede sino retornar al otro, no habría ahí un riesgo de inscribir todo ese movimiento de la justicia bajo el signo de la presencia, todavía que fuese de la presencia en el sentido de la *Amwesen*, del acontecimiento como venida en presencia, del ser como presencia a si misma ajuntada, le propio del otro como presencia?<sup>9</sup>

El acontecimiento representa la irrupción del otro negado al interior de la ley. mas no como otra identidad sino como parte de la propia irreductibilidad del ser humano como sujeto que incluye la determinación como alteridad al interior de la realidad. Esta inclusión del otro no puede mensurarse en la medida de las necesidades y pautas de justicia dictadas por el propio sistema normativo. Sino que implica la construcción de una alteridad que ordena al ley y sus normativas e instituciones como elementos contextuales del desarrollo del sujeto en su determinación a la contingencialidad. Ello implica que la espectralidad es la condición irreductible de lo real humano. De ahí que los marcos instrumentales desde los cuales el ser humano como sujeto regula la reproducción de su vida deberá constituirse sobre la base de esta determinación a la apertura de la posibilidad radical de la alteridad. Que no es ya irrupción sino característica determinante reconocida. Es así que la espectralidad de la que nos habla Derrida intenta revolucionar los goznes epistémicos en los que se cierra la reflexión marxiana del fetichismo. Ello lo amplia como proyecto ontológico de radicalidad emancipadora pues lo seculariza de los limites económicos contextuales desde los cuales la tradición critica lo comprende. El fetichismo se convierte así en

---

<sup>9</sup> DERRIDA Jaques. Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional. Madrid: Editora Trotta.1995. p. 46.

teoría de lo real, como denuncia y anuncio de la espectralidad negada donde radica la liberación de la realidad. Este es sin dudas uno de los retos del pensamiento crítico contemporáneo, la anteposición del sujeto a la ley. Como condición *ex post* a pensar alternativas a su emancipación. Como el desierto que señala Derrida:

... un desierto señalado para el otro, desierto abisal e caótico, si el caos describe primeramente la dimensión, la desmesura, la desproporción en el escancaramiento de un boca abierta- en la espera o en la llamada del que denominamos aquí, sin saber, el mesiánico: la nevida del otro, la singularidad absoluta e inanticipable del que llega como justa. Ese mesiánico, creemos que el permanece una marca indeleble- que no se puede ni debe apagar- de la herencia de Max, y sin dudas del heredero de la experiencia del acontecimiento, la singularidad y la alteridad del otro<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> DERRIDA Jaques. Espectros de Marx : el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional. Madrid: Editora Trotta.1995. p. 47.

# ESPECTROS ANIMAIS: “E SE O OLHAR FOSSE A CONFRONTAÇÃO DE DUAS RESPIRAÇÕES?”

---

*Bruna de Oliveira Bortolini*<sup>1</sup>

*Renata Guadagnin*<sup>2</sup>

*No asco por animais a sensação dominante é o medo de, no contato, ser reconhecido por eles.*<sup>3</sup>

Esse ensaio pretende pensar a ética como uma ética animal, através do impulso que nos assombra desde a obra derridiana, especialmente a partir da ideia de *espectros*,<sup>4</sup> como a herança na memória daquilo que retorna de “espírito” ou “fantasma”, nem vivo, nem morto, pois talvez o espectro seja mesmo uma maneira de lembrar e lembrar ainda daquilo que me é todo *outro como um animal*. Procuraremos desdobrar a questão de uma racionalidade classificadora que tende a conceber os “animais” apenas do ponto de vista de sua suposta “utilidade”, para então colocar no centro das questões a ideia que circunda toda a lógica de uso dos animais: a *virilidade carnívora e sacrificial*. Pela ideia de identificação, ou seja, a capacidade de se reduzir toda e qualquer diferença à consciência neutralizadora do mesmo, é impossível pensar não somente a própria noção de diferença, mas também a noção de Alteridade radical. Isso porque o pensamento da identidade totalizante tem como principal característica a superação da diferença, ou a eliminação da tensão ou da resistência que o diferente possa provocar à consciência

---

<sup>1</sup> Professora da Universidade de Passo Fundo. Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

<sup>2</sup> Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, bolsista CAPES.

<sup>3</sup> BENJAMIN, W. *Rua de mão única*: obras escolhidas II. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho; José Carlos Martins Barbosa. – 6ª ed. – São Paulo: Editora Brasiliense, 2011, p. 14.

<sup>4</sup> DERRIDA, J. *Espectros de Max*: o estado da dívida: o trabalho do luto e a nova Internacional. Trad. Ana Maria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

dominadora como condição de compreensão do real. Entretanto, a vida animal, em suas mais variadas formas de expressão não cessa de estar e mostrar, frente à tentativa de sua redução e objetificação, o quanto é impossível essa total apropriação. Sempre haverá um olhar ou um grito de dor que nos despertará para essa impossibilidade, e ali diante de nós restará apesar, de objetificado, um espectro daquilo que foi aquele animal e a que(m) ele serve. Pois, como afirma Souza, “[...] do Outro, somente captamos o que se da à nossa representação, e que sua alteridade se refugia para além da própria estrutura de cognoscibilidade e de manipulação do lógos”<sup>5</sup>. Desta forma, falar em ética animal é, pelo princípio ético da inclusão do outro sem reducionismos ao mesmo, entender que os animais enquanto esse Outro de nós, com seus próprios interesses e preferências, sem excluirmos também sua capacidade de sofrimento, não se limitam às classificações que fazemos deles. Como afirma Susin “ao campo da moralidade”<sup>6</sup>. Aspecto que também nos faz pensar que falar de ética e alteridade sem incluir a questão dos animais é o mesmo que voltarmos ao tempo em que negros e mulheres, não possuíam direitos ou dizer que essas questões já foram superadas. Atitude egoísta e redutora típica do antropocentrismo humano, uma verdadeira extensão do poder biopolítico utilizado para geração do estado de exceção também sobre a vida desses *outros animais* ditando, a todo instante, *quem* deve viver ou morrer. Apenas mais um braço da violência e da *Realpolitik*, sobre a qual a única forma que esses animais têm de lutar é ainda com o seu uivo, *sonora resistência*, ou através da memória ética que fizemos deles para aqueles que virão, *espectros animais* que nos convocam à responsabilidade, chamam nossa racionalidade a responder e escapam do todo preestabelecido. Colocamos aqui, junto da Filosofia animal de Derrida, a atualidade e urgência de uma desconstrução da violência política e suas instituições hoje

---

<sup>5</sup> SOUZA, R, T. Ética e animais. In: \_\_\_\_\_. *Ética como fundamento II: pequeno tratado de ética radical*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2016, p. 276.

<sup>6</sup> SUSIN, L, C.; ZAMPIERI, G. *A vida dos outros: ética e teologia da libertação animal*. São Paulo: Paulinas, 2015, p. 124.

caracterizadas pelo seu caráter carnofalocêntrico<sup>7</sup>, para uma política que seja fundamentalmente antes de tudo uma *zoopolítica*: os animais são o traço que *me* questiona justamente.

## **I. Entre-vida: as perguntas que assombram a condição de virilidade carnívora**

*Os animais e as crianças se atraem porque ainda não atingiram o nível de imbecilidade que torna grotesca toda aproximação e faz com que esta precise ser, a cada passo, justificada.*<sup>8</sup>

Até que ponto nós, humanos, temos o direito de utilizar outras espécies em favor de nossos interesses? Não teriam também as outras espécies direitos a serem respeitados? Pressupomos possuímos mais direitos do que outras espécies? Hoje muito se diz em torno da Ética da Alteridade, do princípio máximo da universalidade: a inclusão do outro. Levinas afirma que pensar eticamente implica em admitir o Outro sem reduzi-lo à consciência do mesmo, buscando a todo o instante transcender essa tendência objetificante. Segundo ele, atitude que só é possível quando se resiste “à totalização, à unificação, [respeitando] a alteridade, acolhendo o Outro a partir dele mesmo, transcendendo os movimentos da consciência intencional ou transcendental”.<sup>9</sup>

A inclusão do outro parece então ser a palavra chave para falarmos de uma ética que supere o egoísmo e que esteja além do altruísmo e da ideia de uma virilidade carnívora onde concretização do ser humano se dá ao colocar os outros viventes animais em sua submissão estabelecendo assim uma hierarquia. Entretanto, quem é este Outro de que falamos? Em nossa cultura o debate sobre o Outro está convencionalmente atrelado à

<sup>7</sup> Cf., dentre outras obras do autor, JAQCUES, DERRIDA. *L'animal que donc je suis*. Paris: Ed. Galilée, 2006.

<sup>8</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Filosofia mínima : fragmentos de fim-de-século*. Porto Alegre : Pyr edições, 1998, p. 40.

<sup>9</sup>PIVATTO, P. A questão da subjetividade nas filosofias do diálogo – o exemplo de Levinas. Veritas, Porto Alegre, 2003, p. 193.

questão do Outro enquanto humano. É natural que se pense primeiramente naquilo que nos é mais íntimo: a própria questão humana, a qual, segundo Souza, “transcende qualquer outro problema filosófico e se entranha nas mais árduas e espinhosas questões de ordem ético-ecológicas”<sup>10</sup>. Entretanto, a pergunta é: e quando o outro é o animal não humano? Quando esse outro se apresenta como de outra espécie? Há como incluí-lo na ideia de um princípio ético universal, apesar das transparentes diferenças? Parece que, ao colocar a problemática dos animais no discurso sobre o outro, a questão se torna mais complexa. Muitos são aqueles que irão defender que respeitar o interesse e o direito dos animais é infligir os próprios direitos humanos referentes à alimentação, ao trabalho, à proteção e aos medicamentos, isso em razão dos benefícios que o corpo e a força do animal podem trazer ao ser humano quando utilizados como carne para o prato, pele para roupas ou como cobaias em experimentos laboratoriais. É certo que muitos avanços foram alcançados para a vida humana através da vida animal, contudo a questão que hoje se enfrenta em relação à temática de uma ética como princípio fundamental, sem pretensões de totalidade, mas de radicalidade, é a seguinte: como falarmos a respeito da inclusão do Outro quando ao mesmo tempo sustentamos a exclusão?

