



Maíra dos Santos Matthes da Costa

Imunidade e Autoimunidade:

Derrida e a Desconstrução da Vida

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Paulo Cesar Duque Estrada

Rio de Janeiro
Setembro de 2012



Maíra dos Santos Matthes da Costa

**Imunidade e Auto Imunidade:
Derrida e a Desconstrução da Vida**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Paulo César Duque Estrada

Orientador
Departamento de Filosofia-PUC-Rio

Profa. Dirce Eleonora Nigro Solis

Universidade do Estado do Rio de Janeiro-UERJ

Prof. Rafael Haddock Lobo

Universidade do Rio de Janeiro-UFRJ

Profa. Denise Berruezo Portinari

Coordenadora Setorial do Centro de Teologia
E Ciências Humanas

Rio de Janeiro, 18 de setembro de 2012

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Maíra dos Santos Matthes da Costa

Formada em Filosofia pela UFRJ em 2009. Durante o mestrado na PUC-Rio, teve a oportunidade de participar da Conferência: Questioning the Contemporary ocorrido em Porto, Portugal na qual apresentou e publicou o texto: Derrida's unconditional democracy (A Democracia Incondicional de Derrida). Além da filosofia, tem formação de Dança Contemporânea pela Escola Angel Vianna e trabalhou na Cia. Paula Nestorov na realização do espetáculo *Movente* premiado pela Funarte em 2005. Em 2010 seu conto *Bárbaras Nuvens* foi premiado no 6º Concurso Literário de Suzano. Esse ano, seu conto *A Solidariedade do Abalados* ganhou Menção Honrosa no Concurso OFF FLIP.

Ficha Catalográfica

Costa, Maíra dos Santos Matthes da
Imunidade e autoimunidade: Derrida e a
desconstrução da vida / Maíra dos Santos Matthes
da Costa ; orientador: Paulo Cesar Duque Estrada.
– 2012.
91 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia
Universidade Católica do Rio de Janeiro,
Departamento de Filosofia, 2012.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Vida. 3.
Sobrevida. 4. Autoimunidade. 5. Tempo. 6.
Espaçamento. 7. Desconstrução. I. Duque Estrada,
Paulo Cesar. II. Pontifícia Universidade Católica
do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III.
Título.

Para meu avô, Wilson.

Agradecimentos

Ao meu orientador, Paulo Cesar Duque-Estrada, pela apresentação à obra de Derrida, pelo incentivo e paciência de ler e reler as inúmeras “escrituras” dessa dissertação.

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

À minha mãe Iolanda pela revisão do texto e pela presença nas horas mais difíceis.

À minha tia Gislene pelos bons exemplos fora e dentro da vida acadêmica.

À minha avó Ivone por suas aspirações tão bem sucedidas de acolhimento incondicional.

Ao Felipe, pelos tantos comentários à dissertação.

À Hugo e Carol, pelas minúcias e complicações da amizade.

À Paula pela partilha do tempo e do espaço.

À minha irmã Ananda.

Resumo

Matthes, Maíra dos Santos; Duque-Estrada, Paulo César. **Imunidade e Auto Imunidade: Derrida e A Desconstrução da Vida**. Rio de Janeiro, 2012. 91 p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Autoimunidade é um termo empregado nas ciências médico/biológicas para definir o ataque das células protetoras de um corpo contra si mesmo. Jacques Derrida torna essa expressão mais abrangente e a define como o movimento a partir do qual uma dada identidade (seja um organismo, um indivíduo ou um país) volta contra si mesmo em vista de se manter em vida. Poderíamos, com isso, pensar a noção de “vida” de *outro modo*? A hipótese a ser desenvolvida nessa dissertação é que Derrida nos permite responder afirmativamente essa questão levando em consideração três etapas. Primeiramente, formulando o que viria a ser o “conceito tradicional de vida” e como tal concepção implicaria uma “concepção tradicional do tempo.” Chamarei tal concepção de “vida enquanto imunidade absoluta” e alegarei que (a) ela é composta pela junção de duas características: ipseidade e prazer auto-centrado, e que (b) tais características implicam o chamado “conceito metafísico do tempo.” Em segundo lugar, mostrando que a vida enquanto imunidade absoluta é dependente dos processos autoimunes. Em terceiro lugar, explicando como a partir da desconstrução do conceito metafísico do tempo podemos chegar à concepção de vida que Derrida chamou de “sobrevida.”

Palavras-chave

Vida; sobrevida; autoimunidade; tempo; espaçamento; desconstrução.

Abstract

Matthes, Maíra dos Santos; Duque-Estrada, Paulo César (Advisor). **Immunity and Autoimmunity: Derrida and The Deconstruction of Life.** Rio de Janeiro, 2012. 91 p. MSc. Dissertation. - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Autoimmunity is an expression used in medical/biological sciences to define the attack of the body protective cells against itself. Jacques Derrida, however, uses this concept in a much broader sense. For him, autoimmunity stands for a movement in which a given identity (either an organism or an individual or a country) turn against itself and attacks its own immunity. Starting from this comprehension of autoimmunity, could we think life *otherwise*? This thesis develops the hypothesis that we can answer affirmatively to that question if we consider three steps. First, to formulate what would be the “traditional concept of life” and how this conception implies a “traditional concept of time.” I will call this conception “life as absolute immunity” and will claim that (a) it is composed by two characteristics: ipseity and self-centric enjoyment, and that (b) these characteristics imply the so-called “metaphysical concept of time.” Secondly, to argue that life as absolute immunity is dependent on the autoimmune process. Thirdly, to explain how we can provide an interpretation of Derrida’s conception of life called “survival” from the deconstruction of the metaphysical concept of time.

Keywords

Life; survival; autoimmunity; time, spacement; deconstruction.

Sumário

1. Introdução	13
2. Vida Enquanto Imunidade Absoluta	18
2.1. Características	19
2.1.1. Ipseidade	19
2.1.2. Prazer Auto-Centrado	21
2.1.3. Conclusão das Características	23
2.2. A Temporalidade da Vida Enquanto Imunidade Absoluta	23
2.3. Vida Absoluta = Morte Absoluta?	28
3. A Autoimunidade da Vida Enquanto Imunidade Absoluta	36
3.1. É possível pensar a vida de <i>outro modo</i> ?	36
3.2. Qual a estratégia derridiana para pensar a vida de <i>outro modo</i> ?	38
3.3. Como a autoimunidade se desenvolve nas características da Vida enquanto Imunidade Absoluta?	43
3.3.1. Autoimunidade e <i>Circularidade Viva</i>	44
3.3.2. Autoimunidade e <i>Soberania</i>	48
3.3.3. Autoimunidade e <i>Prazer Auto-Centrado</i>	54
4. Sobrevida	60
4.1. O Conceito Metafísico do Tempo e o Espaçamento	60
4.2. Espaçamento e Sobrevida	72
5. Conclusão	80
6. Referências Bibliográficas	86

Notação bibliográfica

Os livros de Derrida serão citados da seguinte maneira: Primeiramente, a abreviação do livro original seguido do número da página. Em seguida e, separado por uma vírgula, a abreviação do livro traduzido para o português também seguido do número da página. Os títulos que não constam traduções para o português serão traduzidos por mim. Nesse caso, constará no corpo do texto apenas a abreviação do livro original. As abreviações correspondem às respectivas edições marcadas abaixo:

- A** *Apories: Mourir s'attendre aux "limites de la vérite."* Paris: Galilée, 1996.
- AT** “Autoimunidade: suicídios reais e simbólicos – Diálogos com Jacques Derrida” In *Filosofia em Tempos de Terror: Diálogos com Habermas e Derrida*. Tradução de Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- AS** “Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides – A Dialogue with Jacques Derrida” In *Philosophy in Time of Terror: Dialogues with Habermas and Derrida*. Chicago: Chicago University Press, 2003.
- “D”** “Dialangues.” In *Points de Suspension: Entretiens*, ed. E. Weber. Paris: Galilée, 1992.
- DT** *Donner le Temps*, Paris: Galilée, 1991.
- FS** *Foi et Savoir*. Paris: Éditions du Seuil, 1996.

- FES** “Fé e Saber”. In *A Religião: o seminário de Capri*. Estação Liberdade, 2000.
- GR** *De la Grammatologie*, Paris: Les Editions de Minuit, 1967.
- G** *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- F** “Force de Loi: Le Fondement Mystique de l’Autorité”. In *Cardozo Law Review*, “Deconstruction and the Possibility of Justice,” New York, v. 11, nº 5 e 6: 1990, p.920-1045.
- FL** *Força de Lei: O Fundamento Místico da Autoridade*. Trad. Leyla Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- “S”** “Le Souverain Bien: l’Europe en Mal de Souveraineté.” Paris: Cité, v. 30, p. 103-142. Presses Universitaires de France, 2007.
- M** *Marges de la Philosophie*. Paris: 1972.
- MF** *Margens da Filosofia*. Campinas: Papyrus, 1991.
- “N”** “Il n’y a pas le narcissisme” (autobiographies) In *Points de Suspension: Entretien*. Paris: Galilée, 1992.

- NA** No Apocalypse, Not Now (a toute vitesse, sept missiles, sept missives). In *Psyché: Inventions de l'autre*. Paris: Galilée, 1987.
- PA** *Politiques de l'Amitié*, Paris: Galilée, 1994.
- R** “Remarks on Deconstruction and Pragmatism” In Mouffe, Chantal (ed.) *Deconstruction and Pragmatism*, London and NY: Routledge, 1996.
- V** *Voyous: Deux Essais sur la Raison*. Paris: 2003.

*It's terrible what's going on in the world,
and all these things are on my mind, but
they exist alongside this terror of my own death.*
Derrida, LA Weekly News, Novembro 2002

1. Introdução

Autoimunidade é um termo biológico recente caracterizado pelo ataque das células protetoras de um corpo contra si mesmo. É o movimento através do qual aquilo que é responsável pela defesa e proteção de um corpo volta-se contra sua própria imunidade. Esse processo pode gerar o que, em medicina, é denominado de “doenças autoimunes.” Nessas, os *anticorpos* – proteínas do sistema imunológico que reagem contra antígenos estranhos ao corpo – se transformam em *auto anticorpos* – proteínas que reagem contra componentes do próprio organismo.

A primeira aparição desse termo data do final do séc. XIX dos estudos de Morgenroth e Ehrich.¹ Nesse estudo, no entanto, os cientistas não acreditaram que um processo autoimunitário fosse possível (não acreditaram que células do próprio corpo pudessem atacar o próprio organismo) e o intitularam como *horror autotoxicus*. É apenas na virada do século que a ocorrência desse processo passa a ser provada por uma série de experimentos.²

Já no caso do texto derridiano, a primeira aparição mais detalhada dessa expressão³ data de *Fé e Saber - duas fontes da “religião” nos limites da simples razão* (1996). Em seguida ela retorna na entrevista “Autoimunidade: Suicídios Reais e Simbólicos” integrante do livro *Filosofia em Tempo de Terror: Diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida* (2003) e na conferência: “A Razão do

¹ Morgenroth e Ehrich. *Ueber Hämolyse*. Zweite Mittheilung. Berlin Klin. Wehnichr (1893): 36-481.

² Para uma detalhada investigação das condições empíricas/científicas do termo ver o recente artigo: Dameshek, William; Schwartz, Robert e Oliner, Herman “Current Concepts of Autoimmunization: An Interpretative Review” In *Blood*. American Society of Hematology, (2012): 775-783. Disponível em bloodjournal.hematologylibrary.org.

³ Digo “detalhada,” pois esse termo já aparece em *Êm Spectros de Marx* (1993) e *Políticas da Amizade* (1994), mas apenas de forma passageira, sem ser tematizado.

Mais Forte (Há Estados Vadios?)” publicada em *Vadios, Dois Ensaios sobre a Razão* (2003).⁴

Em tais textos, Derrida não define os processos de autoimunização meramente, no entanto, de acordo com a definição biológica corrente. O autor enfatiza a necessidade de um organismo que se encontra atacado pelas suas próprias defesas de se defender contra seu próprio sistema imunológico em vista de *continuar em vida*. Em *Fé e Saber* Derrida diz:

quanto ao processo de autoimunização que, de maneira muito particular, nos interessa aqui, consiste para um organismo vivo, como se sabe, em se proteger, em suma, contra sua autoproteção, destruindo suas próprias defesas imunitárias. (FS 67, FES 61).

É nesse sentido que o autor invoca as qualidades positivas dos imunodepressores no caso dos transplantes de órgãos. Derrida prossegue:

Como o fenômeno desses anticorpos se estende cada vez mais a uma ampla área da patologia e se recorre, cada vez mais, a virtudes *positivas* dos imunodepressores destinados a limitar os mecanismos de rejeição e facilitar a tolerância de certos implantes de órgãos, apoiar-nos-emos nesta ampliação para falar de uma espécie de lógica geral da autoimunização. (FS 67-8, FES 61).

Essa sutil transformação no modo de definir os processos autoimunitários em relação à definição meramente biológica conduz a uma drástica mudança de enfoque: Derrida se preocupa mais em ressaltar a necessidade do organismo de se proteger contra sua auto-proteção do que em enfatizar o ataque auto-destrutivo e arbitrário do sistema imunológico contra si mesmo. Isso permite que o conceito de autoimunidade seja entendido não apenas como uma atividade “suicidária”, mas como um modo, talvez não tradicional, de entender o próprio conceito de *vida*. Essa vida poderá, portanto, ser pensada a partir da capacidade de um organismo de destruir sua própria imunidade para manter-se vivo.⁵

⁴ O título original é: “La raison du plus fort (Y a-t-il des États Voyous?) em *Voyous, Deux Essais sur la Raison* (2003). Todas as citações desse texto, inclusive o título são minhas traduções. Para especificar essa primeira conferência do livro usarei apenas: “A Razão do Mais Forte.”

“A Razão do Mais Forte” também ficou mais conhecido como o maior texto de Derrida sobre o tema da “democracia por-vir.” Ver, por exemplo: Fritsch (2002), Haddah (2004) e Patton (2007). Isso não é fortuito, dado o fato que ela foi o texto de abertura do encontro em Cerisy-la-Salle de 2002: “A Democracia por Vir: em torno de Jacques Derrida.”

⁵ É o que Nass (2006) diz já no “abstract” de seu artigo: “Utilizando um termo proveniente das ciências biológicas que descreve o processo pelo qual um organismo se volta de modo quase suicidário contra sua auto proteção, Derrida foi capaz de repensar a própria noção de vida de outro modo.” [Todas as traduções do autor no presente trabalho são de minha autoria].

Além disso, os temas atrelados à imunidade e autoimunidade não se restringem à ideia de ‘organismo biológico.’ Isto é, um processo de imunização e autoimunização estaria ocorrendo, segundo Derrida, em toda tentativa de formação identitária (toda tentativa dizer que $X=X$) que pode se dar tanto em um organismo, um sujeito ou em um país. Como o autor diz, ele concedeu à autoimunidade uma “variação (*portée*) sem limites”:

Eu concedi ao esquema autoimunitário uma variação sem limites. Ele vai muito além dos processos biológicos circunscritos através dos quais um organismo tende a destruir, de modo quase espontâneo e mais que suicidário, tal ou tal órgão, um ou outro de sua própria proteção imunitária. (V 175).

Para exemplificar o uso derridiano da noção de autoimunidade para além das ‘conotações biológicas’ vejamos rapidamente como o autor atrela esse termo as suas análises da democracia. Derrida diz que a tentativa de proteger a democracia daqueles que supostamente a estariam pondo em risco (terroristas, ditadores, religiosos fundamentalistas) acaba por colocar sob um risco maior os princípios democráticos que se gostaria de defender. Esse movimento de ataque à democracia em nome de sua defesa, Derrida entende, no entanto, como constituinte do processo de sua instauração e não como um fato contingente que poderia ter sido evitado. Isso o leva a concluir que a democracia na sua forma constituída historicamente nunca é *de fato* democrática, uma vez que está sempre atacando um de seus princípios para se efetivar.

Como exemplo dessa lógica autoimunitária na democracia, Derrida descreve o caso das eleições na Argélia em 1992. No decorrer do processo eleitoral, o governo argelino e uma “parte considerável do povo” acreditaram que o processo eleitoral em curso colocaria no poder uma ala muçulmana de pretensões totalitárias. Para evitar que tal governo ganhasse as eleições, essas últimas foram suspensas com a justificativa da preservação da democracia.

A suspensão das eleições pode ser entendida como um ataque interno às defesas democráticas para preservar a *vida* democrática. Derrida diz: “Eles [o governo] decidiram soberanamente suspender ao menos provisoriamente a democracia para seu bem e para cuidar [prendre soin], para a imunizar contra o pior e a mais provável agressão.” (V 57). Derrida não pretende, com isso, dizer que as eleições não deveriam ser suspensas, mas apenas mostrar que qualquer que seja a situação (suspender as eleições e com isso destruir um princípio

democrático *ou* deixar as eleições e correr o risco de sua destruição pelo novo partido) a democracia não ocorre sem destruir a si mesma. O que nos coloca na situação aporética na qual não se pode decidir se a democracia deve atacar a si mesma ou proteger a si mesma: em ambos os casos uma imunização absoluta parece impossível.

O exemplo da democracia nos permite vislumbrar quanto Derrida estende a metáfora autoimune para fora de seu território biológico ⁶ e lhe concede novos usos. ⁷ Não é meu interesse aqui, no entanto, desvendar qual seria o “sentido originário” do termo ‘imunidade’ ou ‘autoimunidade,’ mas sim explorar a “variedade sem limites” mencionada acima tendo em vista o objetivo específico de responder a seguinte questão: É possível pensar, dentro da obra derridiana, uma concepção de “vida” a partir da noção de autoimunidade?

Minha hipótese é a de que é possível desconstruir o “conceito tradicional de vida” dentro da obra derridiana considerando-se três etapas. Primeiramente,

⁶ Derrida parece estar em consonância, portanto, com Donna Haraway (1991) cujo trabalho pretende mostrar que o “sistema imunológico” não é um mero termo técnico biológico/medicinal, mas um ícone da biopolítica do séc. XX. A passagem seguinte ilustra a compreensão da autora:

Minha tese é a de que o sistema imunológico é um ícone elaborado para sistemas principais de ‘diferença’ simbólica e material no capitalismo tardio. Preeminentemente um objeto do século XX, o sistema imunológico é um mapa desenhado para guiar *reconhecimento e desconhecimento* de si e do outro nas dialéticas da biopolítica ocidental. (...) O sistema imunológico é um terreno histórico específico, no qual políticas globais e locais; pesquisas ganhadoras de Prêmio Nobel; produções globais e locais heteroglóssicas, desde dietas populares, ficção científica feminista, imagens religiosas, e jogos de crianças a técnicas fotográficas e teorias estratégicas militares; prática de clínica médica, especulação financeira; desenvolvimentos em business e tecnologia; e as mais profundas e pessoais experiências de personificação, vulnerabilidade, poder, e moralidade interagem com uma intensidade equiparável talvez apenas com a biopolítica do sexo e da reprodução”. (Haraway, 1991, p. 204). [minha tradução].

