

**HERANÇAS DE DERRIDA:
DESCONSTRUÇÃO, DESTRUIÇÃO E MESSIANICIDADE¹**

Por

Evando Nascimento

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

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

Emmanuel Lévinas, Totalité et infini

Preâmbulo

Começaria por renomear o título desta fala-escrita,² como frequentemente me ocorre, pois há sempre uma diferença marcante entre intenção e gesto, entre o título com que prometo e me comprometo, quando aceito um convite, e o que corresponde ao que, com efeito, foi escrito posteriormente. O título é a inscrição sumária, lapidar, que resume e anuncia o texto a seguir, como um contrato prévio. No ato de intitular existe sempre uma promessa a ser cumprida, sob pena de decepcionar os organizadores de eventos, bem como seus participantes e futuros leitores. Como diz “*Titre à préciser*”: “Ora, quer se trate do título da obra, do título legitimador em geral, do título que autoriza a

¹ Este ensaio corresponde, em grande parte, ao segundo módulo do projeto de Pós-Doutorado realizado na Universidade Livre de Berlim, sob a supervisão de Winfried Menninghaus, no segundo semestre de 2007. Originalmente, foi a conferência de abertura da *Jornada Jacques Derrida*, realizada em 14 e 15 de outubro de 2008, na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), que resultou no texto publicado no livro de Pereira, Maria Antonieta; Sá, Luiz Fernando Ferreira (Org.). *Jacques Derrida: atos de leitura, literatura e democracia*. Belo Horizonte: A Tela e o Texto / Faculdade de Letras da UFMG, 2009, p. 17-60. Agradeço aos editores pela republicação neste espaço.

² O título originalmente proposto aos organizadores do evento foi “Derrida e Benjamin: a democracia por vir”.

autoridade do autor, garantindo a avaliação, a crítica avaliadora etc., a instância do título situa o lugar ou um dos lugares essenciais de borda e, portanto, o traço da relação, o *Bezug* mais aparente entre a escritura e a lei, aqui entre a escritura dita literária e o direito”.³ Título é antes de tudo uma questão de direito, jurídica e legal, bem o sabem os que já tentaram alguma vez publicar algum texto sem título, mas cujo título não fosse justamente “*Sem Título*”; ou então *À Plus d’un titre*: Jacques Derrida, como já o fez Jean-Luc Nancy,⁴ reverberando desde o título o “*plus d’une langue*” (mais de uma língua / nenhuma língua), de Derrida.

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

³ Derrida, Jacques. *Titre à préciser*. In: *Parages*. Paris: Galilée, 1986/2003, p. 218.

⁴ Nancy, Jean-Luc. *À plus d’un titre*: Jacques Derrida. Paris: Galilée, 2007.

considerar também toda uma ensaística que desenvolvi paralelamente nos últimos dez anos e que não se refere, ao menos de forma explícita, à textualidade derridiana.

A primeira questão que me vem à mente é quanto à necessidade de recorrer a essa venturosa, aventurada e por vezes também desventurada palavra inscrita no novo título: *desconstrução*. Palavra que emerge nos primeiros trabalhos de Derrida, como tentativa de tradução de *Abbau* e *Destruktion*, do alemão de Heidegger.⁵ Não vou me deter nesse jogo tradutório, de que já falei noutra parte, mas vou tirar proveito de outro vocábulo, aproximadamente relacionado a *desconstrução* e ao verbo *desconstruir*, termos hoje de ampla circulação no meio acadêmico e até mesmo no espaço da mídia. Tal outro vocábulo é o verbo *destruir* e seu equivalente substantivo *destruição*. É frequente a confusão entre *desconstruir* e *desconstrução*, de um lado, e, destruir ou destruição, de outro, sobretudo na pena dos detratores do trabalho de Derrida. Como se, por um mecanismo quase espectral, o termo alemão de origem latina *Destruktion* fantasmaticamente retornasse ali onde não deveria haver confusão alguma. Desconstruir obviamente não é destruir, se fosse assim Derrida teria traduzido *Destruktion* por destruição – até mesmo alguns tradutores de Heidegger preferem o termo “desobstrução” a destruição.⁶ Todavia, para os referidos detratores, aqueles que são contra a desconstrução (*against deconstruction*⁷), a confusão seria proveitosa. O pensamento de Derrida não passaria assim de mais um niilismo, dentro de uma pouco nobre linhagem que remonta pelo menos à acusação feita contra os sofistas, ainda em solo grego antigo. Destruidor, ou seu aproximado sinônimo, demolidor, é aquele que vem para aniquilar os valores bem constituídos da tradição. A desconstrução não passaria de uma nova peste que assola a humanidade, e como tal foi e ainda é

⁵ Cf. Derrida, Jacques. *Lettre à un ami japonais*. *Op. cit.* Cf. também a esse respeito o ensaio anterior “Benjamin e Derrida: limiares / traduções”.

⁶ Tal é o caso da tradução francesa *Être et temps* (tradução François Vezin a partir dos trabalhos de Rudolf Boehm, Alphonse de Waelhens, Jean Lauxerois e Claude Roëls. Paris: Gallimard, 1994), cujo 6º. parágrafo se intitula “La tâche d’une désobstruction de l’histoire de l’ontologie” (p. 45-53). Já a tradução brasileira traduz literalmente por “destruição”, cf. Heidegger, Martin. A tarefa de uma destruição da ontologia. In: _____. *Ser e tempo*. Tradução Márcia de Sá Cavalcante. 6ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1997. Cf. também Heidegger, Martin. Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie. In: _____. *Sein und Zeit*. 17ªa. ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1993.

⁷ Esse é um dos livros mais agressivos em relação ao pensamento derridiano e correlatos nos Estados Unidos. Cf. Ellis, John M. *Against deconstruction*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

tratada por uma parte do meio acadêmico, sobretudo norte-americano, e mesmo pela mídia supostamente bem informada.⁸ Obviamente esse nihilismo poderia ser reaproveitado em favor do trabalho derridiano, inserindo-o na genealogia não dos aniquiladores universais, mas do pensamento nietzschiano, naquilo que propôs como “transvaloração de todos os valores”.⁹ O próprio Derrida se refere em seus trabalhos iniciais a Heidegger, Nietzsche e Freud como “destruidores”, designação que abandonará na sequência dos anos;¹⁰ mas ele próprio jamais se apresentou como destruidor, demolidor, nem muito menos como nihilista. Pelo simples motivo, a meu ver, de que a destruição implica uma força, ou um conjunto de forças, dotado de grande *violência* desagregadora (um “violento poder”, *Gewalt*, como veremos), com que o edifício ou a construção visados são postos abaixo. Em meados da década de 1960, importava ver como os discursos “destruidores” liberavam a “estruturalidade da estrutura”, provocando um descentramento da chamada metafísica ocidental, de modo concomitante ao surgimento da mais nova “ciência humana”, a etnologia. Todavia, como não há outro discurso senão o da “metafísica”, Derrida mostrava que todo discurso destruidor trabalha dentro de um círculo, do qual jamais se pode sair de todo; é o que expõe, sem demonstração simplista, o ensaio-leitura acerca de Claude Lévi-Strauss, “A Estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”.

Lembro de passagem um fragmento do *Livro do desassossego*, no qual Bernardo Soares se queixa de as gerações anteriores terem destruído todos os valores, a tal ponto que nada restava aos contemporâneos, naquela primeira metade do século XX (entre a década de 1910 e a de 30). O balanço é amargo, embora essa amargura deva ser lida no contexto de grande fingimento literário do livro, em que nenhum dor é real, mas tampouco nenhuma ficção é propriamente mentirosa. Não se trata de uma avaliação paralisante, mas ao

⁸ Basta conferir o texto feroz e inconsistente publicado no *New York Times* como obituário de Derrida, gerando uma carta-resposta de Samuel Weber e Keneth Reinhard, carta esta que acabou por dar vez a um site de solidariedade à memória de JD. Cf. Kandell, Jonathan. Jacques Derrida, abstruse theorist, dies at 74. *New York Times*, 10 de outubro de 2004. Cf. também http://www.humanities.uci.edu/remembering_jd/ (acessado pela última vez em 21/10/2011).

⁹ Tratei dessa questão do nihilismo a partir de Nietzsche no ensaio “Rastros, projetos e arquivos” e no livro *Clarice Lispector: uma literatura pensante*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

¹⁰ Cf., por exemplo, Derrida, Jacques. La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines. In: _____. *L'Écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967, p. 409-428.

contrário de uma força de pensamento, que impulsiona a máquina ficcional e poética de Pessoa-Bernardo-Soares, em meio às grandes ficções do interlúdio: “O trabalho destrutivo das gerações anteriores fizera que o mundo, para o qual nascemos, não tivesse segurança que nos dar na ordem religiosa, esteio que nos dar na ordem moral, tranquilidade que nos dar na ordem política. Nascemos em plena angústia metafísica, em plena angústia moral, em pleno desassossego político”.¹¹

Derrida não se anuncia nos anos 1960 nem como o imoralista de André Gide, que vem pôr abaixo o edifício da moral tradicional, nem como o acabado niilista – de inspiração nietzschiana ou não. Haverá sempre nele um grande esforço para retirar do termo desconstrução a marca negativa que o prefixo *des-*imprime. Isso será repetido inúmeras vezes e segundo as mais diversas estratégias, justamente para desvincular a desconstrução de qualquer teologia negativa,¹² acusação que ela sofreu sobretudo nas respostas iniciais, após a publicação da *Gramatologia*, de *A Escritura e a diferença* e de *A Voz e o fenômeno*, em 1967. Não cabe aqui traçar a história da recepção do pensamento derridiano, na França e em outros países, como EUA e Brasil. Essa é uma tarefa importante e diria ingente, já que compreende ao menos quatro décadas de produção e resposta, nos mais diversos lugares e instituições. A despeito dessa impossibilidade, sinalizaria que a *vinculação* ao pensamento dessa grande assinatura “Derrida”, que compreende algo em torno de oitenta volumes, além de inúmeros artigos esparsos e seminários inéditos, só pode ser pensada de modo múltiplo, de acordo com cada território, lugar institucional e, principalmente, sujeitos envolvidos. Diria que em toda a parte terá havido tantas *desconstruções* quantas foram as pessoas e grupos de pesquisas incumbidos de dialogar com Derrida e de desdobrar sua herança. Pois se trata disso: de uma herança altamente complexa, que envolve inúmeras estratégias de apropriação, ou como ele diz de *ex-apropriação* – atitude certamente afim ao radical questionamento marxista da propriedade privada – e de desdobramentos políticos, éticos e estéticos. Herança tanto mais complexa porque a própria *herança* e o *legado* são temas decisivos da

¹¹ Pessoa, Fernando. *O Livro do desassossego, por Bernardo Soares*. Seleção Leyla Perrone-Moisés. 2ª. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 299.