Segundo o que afirma Susin, o que nos faz ter interesses e defendê-los “é o mesmo que faz um animal não humano ter interesses. O denominador comum entre humanos e não humanos, que os iguala no interesse, é a condição igual *no sofrer*”<sup>11</sup>. O sofrimento é o que os une, é o que nos inclui no mesmo discurso. Pouco importa que os animais não humanos não possuam as mesmas capacidades de linguagem e raciocínio que a espécie humana possui, até mesmo porque essas não se constituem como critérios de relevância para a discussão moral – pensemos no caso de um recém-nascido ou de uma pessoa em

---

<sup>10</sup>SOUZA, R, T. Ética e animais. In: \_\_\_\_\_. *Ética como fundamento II: pequeno tratado de ética radical*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2016, p. 122.

<sup>11</sup>SUSIN, L, C.; ZAMPIERI, G. *A vida dos outros: ética e teologia da libertação animal*. São Paulo: Paulinas, 2015, p. 121.

estado vegetativo que não consegue comunicar-se em linguagem e nem raciocinar. Apesar de suas condições é preciso que ambos sejam respeitados e que façamos justiça a eles dando o que lhes é de direito: a esperança de vida ou alívio da dor. A capacidade de pensar e expressar-se em palavras parece ter colocado o ser humano num patamar de distinção acima dos demais seres: enchemo-nos de orgulho por poder dizer “aquilo que é”, classificar, ordenar aquilo que é externo a nós e com isso transforma-lo também em objeto de nossa vontade, através das ações da razão instrumental. Esquecemos que esse poder nada tem de tão poderoso, pois como afirma Walter Benjamin, em sua obra *Escritos sobre mito e linguagem*<sup>12</sup>, estamos no mundo na situação de tradutores. Tradutores da linguagem pré-existente das coisas, que se manifestam a nós quando na condição de receptores e não de imperadores somos capazes de perceber o mundo em suas particularidades transpondo-as para a linguagem humana. O sentido que o homem “supostamente” “[...] atribui à coisa repousa sobre a maneira como ela se comunica a ele”<sup>13</sup>. Não somos nós, os humanos, que determinam o sentido das coisas, seu valor, mas elas a sua maneira e no seu tempo revelam-se a nós. E com essa revelação é nos atribuído o compromisso e a responsabilidade de sermos fiéis a essa tradução, não corrompendo o seu sentido original em função de nossos interesses. Pois como afirma Singer, a ética começa quando somos capazes de admitir que nossos interesses “não podem contar mais que os interesses alheios pelo simples fato de serem os [nossos] interesses”<sup>14</sup>. O não reconhecimento dos interesses dos animais e de seus direitos em relação a esses interesses configura-se em especismo – “pretensa superioridade de uma espécie sobre a outra”<sup>15</sup> – e em última instância algo que não

---

<sup>12</sup> BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 60-64.

<sup>14</sup> SINGER, P. *Ética prática*. – 3ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 21.

<sup>15</sup> SUSIN, L, C.; ZAMPIERI, G. *A vida dos outros: ética e teologia da libertação animal*. São Paulo: Paulinas, 2015, p. 118.

possui validade moral, justamente por entrar em conflito interno com a premissa universal do respeito as diferenças.

Desde há muito tempo tratamos os animais como objetos de nossa razão. Temo-os reduzido a meras coisas: opacas, opacas, sem luz, sem visão. Seres incapazes de percepção. Até mesmo nos casos em que o animal é considerado de “estimação” ou “companhia”, e mantém com seu dono uma relação de extrema proximidade e humanidade, ele tem sua existência manipulada em função de interesses que em grande parte não são os seus. Tal postura, a de negar aos animais o reconhecimento de seus próprios interesses, se dá na medida em que, nós, seres humanos, dotados de consciência e razão, delimitamos o que está ao nosso entorno conforme as nossas necessidades e desejos. Transformando, assim, mesmo que sob as melhores das condições, os animais em meros meios de satisfação de nossas vontades. Mas como romper com essa lógica? *Como afirmar o ser dos animais sem submetê-los a violência de nosso pensamento e modos de agir para com eles?*

Talvez, nossa existência ainda não nos permita viver sem em algum momento ter que fazer do *outro objeto* de nosso julgamento, estabelecer com ele, seja animal, ser humano, ou “coisa” uma relação de utilidade ou serviço, mas certamente, em meio a essas relações operacionais cotidianas, *é possível aprender a conviver sem violência*. Isto é, perceber que os animais também participam de nossas vidas, não apenas como meros seres que estão ao nosso dispor, para “servir-nos”, mas marcando-a com sua *presença*. Pois, nas palavras de Susin, essa convivência nunca é unilateral, entre os humanos e os animais há “uma troca de carismas, de potencialidades”<sup>16</sup>. É claro, que essa troca da qual fala o autor, não ocorre em níveis simétricos, pois o animal possui sua diferença e a troca na qual ele está envolvido acontece na medida daquilo que há para ser trocado. Assim, entender os animais como seres capazes de participação na construção da realidade – eles compartilham-na com nós - e, inclusive, na

---

<sup>16</sup> SUSIN, L, C.; ZAMPIERI, G. *A vida dos outros: ética e teologia da libertação animal*. São Paulo: Paulinas, 2015, p. 206.



construção de nossa própria subjetividade, representa em termos concretos os limites da percepção humana para além daquilo que é humano. Limites que revelam o infinito de outras relações que ainda não estamos conscientes, sendo a questão animal, apenas uma delas. Os animais convivem conosco partilhando o ar, mas há uma cegueira pelo desejo de dominação que nos faz não os enxergar como *Outro* em sua presença radicalmente outra, a qual dotada de alteridade me invade com seus olhos, fazendo-se assim, espectros.

## II. Os animais enquanto espectros e o esquema sacrificial do *carnofalocentrismo*

*Um relatório para uma academia – Repito: não me atraía imitar os homens; eu os imitava porque procurava uma saída, por nenhum outro motivo.*<sup>17</sup>

O espectro surge como aquilo que está fora de articulação, fora do tempo: *out of joint*. Aquilo que habita entre nós pode já estar aí e nesse estar aí restam os assombros. É o presente chocando-se com a *sobrevida*, convocando uma transposição de limite além da presença do presente. Um tempo que está desconjuntado e as vírgulas do passado ainda estão aí e são elas quem falam a verdade, nos implicam sem falar. O espectro é essa coisa inominável, *alguém* é sempre nominável. Os espectros estão sempre fazendo borbulhar os restos de história através das rachaduras dos dias, colocando em tensão o passado com o presente através da memória. Vão se entranhando e se incorporando à realidade e ao corpo da pessoa, não há uma hierarquia que se queira ali estabelecer entre coisa e resto. Os espectros nos convocam a sermos *justos* como outros foram em outro tempo, antes de nós, e outros serão amanhã, depois de nós.

Nesse tempo que, com essa ausência-presença, está fora dos eixos, o dever que também vacila entretempos é o de justiça

---

<sup>17</sup> KAFKA, Franz. “Um relatório para uma academia”. In \_\_\_\_\_. *Um médico rural*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 70.

com estes outros que são *sem número*, que não se pode contar e são *o mais de um*. Estamos aqui falando de um porvir do passado que toda vez que irrompe o presente acontece sempre de uma vez toda outra, sempre de outra vez – abre-se o simulacro, vem a repetição apesar do passado, o que vem, vem de outro modo, não é o que é: o acontecimento em sua singularidade, a repetição é *primeira vez*, a repetição *e* a última vez, mantem-se assim a singularidade da *iterabilidade*<sup>18</sup>, os signos necessários à condição da linguagem, à dinâmica de diferenciação e movimento dos signos linguísticos, o instante do encontro com o *outro*. Talvez, pensar os animais neste meio, este entremeio seja isso, pensá-los enquanto espectros de um tempo que não está aqui. A temporalização dos animais: e se os animais respondessem? Pergunta Derrida em *L'animal que donc je suis*, diz ainda que os animais nos olham, com ou sem rosto, com um olho, uma pele que não reconhecemos, estão subjulgados à tradição cartesiana. Sem linguagem, animal-máquina é o que são. Eles têm uma forma distorcida porque são classificados através do olhar de um homem. Como objeto, poderíamos dizer, ainda com *Espectros de Marx*, que os animais não são os Zumbis caracterizados por serem mortos-vivos, mas estão vivos *e* mortos como os fantasmas, nós dizemos fantasmas pela forma que os colocamos no nosso sistema político e social servindo à mesa, mas antes de tudo ao sistema sacrificial que já expomos brevemente antes e que até hoje, para Derrida, compõe nossa organização. É por esse modo de colocar o poder Soberano no centro de tudo pela racionalidade dos homens que Derrida inicia os *Espectros* já de saída dizendo “*eu queria aprender a viver enfim. (...) Aprender a viver. Estranha palavra de ordem: Quem pode dar lição? A quem?*”<sup>19</sup>. A pergunta por quem em *Espectros de Marx* é também a pergunta por aquilo que nos assombra: quem? De onde? Para onde? Para quem? A introdução e a tradução desta pergunta que é também uma assertiva – *apprendre à vivre à quelqu'un*

<sup>18</sup> DERRIDA, Jacques. “Firma, acontecimento, contexto”, In \_\_\_\_\_. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, pp. 347 - 372, 1989.

<sup>19</sup> DERRIDA, J. *Espectros de Marx: o estado da dívida: o trabalho do luto e a nova Internacional*. Trad. Ana Maria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 9.

ou *je voudrais appedre à vivre enfin* –, vai dando forma ao âmago da ideia de punição ao longo do texto, oscilando entre a literal ideia de [é necessário] *aprender a viver* sabendo olhar nossa herança, da *signature* (assinatura) e da justiça, e um *faizer aprender a viver dando uma lição em alguém*, destacando assim também uma dimensão de punição. Disso deriva o tempo sem presente onde se deve aprender a viver com os fantasmas, a viver no encontro com eles. Uma forma toda outra de aprender “a viver de outro modo, e melhor”, o fantasma se insurge no presente com uma semântica rica para além da metáfora, ganhando contornos invisíveis que quebram a lógica do comum ou do racional, colocando no *estar-com o outro* uma dimensão de *estar-com em geral* que carrega em si um enigma onde se *está e não se está*, a sensação de que algo está ali, mas sem explicações. Nos diz Derrida que “este *estar-com os espectros* seria também, não somente, mas também, uma política da memória, da herança e das gerações”<sup>20</sup>. O que está em jogo em *Espectros* não é o Direito, mas a justiça com certos *outros* que não estão presentes, “é preciso falar do fantasma, até mesmo *ao fantasma e com ele*”, porque este encontro com o fantasma se faz em nome da justiça. Nem a ética ou a política são possíveis e pensáveis sem que se reconheça o respeito a “esses *outros* que não estão mais ou por esses outros que ainda não estão aí presentemente vivos, quer já estejam mortos, quer ainda não tenham nascido”<sup>21</sup>. A justiça está além do direito, dos axiomas, e das leis, ela se engaja de modo incondicional e indemonstrável precisamente por isso está fora do tempo.