⁷ Não estou dizendo, no entanto, que a dimensão biológica do termo ‘imunidade’ detenha o significado primeiro da palavra. Estou apenas coadunando o fato constatado por Derrida que: “É sobretudo, no domínio da biologia que o léxico da imunidade desenvolveu sua autoridade.” (FS 67, FES 61). Para Mitchell, por exemplo, o caso é justo o contrário: o uso biológico do termo é proveniente do uso sócio-político do mesmo:

a noção de “imunidade” em si é originalmente baseada num discurso sócio-político e não biológico. “As palavras latinas *immunitas* e *immunis* tem sua origem no conceito legal de isenção.” Um sentido que retorna na noção de “imunidade diplomática”. Toda a teoria do sistema imunológico, e da disciplina da imunologia está repleta de imagens retiradas da esfera sociopolítica - de invasores e defensores, hospedeiros e parasitas, nativos e estranhos, e de fronteiras e identidades que precisam ser mantidas. (Mitchell, 2005, p. 917). [minha tradução]. [A passagem entre aspas é uma citação de: SILVERSTEIN, Arthur, **A History of Immunology**. Academic Press, San Diego: 1989.]

formulando o que viria a ser o “conceito tradicional de vida” para Derrida. Em segundo lugar, entendendo o que são os processos autoimunes e como eles desafiam o conceito tradicional de vida. Em terceiro lugar, desenvolvendo o que, em sua última entrevista, Derrida chamou de “vida,” a saber, “sobrevida.” Cada uma das três etapas será desenvolvida respectivamente em um capítulo da dissertação.

Capítulos

No capítulo 2 eu defenderei que o conceito tradicional de vida pode ser chamado de “vida enquanto imunidade absoluta” e constituído por duas características principais: a *ipseidade* e o *prazer auto-centrado*. Defenderei que o correlato temporal dessas características é a eternidade e que esse pode ser entendido a partir da forma do presente. A partir disso, na última seção do capítulo, tentarei mostrar que: 1. A vida enquanto imunidade absoluta nega a passagem do tempo. Ao negar a passagem do tempo, ela: 2. exclui a possibilidade da morte. Ao excluir a possibilidade da morte, ela 3. exclui a possibilidade da vida mortal.

O capítulo 3 é composto por três perguntas: 1. Seria possível pensar a vida de *outro modo* para além da ‘vida enquanto imunidade absoluta’? 2. Qual seria a estratégia derridiana para tanto? 3. Como tal estratégia se aplicaria às características da ‘vida enquanto imunidade absoluta’? A resposta a essas perguntas constituem respectivamente as três subseções do capítulo.

No capítulo 4 acredita-se que ao desconstruir o conceito metafísico do tempo seja possível pensar a vida de outro modo, uma vez que, no primeiro capítulo foi estabelecida uma relação de implicação entre as características da vida imune e o conceito metafísico do tempo. Para tanto o “conceito” chave será o de *espaçamento* definido por Derrida como o devir espaço do tempo e devir tempo do espaço. O capítulo tem duas seções com dois objetivos: 1. Mostrar como o espaçamento desafia o conceito metafísico do tempo; e 2. Como ele permite pensar a vida de *outro modo* se compreendido como um modo de interpretar a noção derridiana de *sobrevida*.

2. Vida enquanto Imunidade Absoluta

Derrida parece procurar identificar o conceito tradicional de vida à “metafísica da presença”⁸ ou a um conceito logocêntrico⁹ de vida — o qual pode ser chamado de *vida enquanto imunidade absoluta*, e caracterizado pela conjunção de duas noções: (a) *ipseidade* enquanto movimento circular auto-referencial que chamarei tanto de *circularidade viva* como de *soberania*. (b) *prazer auto centrado* dado pelo usufruto completo de tudo que é produzido na “circularidade viva.” A primeira seção desse capítulo é dedicada a desenvolver essas características.

A segunda seção do capítulo tenta mostrar como as características da ‘vida enquanto imunidade absoluta’ são relacionadas a uma temporalidade específica. Tal temporalidade pode ser entendida sob o que Derrida chamou de “concepção metafísica do tempo” em “Ousia e Grammè” (1972).

Já na última seção do capítulo pretendo cumprir duas tarefas. Primeiramente, dando continuidade às conclusões da seção anterior, pretendo defender que a dimensão temporal da vida enquanto imunidade conduz à negação da passagem do tempo e à morte absoluta da vida mortal. A segunda tarefa que se apresenta é a de mostrar como Derrida se posiciona *contra* a vida enquanto

⁸ Por “metafísica da presença” Derrida entende o privilégio da dimensão temporal do presente no modo de conceber a forma do pensamento ocidental. Isso se coloca, por exemplo, no valor de “evidência” ou na “forma de uma proposição,” as quais sempre devem estar no presente. É o que resume Wood (1985, p.2): “qua metafísica, a história da filosofia é a história do privilégio de certo valor temporal/ de evidência, o da ‘presença.’” [todas as traduções do autor no presente trabalho são de minha autoria]

⁹ O termo “logocentrismo” foi criado logo nas primeiras publicações de Derrida de 1967. De modo sumário, ele se refere à prevalência do *logos* (razão ou intenção racional) em detrimento da escritura na cultura ocidental. Em *Gramatologia* e, nas demais publicações de 1967, Derrida também fala de um logofonocentrismo, para indicar um privilégio não apenas do *logos*, mas também da *fonè* (voz) na produção e instauração do sentido. Essa expressão foi crescendo em tamanho à medida que as investigações de Derrida prosseguiram. Nas entrevistas “Choreographies” (1982), “Le Monde de l’éducation” (2000) e nos livros *Políticas da Amizade* (1993) e *Pregnances* (2004) – publicado postumamente – Derrida passa a discutir também o privilégio do *falo*, o que o faz pensar em um logofalocentrismo. A partir de 1990 Derrida começa a acrescentar o prefixo “carne” (carne) e chega a construção: *carnofalocentrismo*, para pensar, dentre outras coisas, as figuras de incorporação, digestão e sacrifício na história da metafísica.

imunidade absoluta *a favor* da vida mortal e quais são suas justificativas para tanto.

2.1. Características

A partir da obra derridiana parece ser possível elaborar uma concepção de vida que responda pelo nome de “vida enquanto imunidade absoluta.” Essa seria composta pela conjunção de, dentre outras, as seguintes duas características: ipseidade e prazer auto-centrado. A eleição dessas características, no entanto, não está imune à lógica autoimunitária que me interessa no presente trabalho. Isto é, por mais que duas características tenham sido aqui separadas e imunizadas “umas contra as outras,” elas estão coimplicadas “umas nas outras” e funcionam circularmente: mimetizando o círculo ao qual fazem referência.

Se entendermos as “definições” como barreiras ou “proteções imunitárias” contra aquilo que elas não abarcam, podemos adiantar que essas imunidades serão entendidas nesse trabalho apenas como “promessas não cumpridas.” É o que Andrew Johnson resume:

(...) a linguagem tenta permanecer imune a tudo que ameaça sua sintaxe lógica. Uma definição, por definição, é uma fronteira, uma proteção imunitária contra tudo que ela não é. Toda a carreira de Derrida foi dedicada a desorganizar (*upsetting*) a imunidade das definições; *desconstrução é a desorganização (upsetting) das definições*, particularmente em termos de sua estrutura oposicional. (Johnson, 2010, p.9)

Nas próximas subseções dessa seção duas características se encontram *artificialmente* separadas de modo a tornar possível um mapeamento, mesmo que insatisfatório, da *vida mesma* que Derrida parece supor ao clamar a necessidade de pensá-la de *outro modo*.

2.1.1 Iipseidade

É sob a imagem da esfera, do giro e do retorno a si num círculo completo que Derrida compreende a ideia de vida como imunidade absoluta. A imagem da esfera traduz o que Derrida chama de “ipseidade,” “ipsocentrismo” ou “ipsocracia”: o movimento auto-referencial no qual se parte de *si* mesmo visando a *si* mesmo. Isto é, o movimento definido por um “começar por si” (*soi*) em vista de si (*soi*). Esses termos provêm da palavra latina *ipse*, possível tradução da

palavra grega *autos*, que significa o “si mesmo” (*soi même*) ou o “mesmo” (*même*) do “si mesmo”.

Iipseidade pode ser entendida, portanto, como uma *circularidade viva*: um movimento de retorno a si animado pelo desejo de si mesmo. Para que tal movimento se realize com sucesso, no entanto, é preciso que uma força ou poder efetue esse encontro. É nesse sentido que Derrida diz que a “ipseidade” é também uma “ipsocracia,” uma vez que: “a ideia de força (*kratos*), de poder e de domínio está analiticamente contida no conceito de ipseidade.” (V 38). O crucial da definição derridiana, portanto, é notar que esse *ipse* não está nunca separado de uma *cratia*, ou seja, de um poder que o legitima e atualiza. É o que Derrida diz:

Antes de qualquer soberania do estado, de qualquer estado-nação, do monarca, ou, no caso da democracia, do povo, **ipseidade nomeia um princípio de legitimidade soberana**, a supremacia acreditada ou reconhecida de um poder ou uma força, um *kratos* ou *cracia* (*cracy, cratie*). (V 31) [meus grifos].

A relação entre ipseidade e força, portanto, está presente na ideia da democracia enquanto legitimação soberana (*kratos*) do povo (*demos*). A formulação teológica de Tocqueville que compara o “governo do povo” ao “governo de Deus”¹⁰ é de extrema importância para o argumento derridiano. É a partir de sua coordenação à ideia aristotélica de “primeiro motor” que Derrida marca o primeiro aspecto da “vida” enquanto imunidade absoluta que me interessa identificar aqui.

Porque o Deus democrático que Tocqueville se refere, essa causa soberana que é causa e fim de si mesmo, poderia parecer, e essa semelhança nunca cessa de motivar o pensamento, a pura Atualidade, a energia do Primeiro Motor Aristotélico. (*to proton kinoun*). (V 35).

Em Tocqueville é o povo quem é a causa e o fim de todas as coisas, em Aristóteles é o motor imóvel que tem essa função. Em relação ao “motor imóvel,” no entanto, Derrida enfatiza o fato de que Aristóteles também o descreve como uma “vida” ou uma maneira de viver (*diagogè*). Essa vida é aquela que transborda a vida humana em termos de atualidade e completude. Ela é ato puro (*energeia*),

¹⁰ Derrida cita Tocqueville em *Democracia na América*: “‘O povo’ ele conclui, ‘reina sobre o mundo político americano como Deus governa o universo. Ele é a causa e o fim de todas as coisas; tudo emerge dele e é absorvido de volta a ele.’” (V 35).

causa e fim de si mesmo que se atualiza sem cessar num movimento circular eterno, incorruptível. Derrida diz:

Esse primeiro princípio, Aristóteles o define também, e isso contará para nós, como uma vida (*diagogè*)” (...) É portanto uma vida que transborda a vida dos homens, uma vida que vive o Primeiro Motor de modo constante, sempre, continuamente.” (V 35).

Podemos concluir, portanto, que dois sentidos diferentes, porém interdependentes são atrelados à ipseidade. Trata-se tanto de 1. uma *circularidade viva* quanto 2. uma *soberania enquanto força ou poder* engajada no movimento de retorno a si mesmo. Mansfield salienta a primeira relação:

(...) em *Vadios*, Derrida apresenta a lógica da soberania em relação com a circularidade. Soberania é imaginada como a volta e o retorno para si mesmo. Ela emerge no retorno do si mesmo para si mesmo, como a lógica pura e fundamental da ipseidade. (Mansfield, 2010, p.125).¹¹

Enquanto Nass salienta a segunda “Soberania, poder, autonomia, auto-mobilidade, auto-teleologia: essas palavras formam o sistema ou matriz que Derrida nomeia *ipseidade*.” (Nass, 2006, p.20). Como se trata da mesma palavra, no entanto, pode-se dizer que nenhum dos sentidos funciona isoladamente, sem que recorra (mesmo que implicitamente) um ao outro.

2.1.2. Prazer Auto-Centrado

Além de dizer que o motor imóvel é mais um caso do “ipsocentrismo” (V 35-36), Derrida também o descreve como aquilo que é desejado, desejável (*eromenon, to próton orekton*) e produz “prazer” (*edonè*). Derrida diz:

A energia de Deus e do Primeiro Motor é assim, ao mesmo tempo desejada, desejável (*eromenon, to proton orekton*) e prazerosa (*jouissante*). *Um gozo consigo mesmo, (jouissance de soi)* uma auto afecção circular e especular que é análoga à ou em acordo com o pensamento do pensamento (*noesis noeseos*). (V 36) [*meu grifo*].

Por meio dessa passagem é possível perceber que essa “vida” do Primeiro Motor ou essa “energia de Deus” tanto produz prazer por si mesmo quanto goza com seu movimento de completude em *si*, com o ato de ser pensamento do pensamento (*è noesis noeseôs noesi*). Essa segunda característica é importante,

pois um pouco antes dessa afirmação Derrida diz que a vida do motor imóvel é “um tipo de vida, um jeito de se levar a vida, *comparável ao que nós podemos desfrutar de melhor por um breve período (mikron kronon)* em nossas vidas (Metafísica I2. I072 b).” (V 35) [*meu grifo*].

A partir dessa passagem, é possível tirar, no mínimo duas conclusões: 1. essa vida usufrui *nela mesma* de *todo* o prazer que *ela mesma* produz para *si*; bem como 2. a totalidade do prazer dessa vida é comparável ao que, no nível dos mortais, “podemos chamar de o *melhor* que nós podemos viver.”

O primeiro ponto está indissociavelmente ligado ao aspecto “ipsocêntrico” mencionado anteriormente. Se admitimos que a vida ipsocêntrica seja tanto origem como fim de si mesmo, é possível admitir que ela também seja origem (causa) e fim (é usufrutuário – aquela que usufrui) de todo o prazer (*edonè*) que venha a ser produzido. Portanto, todo o prazer produzido a partir do movimento de retorno a si é usufruído por essa “energia divina” sem deixar sobras. É por isso que “a *energeia* dessa atividade pura é ‘prazer’ (*edonè*), o círculo de ter prazer consigo mesmo [*jouissance de soi*].” (V 35).

Já o segundo ponto está ligado à distinção que Derrida faz entre, por um lado, a vida do Primeiro Motor e, por outro, a vida dos seres mortais. A primeira tanto excede (*déborde*) a última, quanto lhe é impossível (*adunaton*). Derrida diz: “[a vida vivida pelo Primeiro Motor] *excede a vida dos seres humanos*, em um modo constante, sempre e continuamente, algo que para nós é impossível (*adunaton*).” (V 35) (*meu grifo*, levemente modificada). Sendo a auto-satisfação plena consigo mesma impossível e excessiva para os seres humanos, o máximo que lhes é possível é, por um espaço breve de tempo (*mikron kronon*), comparar essa satisfação com o que “nós podemos viver de melhor” (*ce que nous pouvons vivre de meilleur*).

O “prazer” que os seres humanos podem sentir permanece, portanto, apenas como uma analogia com o “melhor” que poderia ser vivido durante apenas um curto espaço de tempo. Percebe-se que esse segundo ponto também procede do dito “ipsocentrismo,” já que a razão pela qual os seres humanos podem viver apenas *analogicamente* e por um curto período de tempo essa “auto satisfação,” é que eles não são capazes de ser causa e origem de si. Não tendo uma vida

¹¹ Todas as traduções do autor no presente trabalho são de minha autoria.

ipsocêntrica, eles não podem usufruir de todo prazer que eles mesmos poderiam produzir.

2.1.3. Conclusão das Características

Pode-se concluir, portanto, que o conceito de vida que Derrida está pressupondo como o *mesmo* ou *logocêntrico* pode ser pensado através das duas características que compreendem a *vida enquanto imunidade absoluta*. Essa imunidade absoluta é, portanto, ipsocêntrica e auto-satisfatória. Como se mostrou na subseção 2.1.1. por “ipsocentrismo” ou “ipseidade” podemos entender tanto a *circularidade viva* quanto a *soberania enquanto força ou poder*.

2.2. A Temporalidade da Vida enquanto Imunidade Absoluta

Em *Vadios*, Derrida descreve a circularidade ipsocêntrica do Primeiro motor como “um tipo de ida e vinda eterno.” O autor diz:

Tudo é cíclico, circular e esférico naquilo que a energia do Primeiro Motor coloca em movimento, *a incorruptibilidade da substancia estando ligada à eternidade circular do movimento*. (V 36) [*meu grifo*].

Se aceitarmos a ipseidade e o prazer auto-centrado como características da concepção de vida enquanto imunidade absoluta, parece-nos que precisaríamos igualmente aceitar que a temporalidade dessa vida tem como princípio a “eternidade circular.” Isto é, as características da vida absolutamente imune apontam para a eternidade, à medida que se desviam da possibilidade da corrupção e da morte provocadas pela passagem do tempo. A “eternidade circular” está em profunda sintonia com uma concepção de vida que não inclui desgaste nem sobras, mas que produz e consome toda energia consigo mesma. O círculo seria o captador de energia dessa vida - não deixaria nada extravasar a lógica auto-satisfatória de produção e consumo voltada para o próprio círculo.

Pode-se dizer que, seguindo as posições heideggerianas sobre o tempo em *Ser e Tempo*, Derrida entende a concepção de ‘eternidade,’ como fruto de uma temporalização particular do tempo, a saber – o presente. A eternidade seria uma “modificação do presente,” uma espécie de “presente inesgotável” no qual não há corruptibilidade nem destrutibilidade. Beardsworth resume essa compreensão:

O conceito de ‘eternidade,’ como presença eterna é determinado por uma temporalização particular do tempo, o presente. Em outras palavras, a presença eterna não é nada mais que a negação do tempo, ao passo que é estruturada por ele. Além disso, ela é estruturada por uma *modificação* particular (ou temporalização) do tempo, a generalização do presente. Heidegger chama esse entendimento do tempo – o de sucessão de ‘agoras’ (*Jetzt*) - o conceito ‘vulgar’ do tempo. (Beardsworth, 1996, p. 106).

O privilégio da forma do presente enquanto sucessão de “agoras” ou “presentes” numa dada linha do tempo comporia, então, o chamado conceito metafísico e vulgar do tempo. Derrida desenvolve essas noções no texto de 1968: “Ousia e Grammè.” Para tanto Derrida discute algumas das aporias do tempo descritas por Aristóteles na *Física IV* comentadas por Heidegger numa nota de *Ser e Tempo*.¹²

No seu ‘Tratado do Tempo’ Aristóteles parece questionar a compreensão vulgar do tempo como linha do tempo ao afirmar que o tempo não existe (não é um ente) nem é composto por partes que poderiam se suceder em uma linha. Derrida indica, todavia, que a compreensão de Aristóteles na qual o tempo é um “não ente” ainda pressuporia uma pré-compreensão do tempo como “ente.” Desse modo, a compreensão “vulgar” (sucessão de “agoras” ou linha do tempo) permaneceria a compreensão “metafísica” do tempo para a qual, aparentemente não haveria alternativas disponíveis. Vejamos a leitura de Derrida de uma dessas aporias e como ela contribui para pensarmos a temporalidade da vida enquanto imunidade absoluta.