¹² Cf., entre outros, Derrida, Jacques. Comment ne pas parler: dénégations. In: _____. *Psyché: inventions de l'autre*. Paris: Galilée, 1987, p. 535-595.

reflexão, desde sempre, mas sobretudo a partir do *Cartão postal*, livro de 1980, somente traduzido entre nós em 2007.¹³ Todavia, *A Farmácia de Platão*, cuja primeira versão é dos anos 1960, já pode ser visto como um grande ensaio genealógico, em que a paternidade, a filiação e conseqüentemente a herança são fios condutores da reflexão. *Espectros de Marx* define, com muita lucidez, o *ser* como herança, “*Ser*, palavra na qual vimos anteriormente a palavra do espírito, quer dizer, pela mesma razão, *herdar*”.¹⁴ Somos o que herdamos, razão ou loucura, diria Nietzsche,¹⁵ e é a esse respeito que estamos sempre testemunhando, “Testemunhar seria testemunhar quanto ao que *somos* enquanto *herdamos*, eis o círculo, eis a sorte ou a finitude, herdamos exatamente o que nos permite testemunhar a esse respeito”.¹⁶ São muitas línguas (*plus d’une langue*), configurações e sujeitos envolvidos para que se possa tratar da desconstrução no singular. Daí que o próprio Derrida falará cada vez mais em *desconstruções*, enfatizando que não se trata de uma *propriedade* sua (nem característica identificadora, nem território de posse). Como ele mesmo declara na primeira entrevista que me concedeu para o caderno *Mais!*:

Como o senhor sabe, não existe ‘a’ desconstrução: há muitas singularidades, pessoas diferentes, estilos e estratégias diversas. Não existe a unidade de uma escola, de uma doutrina, nem discurso ou estilo a ser identificado. Por outro lado, ela não é tampouco – poderia ser, mas simplesmente não é – um discurso e menos ainda um discurso acadêmico. Digo frequentemente que a desconstrução é o que acontece [*c’est ce qu’il arrive*], o que se passa ou chega. O que acontece mesmo sem trazer esse nome: é o que acontece no mundo. Como, por exemplo, respondendo há pouco sua questão precedente, eu falava do terremoto que sacode o político, a soberania do Estado-nação, o conceito de guerra. Todas essas coisas não têm mais identidade conceitual reconhecível. Desse modo, vê-se muito bem que a idéia de soberania – uma herança teológica – se encontra atualmente muito abalada pelo que ocorre no mundo. Essa desconstrução não é um discurso teórico, é o que

¹³ Derrida, Jacques. *La carte postale: de Socrates à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion, 1980. [*O Cartão postal: de Sócrates à Freud e além*. Tradução Ana Valeria Lessa e Simone Perelson. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.]

¹⁴ Derrida, Jacques. *Spectres de Marx: l’État de la dette, le travail du deuil et la Nouvelle Internationale*. Paris: Galilée, 1993, p. 94. [*Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho e a Nova Internacional*. Tradução Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.]

¹⁵ “Não apenas a razão dos milênios – também a sua loucura rompe em nós. É perigoso ser herdeiros”, cf. Nietzsche, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983, p. 91.

¹⁶ *Ibid.*

acontece, levando-se tudo em conta: a técnica, a economia, as armas, o exército... Toda a história do mundo está em desconstrução, desconstrói-se por si mesma. 'Isso' se desconstrói. É preciso então distinguir entre o que frequentemente se chama 'a' desconstrução como discurso essencialmente filosófico – que apareceu com esse nome na universidade – e o processo imemorial, pois começou desde sempre, prosseguindo ao longo do tempo com feições muito diferenciadas, e que hoje se acelera. É um processo em curso com ou sem esse nome, quer se saiba ou não.¹⁷

Os Filhos de Marx

O livro *Marx & sons* é a versão francesa de uma obra coletiva publicada originalmente em inglês em 1999, com a participação de nomes como Fredric Jameson, Gayatri Spivak e Terry Eagleton.¹⁸ O título original era *Ghostly demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, algo como *Demarcações fantasmáticas: um simpósio sobre os espectros de Marx*, de Jacques Derrida. Na França, as contribuições de cada participante foram substituídas por resumos em notas de rodapé, publicando-se apenas o texto integral das respostas de Derrida a seus interlocutores. Paire na reflexão derridiana o espanto diante dos equívocos de leitura, alguns extremamente grosseiros, por parte dos *scholars*, em sua maioria reconhecidamente de extração marxista. Fica claro, assim, o propósito da obra: *Espectros de Marx*, publicado em 1993 na França (e traduzido no Brasil no ano seguinte), tinha sido um *tour de force* derridiano, que apresentava uma leitura inovadora do autor do *Capital* no momento após a queda do muro de Berlim, ou seja, quando o mundo voltava as costas para o marxismo e tudo o que tinha se lhe vinculado a partir do século XIX, em particular o regime soviético no século XX.

Desse modo, seis anos após a vinda a lume dos *Espectros*, se é possível falar assim (já que os espectros, como é sabido, fogem da luz...), leitores de Marx se empenharam em marcar e demarcar o território em que o livro de Derrida se situara. Trata-se de dez leituras no total, de fundo anglo-americano, que, para quem bem conhece, costuma ser bastante diferenciado do contexto francês e de correlatos. Uma das questões que emerge de imediato, e que me interessa indicar aqui, para entender o lugar *geofilosófico* da “desconstrução”, são as

¹⁷ Derrida, Jacques. A Solidariedade dos seres vivos: Entrevista a Evando Nascimento. Mais!, *Folha de S. Paulo*, 27 de maio de 2001.

¹⁸ Derrida, Jacques. *Marx and sons*. Paris: Actuel Marx Confrontation / PUF / Galilée, 2002.

designações de “pós-estruturalismo” e de “pós-moderno”. Derrida descarta ambas, irritando-se antes de tudo com o excesso de generalização que implicam e, portanto, com o apagamento das diferenças relativas a cada autor citado em bloco (ele próprio, Foucault, Lyotard, Deleuze e outros). Em relação ao “pós-moderno”, sua discordância se marca pelo simples fato de ele nunca ter falado no “fim dos metarrelatos”, tal como aparece na obra clássica de Lyotard *La Condition postmoderne*.¹⁹ Ao contrário, se houve uma crítica feita muito cedo à desconstrução foi a de ainda ter operado com uma categoria tão abrangente quanto a de “metafísica ocidental”, de inspiração até certo ponto heideggeriana. Embora Derrida tenha explicado o funcionamento estratégico da designação, logo nuançando e tornando complexa a generalização nela implicada, alguns críticos insistiram no problema, e por isso ele passou a utilizar cada vez menos a expressão, em proveito de outra terminologia que veio a criar, ao lado da que o acompanhou do início até o fim, tal a referente ao rastro, ao *phármakon*, à *différance*, ao suplemento e ao inteiramente outro (*tout autre*), alguns de seus mais caros indecidíveis.

Porém, mais grave que o “pós-moderno” aplicado a seus trabalhos é a noção, extremamente recorrente em solo americano, de “pós-estruturalismo”. Já escrevi em mais de um momento sobre a inadequação do termo, que acabou se rotinizando no Brasil, em função da influência norte-americana, sobretudo após o advento dos estudos culturais entre nós, no final dos anos 1980. Não há nem nunca houve um movimento, nem mesmo uma corrente de pensamento chamada pós-estruturalismo. Malgrado alguma convergência, os autores inscritos nessa rubrica guardam grandes diferenças entre si, de modo que mesmo a denominação que cheguei a utilizar de forma pontual, a de “pensamento da diferença”, se mostrou inadequada, sobretudo porque o termo diferença se tornou uma palavra tão genericamente utilizada (comparável à *estrutura* dos anos 1960/70), que nenhum grupo de pensadores poderia reivindicar a primazia, sobretudo autores tão “diferentes” uns em relação aos outros. Vejamos o que diz Derrida a esse respeito:

Fico chocado com certa precipitação em falar de *Espectros de Marx*, ou de meu trabalho em geral, como de uma simples espécie, um caso ou um exemplo do ‘gênero’ *pós-modernismo* ou *pós-*

¹⁹ Lyotard, Jean-François. *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Minuit, 1979.

estruturalismo. São noções que servem para qualquer coisa, nas quais a opinião pública menos informada (e com bastante frequência a grande imprensa) classifica aproximadamente quase tudo o que não ama ou não compreende, a começar pela ‘desconstrução’. Não me considero nem como um pós-estruturalista, nem como um pós-modernista. Expliquei diversas vezes porque quase nunca me sirvo dessas palavras, a não ser para dizer que são inadequadas ao que busco fazer.²⁰

Essa reserva quanto ao uso dos termos é mais do que um cuidado terminológico. No contexto das abordagens marxistas e anglo-americanas dos *Espectros de Marx*, era fundamental para Derrida distinguir as leituras que ele julgava pertinentes sobre seu trabalho daquelas que, a maior parte das vezes, revelavam erros clamorosos de interpretação. Dizendo de outro modo, o uso dessa terminologia já denunciava alguns aspectos rotineiros e *destrutivos* quanto à desconstrução, demonstrando igualmente a incompetência cabal de certos críticos em entender o que estava em jogo nos *Espectros*. Como se o recurso ao pós-moderno e ao pós-modernismo para falar de seus textos fosse o sintoma de uma leitura tão despropositada quanto contumaz, leitura esta representada na coletânea por Terry Eagleton e por Gayatri Spivak. Isso mostra que não há relativismo em Derrida: para ele, as leituras não se equivalem, e o protocolo mínimo que se deve ter diante do texto do outro é compreender suas estratégias de escrita, que implicam outras tantas *políticas de leitura*. Pois é sobretudo de uma *política da leitura* que Derrida fala de ponta a ponta em *Marx & sons*, título de fatura comercial, que ironiza a respeito da pretensão de certos marxistas se considerarem herdeiros legítimos do filósofo, o qual pôs justamente em causa o valor de propriedade e de legitimidade hereditária. Nesse sentido, jamais haverá legítimo herdeiro de Marx, nem de qualquer outro pensador – herdar é, por natureza, expropriador ou *exapropriador* (termo que marca a dificuldade de reapropriação), embora nem todas as expropriações se equivalham. Pode-se, certamente, propor qualquer tipo de leitura a respeito de qualquer texto, mas para se habilitar como minimamente competente é preciso que se atenda a certos protocolos interpretativos, a fim de chegar a uma verdadeira invenção. No fundo, a verdadeira herança é o saber: é preciso sempre “saber saber”, ainda que este

²⁰ *Id.*, p. 36.

saber deva se aproximar de uma forma instigante e expropriadora de não-saber, se não corre-se o risco de enrijecimento. A política da herança é a de um saber que reivindica também o direito ao não-saber,²¹ à aventura do pensamento como invenção que advém sempre do outro; esse é o modo de evitar a especialização burocrática, a que me referi no início. Enfatizo a palavra política porque uma outra acusação feita contra Derrida, e repetida por Fredric Jameson (cujas idéias no ensaio da coletânea Derrida endossa em sua maior parte), é a de seu estilo ser “literário”, ou seja, corresponder a uma *estética* em sentido tradicional: fantasia e beleza. Derrida percebe a armadilha e afirma peremptoriamente que as questões de desconstrução são antes de tudo políticas e não estéticas ou estetizantes.²² Concordo inteiramente com Derrida se o termo *estética* for tomado em sua acepção irrefletida, a do discurso sobre o belo ideal. Ora, a disciplina e o vasto campo que ela designa têm sido inteiramente redimensionados nos últimos não mais como disciplina autônoma, nem mesmo talvez como disciplina, mas como categoria de reflexão, pondo em causa os mecanismos disciplinares tradicionais: a divisão entre sujeito e objeto do conhecimento, os dispositivos metodológicos, as hierarquias de produção e distribuição do saber etc.