Ser justo: para além do presente vivo em geral – e de seus simples reversos negativos. Momento espectral, um momento que não pertence mais ao tempo (...), estamos nos interrogando sobre este instante que não é dócil ao tempo. (...) E a objeção não se faz esperar: um dever de justiça compromete, finalmente, para com quem? E ainda que fosse para além do direito ou da norma, para com

---

<sup>20</sup> Ibid, p. 11.

<sup>21</sup> Ibid, p. 11.

quem e com o quê, senão para com a vida de um ser vivo? (...). Espíritos. É preciso contar com eles. Não se pode não dever, não se pode não poder contar com eles, que são mais de um: o mais de um.<sup>22</sup>

A justiça da qual fala Derrida é uma *injustiça*, está dentro dessa *disjunção* do tempo no qual o outro, a alteridade do outro, não pode ser reduzida, é a *différance* (*diferença*) que ali permanece irreduzível, chega para poder afirmar um “poder-sem-poder” mostrando toda sua força ética cujo *poder* (*ontológico*) o faria perder o sentido. É no aqui-e-agora que a *diferença* se anuncia fazendo-se toda em alteridade cuja singularidade se vê preservada, requerida pelo espaço do *porvir*. Jamais será redutível, se for, já se perdeu e o poder totalizante tomou conta. “Espaçamento de toda promessa”<sup>23</sup> no lugar em que o encontro acontece, aquele instante de decisão pelo atravessar dos olhares onde a singularidade absoluta se anuncia radicalmente outra. Não se pode negar a existência destes espectros do que vem da história e daqueles que virão do futuro. Nos parece possível de dizer que os animais flertam com essa ideia, porém no aqui-e-agora, eles nos olham, o encontro entre esses *espectros animais* e nós se dá na singularidade estremecendo nossa segurança racional: nunca sabemos exatamente o que representa o olhar de um animal, mas, para nós, *talvez* seja a exigência e a convocação à responsabilidade, isto é, um chamado à desconstrução da violência exercida pelos ajustes e degeneração do homem sobre todos “abaixo” dele. Essa violência que, dirá Derrida, demite o tempo e o desajusta, “o desloca para fora do seu alojamento natural: *out of joint*”.<sup>24</sup>

Disso que está fora do tempo, mas que está aí e aqui, que vem enquanto rastro, assombro de um tempo que já foi e está porvir, essa herança de Marx não é o espectro, senão *os* espectros para pensar a política e todo o pensamento contemporâneo.

---

<sup>22</sup> DERRIDA, J. *Espectros de Marx: o estado da dívida: o trabalho do luto e a nova Internacional*. Trad. Ana Maria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 13.

<sup>23</sup> *Ibid*, p. 50-51.

<sup>24</sup> *Ibid*, 1994, p. 50.

Tomamos por apropriação, conectados com “o povir da memória”, a ideia de *espectros* que perpassa toda a obra, para pensar a condição animal. Não nos parecendo, assim, errado dizer que os animais são, dentro do exposto, *espectros*. Espectros porque *mais de um*. A condição de *diferença* colocada em toda sua alteridade apresentada aos humanos, a possibilidade de, por entre fendas da memória, insurgir no presente e também do futuro nos exigindo responsabilidade, justiça através de um olhar para:

[...] fazer vir à presença o que ainda não esteve aí (*noch nicht Dageseneses*). Esta angústia diante do fantasma é propriamente revolucionária. Se a morte pesa sobre o cérebro vivo dos vivos, e mais ainda sobre os cérebros dos revolucionários, ela deve, de fato ter alguma densidade espectral. Pesar (*lasten*) é também carregar, taxar, impor, endividar, acusar, designar, ordenar. E quanto mais há vida mais cresce o espectro do outro; mais este torna pesada a sua imposição. Mais o vivo deve responsabilizar-se por ele. Responder pelo morto, corresponder ao morto. Corresponder e explicar-se, sem garantia nem simetria, à obsessão. Nada mais sério e mais verdadeiro, nada mais justo do que esta fantasmagoria. O espectro pesa, pensa, intensifica-se, condensa-se dentro da vida mesma, dentro da mais viva vida, da vida mais singular (ou se preferem, individual). Esta, desde então, não tem mais, e não deverá mais ter enquanto viver, uma pura identidade de si, nem um dentro assegurado, eis o que todas as filosofias da vida, até mesmo do indivíduo vivo ou real, deveriam na realidade pesar.<sup>25</sup>

*Deveríamos aprender a viver* deixando pesar esses espectros em nossos gestos, eles inquietam tanto a ética quanto a política, porém, a vida não se aprende a viver assim como a morte, ela eventualmente se afirma, ela se traça, mas não se ensina. Viver é receber de um outro uma herança e uma assinatura, uma ética, e uma sentença. Vem do desconhecido, de um espectro, de algo

---

<sup>25</sup> DERRIDA, J. *Espectros de Max*: o estado da dívida: o trabalho do luto e a nova Internacional. Trad. Ana Maria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 148.

sem endereço que não é substância, nem essência ou existência, nem vivo nem morto e com o qual devemos ainda nos manter atentos porque este encontro com o *fantasma* se faz em nome da justiça. Aprender a viver: é cultivar essa herança, a assinatura, o segredo. É preciso pensar de que maneira deveríamos viver. A tese de Derrida de que a espectrologia de Marx se dá porque ele não foi ainda recebido, “Marx continua sendo entre nós (*chez nous*) um imigrado, um imigrado glorioso, sagrado, maldito, mas ainda clandestino, como o foi toda sua vida”<sup>26</sup>, é como nossa recepção dos espectros animais: *das Unheimliche* – no sentido de *o estranho* mas também daquilo que nos é estranho.

*Espectros de Marx* é escrito pouco tempo depois da retomada de ‘*Il faut bien manger*’ ou *le calcul du sujet*’ (resultado de uma entrevista para J.L. Nancy) publicado em *Points de Suspension*, em 1992<sup>27</sup>. Ambos textos retomados em uma entrevista de 2005 pouco antes de sua morte. Não nos parece por acaso que Derrida fala em *aprender a viver* nos *Espectros*. Em *Il faut bien manger*, o autor coloca em fronteira o humano e o animal, adulto e criança, homem e mulher. A começar pelo mandamento “não matarás”, se ele não está mais limitado ao próximo enquanto o próximo homem, *como se comportar em direção ao outro, o animal? Il faut bien manger*, segue Derrida questionando *porque para comer? O que comer?* Derrida nesta entrevista que é preciso aprender a comer bem e é preciso aprender dar de comer ao outro. Em uma formulação muito próxima com a posterior: *aprender a viver*.

O crucial de *Il faut bien manger*, que precisa aqui ser destacado, é como Derrida qualifica o esquema de domínio estatal, cultural e de subjetividade dos dias atuais: um esquema *carnofalocêntrico*. Articulando magnificamente os conceitos de extrema complexidade como logocentrismo e falologocentrismo, fazendo surgir esse terceiro conceito, qual seja, o *carnofalocentrismo*. A filosofia apresentada não simplesmente é a de que os animais não podem ser sacrificados, mas sim de que

---

<sup>26</sup> Ibid, p. 232.

<sup>27</sup> DERRIDA, J. “‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet”. Entretien avec J.-L. Nancy, (1989). In *Points de suspension. Entretiens*. Paris: Ed. Galilée, 1992.

o Estado é em si um poder de dominação violenta cuja maquinaria funciona em cima de um esquema sacrificial, determinando a fronteira entre humanidade e animalidade, estendendo-se sobre qualquer polo vestindo sua violência com outros nomes, às vezes sexismo, às vezes racismo, fascismo ou especismo.

É a palavra que marca a nossa crença de distinção entre animais humanos e não humanos, a capacidade de ter a palavra é aquilo que nos dá poder para *ditar quem é melhor e maior que quem*. E é essa distinção que coloca o homem no centro do poder ao longo de toda a história da humanidade. As provocações da filosofia derridiana fazem nascer um novo suspirar de vida não para os animais apenas, mas uma respiração para nós sem submeter aqueles outros animais aos mandos de nossos olhares. Se compreendermos que para a crítica do pensamento é necessário colocar no mesmo âmbito de discussão a ética e a política, entenderemos a ligação entre *espectros* e os animais. O que Derrida propõe demonstrando a formação deste esquema sacrificial que se estende para além do desrespeito com os animais não humanos.<sup>28</sup>

Sendo assim, há uma interseccionalidade no pensamento que Derrida nos apresenta que permite embasar a necessidade de uma desconstrução de todas as manifestações de violência política e simbólica que o homem exerce sobre os demais seres vivos, o carnofalocentrismo é a violência política ela própria a ser desconstruída.

Não sei se “estrutura sacrificial” seria a expressão mais correta. Trata-se, em todo caso, de reconhecer um lugar deixado livre, na própria estrutura desses discursos que também são “culturas”, para um abate não criminoso: com ingestão, incorporação ou introjeção do cadáver.

---

<sup>28</sup> Ver, por exemplo, em *O animal que logo sou*: “houve, aliás, um tempo que não está longe nem acabado, em que ‘nós, os homens’, queria dizer ‘nós, os europeus adultos, machos, brancos, carnívoros e capazes de sacrifícios’. Ainda há na espécie humana, muitos ‘sujeitos’ que não são reconhecidos como sujeitos e recebem esse tratamento de animal, p. 31.

Operação real, mas também simbólica, quando o cadáver é “animal”; operação simbólica quando o cadáver é “humano”. Mas neste caso, o “simbólico” é muito difícil, e na realidade impossível, de ser delimitado, daí a imensidão da tarefa, sua desmedida essencial, uma certa anomia ou monstruosidade daquilo que se deve prestar contas ou frente a que (quem? o quê?) é preciso prestar contas.<sup>29</sup>

Dessa pergunta *quem?* extraímos também a urgência de pensar uma *ética animal* que inevitavelmente passará pela decomposição dessa estrutura sacrificial de dominação, desse Estado *canibal*. Como vimos com os *espectros*, somos assombrados a prestar contas e aqui este prestar contas passa por essa decomposição como uma preocupação com a redução feita do *outro* enquanto corpo de carne comestível. Alguém – nominável, portanto, humano supostamente, que se preocupa com as crianças, mas dá a elas de comer um pedaço de um corpo de carne, pode ter responsabilidade para com elas, mas não tem responsabilidade em geral, e em geral significa com os seres vivos. É uma responsabilidade que diz respeito somente ao humano e não ao vivente em geral. Pois, o sujeito do Ocidente se pensa como superior ao fazer de um animal uma realidade reduzida. Colocando o animal a servir suas funções ou finalidades carnívoras. É deste poder de vida e de morte que institui a soberania justamente porque ele é ilimitado em relação aos animais.