Derrida diz que a pergunta de Aristóteles é: O tempo é algo que *é* ou algo que *não é*? Ele pertence (a) à forma dos entes (*tôn onton*) ou (b) à forma dos não entes (*tôn mèn onton*)? Em termos derridianos a pergunta poderia ser colocada em outros termos: o tempo é presença (ente) ou ausência (não ente)? Se a primeira hipótese for verdadeira, isto é, se o tempo for presença, então, ele será algo como

¹² A leitura das aporias aristotélicas do tempo aparecem em *Ser e Tempo* no capítulo: “A temporalidade e a intratemporalidade como origem do conceito vulgar do tempo” no qual Heidegger está analisando a concepção hegeliana do tempo e apresenta, em uma nota, a origem aristotélica dessa reflexão. Derrida está respondendo Heidegger ao dizer que: “Seria, portanto, tarefa vã, digamo-lo seca e rapidamente, querer arrancar, enquanto tal, a questão do sentido (do tempo ou do que quer que seja) à metafísica e ao sistema de conceitos ditos ‘vulgares’”. (MF 87, M 58-59). Do ponto de vista heideggeriano duas tarefas se impõem sobre essa concepção vulgar do tempo: 1. Determinar o que torna possível a conceitualidade vulgar do tempo (ontologia clássica) e sua clausura constituinte. 2. Propor *outra* compreensão do tempo da qual depende a possibilidade de uma ontologia fundamental. Do ponto de vista derridiano, apenas a primeira

um “presente indivisível,” que Aristóteles chama de “agora” (*nun*). É a partir desse presente indivisível (agora) que se poderia pensar o tempo enquanto sucessão de presentes (“agoras”) numa linha reta (t^1 , t^2 , t^3 , etc). Através dessa linha reta, passado e o futuro são pensados como um “agora passado” e um “agora futuro.”¹³

Aristóteles, todavia, em nenhum momento parece estar inclinado a dizer que o tempo é um ente. Ao contrário, sua suposição é de que o tempo não é um ente e não é composto por partes. Isso porque no caso do tempo ser dividido em partes, e dessas partes serem os “agoras” essas partes não poderiam existir, pois o “agora” é sempre algo que *já passou* ou *ainda não é*. Assim, o agora não pode ser entendido como uma parte, pois por “parte” entende-se o atributo espacial de “ser extenso” – o que o “agora,” por ser sempre aquilo que *já passou* ou que *ainda não é*, não pode ser. Não sendo uma “parte extensa” o agora é entendido por Aristóteles como um “limite” entre passado e futuro. A “aporeticidade” do tempo provém justamente desse ser “inextenso” do agora, pois se os “agoras” não são partes, eles não podem se tocar e passar de um “agora anterior” para um “agora posterior.”¹⁴

A não existência do agora faz com que Aristóteles problematize, portanto, a imagem tradicional (supostamente dada pelo senso comum) da linha do tempo. A imagem da linha do tempo supõe que os “agoras” sejam “partes extensas,” isto é, um *ponto numa linha* e não aquilo que sempre *já passou* ou *ainda não é*. A resposta aristotélica à pergunta lançada acima seria dada, portanto, pela hipótese (b) – a de que o tempo seria um “não ente” (ausência). O ‘agora’ não faria parte do tempo, ele seria, ao contrário, seu limite exterior. Se o agora não é um ente (presença), o tempo não precisa ser compreendido como presença, mas pode ser pensado como ausência, como aquilo que *já passou e aquilo que ainda não é*.

Para Derrida, no entanto, a hipótese (b) apenas disfarça a hipótese (a) sem de fato a resolver. A razão para tanto é que, segundo Derrida, a hipótese (b) na qual supostamente o tempo seria “des-presentificado,” ou “des-entificado” *ainda*

tarefa é levada em consideração, enquanto a segunda é tida como “vã” ou simplesmente inevitavelmente presa à ontologia clássica ou vulgar.

¹³ Wood expõe tal compreensão linear do tempo de Derrida: “Derrida descreve esse modelo linear do tempo em vários lugares diferentes. Seus diversos atributos incluem consecutividade, irreversibilidade, uni dimensionalidade, homogeneidade, e ‘dominado pela forma do agora e pelo ideal do movimento contínuo, reto ou circular.’ (Wood, 1985, p. 366)

se pressupõe a presença na forma do “não ser” (ausência). É o que Derrida explica:

(...) se, aparentemente, pode-se demonstrar que o tempo é nada (não-ente), é porque já se determinou a origem e a essência do nada como tempo, como não-presente na espécie do “já-não” ou do “não-ainda”. Foi, portanto necessário apelar para o tempo, para uma pré-compreensão do tempo - e no discurso, à evidência e ao funcionamento dos tempos do verbo – para dizer a não-ente(i)dade como não presente e o ente como presente. Determinou-se temporalmente o ente como ente-presente para poder determinar o tempo como não-presente e não-ente. (MF 86, M 57)

Dado o fato de que, compreender o tempo como ausência é ainda apelar para uma pré-compreensão do tempo ou ainda determinar o tempo temporalmente como ente, a hipótese (b) se mostra insuficiente para superar a aporia do tempo. Tal hipótese seria apenas a suposição negativa da concepção do tempo enquanto presença. Assim, dizer que “o tempo não tem ser,” “é não ser” ou “nada” (*né-ant* → *non étant*) ainda implicaria em conceber o tempo como presença do presente, porém negativamente. Implicaria em pré-conceber o tempo como sucessão de “agoras” presentes a si para pensá-los do modo inverso, a saber, como “não ente” ou ausente. É o que Derrida diz:

O *me on*, o nada do tempo não é, pois acessível senão a partir do ser do tempo. Não se pode pensar o tempo como nada senão segundo os modos do tempo, o passado e o futuro. **O ente é o não-tempo, o tempo é o não-ente na medida em que se determinou já secretamente o ente como presente, a ente(i)dade (*ousia*) como presença.** Desde que o ente é sinônimo de presente, dizer o nada ou dizer o tempo é dizer a mesma coisa.” (MF 87, M 58). [**meu grifo**].

É provando, portanto, que a hipótese (b) é insuficiente, ou seja, provando que, ao pensar o tempo como ausência ainda se pensa o tempo como presença, que Derrida justifica sua afirmação que “o conceito de tempo pertence totalmente à metafísica e nomeia a dominação da presença.” Percebe-se, portanto, que para Derrida a dimensão temporal do presente está irreversivelmente ligada à noção de presença (ente). Na passagem citada anteriormente ela parece ser ainda mais estreita: “o tempo é o não-ente na medida em que se determinou já secretamente o ente como presente, a ente(i)dade (*ousia*) como presença.” (MF 86, M 57). Derrida diz, separando apenas com uma vírgula: ente como *presente*, entidade como *presença*. Ou seja, aquilo que já foi determinado secretamente foi a determinação do ente como presente *ou* presença.

¹⁴ A aporia do tempo será retomada no último capítulo e é melhor descrita na p.65

Dada a compreensão do presente como presença é possível chegar aqui à conclusão de que a concepção metafísica do tempo seria o privilégio do presente sob a *passagem do tempo*. O privilégio da presença/presente sob a *passagem do tempo* seria a história do conceito metafísico do tempo, enquanto história da confusão entre presença e presente. Nessa concepção, tempo permaneceria externo ao agora, que em si mesmo, não passaria. Em suas palavras:

(...) o agora é determinado como o núcleo intemporal do tempo, núcleo não-modificável da modificação temporal, forma inalterável da temporalização. *O tempo é o que sobrevém a esse núcleo, afetando-o de não-ente(i)dade. Mas, para ser, para ser um ente, é necessário não ser afetado pelo tempo, é necessário não devir (passado ou futuro).* (MF 75, M 44) [meu grifo].

Cabe-nos agora perguntar como essas considerações sobre o conceito metafísico do tempo estão implicadas na vida enquanto imunidade absoluta.

A partir da linguagem de Aristóteles tanto em *Vadios* como em ‘Ousia e Grammè,’ Derrida parece estar indicando que a presentificação do presente e a imunização da vida são descritos como circularidade e retorno a si:

Podemos qualificá-lo na linguagem de Aristóteles: *noesis noeseôs*, pensamento do pensamento, ato puro, primeiro motor, senhor que, pensando-se a si mesmo, não é servo de nenhuma objetividade, de nenhuma exterioridade, **se mantém imóvel no movimento infinito do círculo e do retorno a si.** (MF 88-89, M 59-60-1) [meu grifo]

Se em *Vadios*, podemos perceber que Derrida supõe numa concepção de vida *mesma* as características da ipseidade e do prazer auto-centrado, também percebemos que, por meio do mesmo gesto, Derrida lembra que tais características estão ligadas à “eternidade circular do movimento.” Ora, a partir do que se mostrou é possível entender a eternidade a partir da forma do presente. Isto é, poderíamos entender a eternidade da vida absolutamente imune como fruto da generalização do presente referida anteriormente.

Além disso, poderíamos dizer que tanto a ipseidade quanto o prazer auto-centrado pressupõem em suas definições, uma “pré-compreensão” do tempo como presente. Para completa realização do movimento circular e para completo “regozijo” com a energia produzida *no e a partir do círculo* precisamos conceber uma temporalidade incorruptível atuando para evitar qualquer risco de corruptibilidade e dispersão das partes.

Assim, qualquer forma temporal que viole a “presentificação” do tempo colocaria as características da vida enquanto imunidade absoluta em risco, uma vez que é imprescindível que: (a) a ipseidade mantenha suas partes reunidas, voltadas para si (para o próprio círculo), de modo contínuo e persistente; e que (b) o prazer auto-centrado não exceda nem desperdice a energia produzida no círculo para seu próprio usufruto. A partir disso podemos concluir que há uma irreduzibilidade entre a vida enquanto imunidade absoluta e a concepção metafísica do tempo.

Nesse caso é possível concluir que, ao ser pensada a partir da “forma do presente,” a vida enquanto imunidade absoluta é também aquela que *não* permite a *passagem do tempo*. Na vida enquanto imunidade absoluta, portanto, *o tempo simplesmente não passa*. Mas o que, afinal, isso quer dizer? Isso quer dizer que durante a existência da vida hipotética que venho descrevendo, uma vez que o tempo não passa, a *morte* simplesmente não é possível. A vida enquanto imunidade absoluta é uma vida pura que nega a *passagem do tempo* para se manter *absolutamente viva* na forma eterna do presente.

2.3

Vida Absoluta = Morte Absoluta?

A vida mortal não pode ter a mesma temporalidade da vida enquanto imunidade absoluta. Isso porque o atributo “mortal” parece supor a ideia de que algo que existia (vivia) deixará de existir (morrerá) em algum outro momento. A ideia de que algo exista e depois deixe de existir parece ser impossível sem a suposição da passagem do tempo. Assim, a vida mortal se distingue da vida enquanto imunidade absoluta por incluir em sua definição a passagem do tempo e a possibilidade da morte. Dadas essas considerações, os seguintes passos podem ser dados:

1. A vida enquanto imunidade absoluta *nega a passagem do tempo*.

Ao negar a passagem do tempo, ela:

2. *exclui a possibilidade da morte*.

Ao excluir a possibilidade da morte, ela:

3. *exclui a possibilidade da vida mortal*.

Esses passos se justificam pelo fato de que a exclusão da passagem do tempo e, com isso, da possibilidade da morte, teria como consequência a exclusão

simultânea da possibilidade de que qualquer coisa possa acontecer. Para Derrida, sem a *possibilidade* de que qualquer coisa possa “acontecer,” a vida passa a ser apenas outro nome para morte: “vida sem *différance*: outro nome da morte, historial metonímia onde o nome de Deus mantém a morte em respeito.” (GR 104, G 87). E ainda: “presença pura do presente puro, que se pode indiferentemente denominar pureza da vida ou pureza da morte” (GR 411, G 355) *ou* “presença pura ela mesma, se algo como tal fosse possível, não seria senão um outro nome para morte” (GR 223, G 190).

O advento da vida enquanto imunidade absoluta, seria, portanto, o advento da morte absoluta para os “seres vivos.” A palavra “absoluta” é particularmente importante aqui. A vida enquanto imunidade absoluta seria um extermínio que não deixa *absolutamente* traço vivo algum, nenhuma memória nem nenhuma promessa para o futuro. Um extermínio total, apenas comparado a um extermínio nuclear, o qual Derrida define justamente nesses termos:

(...) o que nos permite pensar a singularidade da guerra nuclear, seu ser-pela-primeira-vez-e-talvez-pela-última-vez, sua inventividade absoluta, (...) é obviamente *a possibilidade de uma destruição irreversível, sem deixar traços*. (NA 26). [*meu grifo*].¹⁵

Mesmo aceitando que a vida enquanto imunidade absoluta conduz à morte absoluta, isso não impede que ela continue sendo desejada, como a citação apresentada na seção 2.1.2 atesta: “A energia de Deus e do Primeiro Motor é assim, ao mesmo tempo desejada, desejável (*eromenon, to proton orekton*) e prazerosa (*jouissante*).” (V 36). Derrida parece pensar na mesma coisa na conferência: “Le Souverain Bien - ou L’Europe en Mal de Souveraineté.” (2004) ao dizer que: “o Bem mais desejável que ninguém poderia renunciar” seria o “soberano bem.” (“S” 110). Derrida afirma, no entanto, que o desejo pelo “soberano bem” traz consigo através de um “contágio secreto,” o “mal.” Em suas palavras: “o soberano bem não se opõe ao mal, ele contrai com ele um tipo de contágio secreto.” (“S” 110).

¹⁵ A comparação com o ataque nuclear, permite o entendimento de que a morte que a vida enquanto imunidade absoluta produz é morte apenas para aqueles que supostamente “iriam morrer um dia,” ou seja, para aqueles que não possuindo as características da vida enquanto imunidade absoluta, não estavam isentos à passagem do tempo nem ao advento da morte. Assim, é apenas para aqueles que não viviam tal vida que ela poderia parecer algo como um ataque nuclear, entendendo esse tanto como o extermínio total dos traços mortais, como uma destruição irreversível que torna a vida mortal não vivível.

Esse mal que Derrida pretende introduzir,¹⁶ ainda na mesma conferência, é, todavia, duplo. Derrida distingue os dois “maus” da seguinte maneira: Um é dado pela expressão idiomática da língua francesa: “*être en mal de*” que pode ser traduzido por “precisar de” e o outro é simplesmente o que Derrida chama de “mal absoluto.” O primeiro provém do sofrimento e insatisfação derivado da falta do bem. Derrida diz que ele: “é o bem sofrendo, (...) em espera” (“S” 110). Já o segundo não se dá pela falta do Bem, mas pela *presença* do Bem. Nas palavras de Derrida: “[o] mal absoluto: não estar nem mesmo na falta de (*ne même plus être en mal de*), não mais sofrer pelo seu desejo, não mais sofrer pelo desejo de soberania” (“S” 121). Nesse segundo sentido, não se deseja mais o soberano bem, pois se *é* o soberano bem. O Bem é *vivido* plenamente. Não se está precisando do Bem ou da Soberania, pois ela simplesmente já é *tudo que é*.

Essa diferença entre os dois sentidos da palavra “mal” empreendidos por Derrida nos permite perceber que o desejo pelo soberano bem coloca os mortais em um estado de “*être en mal de*,” que os mantém em *vida* na constante falta e necessidade do dito bem. Caso esse bem ou essa vida venha *de fato* a ser vivida, ou melhor, caso ela se “presentifique,” ela viria a ser, no entanto, o mal absoluto.

As passagens dessa conferência parecem confirmar a conclusão chegada anteriormente na qual a vida enquanto imunidade absoluta conduziria à morte absoluta. Isso porque Derrida entende o mal absoluto como uma espécie de vida pura. Por oposição ao “*être en mal de*” o mal absoluto é a presença plena do soberano bem, sua experiência legítima sem falta nem sobra do bem. Se essa identificação procede, caber-nos-ia ainda perguntar por que a morte absoluta é uma espécie de mal absoluto, ou por que a extinção da vida mortal seria um mal absoluto.

A resposta a essa pergunta parece poder ser encontrada a partir da afirmação da entrevista *Posições*, na qual Derrida diz que a desconstrução não é neutra, mas, ao contrário, está sempre intervindo nas mais diversas situações. No caso específico do problema da vida, parece-me que a desconstrução intervém a favor da vida mortal contra a vida enquanto imunidade absoluta. Parece-me que Derrida, nesse caso, entende a vida enquanto imunidade absoluta como a

¹⁶ Derrida diz: “para introduzir ao *mal*, é bem preciso, sim, é bem preciso começar pelo *bem*, e justamente por isso que se chama o ‘soberano bem.’” (“S” 108). [*meu grifo*].

possibilidade do “pior,” que, nos seus termos, seria a ausência de memória e de futuro como veremos no próximo capítulo.

Na sua última entrevista ¹⁷ Derrida diz: “[a] desconstrução está sempre do lado do sim, da afirmação da vida.” E mesmo: “o discurso que eu mantenho não é mortífero, ao contrário, é a afirmação de um vivo que prefere viver (...) à morte.” Derrida está, portanto, do lado da vida. Ou seja, parece haver uma “tomada de partido” da parte do autor a favor da vida mortal contra a morte absoluta – a que estou compreendendo aqui como a vida enquanto imunidade absoluta. Derrida diz que nunca aprendeu a aceitar nem “(...) a levar em consideração, (...) a mortalidade absoluta (sem *salut*, nem ressurreição nem redenção) nem para si nem para o outro.” (S 18).

Ou seja, em termos de “intervenção” e “posição,” Derrida parece, como ele mesmo diz, estar do lado da vida (“la déconstruction est *du côté*” de la vie) e não querer assinar em baixo de uma vida pura que seria equivalente à morte absoluta. Há aqui, portanto, uma espécie de decisão aparentemente não justificada a favor de um lado contra o outro, no qual “a vida mortal” seria uma espécie de axioma a partir do qual a desconstrução parte. É possível, entretanto, oferecer duas justificativas para a escolha de Derrida em nome da vida mortal contra a imunidade absoluta. A primeira procede da insuficiência do conceito de vida enquanto imunidade absoluta para abarcar a vida mortal. A segunda procede da “estratégia filosófica” mais geral da desconstrução que entende como impossível a abordagem de um tema universal como a “vida” para além dos limites de apreensão do “sujeito” que a abordaria.

