

Como se fosse uma conclusão: limites da razão

O mundo não está apenas louco. Ele é, ao mesmo tempo, louco e racional.

T. Adorno

Há, em Derrida, uma ênfase na experiência de abismo, nesse “fundo sem fundo”, que aparece desde seus primeiros textos, quando ele propõe pensar o “sentido” dentro de um jogo de referências e de envios que se oferecem a perder de vista, como na experiência de uma sala de espelhos. Inúmeras vezes ele se vale da expressão *mise en abyme* (“movimento de cratera sem fundo, de sorvedouro abissal, de um abismo dentro de outro”, DERRIDA, 1995, p. 32), referência também à impossibilidade de se chegar ao fundamento [*gründ*], impossibilidade da qual a obra de Derrida estaria impregnada.

Retomo a expressão *mise em abyme* para aproximá-la do “Grand Hotel Abismo”, imagem a que Georg Luckás recorreu para se referir aos teóricos da Escola de Frankfurt, em geral, e a Theodor Adorno em particular: “Uma parte considerável da nata da inteligência alemã, inclusive Adorno, alojou-se no ‘Grande Hotel Abismo’, um belo hotel, provido de todo o conforto, à beira do abismo, do nada, do absurdo” (LUKCÁS, 2000, p. 18)¹.

A imagem de que Luckás se valeu para se referir a Adorno reflete uma das principais críticas que se faz a Derrida e ao pensamento da desconstrução, percebido como um pensamento que nos lançaria no abismo, no niilismo, no irracionalismo. Assim como a crítica feita por Lucáks a Adorno, muitos dos críticos de Derrida o acusam de irracionalismo, em um debate marcado por posições que pretendem desqualificar os argumentos daqueles que, como Derrida, querem interrogar a razão, não para ser irracional, mas para pelo menos poder questionar a percepção de que mais razão redundaria naturalmente em maior esclarecimento.

Retomando o nem/nem que caracteriza o pensamento da desconstrução, Derrida *nem* pretende nos instalar no Grande Hotel Abismo, como na acusação

¹ Mais sobre o “Grande Hotel Abismo” em Safatle (2007).

feita por Luckás a Adorno², *nem* afirmar um ideal de esclarecimento do qual Adorno também era um crítico. Esse eco do pensamento de Adorno em Derrida pode ser ouvido nas palavras de Derrida, por ocasião da entrega do Prêmio Adorno, concedido a ele pela Prefeitura de Frankfurt em 2001:

Há décadas ouço, como se diz, vozes em sonho. Às vezes, são vozes amigas, às vezes não. São vozes em mim. Todas parecem dizer-me: por que não reconhecer, claramente e publicamente, de uma vez por todas, as afinidades entre seu trabalho e o de Adorno, na verdade, sua dívida para com Adorno? Não é você um herdeiro da Escola de Frankfurt? Em mim e fora de mim, a resposta, com certeza, será sempre complicada, em parte virtual. Mas, a partir deste momento – e também por isso lhes digo “obrigado” – não posso mais fazer de conta que não ouço essas vozes. Se a paisagem das influências, das filiações ou das heranças, das resistências também, continuará sempre atormentada, labiríntica ou abissal, e nesse caso talvez mais contraditória e sobredeterminada que nunca, hoje, graças a vocês, estou feliz por poder e por dever dizer “sim” à minha dívida para com Adorno, e por várias razões, mesmo se ainda não sou capaz de responder a ela e de responder por ela (DERRIDA, 2002c, p. 43).

São inúmeras as possibilidades de aproximação entre Derrida e Adorno, algumas delas apontadas pelo próprio Derrida na ocasião da premiação, quando ele enumera sete pontos que considera proximidades e distâncias entre a Escola de Frankfurt e o pensamento da desconstrução: 1) a recusa ao idealismo, embora por caminhos distintos; 2) a recepção do pensamento de Heidegger e a leitura que ambos os autores fazem do filósofo alemão, a de Derrida “tão reticente quanto a de Adorno”, mas passando por caminhos diferentes; 3) o mútuo interesse pela psicanálise; 4) o reconhecimento da influência de Adorno em despertar a responsabilidade do pensamento diante de Auschwitz; 5) a questão da linguagem, seus equívocos, o reconhecimento da possibilidade do equívoco, o interesse pelo idioma para além de sua funcionalidade, o interesse pelo outro e pela singularidade; 6) a literatura, para ambos uma questão (“O que partilhei mais facilmente com Adorno, e mesmo dele recebi, assim como outros filósofos franceses, embora de modo diferente ainda, é o interesse pela literatura e pelo que esta pode descentrar, como as outras artes, de modo crítico, no campo da filosofia universitária”, (DERRIDA, 2002c, p. 53)); 7) a questão do animal e todas suas implicações.