Dentro deste esquema a constituição do sujeito está dominada pela virilidade e pelo carnofalogocentrismo, a grande questão é não reduzir o *comer bem* ao *comer bem o Outro*. Derrida assume a premissa levinasiana de responsabilidade infinita – mesmo apontando que Levinas, na questão animal não se aprofunda, já que fala sempre de uma responsabilidade *para o Outro (homem)*, dirá que é uma responsabilidade que não cessa por um outro que está sempre por vir nessa determinação da relação com o próximo no esquema dominante:

---

<sup>29</sup> DERRIDA, J. “Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet”. Entretien avec J.-L. Nancy, (1989). In *Points de suspension. Entretiens*. Paris: Ed. Galilée, 1992, p. 228.



A questão infinitamente metonímica, sobre o sujeito ‘alguém deve comer bem’, deve estar alimentada não apenas por mim, por um *self*, o qual, assim, comeria de má maneira. Isto deve ser compartilhado, e não apenas em linguagem. ‘Alguém deve comer bem’, não significa acima de tudo tomá-lo e agarrar em si, mas aprender a dar de comer, aprender-a-dar-ao-outro-para-comer.<sup>30</sup>

A decomposição deste esquema sacrificial e degenerado tal como propõe Derrida é, como não poderia deixar de ser, levar à radicalidade a hospitalidade. Exatamente por isso que comer bem não pode estar circunscrito em *comer o Outro*. A proposta derridiana é de, finalmente, olhar estes *espectros animais* com um sublime respeito *ao Outro*, é um se reportar ao Outro e reportar o Outro em si, abrindo uma camada infinita de possibilidades e modalidades de hospitalidade para com estes *Outros*, comer bem significando ‘comer o bom’, mas, principalmente, ‘comer O Bem’: “O Bem também pode ser comido e deve ser comido e comido bem”.<sup>31</sup>

### III. Espectros Animais: nossa responsabilidade em barrar o assassinato através da desconstrução

Segurando o ganso, Reuben olhou Risha com intensidade, o olhar subindo e descendo e, afinal, detendo-se no peito. Ainda a fitá-la, golpeou o ganso. As penas brancas tingiram-se de sangue. O ganso torceu o pescoço, ameaçador, e súbito pulou, conseguindo voar alguns metros. Risha mordeu o lábio.

— Dizem que vocês nascem com instinto de assassinos, mas tornam-se açougueiros — disse ela.

— Se é tão delicada assim, por que me trouxe as aves?

— Por quê? Ora, é preciso comê-las!

— Pois, para comer carne é preciso matar.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> DERRIDA, J. “Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet”. Entretien avec J.-L. Nancy, (1989). In *Points de suspension. Entretiens*. Paris: Ed. Galilée, 1992, p. 282.

<sup>31</sup> Ibid, p. 282.

<sup>32</sup> SINGER, Isaac Bashevis. “Sangue”. In *Breve Sexta-feira*, 1963.

Para comer outro animal é preciso matar. “ – Aí de mim! Exclamou o camundongo” de Kafka. Se até a linguagem já fora usada para colocar o homem no centro, nos dirá Derrida que “a marca, o grama, o traço, a *différance* diz respeito a todos os seres vivos de maneira diferencial, a todas as relações do vivente com o não vivente”<sup>33</sup>. Longe de esgotarmos todas as questões apresentadas por Derrida e os demais autores que nos assombam, importa ainda chamar atenção para a urgência da desconstrução dessa cultura carnofalocêntrica e para nossa responsabilidade em barrar o assassinato e fazermos justiça. É um modo de desconstrução da violência política, mas não só, uma Filosofia Animal para a desconstrução da ideia de soberania do homem podendo resultar em uma relação onde “o cuidado adequado é um imperativo ético radical”, como nos diz Ricardo Timm de Souza.<sup>34</sup> Ao dar-se conta de que os animais não humanos são também seres de sensibilidade e, principalmente, seres capazes de inúmeras vezes, inverter de posição conosco numa relação de troca – onde o seu olhar é o que inicia o contato, deixando seu estado de passividade – reconhece-se que o animal é também responsável por iniciar um encontro e/ou uma conversa. No encontro-confronto em que a relação humano-animal ocorre, no qual ambos se tornam interlocutores, essa conversa que se dá por meio de uma relação face-a-face, é capaz de revelar a vulnerabilidade, a passividade e a força tanto do homem quanto do próprio animal. Força esta que se caracteriza pela capacidade de desnudamento do outro e vulnerabilidade por também encontrar-se nu frente ao olhar daquele que observa. Se nos pautarmos por uma reflexão levinasiana da questão, poderemos dizer que é exatamente neste momento de encontro que se inaugura um momento ético, o qual traz frente o outro, que me observa e me interpela, a exigência de resposta. Entretanto, tal resposta como ato de responsabilidade não é objetificável, no sentido de imputar responsabilidade ao agente de uma ação determinada, mas é

---

<sup>33</sup> Cf. DERRIDA, J. *L'animal que donc je suis*. Paris: Ed. Galilée, 2006.

<sup>34</sup> Cf. SOUZA, R, T. Ética e animais. In:\_\_\_\_\_. *Ética como fundamento II*: pequeno tratado de ética radical. Caxias do Sul, RS: Educs, 2016.

responsabilização frente ao apelo do outro que exige de mim o seu reconhecimento. Pois, “nós não estamos no mundo livres diante dos outros, sendo simplesmente suas testemunhas. Nós somos seus reféns. Noção pela qual, para além da liberdade, o Eu se define”<sup>35</sup>. Razão pela qual lidar com o sofrimento e a dor animal, não é apenas um ato de responsabilidade frente aquele que sofre assim como eu, mas uma resposta àquele que me olha e me convoca, me faz um apelo: “não me deixes morrer”, “não me deixes sofrer”, pela questão do sofrimento que é a questão de toda a vida, mas não o que nos *difere* dos animais, e sim o que aproxima em sua *diferença*. Não se trata, portanto, apenas de um processo de identificação da minha dor na dor do outro, mas reconhecimento de um pedido que se manifesta por meio do olhar e até muito antes de eu poder identificá-lo. Olhar que é linguagem – a linguagem muda da natureza – e frente a qual temos a responsabilidade da tradução e o compromisso ético da resposta, do acolhimento e da decisão, embora, muitas vezes o neguemos. Nessa perspectiva, acolher os animais numa relação sem violência, sem sofrimento, significa compor nossa subjetividade para além de todo ato permissivo de morte. Hoje, mais do que nunca o sujeito tem sua identidade inventada a partir de uma vinculação assassina com a vida animal. Enredar uma relação de respeito e convivência responsável com este outro que transcende qualquer forma de objetificação é também compor nossa subjetividade de forma mais equilibrada e saudável, não a partir da morte, mas da luta pela vida. O respirar da vida com uma ética animal com toda a densidade proposta por Derrida é ocupar-se dos fantasmas, dos espectros porque eles estão aí e nos convocam a repensar desde que se abre a boca, para falar ou para comer, dão o que repensar. “*Os animais me olham. Com ou sem rosto justamente, eles me saltam cada vez mais selvagens aos olhos*”<sup>36</sup>, cada vez que os olhamos – e toda vez, uma outra vez, definitivamente ecoa/grita/surge a impossibilidade de limitar a relação *desses* animais humanos com os *outros* animais apenas à utilidade, os objetificando e

---

<sup>35</sup> LEVINAS apud SUSIN. In. SUSIN, L.C. *O homem messiânico*. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EST/Vozes, 1984. p. 382.

<sup>36</sup> DERRIDA, J. *L'animal que donc je suis*. Paris: Ed. Galilée, 2006.

diminuindo sua alteridade ao mesmo e a morte, totalizando o sentido de sua existência à minha racionalidade que naturaliza a sentença rememorando Auschwitz. Havendo, assim, uma impossibilidade de conviver com uma herança sem ser responsáveis por ela, sem o assombro de uma ética animal que se faz necessária nessa construção de olhares que se chocam e se interpelam respirando, exigindo uma desconstrução da lógica sacrificial, convocando pensar a Alteridade. Atitude que, diante desses espectros animais é, antes de tudo, pensar o impossível, portanto, um *aprender a viver enfim*, *aprender a comer bem* e nesta aporia a condição ética mesma, o *Outro* como condição vital de todo o vivente, a esperança por vir.

### Referências Bibliográficas

ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2009.

\_\_\_\_\_. *Mínima Moralía*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001.

AGAMBEN, G. *O aberto - O homem e o animal*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

BENJAMIN, W. *A Tarefa do Tradutor*. In: \_\_\_\_\_. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011.

\_\_\_\_\_. *Rua de mão única: obras escolhidas II*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho; José Carlos Martins Barbosa. – 6ª ed. – São Paulo: Editora Brasiliense, 2011.

DERRIDA, J. *Espectros de Marx: o estado da dívida: o trabalho do luto e a nova Internacional*. Trad. Ana Maria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

\_\_\_\_\_. *L'animal que donc je suis*. Paris: Ed. Galilée, 2006. [Também foram consultadas as edições em português e espanhol: \_\_\_\_\_. *O animal que logo sou*. Trad. Fabio Landa. – 2ª ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2011. \_\_\_\_\_. *El animal que luego si(gui)endo*. Traducción

Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel. Matrid: Editorial Trotam 2008].

\_\_\_\_\_. “‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet”. Entretien avec J.-L. Nancy, (1989). In *Points de suspension. Entretiens*. Paris: Ed. Galilée, 1992.

\_\_\_\_\_. “Firma, acontecimiento, contexto”, In \_\_\_\_\_, *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, pp. 347 - 372, 1989.

FOER, J. S. *Comer animais*. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.

KAFKA, Franz. “Um relatório para uma academia”. In\_\_\_\_\_.*Um médico rural*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

LEVINAS, E. *De otro modo que ser o más allá de la essência*. Trad. Antonio Pintor Ramos. Salamanca-Espanha: Ediciones Sígueme S. A. U, 2003.

SINGER, P. *Ética prática*. – 3ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Libertação animal*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

SOUZA, R, T. *Ética e animais*. In:\_\_\_\_\_. *Ética como fundamento II: pequeno tratado de ética radical*. Caxias do Sul, RS: Educ, 2016.

\_\_\_\_\_. *Filosofia mínima : fragmentos de fim-de-século*. Porto Alegre : Pyr edições, 1998.