1. *Primeira Justificativa.* A vida enquanto imunidade absoluta é uma vida que nunca foi vivida por nenhum mortal. Caso algum mortal venha a vivê-la, isso implicaria na sua morte. Isso nos conduz a pensar que, por definição, tal vida não pode ser *vivida* por nenhum mortal, mas apenas *pensada* ou *concebida* por esses. Esse “pensar” ou “conceber” poderia também ser “sonhar” e essa vida poderia ser entendida como um “sonho metafísico.” Resumindo: Uma vida que tenha como característica a exclusão da mortalidade pode obviamente ser pensada, como

¹⁷ “Je suis en guerre contre moi-même.” *Le Monde*, 8 de outubro de 2004. Disponível em: http://khayyami.free.fr/francais/refs/derrida_le_monde.html. Todas as traduções são minhas. Como não consta paginação na publicação do jornal, as citações não serão paginadas.

estamos fazendo agora, mas não *vivida*, uma vez que ela implicaria na destruição do vivente que a viveria.

Isso conduz à conclusão de que essa vida possa ser, dentre outras coisas, um mero “sonho de plenitude,”¹⁸ e dificilmente poderia ser pensada como um tipo de vida a ser vivida por algo ou por alguém. Uma vez que não se pode dizer que algo ou alguém viveu uma vida como tal, ela se apresenta de modo muito mais convincente na forma de uma aspiração mortal à imunidade absoluta, imortalidade ou eternidade do que qualquer outra coisa.

Ao afirmar que a vida enquanto imunidade absoluta nunca foi vivida, não é necessário, no entanto, ter um saber prévio do que significa “viver.” O significado do que seja viver permanece aqui obscuro, e a única coisa que podemos aferir é que seja lá o que significa “viver,” não se pode dizer que *isso* aconteça na vida enquanto imunidade absoluta. Isso se justifica por uma razão que será central daqui em diante, a saber, pelo fato de que não nos é dado outra perspectiva para pensar a vida a não ser a perspectiva a partir da qual falamos, nesse caso, a perspectiva mortal.

Com isso, não está sendo dito que a vida enquanto imunidade absoluta não nos concerne enquanto mortais. Ela nos concerne enquanto os sonhos metafísicos nos concernem e, pode-se dizer que a mensuração dessa importância é equivalente ao valor que Derrida fornece à metafísica em seu trabalho, ou seja, gigantesca. Há, todavia, dois níveis no tocante a esse “nos concerne.” A vida enquanto imunidade absoluta nos concerne enquanto os sonhos metafísicos nos concernem. A vida mortal nos concerne enquanto aquilo (X) que estamos vivendo e não sabemos, no entanto, o que *isso* significa.

É importante enfatizar melhor, todavia, em que sentido a vida enquanto imunidade absoluta nunca foi vivida. Ela nunca foi vivida no sentido que a

¹⁸ A expressão “sonhos de plenitude” (*dreams of plenitude*) é usada por Gasché (1986) quando o autor pretende dizer que os conceitos filosóficos em geral negariam e desrespeitariam sua própria origem, a saber, a origem “quase-transcendental” dos conceitos. Ao serem infiéis à sua *origem infiel* (a dita origem quase-transcendental), ao proclamarem a existência de uma origem *enquanto tal*, os conceitos filosóficos “representam o que Derrida chama de valores ético-teleológicos ou ético-ontológicos” (Gasché, 1986, p.127) [minha tradução]. Ao frisar que há um traço ético-teleológico em todos grandes conceitos filosóficos justamente porque eles são “*values and dreams of plenitude*,” Derrida e Gasché pretendem evidenciar o conteúdo político inerente não apenas à desconstrução, mas à filosofia em geral. Pois, uma vez que se aceita que os conceitos filosóficos sejam definidos dessa forma, eles passam a ser em “si mesmos” (independentemente do tema sobre o qual dissertam), decisões ético-políticas.

experiência plena de todas suas características nunca foi “experienciada,” pois isso acarretaria na morte absoluta de quem a vive. Mas ainda é possível dizer que ela seja vivida enquanto sonho ou promessa. *Enquanto sonho ou promessa tal vida é vivida como um acontecimento.* É o que Derrida diz:

(...) mesmo que este sonho é destinado a permanecer como sonho, a promessa – é melhor falar de promessa que de sonho –, a promessa, ela, enquanto promessa é um acontecimento, ela existe. (...) Portanto, falar de sonho não é falar de um “surplus” acidental, é o essencial da coisa, esse ‘sonho.’ (“D” 146).

2. *Segunda Justificativa.* Tal justificativa se agrega à “estratégia filosófica” mais geral da desconstrução, na qual o lugar de quem fala ou escreve é levado em consideração como um tipo de tarefa “vital” e “essencial” do pensamento. Ou seja, seria impossível conceber um pensamento geral sobre a vida em Derrida, sem levar em consideração que, o que está em jogo é o pensamento da vida daquele que fala ou escreve sobre essa vida. É o que Derrida diz numa carta a Foucault em 1963:

O trabalho universitário, na forma que lhe é hoje assinado na nossa sociedade me distrai dolorosamente [...] disso que seria para mim *a tarefa essencial, vital (e mortal ao mesmo tempo)*, e é porque o que dissimula essa tarefa me protege e me conforta ao mesmo tempo): **um tipo de escrita filosófica na qual eu possa dizer “Eu,”** me contar sem vergonha e sem as delícias do *Diário Metafísico.*” [*meu grifo*].¹⁹

Não podemos, portanto conceber um “pensamento universal” sobre a vida da parte de Derrida sem levar em consideração esse desejo de dizer “Eu,”²⁰ de falar sobre a “própria vida.” Como esse “eu” é, no caso, um *eu mortal*, podemos dizer que a abordagem do tema da “vida,” não se desvinculará da *perspectiva do eu mortal*. O fato do sujeito “Derrida” que escreve, falar inevitavelmente da

¹⁹ Citado da biografia de Derrida por Benoît Peeters, p.165. Minha tradução. O biógrafo informa que por “Diário Metafísico” (*Journal Métaphysique*) Derrida se referia à obra de Gabriel Marcel publicada em 1927.

²⁰ Numa entrevista de 1986, Derrida reafirma que a relação ao outro “mesmo que seja dissimétrica, sem reapropriação possível” não pode ocorrer para além de uma tentativa de reapropriar esse “outro” ao “si mesmo.” A passagem merece ser citada aqui: “O narcisismo...! Não há o narcisismo e o não narcisismo; há narcisismos mais ou menos compreensivos, generosos, abertos, alargados, e o que se chama de não narcisismo, em geral, é apenas a economia de um narcisismo mais acolhedor, hospitaleiro e aberto à experiência do outro como outro. *Eu acredito que sem um movimento de reapropriação narcísica, a relação ao outro seria absolutamente destruída, seria antes de qualquer coisa destruída.* É preciso que a relação ao outro...- mesmo que ela se mantenha dissimétrica, aberta, sem reapropriação possível- *é preciso que se tente um movimento de reapropriação na imagem de si mesmo para que o amor seja possível, por exemplo.* (“N” 213) [*meu grifo*].

perspectiva mortal não é um fato contingente que poderia não ser considerado. O privilégio da vida mortal é, portanto, duplo. Ele provém tanto do fato dessa vida ser o “lugar a partir do qual se fala” quanto o lugar totalmente desconhecido que se pretende escrever sobre (“contar sem vergonha”).

Voltemos então à pergunta lançada anteriormente sobre a relação entre o mal absoluto e a morte absoluta. Ainda não foi respondido o porquê a exclusão da vida mortal seria algo como o mal absoluto. Não foi respondido, no entanto, por uma razão essencial: a extinção da vida mortal – da única vida que *da nossa perspectiva* pode ser vivida – culminaria na extinção simultânea da possibilidade de algo como o mal ocorra. Para que se possa julgar que algo é mau ou que algo é bom é necessário que exista a possibilidade aberta de que tanto o mau quanto o bom possam ocorrer, e essa possibilidade só existe na vida mortal. Uma vez que essa última deixa de existir, o problema do mal e do bem não pode mais se colocar. Nesse caso, a diferença entre ambos não podendo mais ser colocada, não podemos saber de fato, se a extinção da vida mortal pela vida enquanto imunidade absoluta seria o Mal Absoluto ou o Bem Absoluto, pois não nos será dado tempo para resolver.

Podemos entender, portanto, o mal absoluto que Derrida menciona ao se referir ao fim da vida mortal não como um mal que se opõe ao bem, mas um mal entendido como a exclusão da possibilidade que tanto o mal como o bem possa ocorrer. O mal absoluto seria a morte não apenas dos mortais, mas a morte da distinção entre mal e bem. Morte Absoluta se equivale então à Vida Absoluta: identidade entre morte e vida na qual não se pode dizer que nada morre, mas também que nada acontece, que tudo é bom, mas que tudo é mal, porque tudo é ato puro, ipsocentrismo, prazer auto-centrado e soberania.

Podemos, portanto, concluir que no caso hipotético da vida mortal vir a ser extinta, nada mais poderia “acontecer” e não se poderia nem julgar se essa extinção seria boa ou má. Se, ao contrário, quisermos dizer que algo é bom ou mau, precisaríamos viver uma vida totalmente diferente da vida enquanto imunidade absoluta: Uma vida que tenha como axioma a abertura para a passagem do tempo. Para tanto, coloca-se a tarefa de desconstruir a vida enquanto imunidade absoluta e abrir espaço para uma vida mortal, entendida como *a possibilidade de algo ocorra*. A maneira pela qual tal desconstrução acontece é através do recurso aos processos autoimunitários, aqueles que trarão certa

“mortalidade” para o centro da imunidade. Pois, como Derrida diz: “Sem autoimunidade, com imunidade absoluta, nada aconteceria ou chegaria; nós não iríamos mais esperar, aguardar ou ficar na expectativa, não mais esperaríamos um ao outro ou que qualquer coisa ocorra.” (V 210).

3. A Autoimunidade da Vida enquanto Imunidade Absoluta

O objetivo desse capítulo é responder às três respectivas questões: 1. Seria possível pensar a vida de *outro modo* para além da ‘vida enquanto imunidade absoluta’? 2. Qual seria a estratégia derridiana para tanto? 3. Como tal estratégia se aplicaria às características da ‘vida enquanto imunidade absoluta’?

3.1. É possível pensar a vida de outro modo?

Em *Vadios* Derrida aponta para a necessidade e a urgência de se pensar a vida de outro modo, como atesta a passagem já citada anteriormente: “é em direção ao incalculável de outro pensamento da *vida*, do vivo [vivant] da *vida* que eu gostaria de me arriscar .” (V 24) [*meu grifo*]. Também: “(...) sob a condição de pensar *de outro modo* [penser autrement] a *vida*, e a força da vida.” (V 57) [*meus grifos*]. Se seguirmos o que foi exposto no último capítulo, podemos acreditar que a necessidade para tanto pode ser encontrada no fato que, a vida enquanto imunidade absoluta conduz à negação da passagem do tempo e, com isso, à morte absoluta.

Apesar da necessidade de se pensar a vida de outro modo, Derrida, no entanto, parece bloquear a possibilidade que isso aconteça, ao dizer que não há como pensar nenhum *conceito* para além da circularidade entre presença e presente. É o que ele diz em “Ousia e Gramme”:

O *sentido* do tempo é pensado a partir do presente, como não-tempo. E não pode sê-lo de outro modo; nenhum *sentido* (qualquer que seja o sentido em que o entendamos, como essência, como significação do discurso, como orientação do movimento entre uma *arquia* e um *telos*) pôde jamais ser pensado na história da metafísica de outro modo senão a partir da presença e como presença. (MF 87, M 59)

Isso parece indicar que não é possível pensar outro conceito de vida, uma vez que pensar outro “conceito” seria pensar outro “sentido,” justamente o que na citação acima Derrida diz que “*jamais poderia ser pensado de outro modo senão a partir da presença e como presença.*” Estamos, portanto, diante do seguinte

dilema: Por um lado é preciso pensar de *outro modo* a vida, por outro não é possível pensar outro *conceito de vida* (nenhum ‘sentido’ para além da metafísica da presença).

Na passagem citada, no entanto, Derrida fala de “incalculável de outro pensamento” e mesmo “se arriscar em direção a esse incalculável.” Minha hipótese é a de que por se “arriscar ao incalculável de outro pensamento da vida,” Derrida está dizendo que é a partir da impossibilidade de se pensar outro conceito de vida que se pode tentar pensar a vida de outro modo. Esse “outro modo” seria uma desconstrução do conceito tradicional de vida e *não* o estabelecimento de outro conceito de vida. O que é urgente e necessário seria, então, pensar a vida na *impossibilidade* de se pensar outro conceito de vida e não na *possibilidade* de se pensar outro conceito de vida. O que isso significa? Que “outro pensamento” da vida não seria a elaboração de um novo conceito da vida, mas a desconstrução do mesmo conceito da vida, a saber, da vida enquanto imunidade absoluta.

Dirigir-se em direção ao incalculável da vida seria então dirigir-se em direção à impossibilidade de se criar outro conceito para a vida, e, ao mesmo tempo, desconstruir o conceito tradicional da vida. Nesse caso, a “desconstrução do conceito tradicional de vida” funcionaria como um modo de “pensar a vida de outro modo.” Essa situação pode ser descrita do seguinte modo:

Em primeiro lugar:

- (1) É impossível pensar *outro conceito* para a vida que não seja dado pela circularidade entre presença e presente (metafísica da presença)

No entanto,

- (2) É preciso e é urgente pensar a vida de *outro modo*, pois de acordo com o exposto no último capítulo, a vida enquanto imunidade absoluta exclui a possibilidade da passagem do tempo e, com isso, da vida mortal.

Donde:

- (3) É necessário, portanto, pensar de *outro modo* a vida na impossibilidade mesma de se pensar *outro conceito* de vida. Ou seja, é preciso desconstruir o conceito tradicional de vida para se pensar de *outro modo*.

Uma vez que essa “situação” é dada como “solução” à circularidade metafísica, podemos concluir que, segundo Derrida, pensar *de outro modo* a vida, não pode ser uma oposição conceitual à vida enquanto imunidade absoluta, mas

tão somente uma *alternativa entre aspas* a essa vida.²¹ Meu objetivo é pensar essa alternativa entre aspas como um “processo imanente”²² que corrói internamente a vitalidade dessa vida. Trata-se de um processo particular: os ditos processos autoimunes – conhecidos por serem ataques do organismo contra partes do próprio organismo.

3.2.

Qual a estratégia derridiana para pensar a vida de *outro modo*?

A estratégia derridiana para pensar a vida de outro modo parece poder ser encontrada no uso particular que o autor faz do termo “autoimunidade.” Como vimos na Introdução, em *Vadios*, Derrida diz que:

Eu concedi ao esquema autoimunitário uma variação sem limites. Ele vai muito além dos processos biológicos circunscritos através dos quais um organismo tende a destruir, de modo quase espontâneo e mais que suicidário, tal ou tal órgão, um ou outro de sua própria proteção imunitária. (V 175).

A essa “variação sem limites” Derrida vincula uma série de expressões tais quais: *double bind*, aporia, indecidíveis, *pharmakon*, etc. Como diz Nass: “Indecidibilidade, aporia, antinomia, *double bind*: autoimunidade é explicitamente inscrita em *Vadios* em um verdadeira “‘best of collections’ de Derridiano-femas ou desconstruções.” (Nass, 2006, p. 29). Dentre tantas possibilidades de abordagem da autoimunidade, apenas uma será privilegiada nesse trabalho, a saber, a figura da “aporia.” É enquanto aporia que a autoimunidade parece poder ser entendida como a estratégia derridiana para pensar a vida de *outro modo*. Isso porque, como Johnson diz:

²¹ Em “Ousia e Grammè” Derrida define a relação dos conceitos em relação à história da metafísica como seguindo uma regra formal de *submissão* e *subtração*. O autor diz: “Este jogo da submissão e da subtração deve ser pensado na sua *regra formal* se quisermos *ler* os textos da história da metafísica.” (MP 72, MF 100). E que: “É a partir dessa necessidade formal que se deve refletir nas condições de um discurso que exceda a metafísica” (MP 70, MF 98). Percebe-se que a aporia apresentada que visa pensar de *outro modo* na impossibilidade de se pensar *outro conceito* pode ser entendida sob essa dupla regra formal. Isto é, por um lado há uma submissão à presença (não é possível pensar outro conceito de vida). Por outro, há uma subtração à presença (é possível pensar a vida de outro modo na impossibilidade de se pensar outro conceito). Ainda em “Ousia e Grammè” Derrida diz: “No pensamento da impossibilidade do outro modo, nesse *não-de-outro-modo*, produz-se uma certa diferença, um certo tremor, um certo descentramento que não é o estabelecimento de um outro centro.” (MP 41, MF 72) Esse tremor e descentramento pode ser entendido com o que chamamos de alternativa entre aspas.

²² Essa expressão é inspirada em Wood (1985, p.504) quando o autor diz que a relação da desconstrução com à metafísica é uma: “busca por um “além dentro dos limites de” (*beyond within*), que poderíamos chamar de desconstrução imanente.”

Autoimunidade é uma aporia: *a mesma coisa que pretende nos proteger é o que nos destrói*. O paradoxo no coração da autoimunidade é a colaboração de dois processos aparentemente antagônicos. Autoimunidade demonstra um duplo movimento: proteção e destruição, ameaça e chance. (Johnson, 2010, 9).

Mas, do que se trata a aporia para Derrida? Do ponto de vista lógico, pode-se dizer que uma aporia é uma contradição. Isto é, uma violação do princípio de não contradição elaborado na sua formulação mais canônica na *Metafísica* de Aristóteles.²³ Em *Força de Lei*, Derrida chega a dizer que a desconstrução possui um “aspecto demonstrativo e aparentemente não histórico dos paradoxos lógico-formais.” (F 958, FL 41). Nesse mesmo texto, Derrida elege a palavra “aporia” para descrever esses “paradoxos logico-formais”: Ele diz: “Trata-se de um único potencial aporético que se distribui infinitamente.” (F 958, FL 41).

O caminho lógico-formal de desenvolvimento da aporia, não é, todavia, o escolhido por Derrida em sua abordagem da aporia. O autor prefere desenvolver a dimensão “patética” oriunda dessa situação. Como é dito tanto em *Força de Lei* (1984) como *Aporias* (1992), o termo grego “a- poria” (*a-* alfa privativo/ *poros-* caminho, passagem) indica uma ausência de passagem, uma impossibilidade de se tomar um caminho. Derrida diz: “*Diaporeo* é o termo de Aristóteles; ele significa: “Eu estou emperrado [*dans l'embaras*], Eu não consigo sair, Eu não posso fazer nada.” (A 33). A essa situação de “não poder fazer nada” Derrida atribui uma infinidade de casos em sua obra²⁴ e diz: “Eu me rendi à palavra *aporias*, no plural” (A 31). [meu grifo].