Considero *Espectros de Marx* uma das primeiras grandes tentativas de se pensar o mundo em seu processo de globalização, ou de *mondialisation*, sem ceder ao neoliberalismo do que até o 11 de setembro de 2001 se chamava de “nova ordem mundial”. É um livro de *resistência*, que intenta dar conta do lugar de um pensamento de esquerda, numa etapa avançada do capital internacional. Se, mais de uma década depois de publicado, constata-se o recuo da esquerda sobretudo em solo europeu, como analisou recentemente uma matéria no jornal espanhol *El País*,²³ isso se deve ao fato de o capital ter obtido um sobrelance especulativo, ao se desvincular dos antigos territórios

²¹ Cf. Nascimento, Evando. Desconstruindo Sofia: apontamentos de uma aula imaginária. *Sofia*: revista de Filosofia. Vitória, Universidade Federal do Espírito Santo, ano VII, n. 8, 2001/2, p. 67-88.

²² Derrida, Jacques. *Marx and sons*. *Op. cit.*, p. 67.

²³ Rusiñol, Pere; Oppenheimer, Walter. A esquerda míngua enquanto a direita marca a agenda na Europa. Tradução: Luiz Roberto Mendes Gonçalves. *El País*, 9 de setembro de 2008. Publicado originalmente no site do UOL, o artigo completo pode ser consultado em: <http://www.controversia.com.br/blog/?p=8968> (acessado em 21/10/11). Todavia, é preciso considerar que, a cada nova eleição presidencial ou parlamentar em países europeus, a balança pende para um lado ou para o outro.

nacionais. O enfraquecimento do Estado-nação, benéfico sob tantos aspectos, permitiu o advento de um capital cada vez mais apátrida, servindo aos interesses grupais, francamente supranacionais, sem que estes tenham que prestar contas a governos específicos. A desmobilização e mesmo a perda de certa configuração da esquerda se deve certamente ao fato de que a antiga direita soube incorporar grande parte do vocabulário e das bandeiras de esquerda, acomodando valores conservadores e reivindicação social, ainda que esta se reduza a um programa insignificante, apenas reforçando a antiga desigualdade de classe. O problema é que as classes sociais perderam sua antiga estruturação, tornando-se infinitamente mais complexas e imbricadas umas às outras, como Derrida sublinha em *Marx & sons*, a contrapelo dos marxistas ortodoxos.

Messianismos

Derrida, em momentos distintos de sua vida, sempre se afirmou como um homem de esquerda, embora até onde saiba não se tenha filiado a nenhum partido. Manteve grandes desconfianças em relação a Maio de 68, provavelmente por não concordar com as orientações estratégicas, embora alguns de seus interesses estivessem implicados no movimento social e político de quarenta anos atrás. É dentro dessa perspectiva que gostaria de considerar os deslocamentos que ele promove em relação ao grande tema do messianismo, sobretudo em *Força de lei*, em *Espectros de Marx* e em *Marx & sons*. A expressão que Derrida utiliza nesses textos, os quais se situam claramente no contexto de final dos anos 1980 em diante, ou seja, no momento mesmo de derrocada do totalitarismo de esquerda, é “messianicidade *sem* messianismo”, que tanta polêmica gerou, marcadamente entre os debatedores de *Marx & sons*.²⁴ A formulação vem de Blanchot, sinalizando a desontologização do termo em causa; em outras palavras, designar uma messianicidade *sem* messianismo implica a perda da substancialidade que o termo adquiriu nas culturas e religiões ditas messiânicas, aquelas que, como, por exemplo, a do judaísmo ou a do sebastianismo lusitano, pregam o advento do Messias.

²⁴ Cf. *Marx & sons*, *op. cit.*, p. 60-80.

É tanto da *ideia* de futuridade quanto da personalização de um Messias que Derrida tenta afastar seu pensamento. Toda a questão do por-vir, de que tratará sobretudo a partir dos anos 1990, passa pela necessidade de distinguir com clareza a noção de por-vir (*à-venir*) da de futuro (*futur*), em francês. O por-vir derridiano de algum modo está vindo ou mesmo já está aí, não se anuncia num amanhã utópico, redentor. É nesse sentido que em dois momentos pelo menos (em *Papel-Máquina* e em *Marx & sons*) ele questiona com veemência a Utopia, como ideal regulador no sentido kantiano: “está à esquerda o desejo de afirmar o porvir, de mudar e de mudar no sentido da maior justiça possível. Não que toda a direita seja insensível à mudança e à justiça (isso seria injusto), porém ela nunca faz disso sua motriz ou o axioma de sua ação”.²⁵ O porvir da messianicidade *sem* messianismo se dispõe na relação com a alteridade, que não é nem uma categoria abstrata, nem supõe o imediatismo de uma qualquer empiria. Essa alteridade é francamente indecidível, supõe a vinda (*venue*) e o advento (*avènement*) do outro enquanto outro, insubsumível às categorizações do mesmo e do familiar. O radicalmente outro (todo-outro, *tout autre*) derridiano é relacionável à figura do estrangeiro, que comparece nos diálogos socráticos, em relação ao qual é preciso ser incondicionalmente hospitaleiro.²⁶ Certamente por sua condição de franco-argelino, de que trata de forma quase ficcional, quase confessional (entre “ficção e testemunho”, como ele traduz em *Demeure*²⁷ o famoso título autobiográfico de Goethe: *Dichtung und Wahrheit*) em *Le Monolinguisme de l'autre*, Derrida sempre se preocupou com a figura do estrangeiro, tal como já comparece em *A Farmácia de Platão*, e tal como comparecerá em *Da Hospitalidade*. Se continuasse vivo, decerto estaria assinando algum manifesto contra a nova lei de imigração, recentemente promulgada pela União Europeia, que é, de forma flagrante, um desrespeito aos direitos humanos. Entre os absurdos dessa legislação, pode-se destacar: 1- a possibilidade de detenção por até dezoito meses dos sem-documentos (*sans-papier*), ou “indocumentados”, dispensando-se qualquer acusação

²⁵ Derrida, Jacques. *Papel-máquina: a fita da máquina de escrever e outras respostas*. Tradução Evando Nascimento. S. Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 321. [*Papier machine: Le ruban de machine à écrire et autres réponses*. Paris: Galilée, 2001.]

²⁶ Derrida, Jacques; Duffourmantelle. *De l'Hospitalité*. Paris: Calmann-Lévy, 1997. [*Da Hospitalidade*. Tradução Antonio Romane, revisão técnica Paulo Ottoni. S. Paulo: Escuta, 2003.]

²⁷ *Ibid.*

criminal; 2- uma criança pode ser enviada, sem acompanhante, a um país onde ela de fato não nasceu. Já em *L'Autre cap*, Derrida convocava a Europa a pensar suas potencialidades, para além de todo essencialismo nacionalista ou estado-nacionalista:

O *mesmo dever* dita que se assuma a herança europeia, e *unicamente* europeia, uma ideia da democracia, mas reconhecendo também que esta, como a do direito internacional, nunca é dada, que seu estatuto nem é mesmo o de uma ideia reguladora no sentido kantiano, antes algo que resta a pensar e *por vir*: não a que certamente chegará amanhã, não a democracia (nacional e internacional, estatal ou trans-estatal) *futura*, mas uma democracia que deve ter a estrutura da promessa – e, *portanto*, a *memória do que carrega o porvir aqui e agora*.²⁸

Evidentemente a Europa não foi o único continente a inventar alguma forma de democracia, como bem demonstra o antropólogo Jack Goody.²⁹ Outras culturas dispuseram de mecanismos e regulamentações que os europeus e os ditos ocidentais reivindicam como exclusivas. Todavia, sem dúvida foi na Europa que ocorreu a origem das democracias modernas, de tipo ocidental, de modo que a releitura desconstrutora do projeto modernizador deve passar por essa história tumultuada da ocidentalidade (que já foi comparada a uma acidentalidade...), tanto quanto pela abertura ao que justamente não se reduz às formas históricas do Ocidente. Cito novamente *L'Autre cap*:

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

O *mesmo dever* também dita não apenas que se acolha o estrangeiro para o integrar, mas igualmente para reconhecer e aceitar sua alteridade: dois conceitos de hospitalidade, que dividem hoje nossa consciência europeia e nacional.³⁰

Aquilo que Derrida nomeia como democracia por vir (*democratie à venir*) deve ser pensada à luz da tradição iluminista (com seu jogo de luzes e escuridão), tanto quanto à luz daquilo que o iluminismo não pôde pensar. O tema da

²⁸ Derrida, Jacques. *L'autre cap*: seguido de "La démocratie ajournée". Paris: Minuit, 1991, p. 76.

²⁹ Cf. Goody, Jack. *O roubo da história*. Tradução Sérgio Luz D. Silva. São Paulo: Contexto, 2008.

³⁰ Derrida, Jacques. *L'autre cap*. *Op. cit.*, p. 75. Isso é o oposto do que ocorre nesse momento, em que se constroem verdadeiros campos de concentração na França e alhures, a fim de preparar a expulsão dos sem-documentos.

messianicidade *sem* messianismo, a meu ver, se insere num verdadeiro *double bind*, numa dupla injunção, na medida em que, por um lado, ao contrário da tradição voltairiana, Derrida não destrata as religiões, mas, por outro lado, tampouco endossa aquilo que a maior parte das religiões adota como critério de autodefinição doutrinária: ou seja o salvacionismo, a ideia de uma redenção futura. Pode-se indagar então se o pensamento derridiano se situa num vão entre, de um lado, a hiper-racionalidade de fatura iluminista, que defendia os valores de autonomia e de emancipação do indivíduo, em face de uma heteronomia que era vista sempre como alienante; e, de outro lado, o aspecto redentor das religiões, embora saibamos que nem todas sejam redencionistas (mas seriam ainda religiões aquelas que não dispõem de um horizonte de salvação?). Noutras palavras, o gesto derridiano por excelência parece residir num intervalo entre a autonomia do indivíduo e a heteronomia teológica das tradições religiosas: nem indivíduo puro, nem Deus absoluto, algo completamente diferente, todo-outro (*tout autre*). Citemos uma das muitas definições do “projeto” iluminista, como proposta por Tzvetan Todorov em seu denso e, por tantos aspectos, questionável livro *L’Esprit des lumières*:

O primeiro traço constitutivo do pensamento das Luzes consiste em privilegiar o que se escolhe e decide por si próprio, em detrimento do que nos é imposto por uma autoridade externa. Essa preferência comporta, portanto, duas facetas, uma crítica, a outra construtiva: é preciso subtrair-se a qualquer tutela imposta do exterior aos homens e deixar-se guiar pelas leis, normas e regras desejadas por aqueles mesmos a quem elas se dirigem. *Emancipação* e *autonomia* são as palavras que designam os dois tempos, igualmente indispensáveis, de um mesmo processo. Para poder se engajar nisso, é preciso dispor de uma liberdade total de exame, de questionamento, de crítica, de dúvida: nenhum dogma, nenhuma instituição não são mais sagrados.³¹

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

[...] os dois sentidos ou os dois usos da palavra ‘*salut*’ [‘salvação’ e ‘saudação’] são como que incompatíveis e irreconciliáveis, devendo

³¹ Todorov, Tzvetan. *L’esprit des lumières*. Paris: Robert Laffont, 2006, p. 10.

continuar a sê-lo: a 'saudação a' ['salut à'] supõe a renúncia à 'salvação de' ['salut de']. Para dirigir uma saudação ao outro, uma saudação de si como outro ao outro como outro, para que essa saudação seja o que deve ser, ela deve se separar de toda esperança de salvação ou de redenção, de todo retorno e de toda restituição do 'salvo', etc. O que lhe envio são apenas notas, citações ou documentos preparatórios, com vistas a tal demonstração.³²

Entre a tradição emancipatória iluminista e a tradição salvacionista religiosa, se (in)situaria então o valor de desconstrução – mas esse *entre* não seria nem mesmo um lugar, nem mesmo um *lugar-entre*, ou, como se tornou usual falar no Brasil, num *entre-lugar*, expressões que supõem a metáfora espacial. No caso, trata-se de uma indecidibilidade entre tempo e espaço, ou seja, tem-se uma referência espacitemporal insituável de modo simples, mas que se afirma como fala-escrita, texto, jogo e, sobretudo, *pensamento* enquanto diferimento e espacialização. De ambas as formas históricas de política existencial, uma laica e outra religiosa, Derrida retira um componente fundamental para as políticas da desconstrução (as quais são também uma ética e uma estética), imprimindo-lhes, todavia, uma torção. O valor *emancipatório* em Derrida, expresso, por exemplo, em *Papel-máquina*, não traduz mais um teleologismo, pois algo se libera de imediato na tarefa desconstrutora, ou então nada acontece.³³ O advento do outro deve se dar, com efeito, no ato mesmo de enunciar, como um performativo,³⁴ embora o que se deseje esteja além da oposição simples entre os enunciados performativo e constativo. Nesse sentido, a desconstrução se vincula mas ao mesmo tempo rompe com o horizonte messiânico das religiões. Porque a messianicidade *sem* messianismo está ligada à estruturalidade de toda fala-escrita, ou seja, ao ato de fala

³² Derrida, Jacques. *Papel-máquina*. *Op. cit.*, p. 168-169.

³³ Num outro texto, que será discutido detidamente mais adiante, numa passagem em que defende a necessidade de politização, de defesa dos direitos humanos, da abolição da escravidão, de todas as formas de liberação dos homens e das mulheres, Derrida diz o seguinte: “Nada me parece menos inválido do que o clássico ideal emancipatório. Não se pode tentar desqualificá-lo hoje, de forma grosseira ou sofisticada, sem ao menos alguma leviandade e sem entretecer as piores cumplicidades. É verdade que se faz também necessário, sem renunciar a ele, ao contrário, reelaborar o conceito de emancipação, de libertação ou de liberação, levando em conta as estranhas estruturas que ora descrevemos”. Cf. Derrida, Jacques. *Force de loi: le “fondement mystique de l’authorité”*. Paris: Galilée, 1994, p. 57.

³⁴ Desenvolvi isso no *Derrida e a literatura*, nos comentários que teci acerca das relações entre Derrida e Austin (no cap. 1, da Segunda Parte). Nascimento, Evando. *Derrida e a literatura: “notas” de literatura e filosofia nos textos da desconstrução*. 2ª. ed. Niterói: EdUFF, 2001, p. 149-164.

(*speech act*) implicado em toda enunciação. Desde que se abre a boca ou que se desfere uma frase, há uma promessa formulada que pode ou não se cumprir-em-ato, engendrando a performance e abrindo os horizontes filosóficos, históricos, políticos e religiosos, antes limitados às instituições que tradicionalmente os abrigam: a Universidade, o Estado e a Igreja. Nos textos de Derrida, mas sem se restringir a eles, ocorrem performances enunciativas, que realizam aquilo que se promete, no ato mesmo de prometer, na perspectiva imediata do advento do outro enquanto outro, que tem tudo a ver com a espectralidade. A alteridade é espectral porque não se reduz nem a uma aparência nem a uma essência, nem a uma presentificação simples (embora isso também possa eventualmente acontecer), nem a uma desmaterialização absoluta. No contexto das novas tecnologias, o componente espectral do evento desconstrutor não se acha do lado nem de uma virtualidade desenfreada, nem de um empirismo igualmente redutor. Uma longa e esclarecedora citação de *Marx & sons*, que estabelece uma “distinção sutil e indispensável”:

A distinção entre, *por um lado*, certa religiosidade irreduzível (que comanda um discurso da promessa e da justiça, do engajamento revolucionário, mesmo entre os ‘*communists and those who are generally known as Marxists*’, e na verdade em toda parte, onde há messianicidade – distinta do messianismo, segundo uma fronteira precária, que vale o que vale, e à qual retornarei, mas em relação à qual Ahmad não pode ignorar que organiza toda a lógica do livro) – e, *por outro lado*, a religião, as religiões, em relação às quais ousou acreditar que *Espectros de Marx*, como tudo o que escrevo, não mostra nenhuma fraqueza (Ahmad parece reconhecer isso).³⁵

Benjamin e Derrida: a força messiânica

É em relação ao messianismo que Derrida vai estar bem próximo e, de uma só vez, num só e violento golpe, bem distante de Walter Benjamin. Por um lado, ele vai recolher da segunda tese “Sobre o conceito de história” o motivo de uma “fraca força messiânica” (*eine schwache messianische Kraft*), que lhe fornece certamente o tema da “messianicidade sem messianismo”. O adjetivo “fraca” (*schwache*) se encontra sublinhado pelo próprio Benjamin, e isso inspira Derrida a falar em *Força de lei* numa força desconstrutora, relacionada à justiça, que compõe com uma fraqueza. De outro modo, entregue a si mesma,

³⁵ Derrida, Jacques. *Marx & sons*. *Op. cit.*, p. 45.

a força degenera em totalitarismo e destruição, “trata-se sempre de força ‘performativa’, força ilocutória ou perlocutória, de força persuasiva e de retórica, de afirmação da assinatura, mas também e sobretudo de todas as situações paradoxais em que a maior força e a maior fraqueza estranhamente se intertrocam”.³⁶ É como se, para Derrida, dois motivos distintos se associassem nas teses de Benjamin sobre a história. Por um lado, Benjamin teria sido o primeiro a nuançar ou a atenuar a força messiânica, qualificando-a como “fraca”. Ora, uma força fraca corresponderia, sem dúvida, a uma dessubstancialização do messianismo, equivalendo a uma “messianicidade sem messianismo”. Todavia, por outro lado, ao retornar, na última das teses, ao tema messiânico, Benjamin introduz aquilo que mais incomoda a Derrida, o advento do Messias, reiterando uma substancialidade messiânica, ali onde antes comparecia uma “força fraca”: “*Como se sabe, era vedado aos judeus perscrutar o futuro. A Torá e a oração, em contrapartida, os iniciavam na rememoração. Essa lhes desencantava o futuro, ao qual sucumbiram os que buscavam informação junto aos adivinhos. Mas nem por isso tornou-se para os judeus um tempo homogêneo e vazio. Pois nele cada segundo era a porta estreita pela qual podia entrar o Messias*”³⁷ [*Den Juden wurde die Zukunft aber darum doch nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte*³⁸]. Essa seria a marca de Derrida em relação ao judaísmo: por um lado, ele recusa toda dependência da religião, seja na forma da cabala ou de qualquer outra.³⁹ Todo conteúdo, toda mensagem messiânica, anunciando o advento do Messias são terminantemente recusados. Mas a *forma* mesma do messianismo, como sinaliza *Força de lei*, aquilo que não se confunde com o conteúdo de uma doutrina, nem com as determinações de um dogma, lhe interessa decisivamente. Como se, para o judeu *que ele é e não é* (pois sua herança

³⁶ Derrida, Jacques. *Force de loi. Op. cit.*, p. 20-21.

³⁷ Benjamin, Walter. Teses sobre o conceito de história. Tradução Jeanne-Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. In: Löwy, Michel. *Walter Benjamin: aviso de incêndio – uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. Tradução Wanda Brant. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 142.

³⁸ Benjamin, Walter. Über den Begriff der Geschichte. In: *Gesammelten Schriften: Abhandlungen*. Band I-2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, p. 704.

³⁹ Cf. Derrida, Jacques. *Judéités: questions pour Derrida*. Organização Cohen Joseph. Paris: Galilée, 2003.

judaica é filtrada, selecionada e cruzada com diversas outras⁴⁰), houvesse uma “judeidade *sem* judaísmo”, ou seja, uma judeidade sem mensagem messiânica, mas estruturada segundo a forma da promessa, de uma força performativa, diferente de si mesma, jamais autoidentificada. Razão pela qual nunca se poderá falar de uma identidade judaica de Derrida, mas sim de *traços de judeidade* na escrita derridiana. Traços, rastros, vestígios, marcas (por exemplo, a circuncisão), mas não substância judaica, nem sobretudo Messias redentor. Interessa-lhe na judeidade tudo o que saúda, acena e se dirige ao outro, todavia não o que visa a uma salvação, mesmo a mais remota e excelsa de todas.

Se há um pensamento de que a desconstrução se afasta é a dialética – seja em suas origens socráticas, seja em sua matriz hegeliana idealista, seja em sua versão marxista. A dialética trabalha, por exemplo, com o regime das oposições visando a uma síntese num terceiro termo, enquanto os indecíveis derridianos indicam a impossibilidade de síntese entre os opostos. A decisão ética de que tanto fala Derrida se faz na impossibilidade mesma de escolha entre um dos polos, que, dentro da lógica clássica, não detêm o mesmo valor, nem estão na mesma posição. O pensamento das desconstruções se relaciona a uma lógica indecível que esteja aquém e além do cálculo que separa o regime binário, fundador da reflexão dialética:

[...] resta a pensar outra indecidibilidade, aquela que não se vincula mais à ordem do *cálculo* entre dois polos de oposição, mas ao incalculável de algo completamente diferente [*à l'incalculable d'un tout autre*]: a vinda ou o chamado do outro. Ela deve ser imprevisível, aleatória, mais além de todo cálculo. Decerto *não há* um aquém do indecível, mas outra memória nos convoca [*nous appelle*], nos lembra [*nous rappelle*], a pensar um ‘ato’, ou uma ‘fala’, ou um ‘*speech act*’ que resista a oposição performativo/constativo, provocando a um só tempo a aporia e a marcha, a relação de um ao outro, ou seja, a história e o texto.⁴¹

Salientaria, nesta altura, uma distinção essencial entre emancipação de inspiração iluminista (mas indo além do iluminismo) e redenção teológico-marxista. No processo emancipatório da desconstrução, como visto, ocorre uma transformação de si na perspectiva do outro. Pensada como fator de

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Derrida, Jacques. *Mémoires: pour Paul de Man. Op. cit.*, p. 133.