\_\_\_\_\_. *O corpo assassinado: o fim e o início da filosofia*. Porto Alegre, 16 abr. 2013. Disponível em: <<http://timmsouzaetica.blogspot.com.br/2013/04/o-corpo-assassinado-fim-e-inicio-da.html>>. Acesso em: 09 abr. 2017.

SUSIN, L, C.; ZAMPIERI, G. *A vida dos outros: ética e teologia da libertação animal*. São Paulo: Paulinas, 2015.

SUSIN, L.C. *O homem messiânico*. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EST/Vozes, 1984.



# ESBOÇO SOBRE REFLEXÕES CONTEMPORÂNEAS A PARTIR DE COMPREENSÕES DA PSICANÁLISE FREUDIANA E DE DERRIDA

---

*Roberta Araujo Monteiro*

## 1. INTRODUÇÃO

Constantemente somos convocados a empreender uma problematização diferenciada sobre dinâmicas psíquicas que circunscrevem um tempo e que evidenciam organizações psíquicas singulares. Segundo Jordão<sup>1</sup> existe uma série de nomeações para dar conta das subjetividades do novo milênio, buscando um entendimento sobre o seu funcionamento psíquico e suas formas de organização e convívio social. Entre elas, tem-se: sujeito pós-moderno, sujeito do capitalismo tardio, subjetividades líquidas, novas subjetividades, entre outras.

Atravessado pelos tempos do narcisismo, o sujeito contemporâneo se vê coagido a cumprir uma *performance*, o ter em detrimento do ser. Tal como indicou Urribarri<sup>2</sup>, em conferência sobre o Pensamento Clínico em André Green, vive-se em tempos traumatizantes, justamente pela via de excesso, estímulos e exigências que convocam a simplesmente fazer e não pensar: *just do it*. Nessa direção, Birman<sup>3</sup> considera que o sujeito contemporâneo é o sujeito da dor, o qual aprisionado no traumático, tem uma prevalência do registro do espaço sobre o do tempo. Refém dessa condição, o sujeito da dor fica sem condições de metabolizar e inscrever psiquicamente suas experiências, se tornando um sujeito sem passado e sem futuro,

---

<sup>1</sup> JORDÃO, A. A. A fragilidade narcísica nas configurações subjetivas atuais e suas implicações sociais e clínicas. **Sig Revista de Psicanálise**. Porto Alegre: Sigmund Freud Associação Psicanalítica, 2014. p. 53-68.

<sup>2</sup> URRIBARRI, Fernando. **O Pensamento Clínico em André Green**. Conferência em Porto Alegre. 2014.

<sup>3</sup> Birman, Joel. **Sujeito na contemporaneidade: espaço, dor e desalento na atualidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014b.

preso no aqui e agora. Cabe a ressalva a partir do que Derrida<sup>4</sup> discorre sobre *the time is out of joint*, o tempo está fora do eixo. Isso faz o autor concluir que existe uma impossibilidade de pensar o contemporâneo, já que existe mais de um tempo no tempo do mundo, sendo o tempo a história, o mundo, a sociedade e, acrescenta-se, para dar conta do que pretende-se nessa produção, tempo é o sujeito que está muito além de um sujeito do tempo da consciência.

Alinhada com a concepção de indivíduo hoje, Dockhorn<sup>5</sup> salienta não ser à toa que o discurso da ciência esteja pautado no recurso da imagem em detrimento do recurso da palavra e da escuta, ficando a cargo das Neurociências e dos clínicos alquimistas a verdade sobre o mal-estar do sujeito contemporâneo. Cabe a Psicanálise, segundo a autora, uma postura denunciante e crítica sobre essa proposta exclusivamente biologizante do indivíduo. De certa forma, pode-se pensar que tornar o sujeito exclusivamente restrito a uma imagem é uma forma de tentar “fixa-lo” e dar a ele uma presença estável, o que serve para uma ideia apaziguadora por um lado, por deixá-lo mais passível à compreensão, mas absolutamente limitada por outro. Isso remete a noção de momento espectral que Derrida<sup>6</sup> refere em certa discussão:

Momento espectral, um momento que não pertence mais ao tempo, caso se compreenda debaixo desse nome o encadeamento das modalidades do presente (presente passado, presente atual: agora, presente futuro)<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.; DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. **De que amanhã: diálogo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2004.

<sup>5</sup> DOCKHORN, Carolina. N. B. F. O sujeito da Dor e suas formas de mal estar. **Sig Revista de Psicanálise**, Porto Alegre, p. 125-127. 2013.

<sup>6</sup> DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

<sup>7</sup> DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 12.



Se no presente tem-se mais de um presente, não se pode apreendê-lo por completo, tem sempre um algo a mais que o presente não presentifica. Seguindo em Derrida<sup>8</sup>, “estamos nos interrogando sobre este instante que não é dócil ao tempo (...). Furtivo e intempestivo, o aparecimento do espectro não pertence a este tempo, ele não dá tempo, não este”. Partindo disso, vemos uma aproximação entre o que Derrida propõe sobre o espectro/fantasma, e aquilo que Freud concebeu em sua metapsicologia como os conteúdos inconscientes.

Retomando a história do movimento psicanalítico, tal como na sua origem, hoje, mais de 100 anos depois, vive-se novamente um momento marcado pelo apreço àquilo que está positivo, que está presentificado. O campo das Neurociências, com todo o seu arsenal imagético, clama por um sujeito marcado por transformações neurais, pelo progresso evidenciado na plasticidade cerebral adequadamente identificada em exames de imagem. Frente a isso, Roudinesco<sup>9</sup> grifa que não se trata de que a Neurociência superou a Psicanálise pelo fato de que esta estaria a serviço da Biologia.

Sendo assim, propõe-se uma problematização sobre o risco, que muitas vezes acomete os diferentes âmbitos da sociedade contemporânea, de um retorno a uma concepção restritiva do sujeito, excludente da complexidade que lhe é inerente, posição a qual Psicanálise se mantém inteiramente contrária. Somado a isso, encontra-se em Derrida elementos que oferecem a essa reflexão uma consistência ainda maior, até mesmo porque a concepção psicanalítica de sujeito psíquico tem uma inegável articulação com as propostas de Derrida em especial a noção de espectro. Para dar conta disso, delinea-se a construção de uma retomada conceitual em Freud e algumas relações com os espectros de Derrida. Também será buscado um

---

<sup>8</sup> DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 13.

<sup>9</sup> ROUDINESCO, Elisabeth. Elisabeth Roudinesco: “Progresso só existe na ciência. Na psicanálise, existem transformações”. Disponível em: <http://www.fronteras.com/entrevistas/elisabeth-roudinesco-lprogresso-so-existe-na-ciencia-na-psicanalise-existem-transformacoes-r>. 2016.

olhar sobre os impactos da concepção de sujeito psíquico na operacionalização do diagnóstico em Psicanálise e aquilo que vai contrário a uma visão biologizante do sujeito.

## 2. Breves enlaces sobre a constituição psíquica em Freud e os Espectros em Derrida

A teoria psicanalítica freudiana sobre a constituição do psiquismo está, de certa forma, relacionada aos dois grandes momentos teóricos de Freud. O primeiro deles é pautado pela Primeira Tópica apresentada no texto inaugural *A Interpretação dos sonhos*<sup>10</sup>, no qual Freud propõe que o psiquismo se constituiria por dois sistemas psíquicos: o Inconsciente e o Pré-Consciente/Consciente. Junto a essa formulação, somam-se a primeira dualidade pulsional (pulsões do ego/ autoconservativas x pulsões sexuais) e a primeira teoria da angústia.

A partir do conceito de Narcisismo, Freud<sup>11</sup> se vê convocado a revisar suas propostas teóricas de até então. Isso porque esse conceito põe luz à possibilidade de a libido estar investida no Ego, mostrando que, por vezes, as pulsões sexuais não estão em oposição ao autoconservativo. Com isso, ganha destaque, também, uma instância psíquica que não tinha espaço explícito na primeira tópica: o Ego. Assim, também abre-se caminho para a segunda dualidade pulsional apresentada no texto que marca sua grande virada teórica, o *Além do Princípio do Prazer*<sup>12</sup>, e constituída pela oposição entre pulsão de vida e pulsão de

---

<sup>10</sup> FREUD, Sigmund. Interpretação dos sonhos. In: STRACHEY, James (Ed. e Trad.). **Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud** (Vol. 4 e 5). Rio de Janeiro: Imago, 1900/1989. p. 11-700.

<sup>11</sup> FREUD, Sigmund. Sobre o narcisismo: uma introdução. In: STRACHEY, James (Ed. e Trad.). **Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud** (Vol. 14). Rio de Janeiro: Imago, 1914/1989. p. 77-108.

<sup>12</sup> FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer. In: STRACHEY, James (Ed. e Trad.). **Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud** (Vol. 18). Rio de Janeiro: Imago, 1920/1989. p. 13-85.

morte. Poucos anos depois, em 1923, Freud<sup>13</sup> expõe sua Segunda Tópica, composta pelo Id, Ego e Superego.

A partir dessas formulações, tem-se em Derrida<sup>14</sup> uma importante problematização, já que a constituição e o constante movimento psíquico, nos dois tempos teóricos, põe em cena algo que pode se relacionar àquilo que Derrida pontuou sobre os espectros. O aparelho psíquico freudiano tem como grande objetivo dominar as intensidades pulsionais e Freud<sup>15</sup> o conceberá desde um primeiro tempo no qual marcas mnêmicas, se complexizam em representações psíquicas. Na Carta 52, Freud<sup>16</sup> descreve que os traços de memória seriam rearranjados continuamente, levando a novos ordenamentos das representações. As características do Sistema Inconsciente<sup>17</sup> contribuem para essa fluidez, já que este sendo regido pelo Princípio do Prazer e pelo Processo Primário, as energias das representações escoam livremente entre si, dando condições de hora se condensarem, hora se deslocarem, buscando, por fim, voltar à consciência para satisfação.

Segundo Rocha<sup>18</sup>, no livro *Espectros de Marx*, fica clara a compreensão de Derrida de que os fantasmas de um passado insistem em assombrar a época atual, mesmo que muitos

---

<sup>13</sup> FREUD, Sigmund. O Ego e o Id. In: STRACHEY, James (Ed. e Trad.). **Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud** (Vol. 19). Rio de Janeiro: Imago, 1923/1989. p. 15-80.

<sup>14</sup> DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994

<sup>15</sup> FREUD, Sigmund. Projeto para uma Psicologia Científica. In: STRACHEY, James (Ed. e Trad.). **Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud** (Vol. 1). Rio de Janeiro: Imago, 1895/1989. p. 335-453.