Toda essa diversidade de casos não impede, no entanto, que Derrida admita haver uma regularidade formal nas ditas aporias. Ele diz: “aconteceu em vários

²³ De acordo com esse princípio “o mesmo atributo não pode, *ao mesmo tempo*, pertencer e não pertencer ao mesmo objeto” (*Metafísica* 1005b) [*meus grifos*]. A violação desse princípio encontra-se, todavia em inúmeros momentos da obra derridiana. A título de exemplo, poderíamos citar a lógica dos ditos “quase-transcendentais.” Como diz Hägglund, tal lógica assere que: “o que torna X possível é *ao mesmo tempo* o que torna impossível que X seja em si mesmo. Essa é a fórmula mínima da lógica ilógica da identidade que a razão desconstrutora emprega.” (Hägglund, 2009, p. 25) [*meus grifo*].

²⁴ Remetendo aos problemas da “aporia do tempo” levantadas em “*Ousia e Grammè*” (1972) Derrida se refere a uma luta com o tema: “aporetologia ou aporetografia com as quais, desde então, eu nunca cessei de lutar” (A 35). Resumindo o resumo que Derrida faz sobre suas recorrentes aporias (A 35-38), é possível apontar, entre outros, as seguintes: os “quase conceitos” de *différance*, marca, margem, *double bind*; a “contradição não dialetizável” de *Paragens*; a oposição entre incorporação (*incorporation*) e *introjeção* (*introjection*) em “*For*”, *Memoires for Paul de Man*; a “data que apenas acontece apagando a si mesma” em *Schibboleth*; a iterabilidade como condição de possibilidade e impossibilidade em “Assinatura Evento Contexto” e *Limited Inc*; o outro como impossível em *Psyche*; as sete antinomias da filosofia enquanto disciplina em *Do Direito à Filosofia*, o dom como doação incondicional e moeda de troca em *Donner la Mort*, o dever como aquilo que deve ultrapassar o próprio dever em *Paixões*.

contextos diferentes, mas como uma *regularidade formal*” (A 32) [*meu grifo*]. No mesmo texto, Derrida diz que experiência da aporia ou do “Eu não consigo sair,” pode ser entendida de três maneiras (A 44-48). Seriam elas:

(a) a aporia provém de uma barreira, uma fronteira que não se pode atravessar. O exemplo de Derrida é a guerra: quando todas as passagens são bloqueadas e não se pode passar salvo por senhas e palavras chaves misteriosas. (*shibboleth*).

(b) a aporia provém do fato de que todas as fronteiras são passíveis de serem atravessadas, que todas as barreiras são dissolvidas e transponíveis. O exemplo de Derrida é a dissolução da separação entre a minha casa (*chez moi*) e da casa do outro (*chez l'autre*).²⁵

(c) a aporia provém da ausência de algo como uma “passagem, passo, caminhada, marcha, deslocamento, ou re-deslocamento, uma kinesis em geral” (A 21). Haveria uma ausência das condições topográficas das quais as duas outras aporias derivariam. O exemplo de Derrida é o que o autor chama de “evento”: O advento do evento não pode ser determinado pela ultrapassagem ou não ultrapassagem de bordas ou fronteiras. Ele não pode ser localizado espacialmente.

A aporia descrita em (a) pode ser comparada ao modelo que Protevi (2001), ao desenvolver uma leitura “desconstrutiva” sobre a AIDS, descreveu como o paradigma da *virologia*. Para o autor essa ciência é baseada na suposição de bordas rigidamente marcadas entre o fora e o dentro do organismo. O vírus é um agente, por definição externo ao organismo que atravessaria sua fronteira como um invasor estrangeiro para desorganizar a ordem prévia desse organismo. A virologia poderia ser descrita, portanto, a partir do modelo da aporia (a) no qual Derrida toma a guerra como exemplo. Coincidentemente ou não, o modelo da guerra também é usado por Protevi na sua descrição da virologia: “o modelo de guerra virótico, no qual a tarefa é a defesa das tropas contra o inimigo atravessando as paredes, é relativamente tranquilizador.”²⁶ (Protevi, 2001, p. 102).

Protevi ressalta como esse “modelo de guerra virótico,” é o modelo dominante na interpretação das causas da AIDS, uma vez que a hipótese mais

²⁵ Por “casa” (*chez soi*) Derrida está entendendo uma fronteira pública que separa aquilo que supostamente pertence ao “si mesmo” daquilo que pertence ao “outro” e que está resguardado enquanto outro (*chez l'autre*).

difundida e patrocinada é a da infecção pelo vírus HIV. No âmbito do que o autor chama de “virologia,” podemos encontrar uma oposição clara entre, por um lado defesa do organismo, e, por outro, ataque contra o organismo. A virologia seria um discurso que põe em movimento uma lógica dicotômica no qual os agentes seriam facilmente reconhecíveis. Protevi desenvolve seu diagnóstico na passagem seguinte:

Nesse quadro, o vírus vem de fora, rompendo as paredes que deveriam separar o corpo unitário de seu oposto, do mundo exterior. O corpo é visto como uma interioridade encerrada por uma barreira protetora, uma fronteira. De acordo com o imaginário cultural oposicional, as paredes idealmente mucosas e sem costura são, de fato, frágeis, com tendência a pequenos rasgos invisíveis, abrindo o interior a um exterior que deveria se manter exterior. A resposta a essa degeneração factual da separação ideal é policiar as bordas do corpo político somático. As mensagens são bem conhecidas até agora: separar o dentro do fora. Evitar misturar os famosos fluidos corporais. A verdade sobre a AIDS é uma limnologia, um discurso sobre as bordas: mantenha seus fluidos para você! Não traga sangue estrangeiro para dentro! Limpe suas agulhas, tome conta da proveniência de seu sangue: regule a pureza das substâncias externas, se você precisa- por perversidade ou ordem medical- incorporá-las. Mantenha o seu pênis e seus fluidos para você mesmo! O preservativo mantém o fora, até quando está dentro, fora. Mantenha seu clitóris e secreções vaginais para você! A barragem dental mantém o dentro, mesmo quando está fora, dentro. Látex é vida, troca de fluidos, morte. (Protevi, 2001, p.101).

Contra o modelo virótico por infecção do HIV, o autor defende uma *imunologia* para a qual: “a questão não é nunca a de dentro ou fora, mas de uma distribuição econômica entre entrada, assimilação ou rejeição e excreção. O corpo unitário, presente a si é explodido num sistema de troca.” E para Protevi: “a regulação dessa troca é o trabalho do sistema imunológico” (Protevi, 2001, p. 102).²⁷ A partir desse “diagnóstico” percebe-se que o modelo imunológico descrito por Protevi não poderia ser descrito pela aporia (a) a partir da qual descrevemos a virologia. Os processos imunológicos e, mais especificamente, o efeito autoimunitário resultante desse processo, parece poder ser melhor descrito a partir da aporia (c).

²⁶ Todas as traduções do autor no presente trabalho são de minha autoria.

²⁷ Protevi descreve modelos “alternativos” e “multifatorias” que poderiam fornecer explicações a partir da imunologia sem ceder às dicotomias da virologia. Dentre esses modelos, encontra-se a teoria auto imune do fisiólogo Root-Bernstein. Ver: *Rethinking AIDS: the Tragic Cost of Premature Consensus*. New York: Free Press, 1993.

Na aporia (c), as oposições, por mais que elas existam (não se está pondo em cheque sua existência) não podem ser localizadas – o que condiz justamente com o efeito da autoimunidade. A saber: tornar as fronteiras entre dentro e fora, anticorpo e antígeno, amigo e inimigo não localizáveis, complicar a linha divisória que mantém as oposições estáveis. Se aquilo que nos protege também nos destrói, localizar aonde o amigo e o inimigo se situam torna-se, no mínimo complicado.

Não podemos confundir, no entanto, essa situação aporética dada por (c) com a descrita em (b). Não se trata de dizer que a autoimunidade provém ou deriva de uma dissolução das fronteiras e de um livre passe para ir e vir. Fronteiras continuam a existir, elas não são diluídas, mas apenas não imediatamente reconhecíveis. A autoimunidade complica a identificação “nominal” e “espacial” dos agentes, gerando uma situação que Protevi narra como de espionagem e contra espionagem:

A tarefa do sistema imunológico é a de leitura, espionagem e contra-espionagem. A fase final da doença autoimune — especialmente quando essa mira o sistema imunológico ele mesmo (a posição de Root-Bernstein em *Rethinking AIDS*) — é a de uma tarefa impossível de desfazer os erros cometidos pela polícia interna que confundiu polícia interna com agentes estrangeiros fantasiados de polícia interna dedicada a seguir os agentes estrangeiros como polícia interna... Suspeita é levada ao limite; hermenêutica ao extremo. (Protevi, 2001, p.102).

O modelo da espionagem e contra espionagem, parece, então, se adequar a aporia (c) descrita por Derrida assim como o modelo da guerra se adequa a aporia (a). Se a autoimunidade pode ser entendida como um ataque às próprias defesas, processos antagônicos podem acontecer ao mesmo tempo no interior de um organismo. Com isso, o estabelecimento de táticas de guerra confiáveis fica comprometido dada a possibilidade sempre aberta de que *anticorpos* se transformem em *auto anticorpos*.

Cabe-nos agora perguntar como essa identificação ajuda a pensar a autoimunidade como estratégia para pensar a vida de *outro modo*. Na última seção foi dito que “pensar *de outro modo* a vida, não pode ser uma oposição conceitual à vida enquanto imunidade absoluta, mas tão somente uma *alternativa entre aspas* a essa vida.” Tal alternativa entre aspas parece ser melhor entendida como uma aporia auto imune, uma vez que essa *desconstrói* e *auto imuniza* o conceito de vida enquanto imunidade absoluta sem lhe opor dicotomicamente outro conceito.

A autoimunidade precisa da vida enquanto imunidade absoluta. Ela não pode existir em seu exterior e lhe declarar guerra. Ela é uma espécie de doença crônica que *apenas pode existir à medida que a primeira começa a se desenvolver*. Isto é: a autoimunização é “fruto” de uma tentativa de imunização, de proteção e defesa. Se essas tentativas não são realizadas, também não se poderia dizer que a vida enquanto imunidade absoluta poderia “voltar contra si mesma” numa reação autoimunitária. Há, portanto, uma relação de mútua implicação entre os processos autoimunitários e a tentativa de formação de uma vida enquanto imunidade absoluta.

Essa “mútua implicação” pode ser vislumbrada através da auto-desconstrução que a aporia autoimune provoca na vida enquanto imunidade absoluta na impossibilidade de se pensar outro conceito de vida. Percebe-se, portanto, que os ditos processos autoimunitários podem ser entendidos como a estratégia derridiana para pensar a vida de *outro modo* na impossibilidade de pensar *outro conceito* de vida. Isso se justifica porque esses processos não conduzem nem à positividade de outro conceito de vida (descrevem apenas uma doença que ataca a vida) nem à negatividade absoluta que a vida enquanto imunidade absoluta produz (eles não conduzem à negação da passagem do tempo e à morte absoluta).

Na impossibilidade de se estabelecer outro conceito de vida, *algo acontece*, no entanto, a esse conceito. Esse “algo acontece” problematiza a tomada de partido apressada quanto às identidades do “invasor” e do “protetor” e mesmo das delimitações do *meu interior* e o *meu exterior*. A aporia autoimune parece fazer da oposição dicotômica dada pela metáfora da guerra virótica apenas um primeiro cenário a ser investigado. Permaneceria sempre aberta a possibilidade de encontramos um segundo cenário dentro desse primeiro, no qual invasor e protetor trocariam de papéis.

3.3.

Como a autoimunidade se desenvolve nas características da vida enquanto imunidade absoluta?

No último capítulo identifiquei dois sentidos diferentes da palavra “ipseidade” em *Vadios*. O primeiro foi dado pela circularidade viva, o segundo pela soberania como força ou poder de retorno a si. No que se segue pretendo

responder à pergunta dessa seção levando em consideração os dois sentidos separadamente. Isto é, primeiramente apresentarei a *circularidade viva* e em seguida a *soberania enquanto força ou poder*.

Na primeira subseção mostrarei como a imagem da tortura e da “máquina em forma de círculo” elaboradas em *Vadios* auto imunizam a circularidade viva. Já na segunda parte da primeira subseção meu objetivo é duplo: mostrar 1. como Derrida distingue soberania de incondicionalidade e 2. como uma autoimunidade na soberania se desenvolve como consequência dessa distinção. Na última subseção, eu apresento como a autoimunidade corrói a possibilidade de um prazer auto-centrado através da noção de “vibrações diferenciais puras.”

3.3.1. Autoimunidade e *Circularidade Viva*

Como foi dito em 2.1.1, a “ipseidade” é pensada por Derrida como um círculo no qual se parte de *si* mesmo visando a *si* mesmo. É como Derrida começa a primeira parte de *Vadios*: “A volta (*le tour*), a torre (*la tour*) a roda das voltas e retornos, eis o motivo e o Primeiro Motor, eis as causas e as coisas em torno das quais eu vou rodar incessantemente.” (V 25). Derrida prolonga a metáfora do giro, no entanto, até a metáfora da tortura:

“a tortura, é sempre uma volta, uma torsão, mesmo o re-torno de uma retaliação. Sempre há na tortura uma roda. A tortura põe em funcionamento a violência circundante e a repetição insistente, a obstinação (*acharnement*), a volta e o retorno de algum círculo. (V 27).

Percebe-se, portanto, que a tortura faz parte do movimento “ipsocêntrico,” sendo aquilo que “põe em funcionamento (...) a volta e o retorno de algum círculo.” Além de entender a tortura como o ato mesmo de pôr o círculo em circulação, Derrida acrescenta que essa é “obstinada” em fazer o círculo recomeçar sempre *de novo*, sempre *mais uma vez*. Para tanto, Derrida utiliza a expressão: “insistente repetição,” o que nos permite perceber que a tortura pode ser entendida como uma espécie de repetição maquinal. Derrida parece pretender chegar a esse ponto, uma vez que ele diz: “a cena da tortura (...) eu a compararia ao suplício da roda, porque ela também tem a forma de uma *máquina na forma de um círculo*. Preso a essa máquina com pés e pulsos amarrados, eu giraria e me exporia a ser abatido. Esquartejado.” (V 29) [*meu grifo*].

Essa passagem chama atenção para o fato de que aquilo que é torturante na tortura é seu “ser maquinal,” ou seja, aquilo que faz com que a tortura de fato seja uma tortura é seu funcionamento mecânico de “repetir insistentemente,” de obstinadamente retornar ao ponto zero *sempre mais uma vez*. A repetição maquinal, no entanto, é para Derrida, um tipo de morte,²⁸ uma vez que ela não tem nenhum princípio vital, mas apenas repete automaticamente uma espontaneidade que nunca poderá vir de si mesmo. Dois funcionamentos são, portanto, contrapostos: por um lado, tem-se um movimento circular puramente vivo, e por outro lado, a repetição mecânica entendida como algo morto, autômato, sem espontaneidade. É o que a seguinte passagem atesta:

(...) a relação é inelutável (...) entre essas duas moções ou duas fontes, das quais uma tem a forma da máquina (mecanização, automatização, maquinação ou mechané) e a outra, a forma da espontaneidade viva, da propriedade indene da vida, ou seja, de uma outra [pretensa] autodeterminação. (FS 71, FES 64)

Se aceitarmos que a repetição mecânica é parte essencial do movimento circular ipsocêntrico, podemos verificar que a circularidade viva está sob o risco constante de destruição. Ou seja, se o movimento circular de retorno a si não procede de outro modo senão por “repetição insistente,” o movimento de retorno a si carregaria, portanto, “certa morte” proveniente de tal repetição. Ora, mas o que significa dizer que a circularidade viva envolve “certa morte” ? Poderíamos dizer que afirmar que uma repetição mecânica atue no funcionamento de uma circularidade viva é afirmar que um processo autoimune está se desenvolvendo em tal circularidade. Ou seja, que essa última está aceitando “um pouco de morte” para manter sua circularidade viva. É o que Michael Nass parece dizer na seguinte passagem:

O que é comprometido na autoimunidade não é apenas, como Derrida deixa claro em *Vadios*, a vida de algum ser auto-idêntico, mas o próprio ser ou unidade do auto idêntico, e, *talvez mais provocativamente, a noção de vida enquanto algo oposto à máquina, vida como oposta a morte e a ausência*. (Nass, 2006, p. 23) [*meu grifo*].

²⁸ A relação entre repetição e morte já aparece na “Introdução” de Derrida à *Origem da Geometria* de Husserl, mas é extensamente desenvolvida em “Assinatura Acontecimento Contexto” em *Margens da Filosofia* (1972). Em *Fé e Saber*, Derrida diz: “a máquina teletecnocientífica, essa inimiga da vida em nome da vida.” (FS 73, FES 66). E também: “(...) espaço de morte que se liga ao autômato, à técnica, à máquina, à prótese, à virtualidade, em suma, às dimensões da suplementaridade auto imunitária e auto sacrificial, essa pulsão de morte que trabalha em silêncio em toda comunidade (...) e na verdade, a constitui como tal, em sua iterabilidade, sua herança, sua tradição espectral.” (FS79, FES71)

A relação entre a circularidade viva e a máquina é explorada por Derrida extensivamente em *Fé e Saber*. Pode-se fazer uma analogia entre tal “circularidade viva” e o que Derrida chama de “indene” nesse texto. Por “indene” Derrida entende uma das fontes da religião,²⁹ compreendendo essa como o desejo pelo puro, intocado ou incólume. *Ao mesmo tempo*, esse texto descreve como a vida indene da religião se mantém apenas através de um processo autoimune via repetição maquinal. Repetição no caso exemplificada por três palavras: “cultural digital, jato e TV” (FES 37, FS 39).

Com essas três palavras, Derrida descreve inúmeras formas maquinais e tecnológicas através das quais a “imunidade” da religião se desenvolve e alastra. Não haveria nenhuma viagem e culto televisionado do papa, nenhuma transmissão da diplomacia internacional do Dalai Lama, milagres exibidos *on line*, peregrinações à Meca aerotransportadas, blogs de propagação evangélica, DVDS de missas e aparições do papa, *Evangelium vitae* contra o aborto e a eutanásia na televisão,³⁰ etc. não fosse pela repetição maquinal da “cultural digital, jato e TV.”

Percebe-se, então, que a circularidade viva da vida indene precisa se proteger da sua auto proteção (resistência à tecnologia) destruindo sua própria proteção (destruindo essa resistência) para se manter *viva*. É o que a seguinte passagem sumariza:

Estamos aí em um espaço em que toda auto proteção do indene, do são (santo) e salvo, do sagrado (*heilig, holy*) deve se proteger contra sua própria proteção, sua própria polícia, seu próprio poder de rejeição, seu próprio em sentido estrito, isto é, contra sua própria imunidade. (FES 61, FS 67).