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

O regime de heteronomia inscrito na ética da desconstrução, faz com que a alteridade escave no por-vir a impossibilidade da síntese e da redenção, rendição, superação ou suprassunção (*Aufhebung*) hegeliana. O outro, sem o qual nenhuma autonomia ocorre, jamais poderá representar o lugar de aporte e de resolução definitiva das tensões dialéticas; o radicalmente outro, o todo-outro, que Derrida recolhe em Lévinas, é o que não se deixa semantizar no léxico messiânico da dialética, hegeliana ou materialista.⁴²

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

⁴² Para uma abordagem sobre Hegel, cf., entre outros, Derrida, Jacques. Le puits et la pyramide: introduction à la sémiologie de Hegel. In: *Marges: de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972, p. 78-127.

*justamente o do Juízo Final.*⁴³ Mesmo que tivéssemos a memória de todo o ocorrido gastaríamos o mesmo tempo da existência transcorrida para reparar ponto por ponto os erros do passado. Só um pensamento que crê no Juízo Final pode supor a recuperação da memória de todos os fatos passados, pequenos e grandes, pois nesse julgamento teológico é a história como um todo que retorna. Isso certamente não nos desresponsabiliza quanto às atrocidades decorridas, remotas ou recentes, ao contrário, aí mesmo é que aumenta nossa responsabilidade quanto a dar conta dos crimes contra a humanidade e contra o vivo em geral (pois seria preciso também incluir o genocídio animal e mesmo o ambiental atualmente em curso), mas sem redenção final.

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

Fiz o que fiz em pleno conhecimento de causa, pensando que era meu dever e que era necessário fazê-lo, por mais desagradável e infeliz que fosse. A guerra total é também isso: o civil não existe mais, e entre a criança judia sufocada por gás ou fuzilada e a criança alemã morta pelas bombas incendiárias não há senão uma diferença de meios; essas duas mortes foram igualmente vãs, nenhuma das duas abreviou a guerra por um só segundo; mas nos dois casos o homem ou os homens que os mataram acreditaram

⁴³ Benjamin, Walter. Teses sobre o conceito de História. *Op. cit.*, p. 54. [*Über den Begriff der Geschicht.* *Op. cit.*, p. 694.]

que era justo e necessário; se eles se enganaram, a quem se deve amaldiçoar?⁴⁴

A pergunta a fazer é por que nas mesmas circunstâncias de “homem comum” muitos não aderiram à lógica nazista; por que muitos se recusaram a atender ordens, praticando uma desobediência civil, mas também militar, com o risco de serem considerados “traidores” e, portanto, virem a ser fuzilados? Talvez seja nessas situações extremas, nas quais a própria sobrevivência do indivíduo está em causa, que a responsabilidade se coloca de forma mais decisiva. É ali onde talvez seja preciso agir contra as leis vigentes – ao contrário do que argumenta o tempo todo o narrador das *Benevolentes* para se defender – que cabe tomar a decisão ética, a recusa que pode levar ao próprio extermínio. O limite do “não matarás” é decerto a possibilidade virtual de ser morto pelo outro, de quem pode ser preciso se defender – e nisso, apenas nisso, o narrador tem razão: ninguém deve julgar de antemão se nunca vivenciou a situação-limite, o que não invalida o valor da decisão justa, inequívoca, heteronômica, como uma injunção que vem do outro e a ele retorna. É dessa decisão para além do indecível que falará Derrida, como limite ético da desconstrução, a qual, ao contrário do que muitos pensaram, jamais se limitou a um imobilismo, nem a uma ambivalência estéril. Como diz o livro dos *Espectros*: “Nada de herança sem apelo à responsabilidade. Uma herança é sempre a de uma dívida, mas uma reafirmação crítica, seletiva e filtradora; foi por isso que distinguimos vários espíritos”.⁴⁵

O sentido messiânico da referida tese III sobre o conceito de história de Benjamin se liga à interpretação cabalística, do “*tikkun* a redenção como volta de todas as coisas a seu estado inicial”.⁴⁶ Sentido religioso que a tradução francesa da mesma tese, feita pelo próprio Benjamin, indica como a “humanidade restituída, salva, restabelecida”.⁴⁷ Ou seja, no fim como no princípio, a memória histórica visa a essa redenção da integridade do uno, messianicamente recuperado no final dos tempos, como proposto por uma vertente do judaísmo. É nesse sentido messiânico e utopicamente

⁴⁴ Littell, Jonathan. *Les bienveillantes*. Paris: Gallimard, 2006, p. 34.

⁴⁵ Derrida, Jacques. *Spectres de Marx*. *Op. cit.*, p. 150.

⁴⁶ Löwy, Michel, *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. *Op. cit.*, p. 55.

⁴⁷ *Id.*, p. 56.

redencionista que, com alguma mas também sem muita razão, Derrida vai aproximar o pensamento benjaminiano, eivado de teologismo, da “solução final nazista”, tendo como referência não apenas Scholem nem Rosenzweig como era de se esperar, mas sobretudo Carl Schmitt. Todo o eixo da argumentação derridiana reside na distinção benjaminiana entre dois tipos de violência ou de poder, no ensaio “*Zur Kritik der Gewalt* [Para uma crítica da violência]”.

O Violento Poder e a Leitura

Como acabamos de ver em relação ao messianismo, a herança de Benjamin talvez seja a mais espectral em Derrida. À diferença de outros pensadores de expressão alemã, como Freud, Heidegger e Husserl, por exemplo, o legado benjaminiano não comparece desde o início, certamente em razão de seus textos terem chegado de maneira sistemática à França somente a partir dos anos 1970, com as traduções de Maurice de Gandillac, mas sua importância só fez crescer desde então. E o livro em que essa leitura se faz mais problemática e, por isso mesmo, mais propícia ao debate é *Força de lei*: o “fundamento místico da autoridade”. Na verdade, trata-se de três leituras, realizadas a partir de *Zur Kritik der Gewalt*, que aqui consultamos no original alemão,⁴⁸ e nas traduções brasileira de Willi Bolle, “Crítica da violência – Crítica do poder”,⁴⁹ e francesa de Maurice de Gandillac, “*Critique de la violence*” (revista por Rainer Rochlitz).⁵⁰

As estratégias de leitura em torno de Benjamin nos três momentos de *Força de lei* são bastante distintas. O livro se divide em duas partes: a primeira se intitula “Do Direito à justiça”, e tenta demonstrar como o direito é necessariamente limitado, pois está fadado ao aperfeiçoamento, enquanto a justiça, se existe, é mais ampla e deve ocorrer de forma incondicional. Haveria duas maneiras de se relacionar com a lei: do modo mais corrente, aplica-se a lei, sem interpretá-la, respeitando-se a letra do direito. Segundo Derrida, procedendo assim está-se sendo legal, mas não necessariamente justo. O segundo modo é interpretar

⁴⁸ Benjamin, Walter. *Zur Kritik der Gewalt*. In: *Aufsätze, Essays, Vorträge: Gesammelte Schriften*. Band II-1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 179-203.

⁴⁹ Benjamin, Walter. *Crítica da violência – Crítica do poder*. Tradução Willi Bolle. In: *Documentos de cultura, Documentos de barbárie: Escritos escolhidos*. Seleção e apresentação Willi Bole. São Paulo: Cultrix / Edusp, 1986, p. 160-175.

⁵⁰ Benjamin, Walter. *Critique de la violence*. In: *Oeuvres I*. Tradução Maurice de Gandillac, Pierre Rusch e Rainer Rochlitz. Paris: Gallimard, 2000, p. 210-243.

a generalidade da lei, relacionando-a a situações particulares. O paradoxo está em que a justiça se quer universal e, no entanto, para ser de fato justa, deve passar pelo crivo da singularidade, por assim dizer re-fundando o direito: “A justiça permanece *por vir*, ela *tem* por-vir, ela *está* por-vir, abrindo a própria dimensão de acontecimentos irreduzivelmente por vir. Ela terá sempre esse por-vir, e sempre o terá tido. *Talvez* seja por isso que a justiça, não sendo apenas um conceito jurídico ou político, abra ao porvir a transformação, a refundição ou a refundação do direito e da política”.⁵¹ Esse sentido da justiça como refundação do direito e do político será determinante para compreender o gesto de leitura da segunda parte de *Força de lei*.

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

Zur Kritik der Gewalt é tão denso quanto intrincado, em suas inúmeras tentativas de estabelecer distinções conceituais em nada evidentes. Toda a complexidade desse artigo de 1921 começa já no título, pois *Gewalt* é uma palavra que significa tanto violência, quanto poder, força, potência, competência, autoridade. Fala-se, por exemplo, em *gesetzgebende Gewalt*, o

⁵¹ Derrida, Jacques. *Force de loi*. *Op. cit.*, p. 60-61.

poder legislativo, bem como se diz *mit Gewalt*, com violência, violentamente. Os dois sentidos coexistem perfeitamente em língua alemã, decerto porque onde há poder alguma violência vai junto, embora a palavra “poder” das línguas românicas não enfatize isso de modo explícito. O ensaio de Benjamin tira todo o proveito dessa ambivalência, de modo que ora predomina o sentido de violência, ora o de poder, para *Gewalt*. A tradução francesa, ao optar por verter sistematicamente como violência, obliterou em parte o sentido de poder, ainda mais o de poder legal, instituído, estatizado. Já a tradução brasileira escolheu marcar a ambivalência desde o título, ao duplicá-lo, “Crítica da violência – Crítica do poder”; os dois termos se revezam na tradução, sendo, além disso, marcados por asterisco toda vez que, segundo o tradutor, o outro sentido também está em causa. Para mim, ambos os sentidos estão em causa o tempo todo, apenas é dada a ênfase pontualmente a esse ou àquele, segundo a etapa da exposição. Com isso, Benjamin realça duplamente tanto que todo poder, mesmo o mais legal, é investido de alguma forma de violência, quanto toda violência traz em si o exercício de um poder, ainda que por vezes seja anárquico. A grande questão é ver como fica o direito, uma vez que ele se baseia justamente num poder que é inevitavelmente, em maior ou menor grau, violento, mas também e sobretudo legal.

A primeira distinção que se estabelece é justamente entre o direito natural, que acredita ser o poder (*Gewalt*) um dado da natureza e se fundamenta na legitimidade dos fins, e a tradição do direito positivo, que acredita ser o poder criado historicamente e se preocupa com a legitimidade dos meios. A opção será pelo direito positivo, pois este é investido de história, e a Benjamin interessa justamente formular uma “filosofia da história”, ou seja, das relações atribuídas de poder e violência entre os homens, como distinta do que ocorre na natureza. O que importa, finalmente, é avaliar o fundamento e a legitimidade do próprio direito, como derivado de um violento poder.