<sup>16</sup> FREUD, Sigmund. Carta 52. In: STRACHEY, James (Ed. e Trad.). **Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud** (Vol. 18). Rio de Janeiro: Imago, 1896/1996. p. 281-287.

<sup>17</sup> FREUD, Sigmund. Interpretação dos sonhos. In: STRACHEY, James (Ed. e Trad.). **Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud** (Vol. 4 e 5). Rio de Janeiro: Imago, 1900/1989. pp. 11-700.

<sup>18</sup> ROCHA, Antônio Wagner Veloso. Derrida e a essência do político em *Espectros de Marx*. **Em Tese**, v. 16, n. 3, p. 36-46, dez. 2010. Disponível em: <<http://periodicos.letras.ufmg.br/index.php/emtese/article/view/3517/3464>>.

acreditem que a origem destes tenha se desvanecido no tempo e na história. Nessa direção, percebe-se claramente uma relação com a proposta freudiana a qual concebe que as marcas da constituição psíquica, desde o primeiro tempo da vida, estarão se atualizando constantemente. Com isso, Freud<sup>19</sup> explicita a atemporalidade do Inconsciente e o quanto os fantasmas dos primeiros tempos insistem em se presentificar na vida do sujeito por meio de formações tais como o sonho, o sintoma, os atos falhos e a transferência.

O espectro igualmente abarca um desconhecido que habita em nós, sobre nós e através de nós. Isso porque, para Derrida<sup>20</sup>, ele é alguma coisa que não se conhece, nem se tem precisão da sua existência, ou se tem um nome ou uma essência, já que é um não-objeto, um presente não-presente, um estar aí de um ausente ou de um desaparecido. Então, em um psiquismo em construção, seria a presença daqueles que no encontro com esse sujeito se marcam presentes, mesmo que toda vez que retornam, já não são eles mesmos, mas sim uma construção daquilo que o sujeito pode fazer por si? Seria, no entendimento freudiano, aquilo que pulsa, que insiste em surgir, ressurgir e que no final, nunca se tem acesso a tal? Em Derrida<sup>21</sup>, o espectro é algo não nomeado, mas que nos olha e nos diz respeito, “essa Coisa que não é uma coisa, essa coisa invisível entre seus aparecimentos, não a vemos mais em carne e osso quando ela reaparecer”. Poderia ser essa uma peça relacionada à formulação psicanalítica de subjetividade, de uma realidade psíquica que se mantém diferenciada da realidade factual?

---

<sup>19</sup> FREUD, Sigmund. Projeto para uma Psicologia Científica. In: STRACHEY, James (Ed. e Trad.). **Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud** (Vol. 1). Rio de Janeiro: Imago, 1895/1989. p. 335-453.; FREUD, Sigmund. Interpretação dos sonhos. In: STRACHEY, James (Ed. e Trad.). **Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud** (Vol. 4 e 5). Rio de Janeiro: Imago, 1900/1989. p. 11-700.

<sup>20</sup> DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

<sup>21</sup> DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 22.

O processo de constituição psíquica, segundo Freud<sup>22</sup>, tem seu início no nascimento. O autor entende que o processo de estruturação psíquica deva ser vivenciado, sendo o encontro inicial e primordial do sujeito com o semelhante materno ou seu substituto o ponto central para que esse processo se torne possível.

Passando por textos centrais como *A Interpretação dos sonhos*<sup>23</sup>, *Três ensaios sobre uma teoria da sexualidade*<sup>24</sup> e *Sobre o narcisismo: uma introdução*<sup>25</sup>, contempla-se o processo da estruturação egoica e a importância da qualidade do encontro com o semelhante. No artigo sobre o narcisismo, Freud<sup>26</sup> salienta que uma estrutura como a do ego deve ser desenvolvida, concebendo o narcisismo primário como uma fase no curso regular do desenvolvimento humano. É nesse tempo que a criança desenvolve a noção de si mesmo, os investimentos próprios da autoestima e as formas de investir posteriormente nos objetos. Num primeiro momento, o ego precisa ser tomado como objeto libidinal de um outro e só depois pode tomar a si próprio como objeto de investimento, vislumbrando o nascimento de um sujeito psíquico.

Da mesma forma que o outro tem um papel central na formação narcísica e, portanto, do ego, igualmente será fundamental na intervenção que viabiliza a renúncia infantil ao

---

<sup>22</sup> FREUD, Sigmund. Projeto para uma Psicologia Científica. In: STRACHEY, James (Ed. e Trad.). **Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud** (Vol. 1). Rio de Janeiro: Imago, 1895/1989. p. 335-453.

<sup>23</sup> FREUD, Sigmund. Interpretação dos sonhos. In: STRACHEY, James (Ed. e Trad.). **Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud** (Vol. 4 e 5). Rio de Janeiro: Imago, 1900/1989. p. 11-700.

<sup>24</sup> FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: STRACHEY, James (Ed. e Trad.). **Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud** (Vol. 7). Rio de Janeiro: Imago, 1905/1989. p. 118-228.

<sup>25</sup> FREUD, Sigmund. Sobre o narcisismo: uma introdução. In: STRACHEY, James (Ed. e Trad.). **Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud** (Vol. 14). Rio de Janeiro: Imago, 1914/1989. p. 77-108.

<sup>26</sup> FREUD, Sigmund. Sobre o narcisismo: uma introdução. In: STRACHEY, James (Ed. e Trad.). **Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud** (Vol. 14). Rio de Janeiro: Imago, 1914/1989. p. 77-108.

narcisismo, a fim de que se torne possível o acesso ao terreno da alteridade. Mayer<sup>27</sup> nomeia essa intervenção de *ação identificante primária realista*, tendo esta uma função psíquica estruturante, pois introduz o Princípio de Realidade através da contribuição da mãe e do amor parental. Com o estabelecimento do Princípio de Realidade, o ego vai criando condições para postergar a satisfação pulsional.

Nessa direção, se o Princípio de Realidade implica em abrir mão da satisfação pulsional como tal, teríamos aí outra peça importante na construção de fantasmas e, ao mesmo tempo, na impossibilidade de tomarmos contato com eles como eles são. Para entender esse processo, é fundamental retomar o funcionamento dos sistemas psíquicos e sua dinâmica. Aquilo que psiquicamente está no Inconsciente ou caiu em esquecimento junto à Amnésia Infantil, pós conflitiva edípica, ou foi recalçado pela via do recalçamento secundário pelo fato de que caso se mantivesse na consciência, traria conflito para o sujeito. Se o Inconsciente é regido pelas leis do Princípio do Prazer que clama pela satisfação pulsional, é o Princípio de Realidade, através da censura oriunda do estabelecimento do Recalçamento que exigirá um acordo para o retorno do recalçado. Essa formação de compromisso, acordo entre o desejo inconsciente e a defesa, que também constituirá a impossibilidade dos representantes conflitivos voltarem como tal. Essa nuance fantasmática sobre a qual os conteúdos inconscientes estão acometidos se relacionada com o desconhecido que habita os espectros de Derrida.

O conceito de narcisismo abriu espaço para importantes transformações na obra freudiana, tais como a nova dualidade pulsional e a segunda tópica. No texto “O Ego e o Id”, Freud<sup>28</sup> explicita que diferente da Primeira Tópica, na qual o psiquismo será constituído, o *Id* teria uma parte inata que abarca tanto

---

<sup>27</sup> MAYER, Hugo. Passagem ao ato, clínica psicanalítica e contemporaneidade. In: CARDOSO, Marta Rezende (Org.). **Adolescência: reflexões psicanalíticas**. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2001. p. 81-101.

<sup>28</sup> FREUD, Sigmund. O Ego e o Id. In: STRACHEY, James (Ed. e Trad.). **Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud** (Vol. 19). Rio de Janeiro: Imago, 1923/1989. p. 15-80.

aspectos autoconservativos quanto protofantasia. Seguindo a complexização psíquica, com a ligação das intensidades pulsionais tem-se a formação do Ego e do Superego, via Identificação Primária e Identificação Secundária respectivamente<sup>29</sup>. Segundo Derrida<sup>30</sup>, a herança necessariamente é explicada com o espectro, com mais de um espectro. Isso remete a condição de que antes mesmo nascer ou depois de morrer se esta assombrada pelos fantasmas, pelos espectros. Os fantasmas como ecos daquilo que ainda não está, do que ainda não chegou. Se por um lado é o fantasma que traz a verdade, não é possível apreendê-lo como tal, nunca se chega a sua essência. Portanto, pensa-se que na essência do que é da ordem da subjetividade se encontra a verdade, uma verdade que nunca será realmente encontrada, já que está desde sempre assombrada.

### **3. A operacionalização do diagnóstico em Psicanálise na contramão do cientificismo contemporâneo**

O discurso científico relaciona o progresso da ciência ao empenho de reduzir os comportamentos humanos a processos fisiológicos passíveis de verificação via experimento indo lado a lado com a transformação do humano em máquina<sup>31</sup>. Sobre isso, Derrida salienta que o cientificismo não é ciência, mas sim uma ilegítima ampliação de um saber científico, uma concessão de status filosófico ou metafísico a teoremas científicos que não os possuem. Por isso, segundo o autor, “o cientificismo desfigura o que existe de mais respeitável na ciência”<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> FREUD, Sigmund. O Ego e o Id. In: STRACHEY, James (Ed. e Trad.). **Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud** (Vol. 19). Rio de Janeiro: Imago, 1923/1989. p. 15-80.

<sup>30</sup> DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

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

<sup>32</sup> DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. **De que amanhã: diálogo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2004. p. 63.

O embate entre as diversas visões do que é ciência acarreta em desdobramentos igualmente conflitantes sobre a compreensão das psicopatologias e a busca incansável pela cura. Esse confronto segue marcando presença também na atuação de muitas áreas que se dedicam à intervenção terapêutica na saúde mental. Por consequência, destaca-se a importante pluralidade nas formas de entender e diagnosticar o sujeito, pautada em diferentes epistemologias que se desdobram em diferentes concepções a respeito do ser humano.