² Se Adorno chega a esse ponto por um caminho marxista e Derrida, pela via do pensamento da desconstrução – duas correntes que em muito se diferenciam –, não me parece cabível discutir aqui as diferenças de percurso entre os dois. Mais sobre o embate entre marxismo e desconstrução em Durão (2006).

Para essas possibilidades de contato entre os dois autores sigo também algumas indicações, dadas por Fábio Durão (2005)³: ambos são questionadores do que se pode chamar de filosofia da identidade, valorizam a escrita e o *estilo*, nos dois autores a escrita ocupa um lugar privilegiado para o pensamento, ambos se opõe ao ideal de razão comunicativa pensado por J. Habermas, tanto Derrida quanto Adorno são pensadores que recusaram sistemas de pensamento, valorizando o detalhe, a ambigüidade ou a metaforicidade, são judeus que viveram marcados pelo exílio, são pensadores interdisciplinares, para os quais a arte, em geral, e a literatura, em particular, tiveram grande importância nos seus pensamentos, e os dois tiveram Husserl como um autor importante nas suas formações.

Foi a Husserl que Derrida retornou em *O 'Mundo' das Luzes por vir* (DERRIDA, 2004), quase 40 anos depois de um início marcadamente fenomenológico, para pensar a crise da razão no mundo contemporâneo e problematizar o ideal das luzes. Husserl foi um pensador dedicado ao tema do conhecimento e às condições de conhecimento e, por esse caminho, um pensador da razão, dos seus limites e problemas. Sua filosofia faz parte do que José Arthur Giannotti chamou de “novo diagnóstico da crise do mundo contemporâneo”, diagnóstico que não viria da clássica contradição entre os interesses do capital em oposição aos dos trabalhadores, mas “de uma fenda no seio da própria razão que, perdendo seu empuxo de esclarecer seus próprios princípios, se transformaria em técnica predisposta a dominar o mundo” (GIANNOTTI, 2011, p. 274).

Derrida retoma Husserl para voltar ao tema das condições do conhecimento e do saber e reafirmar o reconhecimento a um certo abalo que o pensamento da desconstrução traz de maneira mais radical à filosofia. É preciso conhecer, dirá Derrida, mas ao contrário da tradição Iluminista inaugurada em Kant, a partir da qual as condições de conhecimento são também as condições para o agir responsável, Derrida apontará para a decisão responsável como aquela deve permanecer heterogênea ao saber. Ele defenderá, assim, que a razão transita entre as exigências do cálculo e as exigências do incalculável incondicional, um trânsito que se dá sem regras pré-definidas. As *luzes porvir* que dão título ao texto

³ As aproximações e distanciamentos entre esses dois pensadores podem vir a se constituir em um dos desdobramentos desta pesquisa. Mais sobre o tema em Durão (2005).

se ligariam, assim, à exposição ao incalculável, que a tradição das Luzes sempre buscou evitar.

Retomo, pela última vez, a resposta de Derrida à pergunta: “O que é a desconstrução”, à qual já me referi em dois capítulos anteriores. Inspirada na formulação clássica “O que é?”, que dominou a história da filosofia de Platão a Heidegger, essa é uma questão que sempre retorna não apenas a Derrida, mas também a todos os seus comentadores e leitores. Essa pergunta volta aqui como um espectro – para usar o vocabulário de Derrida –, como um fantasma que assombra aqueles que, com e como Derrida, gostariam de questionar tudo aquilo que até então seguia inquestionado, especialmente a própria razão e a filosofia.