Numa passagem de *Fé e Saber* (já citada na nota 19 dessa seção) Derrida diz: “a máquina tele-tecno-científica, essa *inimiga da vida em nome da vida*.” (FS 73, FES 66) [*meu grifo*]. A expressão “inimiga da vida em nome da vida” evidencia como os processos autoimunitários autorizam “certa morte” apenas na

²⁹ Por “religião” Derrida faz questão de frisar que não existe uma referência única a qual estaríamos todos de acordo ao nos referirmos a essa palavra. Seguindo de perto as leituras etimológicas de Benveniste, Derrida realça as duas fontes etimológicas apontadas pelo autor para a palavra latina religio. As duas fontes são: relegere – estipulada com Cícero e defensora das ideias de atenção, respeito, paciência e escrúpulo como fontes do religio ; religare – estipulada com Lactance e Tertuliano e defensora da ideia de ligação entre o Homem e Deus a partir das ideias de obrigação e dívida, da ligação enquanto dever do Homem em relação à Deus. (Ver FS 56-7, FK 73-4) Ao mostrar que há no mínimo duas genealogias possíveis Derrida pretende mostrar como atribuir um único sentido inequívoco à palavra seria arbitrário.

³⁰ Todos esses exemplos são dados por Derrida em: FES 37-8, FS 40.

medida que também fazem perseverar “certa vida.” Percebe-se, que a presença de “certa morte” no interior da circularidade viva não chega a produzir uma vida independente daquela compreendida como imunidade absoluta. O processo autoimunitário ocorre internamente à circularidade viva (desconstruindo-a por dentro) sem, no entanto, destruí-la completamente. Não se trata de pensar nem a morte absoluta nem a vida absoluta, mas uma *vida que acontece* através da interferência autoimune internamente à vida enquanto imunidade absoluta.

Derrida pretende, portanto, pensar uma autoimunidade inerente ao movimento do círculo através da figura da tortura e sua “insistente repetição.” A seguinte passagem de *Vadios* confirma sua estratégia:

Talvez nós formalizemos mais tarde, ainda através da figura dessa roda, dessa roda girando em torno dela mesma, dessa volta a mais, da circularidade do giro e da torre, de um giro sobre si, a lei de uma terrificante e suicidária autoimunidade. (V 39)

Resumindo o que foi dito até aqui, podemos dizer que dada a relação estipulada em *Vadios* entre *circularidade viva* e *tortura* é possível notar que aquilo que põe o círculo em funcionamento, é a repetição insistente (e sua obstinação - *acharnement*) da máquina em forma de círculo. Tal máquina faz com que o retorno infatigável da eterna circularidade seja possível, mas ao mesmo tempo inscreve a repetição mecânica como condição de sua efetivação. Como a repetição mecânica é entendida por Derrida como um tipo de morte, a tortura da circularidade viva é também destruidora da própria circularidade, ou seja, ela é “*inimiga da vida em nome da vida.*”³¹

31 Se nos permitimos uma comparação no âmbito da cultura pop, poderíamos comparar a “máquina em forma de círculo” à Vger – a “máquina viva” que protagoniza o filme *Jornada nas Estrelas I*. Tal máquina, assim como a vida enquanto imunidade absoluta é detentora de força e poder soberanos e de uma capacidade defensiva imensurável. A cena final do filme, todavia, exemplifica o processo autoimunitário que Vger precisa se submeter para continuar em vida. Tendo acumulado uma enorme quantidade de conhecimento, essa máquina se tornou consciente de si e passou a se fazer perguntas tais quais: *Isso é tudo que eu sou? Não há nada além disso?* - perguntas que ela acredita só poderem ser respondidas por seu “criador.” Na última cena é revelado à Vger que seu criador eram as “formas de vida orgânicas” – mais exatamente os pesquisadores da NASA que originalmente a haviam batizado como “Voyager 6.” A máquina viva, no entanto, entendia os humanos como seres inferiores (“unidades de carbono”) que “infestavam” as espaçonaves. Para dar continuidade a sua vida, no entanto, Vger decide se fundir com isso que *infestava* o espaço aéreo, destruindo suas defesas contra essa forma de vida inferior. Essa fusão autoimunitária permitiu a Vger dar continuidade à sua infinitamente poderosa forma de vida e desenvolver-se em novas e desconhecidas formas de vida.

3.3.2. Autoimunidade e *Soberania*

Derrida afirma em *Vadios* que o conceito de soberania é composto por, dentre outras características,³² “certa promessa de incondicionalidade.” É o que se percebe a partir da seguinte passagem:

(...) a soberania é, antes de tudo, um dos traços pelos quais a razão define seu próprio poder e seu próprio elemento, a saber, *certa incondicionalidade*. Ela é também, em um único ponto de singularidade indivisível (Deus, o monarca, o povo, o Estado ou o Estado-Nação) a concentração da força e da exceção absolutas. (V 211). [*meu grifo*].

A promessa de “incondicionalidade” dentro do corpus derridiano assume diferentes nomes. Para nomear apenas alguns, poderíamos mencionar o que Derrida chama de exigência incondicional de hospitalidade, perdão, justiça e razão. Além desses temas maiores da obra derridiana, podemos adicionar algumas exigências políticas atuais como “Direitos Humanos,” o Comitê da Verdade instanciado pelo governo brasileiro para julgar os crimes da ditadura, o movimento Wikileaks em sua luta por uma “defesa global das fontes e liberdade de imprensa”. Além dessas, como diz Mansfield:

O nome dado a essa motivação indefinida e excessiva varia: Campo X-Ray na Bacia de Guantánamo opera em nome de certo regime do direito e da democracia. A ocupação da terra palestina é feita em nome da cidadania e da defesa da nacionalidade. Mesmo assassinatos nos campos foram feitos em nome da vida. Cada uma dessas instâncias do poder soberano se refere a algo maior que elas mesmas, talvez irrealizável, mesmo indefinível. (Mansfield, 2010, 133).

³² Outra característica notável que Derrida atribui à soberania em *Vadios* é a da indivisibilidade. Como foi apontado na seção 2.1.3, a tradição teórica que a soberania se inscreve está em consenso em entendê-la através da ideia de indivisibilidade. A título de um exemplo prático dessa ideia poderíamos marcar as palavras do ex-prefeito de Londres Ken Livingstone, no momento que o metro da cidade foi atacado pelos ditos “ataques terroristas” em 2005. Para o ex-prefeito: “Eles procuram voltar os londrinos uns contra os outros. Londres não será dividida por isso” Na mesma entrevista que consta seu depoimento está o de Michel Howard (líder conservador) que reforça a mesma ideia: “Esse país está completamente unido na nossa determinação de derrotar o terrorismo e lidar com aqueles responsáveis pelos terríveis atos que vimos hoje.”

Apenas 15 dias depois do anunciado do prefeito e outros políticos, sob o princípio soberano da indivisibilidade, a Scotland Yard se sentiu autorizada a matar com sete tiros na cabeça o brasileiro Jean Charles de Menezes dentro do mesmo metro por tê-lo confundido com um dos supostos terroristas. Contra aqueles que ameaçaram a indivisibilidade soberana (voltando os londrinos uns contra os outros), foi contraposto, no mesmo cenário (no metro), um assassinato a sangue frio em defesa dessa mesma indivisibilidade. Se a “indivisibilidade” e mesmo a “excepcionalidade” soberana pode funcionar com justificativa para matar um homem - que *se assemelhava* a um “terrorista” - a tarefa de se “desconstruir” a soberania parece se fazer tanto urgente quanto necessária. [Traduções de minha autoria]. Fontes das entrevistas:

<http://www.ft.com/cms/s/2/dcdfe116-ef08-11d9-8b10-00000e2511c8.html#axzz21fZ2p26I>
http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/politics/4659933.stm

De acordo com Mansfield podemos definir a promessa de incondicionalidade como “uma motivação indefinida e excessiva.” Ou seja, ela seria um *apelo* ou uma *promessa* por algo extremamente grande, que tenha como característica exceder toda e qualquer condição. Tal apelo, no entanto, pode apenas se efetivar praticamente se for submetido a regras e condições específicas que determinarão o modo de efetivação dessa exigência incondicional. Essas condições também são as mais diversas: o assassinato de milhares de pessoas no Campo X-Ray *em nome da democracia*, ataques cibernéticos *em nome da transparência* de informações, invasões armadas em territórios estrangeiros *em nome dos Direitos Humanos*, etc. O que essas condições têm em comum é o fato de traírem suas promessas incondicionais e, com isso, exporem a existência de um hiato entre o campo do incondicional e do condicional.

Apesar de não ser um poder político dotado de soberania como é, por exemplo, o “Estado-Nação” a ONU é um dos exemplos principais de Derrida em *Vadios*. O que interessa ao autor é ressaltar como uma instituição destituída de soberania no campo formal apenas pode efetivar sua promessa incondicional quando lança mão da soberania do Conselho de Segurança. Derrida afirma: “é o Conselho de Segurança que, com seu poder de veto (...) detém todo o poder e decisão executória, toda a força efetiva da soberania” (V 141). Ao mesmo tempo, o Conselho de Segurança responde pela promessa incondicional das Nações Unidas na qual “Direitos Humanos,” “Igualdade” e “Paz” são os valores principais. Trata-se, portanto, de uma situação complexa na qual é necessário lançar mão de uma força militar *ultra* poderosa para manter a paz.

Podemos, então, encontrar a seguinte equação: o princípio incondicional é a paz enquanto o meio condicional é a força armada. O princípio incondicional é igualdade enquanto o meio condicional é o direito de voto vitalício no Conselho de Segurança para apenas cinco países (França, Rússia, Inglaterra, US e China). Ora, por que apenas cinco? A ONU não deveria por princípio (por responder pelos Direitos Humanos e não pelos Direitos do Cidadão) relativizar a soberania dos Estados-Nações *em nome dos* Direitos Humanos e acolher representantes de todos Estados? Uma vez que não é isso que acontece, como não constatar que os Direitos Humanos permanecem traídos pelo direito de alguns cidadãos - aqueles que têm seus estados representados? Ou, dito de outro modo, não é difícil

constatar que toda a incondicionalidade prometida passa por um sinistro “cálculo” do incondicional.

Essa diferença entre *promessa* ou *apelo* incondicional, por um lado, e *efetivação* do incondicional a partir de uma série de *condicionalidades* por outro, leva Derrida a clamar pela separação entre incondicionalidade e condicionalidade. Tal separação também pode ser entendida como uma divisão entre a dita “exigência incondicional” e o tudo que Derrida entende pelas palavras “soberania, força, poder e ipseidade.” A seguinte passagem ilustra tal tentativa de separação:

Não podemos nós e não *devemos* nós distinguir, lá mesmo onde isso parece impossível, entre **por um lado, a compulsão ou auto-posicionamento da soberania (que é nada menos que a ipseidade mesma**, do mesmo do si mesmo (*meisme* de *metipsissimus*, *meisme*), ipseidade que comporta em si, como a etimologia também o confirma, a posição e o poder androcêntrico do pai de família [*maître de céans*], a maestria [*maîtrise*] soberana do senhor, do pai ou do esposo, a potência do *mesmo*, do *ipse* como si mesmo) e, **por outro lado, essa postulação de incondicionalidade, que encontramos tanto na exigência crítica como na exigência** (desculpem-me a expressão) **desconstrutiva da razão? Em nome da razão?** (V 196-7). [**meu grifo**].

A partir dessa distinção, podemos notar dois pontos importantes: Primeiramente, a soberania não é incondicional nela mesma, mas apenas a promessa de “algo incondicional.” Em segundo lugar, a dita “exigência incondicional” não é independente de atos condicionais. A conexão entre exigência incondicional e efetividade condicional é mútua e pode ser entendida como uma relação de *irreducibilidade* e uma *heterogeneidade*. A irreducibilidade se justifica porque a incondicionalidade seria entendida como uma promessa apenas possível na forma condicional de um ato soberano. Ela não poderia existir isolada de um poder que a instanciaria. Já a heterogeneidade se justifica pelo fato de que, ao ser apenas uma promessa de algo muito maior que ela mesma, a soberania não pode trazer a incondicionalidade à tona, não pode torná-la *de fato* possível. Da irreducibilidade e heterogeneidade entre esses dois polos duas consequências podem ser traçadas.

(a) Como consequência da *irreducibilidade* entre esses dois polos podemos ressaltar a valorização da ideia de soberania. O conceito de soberania não pode ser rapidamente posto de lado, pois ele é o ponto de partida a partir do qual qualquer promessa incondicional pode ser feita. Isso é verdade pois as chamadas exigências incondicionais não podem existir independente de um ato de força, isto

é, de qualquer ato empírico que a torna efetiva. Dito isto, é possível concordar com Mansfield (2010) quando o autor afirma que o entendimento derridiano da soberania acarreta em uma “reabilitação” desta dentro de um cenário político no qual esta tendia ao ostracismo. Mansfield diz:

Depois de Foucault, a ideia de que a subjetividade é uma distribuição de poder tornou - se quase ortodoxa, no entanto, ironicamente, a ideia foucaultiana de que o poder é inalienável ao sujeito tem sido largamente interpretada como um horror a implícita contaminação do poder e uma necessidade de ceticismo em relação à subjetividade. *O resultado tem sido o abandono do poder como uma meta politicamente significativa. De fato, muitos escrevem como o inalcançável, porém orientador objetivo que nós aspiramos fosse um mundo não contaminado pela praga do poder e pelas subjetividades que ele tenciona e que uma abordagem crítica ao poder pode ser apenas a de uma leitura cética.* (Mansfield, 2010, p.137). [meu grifo].

Essa *afirmação* de Mansfield parece estar em consonância com a *pergunta* que Wendy Brown se faz no artigo “Hesitações Soberanas”:

Por que? Porque esses árduos desenvolvimentos de recuperação e salvamento, proteção e deslocamento, no lugar de uma problematização maior à soberania? Por que não se unir a Agamben, Hardt, Negri e outros contemporâneos em identificar o poder soberano como o que deve ser problematizado em nome de uma justiça global, como o que deveria ser deixado de lado na democracia por vir? Ou por que não se juntar a Foucault, Deleuze e Connolly numa *exposé* dos conceitos da soberania como filosoficamente insustentáveis, historicamente ultrapassados e empiricamente falsos? (Brown, 2009, p.115).³³

A pergunta de Brown e a afirmação de Mansfield estão de acordo no tocante à descrição de uma interpretação da filosofia política do séc. XX. Nessa interpretação, a soberania seria algo de que devemos nos livrar em nome de um pensamento político que prescindia o poder. A conclusão de Mansfield é, todavia, oposta a essa interpretação: “Em outras palavras, o poder precisa ser restaurado (*restored*) não como um objeto de veneração ou honra, mas de possibilidade” (Mansfield, 2010, p.137).

Essa conclusão indica que, na soberania tal qual identificada por Derrida, também se encontra a chance de sua desconstrução. Isso é, por ser irreduzível à promessa de uma exigência incondicional da “razão,” ela traz consigo mesma a possibilidade de sua própria desconstrução. Nesse caso, caso ela fosse abolida, a possibilidade de se “abolir” ou desconstruir a soberania também o seria. A passagem seguinte de *Vadios* confirma essa afirmação:

³³ Todas as traduções do autor no presente trabalho são de minha autoria.

(...) seria imprudente e precipitado, na verdade pouco *razoável* [*raisonnable*] opor-se incondicionalmente, de frente, a uma soberania ela mesma incondicional e indivisível. Não se pode combater, e de *frente, toda* soberania, a soberania em geral, sem ameaçar ao mesmo tempo, além da figura estado-nacional da soberania, os princípios clássicos da liberdade e da auto-determinação. (V 216).

Além disso, opor-se incondicionalmente à soberania significaria para Derrida, opor-se aos valores clássicos de liberdade e auto-determinação. Esses “princípios clássicos” parecem poder ser genericamente resumidos na noção de ipseidade como a força ou o poder de retornar a si mesmo, se auto determinar. Eles estariam condensados na curtíssima frase: “Eu posso.”

Por ipseidade eu pressuponho então algum “Eu posso,” ou ao menos o poder que *dá a si mesmo* sua lei, sua força de lei, sua representação de si mesmo, a reunião soberana e reapropriativa de si, a simultaneidade do conjunto (*assemblage*) ou da assembleia, do ser em conjunto, ou “viver junto” como também se diz. (V 30).

A ipseidade se inscreve no discurso mais amplo sobre a “emancipação” que Derrida acredita ser crucial na cena política e apenas abandonado a partir das “piores cumplicidades.” Derrida diz: “Nada me parece menos perempto do que o clássico ideal emancipador. Não se pode tentar desqualificá-lo hoje, de modo grosseiro ou sofisticado, sem pelo menos alguma leviandade e sem estabelecer as piores cumplicidades.” (F 972, FL 57). De modo ainda mais afirmativo, Derrida reafirma a importância das promessas clássicas emancipadoras “em todas as áreas do mundo e da sociedade.” O autor diz:

Eu acredito que há hoje muito o que se fazer a respeito da emancipação, em todos os domínios e em todas as áreas do mundo e da sociedade. Mesmo que eu não queira inscrever o discurso sobre a emancipação em uma teleologia, numa metafísica, eu nego a menor crença de que não haja decisão ou gesto político sem, o que eu chamaria um ‘Sim’ à emancipação. (R 84).

Sem que essas “promessas emancipadoras” sejam feitas, a chance de que elas sejam reformuladas, desconstruídas e modificadas também não existiria – o que poderia servir como alibi para o exercício de uma soberania pura e sem prerrogativas. Isso porque na ausência de tais “princípios clássicos” a necessidade de se pedir perdão³⁴ por não cumpri-los também não se colocaria. Mesmo concordando a crítica feita pela tradição mencionada por Mansfield e Brown, a

³⁴ Para uma abordagem do tema do perdão em Derrida ver: DUQUE-ESTRADA. “sobretudo... o perdão- (im) possibilidade, alteridade, afirmação. In **Espectros de Derrida**. Rio de Janeiro: Editora PUC/Rio. 2008.

saber – a de que tais princípios clássicos não são cumpridos, nunca foram cumpridos nem nunca o serão -, Derrida acredita que abdicar deles não é a melhor solução para esse problema. Ao contrário, é alibi para o exercício de uma “soberania pura” que disfarçada de “negação do poder” não precisaria se justificar diante de nada nem ninguém. Já manter tais princípios clássicos (apenas na forma de uma promessa que se sabe a princípio que não será cumprida) pode ser a chance de enfraquecer a força soberana e fazê-la ter que se justificar diante de suas promessas.

(b) A heterogeneidade entre, por um lado, a exigência incondicional da razão e por outro lado, a soberania, tem como consequência o fato que a segunda precisa se *justificar* diante da primeira. Sua condicionalidade precisa ser explicada e defendida, uma vez que a incondicionalidade absoluta não está nela “presente,” mas apenas prometida. Diante do fracasso diante desse “algo maior que elas mesmas, talvez irrealizável, mesmo indefinível,” a soberania, segundo Derrida, precisa ser entendida como aquilo que “chega apenas de modo crítico, precário, instável, *a soberania pode apenas tender*, por um tempo limitado, a reinar sem partilha. *Ela pode apenas tender à hegemonia imperial.*” (V 146). [*meu grifo*].