Antes mesmo de uma ideia de ciência, a tentativa de compreender as afecções mentais acompanha o ser humano, mesmo que não tivesse a clareza disso. Não é à toa que por muito tempo, aquilo que se passava nesse âmbito era atribuído a questões mágicas ou demoníacas pela impossibilidade de conseguir dar um sentido ao que se passava em tais afecções. Gonçalves<sup>33</sup> salienta que, historicamente, as doenças mentais foram interpretadas e percebidas de muitas formas, tendo explicações sustentadas em “paradigmas pré-científicos, metafísicos e mágico-religiosos” e por vezes impostas como castigo dos deuses ou decorrentes de possessões demoníacas<sup>34</sup>. Para o autor, a tentativa de sanar os males do espírito era atribuída àqueles que satisfaziam as prementes necessidades de saúde, instruídos por conhecimentos e práticas oriundos de seus ancestrais e da cultura das populações. Ao encontro disso, Ceccarelli<sup>35</sup> pondera que os diferentes contextos histórico-políticos circunscreveram suas noções de psicopatologia na busca de fragmentar o sofrimento psíquico a fim de propor uma compreensão, uma classificação e um tratamento. A origem da palavra *psico-pato-logia* é explicada pelo autor a partir de três palavras gregas:

---

<sup>33</sup> GONÇALVES, Amadeu Matos. A Doença Mental e a cura: um olhar antropológico. **Revista Millenium**, v. 9, n. 30, p. 159-171. 2004.

<sup>34</sup> GONÇALVES, Amadeu Matos. A Doença Mental e a cura: um olhar antropológico. **Revista Millenium**, v. 9, n. 30, p. 159-171. 2004. p. 159.

<sup>35</sup> CECCARELLI, Paulo. O sofrimento psíquico na perspectiva da psicopatologia fundamental. **Psicologia em Estudo**, v.10, n. 3, p. 471-477. 2005.



"Psychê", que produziu "psique", "psiquismo", "psíquico", "alma"; "pathos", que resultou em "paixão", "excesso", "passagem", "passividade", "sofrimento", "assujeitamento", "patológico" e "logos", que resultou em "lógica", "discurso", "narrativa", "conhecimento". Psicopatologia seria, então, um discurso, um saber, (logos) sobre a paixão, (pathos) da mente, da alma (psiqué). Ou seja, um discurso representativo a respeito do pathos psíquico; um discurso sobre o sofrimento psíquico; sobre o padecer psíquico. A psychê é alada; mas a direção que ela toma lhe é dada pelo pathos, pelas paixões<sup>36</sup>.

Com o desenvolvimento da Filosofia, pode-se conceber que nela se delineou o primeiro saber a se dedicar ao aprofundamento sobre as afecções mentais. Silva e Macedo<sup>37</sup> indicam que foi na Grécia Antiga que se fez a transição entre um entendimento mais mítico para uma perspectiva mais racional. As autoras referem que a concepção de Hipócrates confere o estatuto de doença à loucura e a caracteriza por um desarranjo orgânico que levaria à perda da razão ou do controle emocional. Nesse momento, portanto, inaugura-se a possibilidade de uso da razão para o tratamento das doenças mentais. Já no século XVII, essa condição racionalista ganhou contornos ainda mais significativos e teve em Descartes forte sustentação. Cabe destacar, segundo Silva e Macedo<sup>38</sup>, que mesmo com a nova proposta, o dualismo entre corpo e alma, não se estabelecia uma compreensão sobre a natureza dessa relação. Essa situação acarretou debates entre diversas teorias que buscavam esclarecer como tais substâncias se combinam na formação do ser humano.

---

<sup>36</sup> CECCARELLI, Paulo. O sofrimento psíquico na perspectiva da psicopatologia fundamental. **Psicologia em Estudo**, v.10, n. 3, p. 471-477. 2005. p. 471.

<sup>37</sup> SILVA, Fernanda. C. F.; MACEDO, Mônica. M. K. (no prelo). A noção de psicopatologia: desdobramentos em um campo de heterogeneidades. **Ágora**.

<sup>38</sup> SILVA, Fernanda. C. F.; MACEDO, Mônica. M. K. (no prelo). A noção de psicopatologia: desdobramentos em um campo de heterogeneidades. **Ágora**.

Na sequência histórica, encontram-se em Foucault importantes ponderações. Foucault<sup>39</sup> salienta que “cada cultura formará da doença uma imagem cujo perfil é delineado pelo conjunto das virtualidades antropológicas que ela negligencia ou reprime”. Pode-se entender que, a partir das diversas concepções que a cultura apresenta, ancoradas em distintos pressupostos epistemológicos, incluindo a noção de sujeito, pode ser encontrada certa negligência a aspectos relativos à complexidade do humano. Parafraseando Descartes em sua célebre frase *Penso, logo existo*, pode-se relativizar questionando, *será que não existo naquilo que não penso?* Roudinesco<sup>40</sup> contribui para a reflexão sobre os muitos discursos cientificistas baseados em uma normatização policialesca que preveem uma imagem de “A Ciência, concebida como abstração dogmática, que ocupa o lugar de Deus”, em detrimento de “as ciências, organizadas de maneira rigorosa, ancoradas em uma história e concebidas de acordo com os modos de produção do saber”. Ao encontro disso, Derrida<sup>41</sup> propõe que a ciência é a lei da necessidade e se tratando de ciência nem tudo é possível, existe na teoria algo que é do intraduzível. Existe, portanto, uma tentativa de nomear aquilo que se sabe, mas ao mesmo tempo existe uma constante transformação que acarreta em si uma impossibilidade de fixar o conhecimento, desde aquilo que se sabe da saúde até a loucura.

Nessa direção, Foucault<sup>42</sup> provoca importante questionamento sobre o porquê que os considerados loucos ficaram marginalizados: “como chegou nossa cultura a dar a doença o sentido do desvio, e ao doente um status que o exclui? E como, apesar disso, nossa sociedade exprime-se nas formas mórbidas nas quais recusa reconhecer-se?”. A partir da

---

<sup>39</sup> FOUCAULT, Michel. **Doença mental e Psicologia**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1975. p. 50.

<sup>40</sup> ROUDINESCO, Elisabeth. **Porque a Psicanálise?** Rio de Janeiro: Zahar, 2000, p.119.

<sup>41</sup> DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

<sup>42</sup> FOUCAULT, Michel. **Doença mental e Psicologia**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1975. p. 51.

exploração do cenário da loucura do séc. XVII, Foucault<sup>43</sup> considera que “o mundo da loucura vai tornar-se o mundo da exclusão”, com a criação de inúmeros locais de internação para onde eram destinados, não só os loucos, como todos aqueles que eram diferentes de certos critérios socialmente estabelecidos. O próprio questionamento sobre se o aumento de internações realmente refletia a condição de loucura evidencia que outros elementos estavam presentes nessa caracterização do louco. Sobre isso, Silva e Macedo<sup>44</sup> explicitam que os loucos eram marginalizados e, por consequência, excluídos daquilo que se vislumbrava na cena social, pois, diante de um contexto de primazia da consciência, o “eu” associado à loucura não tinha na razão um amparo.

As pesquisas arqueológicas propostas por Foucault acerca da problemática da loucura estão, para Birman<sup>45</sup>, significativamente atreladas à origem histórica da contestação do paradigma teórico da interpretação, o qual marcou a ferro e fogo o campo de relações entre a Medicina e a Psicanálise. O autor pondera que em duas grandes publicações de Foucault existe o enunciado de duas continuidades: a primeira entre psicanálise e psiquiatria em “História da loucura na idade clássica” e a segunda entre psicanálise e medicina em “Nascimento da Clínica”. Birman<sup>46</sup> salienta a necessidade de marcar além da ruptura entre as disciplinas, também a interlocução possível. Isso se justifica já que por um lado houve uma ruptura epistemológica entre Psicanálise e Medicina, mas por outro se destaca que, certas transformações cruciais ocorridas no discurso da Medicina,

---

<sup>43</sup> FOUCAULT, Michel. **Doença mental e Psicologia**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1975. p. 54.

<sup>44</sup> SILVA, Fernanda. C. F.; MACEDO, Mônica. M. K. (no prelo). A noção de psicopatologia: desdobramentos em um campo de heterogeneidades. **Ágora**.

<sup>45</sup> BIRMAN, Joel. Discurso Freudiano e Medicina. In: BIRMAN, Joel; FORTES, Isabel; PERELSON, Simone. (Orgs.). **Um novo lance de dados: psicanálise e medicina na contemporaneidade**. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2010. pp. 13-46.

<sup>46</sup> BIRMAN, Joel. Discurso Freudiano e Medicina. In: BIRMAN, Joel; FORTES, Isabel; PERELSON, Simone. (Orgs.). **Um novo lance de dados: psicanálise e medicina na contemporaneidade**. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2010. p. 13-46.

tiveram uma consequência inegável na possibilidade da configuração do discurso psicanalítico. Para tanto, o autor julga necessário considerar os dois campos, Psicanálise e Medicina, como formações discursivas para chegar às suas problemáticas e poder identificar os pontos de interlocução e os de ruptura. Ao mesmo tempo em que não se pode negar a importância histórica, para a constituição da Psicanálise, de pesquisas sobre o sistema nervoso central do séc. XIX, também se constata na Psicanálise a ruptura progressiva e definitiva com o modelo teórico da anatomoclínica, constitutivo da Medicina moderna.

Birman<sup>47</sup>, a partir das formulações foucaultianas, explica que o paradigma da anatomoclínica se sustentava na relação entre o registro dos sintomas e a enfermidade, ou seja, existiria uma especificidade entre a lesão anatomopatológica e os sintomas da enfermidade. Esse modelo foi inegavelmente posto em xeque pela histeria, pois aquilo que se apresentava como sintoma não se sustentava como lesão orgânica, fato demonstrado nas aulas de Charcot com o uso da hipnose. Desde o início da Psicanálise, Freud manteve uma posição inquieta e investigativa que possibilitou um questionamento não só dos pressupostos que estavam vigentes na época, como também daquilo que ele mesmo desenvolvia. Assim, tal como destacam Silva e Macedo<sup>48</sup> (no prelo), Freud consolidou suas proposições teóricas e técnicas, concedendo à singularidade um valor inestimável na instauração e no alcance do método psicanalítico. Assim, segundo as autoras, evidencia-se a relevância de um sujeito que tem algo singular a dizer sobre o seu padecimento e sobre o qual a escuta psicanalítica irá se debruçar. A escuta psicanalítica busca alcançar fantasmas que assombram o sujeito. Inalcançáveis por um lado, mas ao mesmo tempo presentes nas suas mais diferentes formas naquilo que chamamos de subjetividade.

---

<sup>47</sup> BIRMAN, Joel. **As pulsões e seus destinos: do corporal ao psíquico**. Rio de Janeiro: civilização brasileira, 2014a.

<sup>48</sup> SILVA, Fernanda. C. F.; MACEDO, Mônica. M. K. (no prelo). A noção de psicopatologia: desdobramentos em um campo de heterogeneidades. **Ágora**.