Como exaustivamente já demonstraram as teóricas e historiadoras feministas, o Iluminismo foi o momento da história em que se forjou o masculino como universal a partir da exclusão do feminino. Marco da exclusão das mulheres, o Iluminismo pretendeu associar universalidade ao homem, tema que discuti na minha dissertação de mestrado e retomei principalmente no terceiro capítulo desta tese, em que abordo os problemas relativos às diferenças sexuais e à associação do neutro ao masculino. Percebo, ao final deste trabalho, que um dos motivos que me fizeram leitora de Derrida e pesquisadora do pensamento da desconstrução foi a constatação de que o princípio de universalidade do Iluminismo não deixou de fora apenas as mulheres, mas também tudo aquilo que nesta tese está sendo chamado de pensamento do *feminino*.

Pensar sobre os limites da razão seria um gesto político do pensamento da desconstrução, gesto no qual sigo John Caputo quando ele afirma que o desejo do pensamento da desconstrução seria pensar sobre o que teve de ser declarado como irracional em nome da razão: a diferença foi recalcada em nome da presença; a escrita, em nome da voz; o feminino, do masculino.

Se o velho Iluminismo faz tudo voltar-se para a “razão”, o novo iluminismo quer conhecer a razão da razão, quer ter responsabilidade pelo ponto específico do que a história chama de razão e de idade da razão, e considerar cuidadosamente o que é declarado “irracional” em nome da razão (CAPUTO, 1997b, p. 55).

Nos exemplos de Caputo, o Iluminismo teria desvalorizado a literatura, a fé e o messianismo. A esta lista eu proponho acrescentar a mulher e o feminino, acréscimo que é a hipótese deste trabalho, qual seja, renomear o gesto do

pensamento da desconstrução como pensamento do feminino, a partir de tudo aquilo que Derrida se vale para apontar os limites da tradição: a metafísica da presença e a afirmação do sujeito clássico; a suspensão, entre aspas, de todos os conceitos filosóficos; a estrutura de ficcionalidade em todo discurso, inclusive o filosófico, indicado no *como se*, fermento desconstrutivo inscrito no imperativo categórico kantiano; a expressão *diante de*, que nos coloca diante da lei, que nos põe diante da experiência de impossibilidade de acesso a todo outro como inteiramente o outro; o *talvez* e a experiência de tremor, o questionamento dos limites da razão como abertura à singularidade; a experiência de segredo, que ele aponta na leitura que faz do sacrifício de Abraão e se liga ao saber não-saber.

Em contraposição à ideia de um progresso contínuo em direção ao esclarecimento e às luzes que, quando a tudo iluminarem, nos redimirão, Derrida se vale da expressão *luzes porvir*, à qual ele se refere em diversos textos⁴. *Luzes porvir* apontam, sobretudo, para a constatação – um gesto ético-político – de que os ideais do Iluminismo não foram alcançados. São uma promessa que está sempre *por vir*, promessa que depende de uma vigília permanente, de uma constante interrogação. Interrogar a razão, em um gesto ainda mais fiel à razão, como argumenta Derrida:

Deve-se dar razão ao princípio de razão? A razão da razão é racional? É racional se inquietar sobre o tema da razão e de seu princípio? Não, não simplesmente, mas seria precipitado querer desqualificar essa inquietude e reenviar esses que a experimentam ao irracionalismo, ao obscurantismo, ao niilismo. Quem é mais fiel ao apelo da razão, quem escuta com um ouvido mais afinado, quem enxerga melhor a diferença, aquele que interroga de novo e tenta pensar a possibilidade desse apelo ou aquele que não quer ouvir falar de uma questão sobre a razão da razão? (DERRIDA, 1990c, p. 437).

Derrida tem como perspectiva um *porvir*, no qual sempre haverá um novo questionamento a fazer. Para Derrida, por mais que haja luz, sempre haverá uma um não-saber, um segredo, um segredo que se articula à maneira como ele pensa o lugar da filosofia. *Luzes porvir* não seriam, assim, mais esclarecimento, mas o reconhecimento de que há – e de que sempre haverá – sombras, crepúsculos, cegueiras.