O ensaio vai concluir com a distinção entre o poder ou a violência divina (*die göttliche Gewalt*), que visa a destruir o direito, e o poder ou a violência mítica (*die mythische Gewalt*), que funda e mantém o direito. A justiça divina se alinha ao poder revolucionário que desagrega, o que a vincula explicitamente com o anarquismo. Todo o questionamento derridiano vai estar voltado para essas páginas finais, em que a violência divina comparece como não-sangrenta, o

que segundo ele seria uma antecipação do Holocausto. A comparação é absurda se tomada do ponto de vista estritamente histórico, pois a “solução final” (*Endlösung*), o Holocausto, ou a Shoah, foi um evento bastante posterior aos anos 1920 – quando Benjamin escreveu o ensaio –, emergindo como decorrência da força eminentemente destrutiva do nazismo. Sendo assim, deve-se repudiar integralmente a comparação feita por Derrida, sobretudo em se tratando de um judeu (Benjamin, claro) que se suicidou em consequência da perseguição sofrida. Todavia, em contrapartida, há que se avaliar os motivos que o levaram a essa apreciação. Ou seja, cabe entender em que sentido opera a leitura derridiana em suas múltiplas nuances, e o que o texto benjaminiano, por mais enriquecedor, traz de inquietante ou mesmo, no limite, de inaceitável. O que está em jogo evidentemente diz respeito a muitos dos aspectos da obra de Benjamin, alguns deles discutidos amplamente pela fortuna crítica, de modo tanto crítico quanto visando a preservar a imagem autoral.⁵² *Zur Kritik der Gewalt* pode servir como um texto até certo ponto ilustrativo da problemática geral do pensamento benjaminiano, trazendo de forma concentrada temas recorrentes da obra, brutalmente suspensa pela perseguição nazista.

Vejam como Benjamin define a contraposição das duas formas de violência (ou de poder), a mítica e a divina, a primeira mais relacionada ao elemento grego e a segunda ao elemento judeu, embora essa oposição não possa ser estabelecida de maneira definitiva, sendo apenas discernível nos vários elementos do texto, entre eles o mito narrado ao final. A última parte ilumina retrospectivamente os diversos componentes desse ensaio complexo, e por isso vale citá-la desde já: “O poder divino pode aparecer tanto na guerra

⁵² Sobre esses assuntos, cf. Burkhardt, Lindner (Hrsg.). *Benjamin Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler, 2006; Gagnebin, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. 2ª. ed. S. Paulo: Perspectiva, 2004; Gehring, Petra. *Getzeskraft und mystischer Grund. Die Dekonstruktion nähert sich dem Recht*. In: Gondek, Hand-Dieter, Waldenfels, Bernhar (Hrsg.). *Einsätze des Denkens: Zur Philosophie von Jacques Derrida*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997; Haverkamp, Anselm (Hrsg.). *Gewalt und Gerechtigkeit: Derrida – Benjamin*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994; Menninghaus, Winfried. *Das Ausdruckslose: Walter Benjamins Kritik des Schönen durch das Erhabene*. In: Steiner, Uwe (Hrsg.). *Walter Benjamin, 1892-1940, zum 100. Geburtstag*. Bern, Berlin, Frankfurt: Lang, 1992, p. 33-76; Rejen, Willem van, Doorn, Herman van. *Aufenthalte: Leben und Werk Walter Benjamins*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001; Menke, Bettine. *Die “Kritik der Gewalt” in der Lektüre Derridas*. In: Garber, Klaus, Rehm, Ludger (Hrsg.). *Global Benjamin 3*. Munique: Wilhelm Fink Verlag, 1999, v. III, p. 1671-1690. Lindner, Burkhardt. *Derrida. Benjamin. Holocaust. Zur Dekonstruktion der “Kritik der Gewalt”*. *Id.*, p. 1691-1723.

verdadeira quanto no juízo divino da multidão sobre o criminoso. Deve ser rejeitado, porém, todo poder* mítico, o poder* instituinte do direito, que pode ser chamado de um poder que o homem põe (*schaltende Gewalt*). Igualmente vil é também o poder* mantenedor do direito, o poder administrado (*verwaltete Gewalt*) que lhe serve. O poder divino, que é insígnia e chancela, jamais um meio de execução sagrada, pode ser chamado de um poder de que Deus dispõe (*waltende Gewalt*).⁵³

O ensaio se articula no sentido de desqualificar a violência ou o poder mítico, instituidor e mantenedor do direito (*Recht*) como privilégio (*Vorrecht*), em prol da força revolucionária, de origem divina, “Pois, da perspectiva da violência [*Gewalt*], a única a poder garantir o direito, não existe igualdade, mas, na melhor das hipóteses, existem poderes* do mesmo tamanho”.⁵⁴ É o aspecto destruidor, e não mantenedor do direito como privilégio que interessa sobretudo Benjamin, pois esta forma de violência e de poder abre o caminho messiânico de uma possível salvação. A violência divina, não sangrenta, visa aos fins, enquanto a violência mítica visa principalmente aos meios: “Do mesmo modo como, em todas as áreas, Deus se opõe ao mito, assim também opõe-se ao poder* mítico o poder divino. Este é o contrário daquele, sob todos os aspectos. Se o poder* mítico é instituinte do direito, o poder* divino é destruidor do direito; se aquele estabelece limites, este rebenta todos os limites; se o poder mítico é ao mesmo tempo autor da culpa e da penitência, o poder* divino absolve a culpa; se o primeiro é ameaçador e sangrento, o segundo é golpeador e letal, de maneira não sangrenta”.⁵⁵

A divisão, entre fins e meios, comparece já no início do ensaio. Em todos os casos, a violência (ou o poder) interfere sempre nos meios, cabendo, portanto, saber se serve a fins justos ou injustos. Toda a questão é descobrir se a violência-poder, ou o poder violento, se justifica nos próprios meios (independentemente dos fins a que serve), ou se ela se relaciona com os fins. Segundo o direito natural, que Benjamin vai descartar, meios violentos podem servir a fins justos. O Terror da Revolução seria o grande exemplo disso. Para esse direito, o poder violento só deixa de ter validade se houver abuso (o

⁵³ Benjamin, Walter. Crítica da violência – Crítica do poder. *Op. cit.*, p. 175 (todas as citações foram cotejadas ao original alemão).

⁵⁴ *Id.*, p. 172.

⁵⁵ *Id.*, p. 173.

darwinismo popularizado seria a versão grosseira desse poder violento que a vida exerce sobre a vida). Já para o direito positivo o poder violento tem uma história, e por isso ele visa à crítica dos meios. Enquanto o primeiro busca legitimar os meios, o segundo busca garantir a justiça dos fins pela legitimidade dos meios, “Pois se o direito positivo é cego para o caráter incondicional dos fins, o direito natural é cego para o condicionamento dos meios”.⁵⁶ A antinomia não é insolúvel, pois meios legítimos podem se coadunar a fins justos. A questão se torna saber como a violência empregada nos meios se conforma à justiça dos meios. Isso leva à seguinte aporia: os meios violentos parecem se autodeslegitimar.

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

É preciso que a *Gewalt* esteja sob a alçada do direito (positivo) para que não seja uma ameaça. A figura do grande bandido parece fascinar por causa da violência aplicada aos próprios meios. A violência ou o poder violento seriam uma ameaça ao direito positivo – o operariado seria “o único sujeito jurídico” a quem caberia o poder violento. O direito de greve é tolerado pelo Estado como forma concorrente de violência e de poder, porque o não agir da greve leva a interpretá-la, erroneamente, como não violência. A *greve geral revolucionária* é um ponto decisivo na questão. A greve geral contraria os interesses do Estado, que a vê como abuso em relação ao direito de greve, pois perde a especificidade da relação. A greve geral abusa de um direito para se subtrair à ordem legal que a tornou possível, denunciando o caráter violento e desestabilizador de toda greve, “A greve [...] mostra que a violência [...] tem condições de instituir relações jurídicas e de modificá-las, por mais que o

⁵⁶ *Id.*, p. 161.

sentimento de justiça possa se achar ofendido com isso”.⁵⁷ O direito de guerra incide na mesma questão: tende a se autojustificar, independentemente do direito positivo e da legalidade. De novo a figura do grande bandido comparece como negativamente modelar. A paz seria um intervalo nesse abuso recorrente do direito. O militarismo e sobretudo o serviço militar obrigatório são dados como exemplo de violência (ou poder) instituidora (*rechtsetzende Gewalt*) do direito, tanto quanto de violência (ou poder) mantenedora (*rechtserhaltende Gewalt*). A *pena de morte* evidencia os riscos da violência mantenedora, justamente por ser um *poder* (ou violência) de vida e morte. Porém, é na polícia, mais até do que na pena de morte, que se encontra suspensa a distinção entre violência (ou poder) instituidora (que baixa decretos) e violência (ou poder) mantenedora, engendrando uma indecidibilidade que muito interessará a Derrida.

“Todo poder* enquanto meio é ou instituidor ou mantenedor do direito”,⁵⁸ e em ambos os casos se relaciona com o direito, que aparece sob forma ambígua. Assim, a violência (o poder) é o pressuposto de todo contrato, pois pode ser sempre exercida em caso de ruptura por uma das partes contratantes, ou seja, como dito, o mero exercício de um poder implica alguma forma de violência. A decadência dos parlamentos vem da perda da consciência da violência que os fundou (e que talvez devesse ser sempre lembrada...). Todo compromisso é por natureza violento, justamente por muitas vezes aproximar polos antagônicos. Segundo Benjamin, a crítica ao parlamentarismo provém tanto dos pacifistas, quanto dos bolchevistas e sindicalistas.

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

Em trecho inspirado por Sorel, Benjamin distingue duas formas de greve geral: 1- a greve geral política (de cunho reformista), proposta por sindicatos modernos, visa a fortalecer o Estado; 2- a greve geral proletária: meio puro, visa a destruir o Estado. Esta última configura um anarquismo que não busca

⁵⁷ *Id.*, p. 164.

⁵⁸ *Id.*, p. 167.

uma instituição jurídica, e que por isso mesmo se associará ao poder divino, no final do ensaio. Mesmo que a greve geral proletária resulte em catástrofe (ou seja, em violência), ela deve ser julgada pelos meios, que não seriam violentos. Já os diplomatas agem pela pura mediação.