A Psicanálise tem sua origem no campo da psicopatologia, mas, desde o início, marcou uma posição interrogativa a respeito de manifestações clínicas que desafiavam o saber da época. No legado freudiano, se fazem presentes articulações essenciais que abarcam a recíproca influência entre o sujeito e a cultura. Silva e Macedo entendem que, no necessário debate sobre as relações entre o sujeito e a cultura, encontram-se subsídios para reflexão e problematização da concepção de padecimento psíquico. As autoras pontuam que, se a Modernidade ofereceu condições essenciais para o nascimento da disciplina psicanalítica, a contemporaneidade exige que a Psicanálise siga exercendo sua capacidade interrogativa sobre as demandas de sofrimento.

A partir de uma concepção da sociedade contemporânea marcada pelo individualismo, Mezan<sup>49</sup> refere que a Psicanálise inquieta por estar na contramão de uma proposta de massificação e alienação onipresentes na cultura do narcisismo atual e, por isso, recebe muitas acusações e rótulos tais como “ultrapassada” ou “pouco científica”. Diante disso, o autor pondera que a questão inicial é pensar sobre o entendimento de ciência em si, já que a Psicanálise não busca se assemelhar à Física, à Biologia ou às *hard sciences*, mas que, também, esses não são os únicos modelos científicos existentes.

Nesse sentido, Mezan<sup>50</sup> entende ser necessário diferenciar a experiência transformadora de um encontro analítico daquela relativa a um experimento, no qual se manipula variáveis e se verificam hipóteses, justamente pela natureza singular e diversa que contemplam. Frente ao exposto pelo autor, compreende-se que o trabalho em uma dimensão de experimento e o trabalho na dimensão de encontro, perpassado pelo Inconsciente e pela transferência, tem formas distintas de diagnosticar. Na mesma direção, Derrida<sup>51</sup> entende que o experimentalismo levado ao

---

<sup>49</sup> MEZAN, Renato. **Intervenções**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2011.

<sup>50</sup> MEZAN, Renato. **Intervenções**. São Paulo: Casa do Psicólogo 2011.

<sup>51</sup> DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. **De que amanhã: diálogo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2004.

extremo deve se circunscrever à especificidade racional que o sustenta, como em experimentação nas ciências da natureza, na biologia, nas pesquisas sobre o genoma. No entanto, pondera o autor, a experimentação também é possível em psicologia desde que concebida de maneira diferente.

A Psicanálise trabalha com a concepção de um sujeito de Inconsciente, atravessado, inevitavelmente, pelas marcas de uma história singular. Distante da vigência de propostas diagnósticas descritivas e prescritivas, os psicanalistas no exercício clínico da escuta priorizam os efeitos de vivências frente à produção de padecimentos psíquicos. Sendo assim, privilegia-se no diagnóstico psicanalítico a realidade psíquica que engendra singulares formas de expressão de dor psíquica. Frente a isso, pode-se relacionar a necessidade do que Derrida<sup>52</sup> propõe como resgate de um espaço de liberdade para um sujeito que hoje se vê determinado ou assediado por máquinas sejam elas sociais, econômicas ou biológicas, um determinismo que vem de todos os lados e que não abarca aquilo que é da ordem da singularidade.

Evidencia-se, assim, a existência do Inconsciente e o protagonismo de um sujeito psíquico como fatores essenciais na leitura sobre a complexidade desse sujeito e de seus dos padecimentos. Esse posicionamento torna coadjuvantes a realidade factual da histórica e a patologia como categoria descritiva se afastando de uma falsa objetividade e previsibilidade.

#### 4. Sempre no porvir...

Aprendemos com Derrida<sup>53</sup> que o espectro é sempre o porvir e que o porvir é da ordem do ilocalizável, não do futuro, e assombra cada momento. Esta produção, muito mais do que esgotar possibilidades ou de encontrar uma resposta definitiva, buscou ampliar os questionamentos, inquietando e fazendo com

---

<sup>52</sup> DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. **De que amanhã: diálogo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2004.

<sup>53</sup> DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. 234 p.

que cada um possa se aproximar desse esboço como assim puder, tal como é a aproximação sobre os espectros e sobre as construções inconscientes em um movimento sempre em porvir no sentido de que é uma busca almejada em termos de compreensão, constantemente empreendida, mas nunca realmente alcançada. Pode-se aproximar essa proposta ao que Amitrano refere:

Uma possível associação com uma não desconstrução dos textos literários por Derrida; afinal, como desconstruí-los se estes já se encontrarem assombrados pela invisibilidade dos espectros? Não podem ser desconstruídos porque já se desconstroem desde sempre. Como um dia afirma Derrida, “existe desde sempre desconstrução, operando em obras, especialmente em obras literárias<sup>54</sup>”.

Inspirado nisso, o trabalho também partiu da ideia de que tanto a obra de Freud como a obra de Derrida já se encontram atravessadas por espectros. Partindo de Amitrano<sup>55</sup>, que finaliza o seu texto deixando para Derrida outros espectros, assombros que a acometem, os quais a levam a correr atrás de novos rastros que também outros irão carregar, entende-se ser essencial incluir Freud na mesma perspectiva. Com isso, desvela-se a condição de pensa-lo a partir de uma teoria e de uma técnica em constante construção e reconstrução, até mesmo porque se a Psicanálise é contemporânea é porque responde às inquietações contemporâneas, independente de que tempo que se esteja falando. Assim, é fundamental partir de Freud e atravessados pelos seus espectros, pelos espectros de outros e pelos nossos próprios, seguir construindo uma Psicanálise para além de Freud.

---

<sup>54</sup> AMITRANO, Georgia. Com-por, rastros e espectros de Derrida. **Educação e Filosofia Uberlândia**, v. 29, n. 58, p. 615-630, jul./dez. 2015. p. 626.

<sup>55</sup> AMITRANO, Georgia. Com-por, rastros e espectros de Derrida. **Educação e Filosofia Uberlândia**, v. 29, n. 58, p. 615-630, jul./dez. 2015.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMITRANO, Georgia. Com-por, rastros e espectros de Derrida. **Educação e Filosofia Uberlândia**, v. 29, n. 58, p. 615-630, jul./dez. 2015.
- BIRMAN, Joel. **As pulsões e seus destinos: do corporal ao psíquico**. Rio de Janeiro: civilização brasileira, 2014a.
- BIRMAN, Joel. Discurso Freudiano e Medicina. In: BIRMAN, Joel; FORTES, Isabel; PERELSON, Simone. (Orgs.). **Um novo lance de dados: psicanálise e medicina na contemporaneidade**. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2010. p. 13-46.
- BIRMAN, Joel. **Sujeito na contemporaneidade: espaço, dor e desalento na atualidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014b.
- CECCARELLI, Paulo. O sofrimento psíquico na perspectiva da psicopatologia fundamental. **Psicologia em Estudo**, v.10, n. 3, p. 471-477. 2005.
- Conferência promovida pela Sigmund Freud Associação Psicanalítica, Porto Alegre, 2014.
- DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. 234 p.
- DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. **De que amanhã: diálogo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2004.
- DOCKHORN, Carolina. N. B. F. O sujeito da Dor e suas formas de mal estar. **Sig Revista de Psicanálise**, Porto Alegre, p. 125-127. 2013.
- FOUCAULT, Michel. **Doença mental e Psicologia**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1975.



- FREUD, Sigmund. Carta 52. In: STRACHEY, James (Ed. e Trad.). **Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud** (Vol. 18). Rio de Janeiro: Imago, 1896/1996. p. 281-287.
- FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer. In: STRACHEY, James (Ed. e Trad.). **Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud** (Vol. 18). Rio de Janeiro: Imago, 1920/1989. p. 13-85.
- FREUD, Sigmund. Interpretação dos sonhos. In: STRACHEY, James (Ed. e Trad.). **Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud** (Vol. 4 e 5). Rio de Janeiro: Imago, 1900/1989. p. 11-700.
- FREUD, Sigmund. O Ego e o Id. In: STRACHEY, James (Ed. e Trad.). **Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud** (Vol. 19). Rio de Janeiro: Imago, 1923/1989. p. 15-80.
- FREUD, Sigmund. Projeto para uma Psicologia Científica. In: STRACHEY, James (Ed. e Trad.). **Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud** (Vol. 1). Rio de Janeiro: Imago, 1895/1989. p. 335-453.
- FREUD, Sigmund. Sobre o narcisismo: uma introdução. In: STRACHEY, James (Ed. e Trad.). **Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud** (Vol. 14). Rio de Janeiro: Imago, 1914/1989. p. 77-108.
- FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: STRACHEY, James (Ed. e Trad.). **Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud** (Vol. 7). Rio de Janeiro: Imago, 1905/1989. p. 118-228.
- GONÇALVES, Amadeu Matos. A Doença Mental e a cura: um olhar antropológico. **Revista Millenium**, v. 9, n. 30, p. 159-171. 2004.
- JORDÃO, A. A. A fragilidade narcísica nas configurações subjetivas atuais e suas implicações sociais e clínicas. **Sig Revista de**

**Psicanálise.** Porto Alegre: Sigmund Freud Associação Psicanalítica, 2014. p. 53-68.

MAYER, Hugo. Passagem ao ato, clínica psicanalítica e contemporaneidade. In: CARDOSO, Marta Rezende (Org.). **Adolescência: reflexões psicanalíticas.** Rio de Janeiro: NAU Editora, 2001. p. 81-101.

MEZAN, Renato. **Intervenções.** São Paulo: Casa do Psicólogo, 2011.

ROCHA, Antônio Wagner Veloso. Derrida e a essência do político em Espectros de Marx. **Em Tese**, v. 16, n. 3, p. 36-46, dez. 2010. Disponível em: <<http://periodicos.letras.ufmg.br/index.php/emtese/article/view/3517/3464>>.

ROUDINESCO, Elisabeth. **Elisabeth Roudinesco:** “Progresso só existe na ciência. Na psicanálise, existem transformações”. Disponível em: <http://www.fronteiras.com/entrevistas/elisabeth-roudinesco-lprogresso-so-existe-na-ciencia-na-psicanalise-existem-transformacoes-r>. 2016.

ROUDINESCO, Elisabeth. **Porque a Psicanálise?** Rio de Janeiro: Zahar, 2000,

SILVA, Fernanda. C. F.; MACEDO, Mônica. M. K. (no prelo). A noção de psicopatologia: desdobramentos em um campo de heterogeneidades. **Ágora.**

URRIBARRI, Fernando. **O Pensamento Clínico em André Green.** 2014.