Se o ato soberano é apenas uma tendência à soberania e não a soberania nela mesma, podemos perceber que, ainda nas palavras de Derrida: “(...) a soberania pura não existe, ela está sempre se pondo e se desmentindo, se denegando ou se retratando, se auto imunizando.” (V 144). “Por e se desmentir,” “denegar e retratar” e “auto imunizar” são nesse caso derivados do hiato entre a soberania e a incondicionalidade. O fato de que cada ato soberano tenha que se justificar diante de cada promessa não cumprida conduz à racionalização da soberania. Isto é, a divisão dessa em regras e normas. A racionalização da soberania, no entanto, é, para Derrida, sua própria desconstrução, uma vez que explicar e justificar a incondicionalidade desta já implica em “destruir sua imunidade, voltar contra ela mesma.” É o que Derrida diz:

Atribuir um sentido à soberania, justificá-la, encontrar para ela uma razão, já é destruir (*entamer*) sua excepcionalidade de decisão, submetê-la a regras, a um direito, a uma lei geral, ao conceito. É, portanto, dividi-la, submetê-la à partição, à participação, à partilha. É repartir. E *repartir a soberania é destruir (entamer) sua imunidade, voltar contra ela mesma.* (V 144) [*meu grifo*].

Deparamo-nos, portanto, com uma soberania incapaz de ser incondicional nela mesma. Como diz Mansfield (2010, p.133): “O poder soberano se refere a algo que é excessivo em relação a si mesmo, que ele sempre clama estar ativando, mas que ele não pode conter.” Ao se dividir em regras e condições que condicionam o incondicional e ao fazer com que com essas regras respondam ou se justifiquem diante de suas promessas incondicionais, a força soberana evidencia fraqueza e vulnerabilidade.

Podemos concluir, portanto, que a autoimunidade se desenvolve a partir da heterogeneidade entre incondicionalidade e soberania. A soberania se autoimuniza ao se dividir em regras e condições que condicionam o incondicional e ao fazer com que com essas regras respondam ou se justifiquem diante de suas promessas incondicionais. Ao fazer isso, no entanto, a força soberana mostra-se como uma “*força fraca*”³⁵ ou uma “não-soberania vulnerável, sofredora e divisível, mortal mesmo, capaz de se contradizer ou de se arrepender” (V 215-6).

3.3.3. Autoimunidade e *Prazer Auto-Centrado*

Na entrevista “Dialanguages” Derrida narra qual seria seu “desejo primeiro”:

Meu desejo primeiro não é fazer uma obra filosófica ou obra de arte, é *guardar a memória*. Imaginemos essa máquina, por definição impossível, que seria como uma máquina de *gravar tudo que passa*, de modo que os menores pensamentos, os menores movimentos do corpo, os menores traços de desejo, o raio de sol, o encontro com alguém, uma frase que passa, sejam inscritos em algum lugar, que um eletroencefalocardiosomatopsicograma geral fosse possível, nesse momento *meu desejo seria absolutamente realizado; e a finitude aceita (e com isso mesmo denegada)*. (“D” 153) [*meu grifo*].

Para que o desejo primeiro de Derrida – guardar a memória de tudo que passa – fosse possível, seria preciso uma máquina que guardasse irrestritamente esse “tudo que passa.” A partir dessa máquina teríamos a dúbia situação na qual “a finitude seria aceita e com isso mesmo denegada.” Ora, o que isso quer dizer? Por aceitar a finitude Derrida parece estar dizendo que tal máquina hipotética

³⁵ Michal Nass salienta que a autoimunidade além de tornar a soberania uma *força fraca*, pode ser entendida ela mesma como uma *força fraca*. O autor diz: “autoimunidade não é oposta a imunidade mas é como se ela fosse secretada por essa; ela é uma “força” auto destrutiva produzida pelo próprio gesto imunizador, uma força fraca que arruína a força ou poder da soberania.” (Nass, 2006, p.34).

guardaria aquilo que é finito: “tudo que passa,” os menores traços de desejo, raio de sol, etc.

Por denegar a finitude o autor parece estar indicando que o próprio ato de guardar a memória é uma tentativa de negar a finitude, pois é uma tentativa de retirar as “coisas que acontecem” do âmbito da passagem do tempo. Ou seja, ao guardar a memória de tudo aquilo que vai morrer um dia essa “máquina imunizadora” aceita a finitude, pois está interessada nos acontecimentos finitos. Ao mesmo tempo, todavia, por querer guardar a finitude, ela nega a finitude, que, por definição é aquilo que não pode ser imune à passagem do tempo.

A partir dessa passagem podemos supor que caso o “desejo primeiro” de Derrida fosse “absolutamente realizado,” algo como “um prazer auto-centrado” seria possível. Isso porque no caso dessa memória poder ser guardada, *tudo que passa poderia ser usufruído sem perdas nem sobras* por aquele que viveu essas experiências. Nesse caso, a finitude (denegada) não estaria mais sob o risco do aniquilamento e esquecimento. Ela teria se imunizado contra o tempo, o que faria com que a vida mortal fosse guardada *como se* ela fosse a vida enquanto imunidade absoluta.

Essa máquina, todavia, como diz Derrida é “por definição impossível.” Assim, poderíamos dizer que a experiência do prazer desejado ou prometido não é a mesma experiência do prazer vivido ou usufruído. Derrida parece distinguir, portanto, dois tipos de “experiências”: Uma em que (a) o prazer é apenas desejado ou prometido; e outra na qual (b) o prazer é vivido na forma *pura* da vida enquanto imunidade absoluta.

A experiência (b) implica, como já foi mostrado no último capítulo, no Mal Absoluto: um estado de completude total no qual nada mais é desejado ou prometido, pois o desejo e a promessa estariam “presentificados.” Isto é: absolutamente mortos no que supostamente seria a plenitude da vida imune. Como também já foi indicado no último capítulo, Derrida contrapõe ao Mal Absoluto outro mal: o dito “*être en mal de.*” Esse, por sua vez, é derivado da experiência (a): aquela em que aquilo que é desejado ou prometido não se encontra presente. Justamente por não estar presente, aquilo que é desejado ou prometido motiva o vivente a sofrer (e gozar) em seu nome e com sua ausência.

A partir da experiência (a), o ‘prazer consigo mesmo’ vivido na experiência (b) é, *desconstruído* por Derrida. Essa desconstrução pode ser descrita a partir do

que Derrida chamou de “vibração diferencial pura”. Ele diz: “Essa “vibração diferencial” é, para mim, a única forma de resposta possível ao desejo, a única forma de prazer (*jouissance*)” (“D” 146). Entenderei tal “vibração diferencial” a partir de duas características e tentarei mostrar como a segunda delas produz um efeito autoimune no prazer auto-centrado. As duas características são: (1) sofrimento proveniente da decepção, falta e perda. (2) convocação do “outro” e experiência do plural.

1. *Primeira Característica da Vibração Diferencial.* O primeiro sentido da vibração diferencial pura é uma espécie de consequência da experiência (a), ou melhor, uma consequência do fato de não se poder ter a experiência daquilo que se deseja ou se promete plenamente. Uma vez que o que é desejado não se encontra presente, um espaço é aberto no qual se *sofre* em nome disso que se deseja. É o que Derrida descreveu através da expressão idiomática francesa: “*être en mal de*” (*precisar de*), na qual “toda plenitude” e “toda presença” encontram-se esquivados e aqueles que a desejam estão “*en mal* dessa plenitude”: na sua falta ou em sua direção. Derrida diz:

Quando se diz “vibração diferencial pura,” tem-se a impressão de se ver desviar (*dérober*) toda identidade, toda presença, toda plenitude, todo conteúdo; trata-se apenas de um sistema de relações que vibram ou cantam. Nós estaríamos então na decepção ou na falta. (“D” 146).

Com isso, o autor não pretende, todavia, associar seu discurso à negatividade que as palavras “decepção” e “falta” evocam. Ele diz: “Eu falo raramente de perda, como eu falo raramente de falta (*manque*), porque essas são palavras que pertencem a um código da negatividade, que (...) eu não gostaria que fosse o meu.” (“D” 153). E continua: “Eu não acredito que o desejo tenha uma relação essencial com a falta. Eu acredito que o desejo é afirmação” (*idem*). A partir dessas “afirmações,” percebe-se que “falta,” “decepção” e “perda” são constituintes da dita “vibração diferencial pura,” sem que, com isso, Derrida deseje que elas se restrinjam ao código da negatividade. Ora, como é possível falar de afirmação uma vez que a vibração diferencial provoca o sofrimento da falta e da perda?

A resposta a essa pergunta parece se encontrar no fato que o sofrimento oriundo da falta de plenitude *não é uma afirmação da morte*. A vibração

diferencial, ao ser a afirmação de certo sofrimento é, ao mesmo tempo, afirmação do prazer de se esperar pela vinda daquilo que é desejado ou prometido. Ou seja, o sofrimento proveniente da ‘falta de plenitude’ é também composto pelo prazer oriundo da expectativa que aquilo que se deseja pode chegar, que a promessa pode se realizar. Além disso, outra resposta é possível: o sofrimento com a falta de plenitude não é uma afirmação da morte porque a morte é adiada *na medida em que* a realização plena do “prazer consigo mesmo” é adiada. É na falta de alguma “presença a si” que é tanto possível *viver*, quanto ter certo “prazer” na expectativa da espera. Caso aquilo que é desejado chegasse, ou toda a memória fosse guardada ou o “prazer auto-centrado” fosse vivido, tratar-se-ia, igualmente, da chegada da morte absoluta.

Dadas essas duas respostas, pode-se assim dizer, que o “prazer que se vive” enquanto se espera o “prazer auto-centrado” prometido é, “afirmativamente,” um “prazer doloroso”:

(...) eu não imagino que seja pensável um prazer (*jouissance*) (não falamos aqui apenas de desejo, mas prazer) que não tenha a forma dessa diferença pura; *um prazer que seria prazer de uma plenitude sem vibração, sem diferença, parece-me ser ao mesmo tempo o mito da metafísica – e a morte*. Se há alguma coisa eu possa chamar *prazer vivo ou vida*, isso pode apenas se dar sob a forma de *um prazer doloroso que é este da vibração diferencial*. (“D” 146) [*meu grifo*].

Se retomarmos a diferenciação entre as duas experiências apresentadas anteriormente, podemos perceber que a experiência (b) é entendida por Derrida como uma “plenitude sem vibração” que seria equivalente à própria morte. Essa morte seria o Mal Absoluto que anularia todas as vibrações diferenciais do “*être en mal de*” em troca da plenitude fatal da vida enquanto imunidade absoluta. A vibração diferencial, ao contrário, é a experiência desse prazer doloroso apenas possível se admitimos que a vida enquanto imunidade absoluta *ainda não* chegou e que algo como a experiência (b) *ainda não* foi vivida.

2. *Segunda Característica da Vibração Diferencial*. O segundo sentido que pode ser estabelecido para a expressão “vibração diferencial pura” pode ser encontrado na ideia defendida por Derrida de que não se vive o prazer apenas para si, mas ao contrário, que este é dividido com o “outro”. Assim, no lugar de um “prazer consigo mesmo” no qual toda a memória é guardada e usufruída “em si mesmo”, Derrida menciona um “prazer a dois ou a muitos”:

Essa “vibração diferencial” é, para mim, a única forma de resposta possível ao desejo, a única forma de prazer (*jouissance*), e que, entretanto pode apenas, ser um prazer entreaberto, o que significa prazer a dois ou a muitos, prazer no qual o outro seja convocado; *eu não imagino um prazer vivo que não seja plural, diferencial*. Isso se marca minimamente no fato que um timbre, um suspiro, uma sílaba, já é uma vibração diferencial. (“D” 147) [*meu grifo*].

O que significa dizer “prazer no qual o outro seja convocado”? E mesmo “prazer a dois ou muitos”? Minha hipótese é que a experiência do “plural” ou do “outro” que Derrida menciona é a experiência do “tudo que passa” e nesse sentido da aceitação da finitude. Esse “outro” como “tudo que passa” provoca um processo autoimune na preservação da memória e, portanto, no prazer auto-centrado.

Como vimos, Derrida diz que seu “desejo primeiro” seria gravar “tudo que passa”. Ou seja: “os menores pensamentos, os menores movimentos do corpo, os menores traços de desejo, o raio de sol, o encontro com alguém.” Percebe-se que *isso* que o autor desejaria guardar já é composto pelo “outro,” ou seja, já abarca um pluralismo, pois não há limites que censurem esse passar: “*Tudo que passa*” pode ser entendido como “qualquer coisa que passe.” Assim, pode-se perceber que o desejo de guardar a memória que Derrida menciona é um desejo de guardar a memória do “eu” enquanto *outro que é tudo que passa*: um timbre, um suspiro, uma sílaba, o raio de sol, os menores pensamentos... Isto é, o que Derrida deseja guardar é a própria vibração diferencial.

Se entendermos que ao se guardar a própria memória também se guarda a memória do outro, é preciso admitir uma autoimunidade na preservação dessa memória. A autoimunidade provém do fato que a tentativa de proteger (guardar) a vida mortal contra o tempo e a morte faz com que as defesas contra o tempo e a morte sejam igualmente destruídas uma vez que aquilo que se guarda é a vida mortal (que engloba o tempo e a morte em sua definição). Assim, o desejo de guardar o *outro enquanto tudo que passa*, coloca o desejo protecionista de guardar em risco, uma vez que aquilo que se deseja guardar carrega a morte em si mesmo. Pode-se dizer, portanto, que a “morte” da vida mortal que se deseja guardar faz com que a atitude da guarda da memória seja: “protegida, protetora, protecionista ao mesmo tempo a mais ameaçada, a mais exposta.” (“D” 155). É o que Hägglund observa:

O verbo francês *garder* significa tanto manter (*keep*) algo no sentido de guardar isso quanto manter afastado (*keep off*) no sentido de se guardar contra isso. Esse sentido duplo responde a um *double bind* no coração do desejo de guardar. É um desejo de guardar a vida finita, mas a vida que está sendo guardada carrega consigo mesma a morte que se deseja afastar. (Hagglund, 2008, p. 159).

A ocorrência do processo autoimunitário no desejo de guardar e proteger, faz com que, o prazer auto centrado, considerado em *Vadios* como “o melhor que se pode viver” apenas seja possível sob o *risco* que “o pior possa ocorrer.” Isso no caso de entendermos o pior como a possibilidade da morte, perda e esquecimento inclusa na passagem do tempo. Para Derrida, o risco do pior, no entanto, parece intransponível, uma vez que segundo o autor: “A guarda apenas pode ser confiada ao outro. E se se quer guardar tudo em si mesmo, nesse momento, é a morte, é o envenenamento, a intoxicação, o inchaço. Guardar significa dar, confiar: ao outro.” (“D” 159).

Conclui-se, portanto que o prazer auto-centrado não pode ocorrer senão sob o risco da perda da memória que se guarda e nesse sentido não pode ser um prazer vivido numa vida enquanto imunidade absoluta. Ao contrário, ele continua a ser *desejado* como algo como a vida enquanto imunidade absoluta, mas apenas *vivido* como algo como a vida mortal. A forma desta “experiência” é pensada através das “vibrações diferenciais”- as quais podem ser entendidas tanto como um “prazer sofrido” quanto um “prazer no qual o outro é convocado.”

O último sentido atribuído à vibração diferencial - a saber, a convocação do outro, pode ser interpretada como convocação de *tudo que passa*. Isso faz com que o desejo por um prazer “imune” tenha que destruir sua “imunidade” à morte. É, portanto, através de uma lógica autoimune que um prazer auto-centrado pode ser desejado e vivido, uma vez que, como Derrida diz: “Para ter esse prazer (*plaisir*), eu suponho que é preciso se colocar no limite (...) do risco da perda” (“N” 211). Isto é, tal prazer apenas é *mortalmente* possível sob o risco da perda que um processo autoimune infringe no desejo mesmo de guardar.

4. Sobrevida

Esse capítulo desenvolve o pensamento derridiano sobre o tempo a partir do que o autor chamou de *espaçamento*. De acordo com esse, o tempo precisa ser pensado não isoladamente, mas através de uma “síntese” com o espaço. Ao discutir o espaçamento nas próximas seções, tenho dois objetivos: 1. Mostrar como ele desafia o conceito metafísico do tempo; e 2. Como ele permite pensar a vida de *outro modo* a partir do Derrida chamou de *sobrevida*.

4.1

O Conceito Metafísico do Tempo e o Espaçamento

Tomemos as seguintes definições de tempo e espaço: Tempo é a sucessão de “agoras.” Espaço é a coexistência ou simultaneidade de pontos. Se seguirmos estritamente essas definições em busca de uma teoria do tempo e do espaço estaríamos, de acordo com Derrida: “instalados na ingenuidade” É o que o autor diz:

Para dizer a verdade, ao enunciarmos assim estas proposições, estamos instalados na ingenuidade. Agimos como se a diferença entre o espaço e o tempo nos fosse dada como diferença evidente e constituída. (...) É ingenuamente que falamos cada vez que consideramos o espaço e o tempo como duas possibilidades que teríamos de comparar ou relacionar. (MP 64, M 92).

Essa passagem se encontra no artigo “Ousia e Grammè,” no qual Derrida descreve sua versão da aporia do tempo “exotérica” descrita por Aristóteles na *Física IV*.³⁶ Derrida escreve a passagem acima no momento em que comenta a separação feita por Aristóteles entre tempo e espaço através da recusa do filósofo grego de pensar o agora (*nun*) como ponto (*stigmè*) e principalmente como pontos em uma linha (*grammè*).³⁷ Para Derrida a razão apresentada por Aristóteles para

³⁶ Ver Seção 2.2.

³⁷ Derrida mostra, no entanto, que a recusa aristotélica em aceitar o ponto e a linha para pensar o tempo é apenas aparente, porque Aristóteles deslocará a discussão sobre o tempo para o âmbito da oposição entre ato e potência e entenderá a linha como ato puro. O ato puro será pensado como uma linha circular. É que Protevi afirma:

Primeiramente parece, ele [Derrida] diz que Aristóteles rejeita a representação do tempo pelo *grammè*, mas é apenas o *grammè* no sentido da inscrição linear no espaço; ele aceitará mais

manter a separação entre tempo e espaço é dada pela impossibilidade das partes do tempo coexistirem. O agora não é um ponto porque um agora destrói outro agora no fenômeno da *passagem do tempo*, enquanto um ponto coexiste com outro ponto no fenômeno da *permanência do espaço*. Nas palavras de Derrida:

Parece, primeiramente, que Aristóteles recusa a representação do tempo pelo grama, aqui por uma inscrição linear no espaço, do mesmo modo que recusa a identificação do agora com o ponto. A sua argumentação já era tradicional e assim se manteve. Ela faz apelo a não coexistência das partes do tempo. (...) A relação dos pontos entre si não pode ser a mesma dos agoras entre si. Os pontos não se destroem reciprocamente. Ora, se o agora presente não fosse anulado pelo agora seguinte, coexistiria com ele, o que é impossível. (M 62, MF 91).