“Afiml quem decide sobre a legitimidade dos meios e a justiça dos fins não é jamais a razão, *mas a violência do destino*, e quem decide sobre este é Deus”⁵⁹ – com isso se resolve o problema da universalização. O poder mítico seria uma manifestação dos deuses, materializada no exemplo do mito grego de Níobe, que ousou desafiar a deusa Latona, e foi punida com a morte de todos os seus filhos. Nesse caso, houve a manutenção de um direito estabelecido, com o exercício de um violento poder. Daí Benjamin conclui que “A institucionalização do direito é institucionalização do poder e, nesse sentido, um ato de manifestação imediata da violência. A justiça é o princípio de toda instituição divina de fins, o poder (*Macht*) é o princípio de toda institucionalização mítica do direito”.⁶⁰

Assim, ocorre a oposição entre justiça e direito: a primeira visa aos fins, que são divinos; o segundo se relaciona à institucionalização, portanto ao mito, que é sempre violento. O poder é sempre mítico (Níobe e Prometeu são os melhores exemplos), assimilado ao grande bandido. Por esse motivo, a violência mítica é a violência por excelência, no sentido da instituição do direito (*Recht*) como privilégio (*Vorrecht*) dos poderosos. Já a justiça, por ser não mediata, é de origem divina. É em função dessa distinção que Derrida estabelecerá a relação entre o mítico como elemento grego e o divino como elemento judaico, bem como em função da referência explícita ao judaísmo em *Zur Kritik der Gewalt*. Ou seja, assumindo plenamente a força (e a violência) de sua interpretação, ele vinculará o pensamento benjaminiano à violência (ou poder) divina, de extração judaica, em detrimento da violência (ou poder) mítico, laico, de extração grega. À primeira se vincula a revolução; à segunda, a democracia parlamentar, representativa, mediata. Vejamos então alguns dos argumentos de Derrida, para entender o modo como ele relacionará Benjamin à solução final, junto com outros pensadores alemães daquele período.

⁵⁹ *Id.*, p. 171. Grifos meus.

⁶⁰ *Id.*, p. 172.

Derrida faz aproximadamente a seguinte equação: é como se, ao tratar na maior parte de seu ensaio, daquilo que opõe o direito natural ao direito positivo, Benjamin estivesse preparando o caminho para ir além do que excede a positividade do direito, relacionando-se com a justiça como misticamente ligada a Deus (tal seria o “fundamento místico da autoridade”, que fornece o subtítulo do livro *Força de lei*). De algum modo, Derrida concorda que a origem da justiça seja de fato mística, ou antes, divina, tal como já vem sugerido em “Do Direito à justiça”, mas por isso mesmo ela precisa passar pela “prova” do direito, para que não se torne um fator de purificação não sangrenta. Ou seja, o fato de o ensaio de Benjamin relacionar a questão do divino às forças revolucionárias induz à negação correlativa das forças democráticas que ainda informavam o contexto do entreguerras, tal como ocorreu com o interlocutor epistolar Carl Schmitt. “O discurso de Benjamin, que então se desenvolve como crítica do parlamentarismo da democracia liberal, é, portanto, *revolucionário*, até mesmo marxizante, porém nos dois sentidos da palavra ‘revolucionário’, o qual compreende também o sentido reacionário, a saber, o de um retorno ao passado de uma origem mais pura”.⁶¹

É em função desse viés ambigualmente revolucionário, de um poder divino que escapa à esfera do direito e da legalidade democrática, portanto essencialmente i-mediato e destruidor, que Derrida desde o início do ensaio vincula ao pensamento de Heidegger, de Schmitt, como ao de Rosenzweig, e outros pensadores da década de 1920. Todo o esforço e toda a força interpretativa, como sua inevitável violência, se imprime no sentido de discernir a “desconstrução” da *Destruktion* heideggeriana e da destruição (*Zerstörung*) benjaminiana, com o risco da injustiça. Eis um longo trecho, que resume o problema:

É nesse contexto que me pareceu ser necessário interrogar seriamente certas afinidades, limitadas mas determináveis, entre esse texto de Benjamin e alguns textos de Carl Schmitt, ou mesmo de Heidegger. Não apenas em razão da hostilidade pela democracia parlamentar, ou mesmo pura e simplesmente pela democracia, não apenas em razão da hostilidade pela Aufklärung, de certa interpretação do pólemos, da guerra, da violência e da linguagem, mas também em razão de uma temática da ‘destruição’, muito divulgada naquela época. Embora a Destruktion heideggeriana não

⁶¹ Derrida, Jacques. *Force de loi*. Op. cit., p. 111.

*se confunda com o conceito da 'Destruição', que esteve no centro do pensamento benjaminiano, pode-se indagar o que significa, o que prepara ou antecipa, entre as duas guerras, uma temática tão obsedante, tanto mais que, em todos os casos, essa destruição também quer ser a condição de uma tradição e de uma memória autêntica.*⁶²

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

*Ora, eu me indago se uma comunidade que se reúne ou se recolhe para pensar o que há para pensar e para recolher dessa coisa sem nome que se cognominou a 'solução final' não deve se mostrar, em primeiro lugar, hospitaleira em relação à lei do fantasma, à experiência espectral e à memória do fantasma, do que não está nem morto nem vivo, do que é mais do que morto e mais do que vivo, apenas sobrevivente, hospitaleira em relação à lei da memória mais imperiosa, embora a mais apagada de todas, a mais delével, todavia, por isso mesmo, a mais exigente.*⁶³

Só cabe jogar Derrida contra e a favor dele mesmo. A crítica do teo-teleologismo messiânico, até mesmo antidemocrático, de inspiração judaica e marxista, parece-me fundamental e irretocável. Nesse sentido, é certo poder (ou violência) totalitário que está sendo questionado, em proveito de um pensamento político fundamentalmente democrático, embora em nada ingênuo, pois não legitima sem ressalvas as formas vigentes de democracia.

⁶² *Id.*, p. 67

⁶³ *Id.*, p. 62.

No entanto, vincular esse messianismo diretamente ao nazismo, além de – correndo todos os riscos do anacronismo e incidindo num teleologismo que afirma que o nazismo só poderia resultar no Holocausto, questão espinhosa a ser analisada em todas as suas arestas – transformar Benjamin num pensador da “solução final”, por dispor de um pensamento afim do nazismo, parece-me uma violência desproporcional à estratégia desconstrutora, injusta para com o senso de justiça e mesmo de direito e legalidade do próprio Derrida. Não há, pois, como subscrever conjecturas como as seguintes, ainda que moduladas pelo “perigoso talvez”:

Desse ponto de vista, Benjamin teria talvez julgado vão e sem pertinência, em todo caso sem pertinência que estivesse à altura do acontecimento, todo processo do nazismo e de suas responsabilidades, todo aparelho de julgamento, toda historiografia que fosse ainda homogênea ao espaço no qual o nazismo se desenvolveu até a solução final, toda interpretação haurida dos conceitos filosóficos, morais, sociológicos, psicológicos ou psicanalíticos e, sobretudo, dos conceitos jurídicos (em particular os da filosofia do direito, seja ela jusnaturalista, no estilo aristotélico ou no estilo da Aufklärung). Benjamin teria talvez julgado vã e sem pertinência, em todo caso sem pertinência à altura do acontecimento, toda objetivação histórica ou estética da ‘solução final’, a qual pertenceria ainda, como toda objetivação, à ordem do representável e mesmo do determinável, do julgamento determinante e decidível.⁶⁴

Com o desejo mais do que legítimo de livrar a desconstrução de qualquer veleidade destruidora, antidemocrática e messiânica em sentido clássico, Derrida empurra o pensamento benjaminiano para o lado pior, excedendo violentamente os limites da própria interpretação. Mesmo não concordando com o espectro de Derrida (ainda quando vivo, enquanto autor, ele estava desde sempre morto, “assassinado” por seu texto ou por sua escritura parricida), continuam até certo ponto válidas suas observações sobre certo dogmatismo dos textos de Benjamin (“*crítica da Aufklärung, teoria da queda e da autenticidade originária, polaridade entre linguagem originária e linguagem decaída, crítica da representação e da democracia parlamentar etc.*”⁶⁵); mais válida ainda é a defesa incondicional do princípio democrático e do direito

⁶⁴ *Id.*, p. 143.

⁶⁵ *Id.*, p. 145.

representativo, ambos a serem permanentemente aperfeiçoados, em nome ou não das desconstruções em curso.

Nesse sentido, os diversos momentos em que Derrida marca seu afastamento interpretativo em relação ao pensamento benjaminiano⁶⁶ são indicativos dos enxertos, sem os quais não há desconstrução. Esses suplementos interpretativos sinalizam a estrutura de indecidibilidade das leituras de Derrida acerca de Benjamin, indecidibilidade esta que se resolve no momento aporético da decisão, a qual coloca, no limite, o outro pensador em afinidade com o pior. Se o texto de Benjamin propunha ser uma *Kritik*, até certo ponto no sentido kantiano, o de Derrida desconstrói os próprios fundamentos das relações de *Zur Kritik der Gewalt* com o par violência/poder, tomando decisões que tanto abre o horizonte da reflexão, com deslocamentos cruciais, quanto excede a justeza e a justiça da leitura. Como se em nome da democracia por vir, todo excesso fosse legítimo, a fim de reduzir os efeitos daquilo que a nega e destrói, por exemplo, o nazismo e a “solução final”. É assim que um suplemento interpretativo aponta a relação anagramática, tecida no texto do ensaio de Derrida, entre o “prenome de Benjamin”, ou seja, *Walter*, e o termo *GeWalt* e correlatos, *verwaltete Gewalt*, *waltende Gewalt*. O argumento é que o próprio Benjamin estabeleceu esse tipo de relações com os nomes dos personagens das *Afinidades eletivas*, em seu estudo sobre o romance de Goethe. Tal associação nada teria então de arbitrária, mas sustentaria, segundo Derrida, a lógica argumentativa de *Zur Kritik der Gewalt*, ao modo de um performativo e não de um enunciado teórico, de tipo constativo; tudo se passa como se no (pré)nome do autor se inscrevesse um destino, índice de uma divina e violenta assinatura...

Daí decorre a interpretação derridiana sobre a interpretação benjaminiana, por sua vez, sobre o mito de Níobe, sem que a palavra “holocausto”, no sentido do pós-guerra, pudesse sequer ser imaginada por Benjamin: “*Quando se pensa nas câmaras de gás e nos fornos crematórios, como ouvir, sem estremecer, essa alusão a uma exterminação que seria expiatória porque não sangrenta?*”

⁶⁶ Entre várias outras indicações: “horizonte de minha leitura” (p. 70), “subentendido: grega, parece-me” e “subentendido: judia, parece-me” (p. 79), “Para além da letra do texto de Benjamin, que deixei de acompanhar há alguns instantes no estilo do comentário, mas que interpreto a partir de seu porvir, dir-se-á que a ordem da inteligibilidade depende, por sua vez, da ordem instaurada e que ela serve para interpretar” (p. 90), “uma justiça para além do direito (esta não é uma expressão de Benjamin)” (p. 121).