⁴ *Políticas da Amizade* (DERRIDA, 2003c, p. 308), *A Universidade sem Condição* (DERRIDA, 2003b, p. 14) e *Minhas Humanidades de Domingo* (DERRIDA, 2004c, p. 299), em levantamento feito por HAYES (2007).

Quando o pensamento da desconstrução nos diz que há segredo, indecifrável, encriptado, está nos confrontando com essa experiência de abismo, na qual estamos desde sempre lançados. Mesmo que sobre essa cripta indecifrável se lancem todas as luzes do esclarecimento, sempre haverá o inapropriável, questão que aparece em tudo que Derrida fez, escreveu e pensou.

Tomo emprestada de John Caputo a imagem do pensamento da desconstrução como um “novo Iluminismo”. A expressão foi usada por John Caputo, autor que diz que Derrida teria ficado feliz em descrever a desconstrução como um “novo Iluminismo”, uma espécie de instante, uma piscadela de olhos, um olhar sempre aberto (CAPUTO, 1997a, p. 145). Com esse “novo Iluminismo”, o objetivo de Derrida seria abrir o pensamento a um processo de esclarecimento em que o horizonte é o infinito – que não deixa de ser um ideal de emancipação e esclarecimento, mas que se diferencia de uma perspectiva de progresso histórico e constante.

Seria preciso, então, entender a desconstrução como um pensamento que quer ir além do que foi o Iluminismo, como propõe Fernanda Bernardo (2006, p. 697). O apelo das luzes, segundo ela, seria “também *e sobretudo* o grito que clama pela Luz das Luzes porvir, reclamando a imperativa e urgente necessidade de pensar e desejar outra Luz para as Luzes da razão e do ‘mundo das Luzes porvir’” (BERNARDO, 2006, p. 701, grifos da autora).

Porvir como outro nome para impossível – como sinônimo daquilo que restará sempre na estrutura de uma promessa.

Caputo diz que uma das críticas que o pensamento da desconstrução enfrenta é de querer ser um “tribunal supremo” passando em revista todos os textos e pensadores – essa é uma argumentação dos que acusam a desconstrução de ser um método de leitura de textos para “destruí-los”. Ele lembra que, para o pensamento da desconstrução, não se trata de apontar o que é verdadeiro ou falso nos textos, e que Derrida não seria um juiz iluminado capaz de a tudo julgar – tarefa, para Caputo, do velho Iluminismo. Derrida, argumenta Caputo, não quer a filosofia enclausurada nos tribunais, mas sim como um “nômade vagabundo”, em movimento, sem possibilidade de ficar parado: “Ela [a filosofia] corre sempre que, a qualquer momento, recebe um chamado do ‘outro’ que o intima a agir” (CAPUTO, 1997a, p. 51). Neste movimento, que a muitos pode parecer apenas errante, está a chance de “afirmação da alteridade irreduzível”.

Nas *luzes porvir*, o filósofo seria uma espécie de maltrapilho [*chiffonnier*⁵] –Caputo toma essa figura de Drucilla Cornell, que está se referindo a Walter Benjamin, que por sua vez está lendo Baudelaire⁶ – procurando por pedaços, pequenas peças, colhendo fragmentos, escutando com o ouvido atento as pequenas vozes do chamado do outro, na esperança de encontrar uma pequena fenda, de acender uma faísca, uma centelha. O maltrapilho é descrito por Cornell como aquele que encarnaria a aspiração de relação não violenta com o Outro, com a alteridade, e que assume a “responsabilidade [infinita] de proteger o Outro contra a apropriação que negaria sua diferença e sua singularidade” (CORNELL, 1992, p. 62). Para a autora, Derrida seria “o último *chiffonnier*”, figura que aparece em Benjamin como “a mais provocadora da miséria humana”. Nas palavras de Benjamin, “tudo que a grande cidade joga fora, tudo que está perdido, desdenhado, tudo que está quebrado, ele cataloga e coleciona” (BENJAMIN, 1993, p. 365, citado em CORNELL, 1992, p. 62).

Essa imagem do maltrapilho que se interessa pelo que é rejeitado sustenta a leitura de Cornell seguida por Caputo, para quem Derrida quer reivindicar “a singularidade do que é muito pequeno, muito finito para ser elevado pela grandeza e pela universalidade da lei, muito fraco e impotente quando é posto ‘diante da lei’” (CAPUTO, 1997a, p. 153).