Ficamos horrorizados com a ideia de uma interpretação que faria do holocausto uma expiação e uma indecifrável assinatura da justa e violenta cólera de Deus".⁶⁷

Fins da desconstrução

Espectros de Marx nomeava, bem no meio do livro, em 1993, os dez flagelos ou calamidades (*plaies*) que se ligavam à “nova ordem mundial” de então, e que o 11 de setembro de 2001, bem como agora a crise financeira internacional, colocou em outra perspectiva: 1- o desemprego, com o advento das novas tecnologias e de um novo mercado; 2- a exclusão maciça dos sem-teto (*sansabri, homeless*): também dos apátridas, dos exilados, dos imigrantes ilegais; 3- a guerra econômica entre as diversas nações do mundo; 4- as contradições do mercado liberal (protecionismo X livre-comércio); 5- o agravamento da dívida externa de diversos países; 6- a indústria e o comércio de armamento; 7- a “disseminação” do armamento atômico; 8- as guerras interétnicas (“teria havido outras?”); 9- o poder crescente da máfia e do consórcio da droga em todos os continentes; 10- as limitações que sofrem o direito internacional e suas instituições, apesar dos avanços.⁶⁸

Nos últimos tempos, o mundo tem vivido sob uma nova cultura, que coincide com a ocidentalização, pelo bem, pelo mal, de outras partes do planeta, não sem muitas resistências, claro. Isso corresponde, em parte, ao que Derrida chamou de mundilatinização.⁶⁹ É como se todo um programa que começa com o processo geral de descolonização, a luta pelos direitos civis nos Estados Unidos e alhures, o feminismo europeu, além de diversos outros movimentos sociais convergentes tivesse progressivamente se imposto. Sobretudo nas últimas décadas, várias leis foram aprovadas, visando a ampliar o direito das mulheres, a refazer os laços de casamento, incluindo sexualidades não oficiais, e a proteger etnias não europeias dos piores preconceitos. A tarefa é imensa e, por definição, não tem fim, abrindo-se para todo um campo da legalidade e do direito, por natureza aperfeiçoável, sem o qual justiça alguma se faz, nem a mais condicional e restrita. Sou de uma geração que quando muito jovem

⁶⁷ *Id.*, p. 145.

⁶⁸ Derrida, Jacques. *Spectres de Marx. Op. cit.*, p. 134-139.

⁶⁹ Derrida, Jacques. *Foi et savoir*. In: Derrida, Jacques; Vattimo, Gianni. *La Religion*. Paris: Seuil, 1996, p. 62.

aprendeu a desconfiar das falácias do *legalismo*, as quais não são poucas, já que, como nos ensinaram Benjamin e Derrida, não há direito que não se faça como exercício de poder, no limite da violência. Porque o viver humano, social e político é falacioso, a comunicação humana se faz também e muitas vezes sobretudo por dissimulações, meias palavras e meias verdades, ocorrendo toda uma negociação para que a verdade mesma não se destrua e a democracia possa continuar a prosperar, sem que haja modelo algum definitivo no horizonte. Por isso mesmo, a única possibilidade de garantir a estabilidade indispensável é aperfeiçoar as leis, discutindo cada vírgula, cada parágrafo, cada minúcia. Assim, paradoxalmente, o melhor espírito de 68 se faz presente, não mais contra o sistema, como outrora se dizia (alguns ainda o dizem, como o poeta Chacal recentemente em depoimento), mas em favor de um sistema mais aberto, para liberar enfim o que Derrida nos anos 1960 chamava de “a estruturalidade da estrutura”. Trata-se de reivindicar uma ordem política que se situaria à distância das duas grandes tentações de nossa época, a saber, o neoliberalismo, que nada tem de “novo”, e a nostalgia do autoritarismo, seja de esquerda, seja de direita. Sabe-se que a designação maio de 68 é pejorativa, aplicada genericamente pelos detratores do que, como vimos, os americanos chamam de “pós-estruturalismo”. A própria Marguerite Derrida me disse recentemente que Derrida estava “*en retrait*” naquele momento, indo para as ruas mas sem acreditar que aquele fosse o modo ideal de melhorar a sociedade, incendiando carros, fazendo barricadas, *destruindo*. Todavia, mesmo assim, há quarenta anos ele esteve nas ruas, e o que se passou com o mundo desde então também está associado a seu nome, por mal ou bem. Houve um forte descentramento (termo outrora tão ou mais importante do que desconstrução), as hegemonias geopolíticas tradicionais vêm sendo questionadas, e agora mesmo estamos vendo o fracasso inequívoco do capitalismo neoliberal entregue a si próprio. O supostamente defunto Estado retornou da maneira mais clamorosa e desconcertante, para salvar o jogo especulativo dos mercados, mas ninguém acredita que seja o fim da crise. É a mentalidade capitalista em sentido estrito que precisa ser repensada, com os *Espectros de Marx*, sem dúvida. Se o mundo muda aceleradamente, que haja então cada vez um maior planejamento social do Estado, em benefício de todos, e segundo os mais diversos modelos, aliados à iniciativa privada.

Entregue a si mesmo, o Estado se torna uma máquina burocrática, destruidora dos melhores valores; já conhecemos bem essa história, que começou a acabar também em 1989. Igualmente entregue a si mesmo, o capital destrói tudo, inclusive a si, por autofagia e *autoimunidade*, quando as células do corpo tomam a si próprias como inimigas.⁷⁰ Isso é o que chamaria de “nova desordem mundial”, que esperamos não dure muito. Cabe ao intelectual, se o nome ainda serve, ao artista, ao escritor, ser o ativo desconstrutor dessa dupla disparidade: um Estado devastador e um sistema capitalista autoimune. Em ambos, os homens desaparecem, como peças descartáveis num sistema fechado. Os *fins* dos homens e das mulheres, como o dos animais, não podem significar a sua destruição sob o comando do poder (estatal e econômico), mas outras metas, aqui e agora. Para haver desconstruções, nunca se trata simplesmente de transgredir, porque, ensinou-nos Georges Bataille, a transgressão gera o efeito paradoxal de confirmar a norma.⁷¹ Não por acaso o transgressor cedo ou tarde acaba, ou deveria acabar, nas malhas da lei. Mas quando a transgressão se tornou a norma, como se dá atualmente, em que ocorrem transgressões por minuto sob os *spots* da mídia, quando se esfumaram os limites entre o que é e o que não é possível, entre o aceitável e o proibido, é a relação mesma com a normatividade que precisa ser revista.

Estamos assistindo de fato ao fim de uma era, a época da ontologia metafísica, que pode ainda agonizar por algum tempo. Quarenta anos atrás, Derrida falava de *dois estilos da desconstrução*: um, mais heideggeriano, preconizava tentar a desconstrução sem mudar de terreno, repetindo os conceitos fundamentais da metafísica para, por meio de uma *mímesis* eficaz, deslocá-los; o risco nesse caso seria o de se afundar cada vez mais no terreno de partida. O outro estilo, mais nietzschiano, consistiria em mudar de terreno, de modo contínuo e irruptivo, instalando-se fora e afirmando a ruptura e a diferença absolutas; o risco nesse caso é retornar incontinentemente ao velho solo, ali onde se esperava habitar um novo espaço. A solução seria entrelaçar os dois motivos dessas formas de desconstrução, retirando benefícios de ambos, “O que significa dizer

⁷⁰ Esse é um dos temas fundamentais de um dos últimos livros de Derrida, Jacques. *Voyous: deux essais sur la raison*. Paris: Galilée, 2003.

⁷¹ Bataille, Georges. *L'érotisme*. Paris: Minuit, 1957.

que é preciso *falar várias línguas* e produzir vários textos de uma só vez”.⁷² É nesse horizonte (limite do campo visual) que ocorrem, há pelo menos quatro décadas, efeitos de desconstrução, abrindo perspectivas inauditas, mais além. Dou-lhe então, mais uma vez, a palavra, num remoto 12 de maio de 68 – a data que assina, a assinatura que se inscreve numa data, falando-nos espectral e dadivosamente sobre o agora e o por-vir, de modo inseparável (o *porvir agora, sempre já*):

Será que o que se abala hoje não é essa segurança do próximo, esse copertencimento e essa copropriedade do nome do homem e do nome do ser, tal como habita e se habita ela mesma na língua do Ocidente, em sua *oikonomia*, tal como ela se entranhou aí, tal como se inscreveu e esqueceu segundo a história da metafísica, tal como se desperta também pela destruição da onto-teologia? Mas esse abalo – que só pode vir de um certo fora – já estava requisitado na estrutura mesma que ele solicita [que ele abala: *qu’il sollicite*]. Sua margem estava marcada em seu próprio corpo. No pensamento e na língua do ser, o fim do homem sempre esteve prescrito e essa prescrição nunca fez senão modular a ambiguidade do *fim*, no jogo do *télos* e da morte. Na leitura desse jogo, pode-se compreender, em todos os sentidos, o encadeamento seguinte: o fim do homem é o pensamento do ser, o homem é o fim do pensamento do ser, o fim do homem é o fim do pensamento do ser. O homem é desde sempre seu próprio fim, ou seja, o fim de seu próprio. O ser é desde sempre seu próprio fim, ou seja, o fim de seu próprio.⁷³

Então poderia assim a desconstrução (se ela existir) ser entendida como um arquivo em aberto de procedimentos, gestos, atos performativos-constativos e estratégias, que visam, antes de tudo, a contornar o processo de destruição geral. Tudo se passa como se (eis o princípio de ficção) fosse indispensável, previamente a qualquer outra coisa, *uma negociação com a pulsão de morte*. Como se, ainda, no limite do pensamento, a linha mesma do horizonte pudesse ser distendida, aqui e ali interrompida, e tudo fosse feito para que o dispêndio final não acontecesse, suspendendo liminarmente o fim último *sine die*. Desconstruir em vez de destruir, reavaliar os arquivos gerais da cultura ocidental no que ela se limita com a cultura dita oriental (tema subliminar de *A Farmácia de Platão*), eis a tarefa de uma vida, que faz coincidir em mais de um momento, porém não de modo exclusivo, o nome próprio e o nome comum: Derrida e as desconstruções. Nisso, qualquer instrumento é válido, dentro e

⁷² Derrida, Jacques. *Marges. Op. cit.*, p. 163, grifo meu.

⁷³ *Id.*, p. 161.

além do campo ético e político, para adiar a dissolução final, com o apagamento do rastro do rastro, sem que fique traço de cinza.⁷⁴ Porque, se ainda cabe definir a desconstrução (tarefa sempre perigosa, fadada ao fracasso), pode-se talvez arriscar com o pedaço de frase, no final da disseminação, *Il y a là cendre*.⁷⁵ Disseminar não é aniquilar, tal como a cinza ainda é algo em vez de nada, o resto de um resto, muito embora sob risco permanente de total dissipação. Desconstruir é o que resta, antes que tudo acabe e a noite afinal desabe sobre os homens em busca de salvação. Nada salva, pois nada se presta a redenção; todavia, ao menos por enquanto, alguma coisa ainda resta. Por enquanto: pensar, agir, atuar, refletir, *desconstruir* talvez.

Rio de Janeiro, 10 de outubro de 2008.

Belo Horizonte, 14 de outubro de 2008.

⁷⁴ Cf. Derrida, Jacques. *Feu la cendre*. Paris: Des Femmes, 1987.

⁷⁵ Derrida, Jacques. *La Dissémination*. Paris: Seuil, 1972.