Para Caputo, a imagem do filósofo como um maltrapilho ajuda a demonstrar que a diferença entre o velho e o novo Iluminismo é uma *questão de*

⁵ “Le Vin de chiffonniers: Souvent à la clarté rouge d’un réverbère/ Dont le vent bat la flamme et tourmente le verre./ Au coeur d’un vieux faubourg, labyrinthe fangeux/ Où l’humanité grouille en ferments orageux./ On voit un chiffonnier qui vient, hochant la tête./ Butant, et se cognant aux murs comme un poète./ Et, sans prendre souci des mouchards, ses sujets./ Epanche tout son coeur en glorieux projets./ Il prête des serments, dicte des lois sublimes./ Terrasse les méchants, relève les victimes./ Et sous le firmament comme un dais suspendu/ S’enivre des splendeurs de sa propre vertu./ Oui, ces gens harcelés de chagrins de ménage/ Moulus par le travail et tourmentés par l’âge/ Ereintés et pliant sous un tas de débris./ Vomissement confus de l’énorme Paris./ Reviennent, parfumés d’une odeur de futailles./ Suivis de compagnons, blanchis dans les batailles./ Dont la moustache pend comme les vieux drapeaux./ Les bannières, les fleurs et les arcs triomphaux/ Se dressent devant eux, solennelle magie! Et dans l’étourdissante et lumineuse orgie/ Des clairons, du soleil, des cris et du tambour./ Ils apportent la gloire au peuple ivre d’amour!/ C’est ainsi qu’à travers l’Humanité frivole/ Le vin roule de l’or, éblouissant Pactole;/ Par le gosier de l’homme il chante ses exploits/ Et règne par ses dons ainsi que les vrais rois./ Pour noyer la rancoeur et bercer l’indolence/ De tous ces vieux maudits qui meurent en silence./ Dieu, touché de remords, avait fait le sommeil;/ L’Homme ajouta le Vin, fils sacré du Soleil!” (BAUDELAIRE, 1985, p. 378).

⁶ A figura do *chiffonnier* aparece no poema *Le vin des chiffonniers*, de Charles Baudelaire, autor que foi objeto de muitos ensaios de Walter Benjamin (1993). É um trecho de um desses ensaios que Cornell cita como epígrafe do capítulo a que Caputo está se referindo, *The ethical significance of the Chiffonier* (CORNELL, 1992).

estilo: o “novo” das *luzes porvir* seria o respeito irreduzível à singularidade do outro. Sigo Caputo quando ele destaca que o *porvir* implica aquilo que não vem, mas permanece sempre esperado, iminente, incompleto (CAPUTO, 2004, p. 304, citado em HAYES, 2007, p. 450).

Ainda seguindo Caputo (1997a, p. 55), “na desconstrução, esse amor pede que se admita que a filosofia não tenha a palavra final sobre as coisas que ama. A desconstrução surge desse amor pela singularidade”. Eu acrescento um plural: a desconstrução surge do amor pelas *singularidades*, da capacidade de se manter aberto à chegada do outro, colocando a responsabilidade em relação ao outro antes do “*si mesmo*”; a heteronomia – uma lei vinda do outro – inerente ao reconhecimento da alteridade antes da autonomia, o reconhecimento de que a minha autonomia é também e sempre a minha heteronomia; o reconhecimento do suplemento de origem *como se* fosse origem; e que aquilo que me é próprio me é também impróprio, mas que eu amo *como se* me fosse próprio.

Amor *diante de* pequenos fragmentos.

Amor pelo *talvez, talvez* como o reconhecimento da experiência de tremor do pensamento da desconstrução.

Talvez só assim se possa escrever uma tese sobre o pensamento da desconstrução – não mais como os arcontes, a quem cabia reunir e arquivar para determinar o sentido, mas a partir do trabalho de arriscar-se na produção de sentidos precários, instáveis, provisórios.

Maltrapilha e cambaleante, como no *chiffonier* do poema de Baudelaire, colecionando sobras, vestígios, rastros.

Rastros (dos) femininos.