Diante dessa argumentação “tradicional” que separa o espaço enquanto “coexistência” do tempo enquanto “sucessão,” Derrida apresenta uma concepção “não tradicional” que tenta pensar espaço e tempo como concomitantes e inseparáveis. Essa concomitância Derrida chama de “espaçamento” ou “temporização” o qual, desde *Gramatologia* (1967),³⁸ é entendido como “devir espaço do tempo” e “devir tempo do espaço.” A pretensão da noção de espaçamento é mostrar que o conceito de espaço sempre implica o de tempo e vice-versa, de modo que sempre que um seja o caso, o outro também o seja. Em “Ousia e Grammè,” Derrida pensa esse “espaçamento” através do vocábulo “*ama*” utilizado por Aristóteles na sua descrição da aporia do tempo:

Ama quer dizer, em grego, “conjuntamente”, os dois em conjunto, “*ao mesmo tempo*”. Esta locução não é em principio nem espacial nem temporal. (...) Ela diz a cumplicidade, **a origem comum do tempo e do espaço**, o comparecer como condição de todo o aparecer do ser. Ela diz, de certa maneira, **a díade como mínimo**. (M 64-5, MF 93) [meu grifo].

Como entender essa origem comum do tempo e do espaço? De modo a responder essa pergunta a dividirei em duas – a saber: 1. Como o conceito de tempo supõe o de espaço? 2. Como o conceito de espaço supõe o de tempo?

1. *Primeira Resposta*. Como vimos na seção 2.2, o ‘Tratado do Tempo’ de Aristóteles investiga se o tempo é ou não um ente e qual seria sua natureza. Como Derrida mostra em ‘Ousia e Grammè’ Aristóteles começa a responder essa pergunta afirmando que é mais provável que o tempo não seja um ente nem seja

tarde o tempo enquanto *grammè* no sentido do círculo em ato. O *grammè* deve ser domesticado, fechado no círculo. (Protevi, 1994, p.99).

³⁸ Seção “A Brisura.”

dividido em partes. O tempo nesse caso seria “inextenso,” isto é, não seria dividido em ‘partes extensas’ ou ‘espaciais.’ Os ‘agoras’ não poderiam se suceder como pontos se sucedem no espaço, pois o ‘agora’ não é a unidade mínima do espaço (ponto), mas sim do tempo (aquilo que *já passou* ou *ainda não é*).

Uma das aporias do tempo mencionadas por Aristóteles provém, no entanto dessa última afirmativa. Compreendendo o tempo como sucessão de “agoras,” como explicar a passagem de um agora para outro agora? De acordo com Derrida três condições negativas são dadas para a passagem do “agora.” Para “passar” ou “devir” o agora *não pode*:

1) nem seguir-se destruindo-se imediatamente um ao outro, porque nesse caso não haveria tempo; 2) nem seguir-se destruindo-se de maneira não imediatamente consecutiva, porque nesse caso os agoras intervalares seriam simultâneos e, igualmente, não mais haveria tempo; 3) nem permanecer (no) mesmo agora, porque nesse caso as coisas que se produzem há dez mil anos de intervalos seriam *conjuntamente, ao mesmo tempo*, o que é absurdo. (M 65, MF 93).

De acordo essas três condições, percebemos que: 1. O agora não pode se destruir nele mesmo, isto é, no momento que ele *é em ato*, pois isso acarretaria na impossibilidade do próprio tempo. 2. O agora não pode ser destruído por outro agora de modo não consecutivo sob pena de perda de *continuidade* temporal. 3. O agora não pode existir conjuntamente com outro agora, pois nesse caso o anterior e o posterior seriam ao mesmo tempo, o que implicaria a *coexistência* entre o que aconteceu há milhares de anos atrás com o que acontece hoje.

Para Derrida, em todas essas condições o tempo está sendo comparado com o espaço e a conclusão mesma da impossibilidade de um tempo dividido em partes (agoras) provém dessa comparação. É o que Protevi também afirma: “Para a impossibilidade da coexistência dos “agoras” aparecer como a essência do tempo, *dois agoras precisam ser mantidos juntos em certa simultaneidade espacial da comparação.*” (Protevi, 1994, p. 99) [*meu grifo*].

Essa “simultaneidade espacial da comparação,” é segundo Derrida, indispensável para pensarmos a impossibilidade da existência do tempo. Pois é apenas o comparando com atributos espaciais (linha, ponto, coexistência) que Aristóteles pode chegar à conclusão que o tempo não é um ente. É o que Derrida diz:

O impossível (a coexistência de dois agoras) não aparece senão numa síntese (entendamos esta palavra de uma forma neutra não implicando nela nenhuma

posição, nenhuma atividade, nenhum agente), digamos uma certa cumplicidade ou coimplicação *mantendo* conjuntamente vários agoras atuais dos quais dizemos que é um passado e outro futuro. **A impossível copermanência de vários agora-presentes é possível como permanência de vários agora-presentes. O tempo é um nome dessa impossível impossibilidade.** (M 63, MF 92) [**meu grifo**].

A suposição espacial para pensar a “natureza” do tempo mostra que a concepção do tempo enquanto ‘sucessão’ não pode se imunizar da concepção do espaço enquanto ‘coexistência.’ É nesse sentido que poderíamos dizer que na postulação do tempo enquanto sucessão de “agoras” (e essa postulação segundo Derrida não se restringe apenas a *Física* de Aristóteles) encontra-se um *devoir espace do tempo*.

2. *Segunda Resposta.* Cabe-nos agora mostrar como o conceito de espaço enquanto coexistência e simultaneidade supõe o de tempo enquanto sucessão. Para tanto, Derrida se refere novamente a ideia de “síntese”:

A simultaneidade, com efeito, não pode aparecer *como tal*, ser simultaneidade, isto é *relacionamento* de dois pontos, senão numa síntese, numa *cumplicidade*: temporalmente. Não se pode dizer que um ponto é *com* outro ponto, e um ponto, quer o digamos quer não, não pode *ser com* um outro ponto, não pode haver outro ponto com o qual etc, sem uma temporalização. (M 63, MF 92).

A síntese da simultaneidade que Derrida se refere é, portanto, uma “síntese temporal” – ou melhor, uma temporalização que ocorre no ato de conectar dois ou mais pontos para que se possa entendê-los como simultâneos. A temporalização do espaço é o que permite, portanto que algo como a simultaneidade possa ser percebida. É o que Protevi confirma:

Primeiramente, nós vemos que espaço é diferente do tempo, no que espaço é espaço de possível coexistência, o que é proibido para o tempo. Essa simultaneidade espacial, todavia, pode apenas aparecer numa relação sintética entre dois pontos que implica a síntese temporal. Assim, espaço implica tempo. (Protevi, 1994, p. 100).

Nesse sentido, não poderia haver nenhuma apreensão espacial (síntese espacial) sem uma temporalização que torne possível a apreensão da simultaneidade de dois pontos. Essa temporalização é condição para a espacialização: nenhuma coexistência entre pontos distintos pode ser atribuída sem que seja dispensado um tempo na ligação de um ponto ao outro. É nesse sentido que podemos dizer que a constituição do espaço enquanto simultaneidade supõe um *devoir tempo do espaço*.

Dadas as duas respostas acima, podemos concluir que entender o espaço e o tempo como conceitos independentes é apenas possível se negarmos que: A coexistência espacial é necessária para pensarmos o tempo como sucessão de “agoras.” E que uma ligação temporal é necessária para a apreensão de pontos simultâneos no espaço. Se aceitarmos, portanto, a existência do devir espaço do tempo e do devir tempo do espaço, podemos pensar em uma origem comum a ambos que não seja dada nem pela forma da sucessão nem da simultaneidade, mas pela “síntese” de ambos.

A síntese entre tempo e espaço – *espaçamento* – pode ser entendida como a inscrição espacial do tempo e a temporização dessa inscrição, as quais tornarão possível tanto o arquivamento do tempo na forma da “memória” quanto sua exposição a um futuro que pode destruí-lo. A possibilidade da memória é proveniente da inscrição espacial do tempo, pois ao ser inscrito em algum espaço, o tempo é preservado da destruição imediata por outro agora. Todavia, como o espaço também passa por um devir tempo, essa memória não pode se proteger absolutamente da passagem do tempo via inscrição espacial. Ao contrário, a memória enquanto tempo arquivado em um espaço (devir espaço do tempo) encontra-se exposta ao tempo desde o primeiro momento de sua inscrição.

Como consequência de entender o tempo inscrito espacialmente, temos o fato de que não precisamos entender a coexistência dos “agoras” como uma condição negativa que o agora não pode cumprir. Ao contrário, se o tempo é inscrito espacialmente, suas partes podem coexistir umas com as outras. Essa coexistência das partes poderá ser entendida como a produção de memória a partir do devir espaço do tempo. Afirmar, no entanto, que a partir do espaçamento as partes do tempo possam coexistir umas com as outras é desafiar o conceito metafísico do tempo.

Esse desafio é duplo: o espaçamento problematiza tanto a concepção do tempo que privilegia a *forma do presente* para pensar outras dimensões temporais, quanto a suposta compreensão ordinária do tempo dada pela *linha do tempo*. Vejamos como esse desafio ocorre respectivamente em cada um dos casos.

1. *Primeiro Caso: Forma do Presente.* De acordo com a perspectiva do espaçamento, o “agora” apenas se mantém como elemento mínimo do tempo a partir de um devir espaço do tempo, isto é, valendo-se de atributos espaciais. Para

que haja algo como o “presente” ele deve permanecer nele mesmo e não se esvaziar enquanto aquilo que *já passou* ou *ainda não é*. Derrida entende “permanecer em si mesmo” como “ser idêntico a si mesmo.” Para que o presente seja, portanto idêntico a si mesmo é preciso levar em consideração a “simultaneidade do não simultâneo.” Ou seja, o mesmo e o idêntico são produzidos espacialmente a partir do ato de tornar simultâneo e, portanto *idêntico* e *mesmo*, partes que não são em si mesmas simultâneas. Derrida diz:

A impossibilidade da coexistência não pode ser estabelecida como tal senão a partir de uma certa coexistência, de uma certa *simultaneidade* do não-simultâneo, na qual a alteridade e a identidade do agora são conjuntamente mantidas no elemento diferenciado de um certo mesmo. (M 63, MF 91).

Um agora apenas pode permanecer presente, portanto, se conseguir manter suas partes “não simultâneas” simultâneas e indivisíveis. Ou seja: se conseguir manter seus elementos diferenciais reunidos em uma identidade. O agora depende, portanto da capacidade desse de recolher suas partes divisíveis (diferenças e alteridades) em um mesmo indivisível (identidade e simultaneidade).

Para Derrida, todavia, o agora está fadado a fracassar na tarefa de reunir suas partes divisíveis em um mesmo indivisível. Isso porque a síntese entre espaço e tempo não pode ter como resultado uma “unidade indivisível.” Ao contrário, no lugar de uma unidade, a síntese do espaçamento tem como resultado uma heterogeneidade. Isto é: a síntese não resulta em *um termo*, mas em, no mínimo *mais de dois termos*. Eis porque Derrida diz que “a díade é o mínimo.” Ou seja, o resultado da síntese originária entre tempo e espaço (espaçamento ou temporização) é uma díade e não uma unidade.

A “síntese originária” entre espaço e tempo faz com que nem um espaço nem um tempo originário seja possível uma vez cada um desses é dependente e secundário em relação ao outro. Assim, a unidade resultante da síntese apenas pode ser pensada com aspas, dado o fato que ela preserva intervalos e espaços no seu interior e evita que a simultaneidade dos termos seja pensada como identidade dos termos.³⁹ Gasché (1986) compara a síntese derridiana com uma “encenação de cenas de teatro.” Nessa última os elementos simultâneos são conectados

³⁹ Nesse sentido, a própria noção de “originário,” entendida como uma origem única e indivisível é posta em cheque pela “síntese originária.” Se essa última não produz uma unidade, mas uma duplicidade irreduzível entre os termos “sintetizados,” o que se entende por “originário” precisará englobar a duplicidade de origem.

temporalmente sem que da simultaneidade dos termos se deduza a identidade do todo como indivisibilidade das partes. Ao contrário, da simultaneidade dos termos se pode ainda pensar num todo que mantenha suas partes divisíveis. É o Gasché diz:

O sucesso dessas sínteses originais é que elas amarram uma variedade de conceitos contraditórios e heterogêneos, instâncias, estratos, significações e outras coisas, e as fazem comunicar numa mínima unidade organizacional, considerando, assim, suas contiguidades num dado contexto enquanto também mantendo suas diferenças irreduzíveis. Por essas razões as sínteses infra estruturais podem ser comparadas com cenas, encenações e sinopses (mais do que tableaux) à medida que elas não eliminam diferenças, espacialidades ou disposições para o benefício de uma unidade homogênea. (Gasché, 1986, p.152)

A partir desse cenário, poderíamos pensar a unidade mínima do tempo como uma díade formada por passado e futuro na qual passado e futuro constituiriam “a encenação do presente.” Na síntese que constitui o presente, passado e futuro existiriam ao mesmo tempo impossibilitando que um presente *idêntico* ou *mesmo* seja possível. Ou seja, podemos dizer que o espaçamento faz com que:

cada elemento dito “presente,” que aparece sob a cena da presença, se relacione com outra coisa que não ele mesmo, *guardando em si a marca do elemento passado e deixando-se já moldar pela marca da sua relação com o elemento futuro*, constituindo aquilo a que chamamos presente por intermédio dessa relação mesma com o que não é ele próprio: absolutamente não ele próprio, ou seja, nem mesmo um passado ou um futuro como presentes modificados. (M 13, MF 45).

De acordo com essa passagem, podemos dizer, então, que o presente guarda a marca do passado e *simultaneamente* expõe essa marca para o futuro. Como foi visto, a partir da noção de espaçamento poderíamos pensar que o presente seria uma síntese entre passado e futuro na qual o passado seria uma promessa para o futuro inscrita espacialmente. Se o presente não é nada mais que um passado prometido para o futuro ele não pode ser *idêntico*, *mesmo* ou *indivisível*, mas ao contrário: o presente seria nada mais do que o *ponto* no qual um passado é aberto para um futuro. A palavra “ponto” marca a dimensão espacial da inscrição do passado que Derrida pretende enfatizar. O passado é inscrito espacialmente – ele ocupa espaço. O fato dele ocupar espaço, no entanto, envolve-o num pacto imediato com o tempo (devir tempo do espaço) e o lança para um futuro que pode destruí-lo.

Conclui-se, portanto que o espaçamento desafia o conceito metafísico do tempo baseado na forma de um presente idêntico a si mesmo ao apresentar um

presente dividido entre passado (retido espacialmente) e futuro (que o passado é lançado).

2. *Segundo Caso: Linha do Tempo.* A forma da linha do tempo enquanto sucessão de “agoras” é conhecida como a concepção vulgar do tempo (como o modo de pensar o tempo do senso comum – a única abordagem que Aristóteles considerou em seu ‘Tratado do Tempo’). É possível dizer que essa suposta compreensão do senso comum atribui um lugar privilegiado para o presente no tocante ao modo de pensar o passado e o futuro. Isto é, seria no presente que tanto poderíamos agir e tomar decisões em relação ao futuro quanto rever e ponderar o passado. Nesse quadro, o futuro é um campo de possibilidades abertas e o passado um campo de possibilidades fechadas com os quais lidamos no presente. Consideremos a seguinte descrição da concepção ordinária do tempo:

Nossa consciência de quais sejam nossas aspirações presentes nos diz o que o futuro deve ser, e como nós devemos agir para realizá-lo. (...) Planejando nosso futuro desejado e negociando com outros um caminho em direção a ele, nós também pensamos que nós mesmos *escolhemos* um futuro dentre todos os outros. (Groves, 2005, p.1).

A partir da descrição de Groves podemos perceber que a descrição ordinária da passagem do tempo também é uma descrição da nossa “estrutura motivacional ordinária.” Ou seja, a partir da concepção linear do tempo, o futuro é aquilo que planejamos, escolhemos e negociamos no presente. A linha do tempo nos permite tanto encontrar uma continuidade entre passado e futuro de modo que nos seria possível narrar nossas próprias vidas a partir de uma narrativa teleológica. Em tal narrativa, teríamos um início (X nasce), projetaríamos um futuro (X pretende Y) e poderíamos concluir se atingimos ou não o fim de nossas vidas (X conseguiu ou não Y).

Derrida, todavia, durante toda sua obra, parece mostrar pouco entusiasmo com apreensões teleológicas do futuro. É o que diz tanto diz Haddock-Lobo (2008, p.45): “O filósofo [Derrida] admite e diz que o linearismo nunca foi seu forte – pois, a seu ver, ele estaria sempre ligado ao logocentrismo.” Quanto Wood (1985, p.504-5): “Derrida se apoia profundamente em uma pós ou, ao menos, a-teleológica estrutura motivacional, a qual desloca a ideia do futuro como a dimensão projetiva para a realização do objetivo de um dado sujeito.”

Derrida, portanto, de fato, parece nunca ter defendido que o futuro poderia ser dado pela execução de finalidades estabelecidas previamente. Ao contrário, chegou mesmo a dizer que caso o futuro se antecipasse, essa antecipação seria apenas sob a “forma da monstruosidade” ou do “perigo absoluto.” O autor diz: “O futuro só se pode antecipar na forma do perigo absoluto. Ele é o que rompe absolutamente com a normalidade constituída e por isso somente se pode anunciar, *apresentar-se*, na espécie da monstruosidade.” (GR 14, G 6) A partir dessa citação, mesmo que não saibamos qual seja forma desse perigo ou monstruosidade, podemos deduzir que o futuro não é aquilo que é projetado ou planejado a partir do presente, mas ao contrário, aquilo que tem o poder de ameaçar e problematizar o presente.

Ora, o que isso significa? De que modo poderíamos dizer que a estrutura motivacional de antecipação do futuro dada pela linha do tempo é problematizada por Derrida? Pretendo responder essa pergunta levando em consideração apenas a lógica do espaçamento. Nesse caso, a pergunta recolocar-se-ia nos seguintes termos: De que modo a estrutura motivacional de antecipação do futuro dada pela linha do tempo é problematizada pela noção de espaçamento?

De modo a responder essa última pergunta, é preciso distinguir dois usos diferentes da palavra “futuro” no texto derridiano. Em primeiro lugar, temos o futuro dado a partir da imagem da linha do tempo, isto é, um futuro pensado como “presente futuro” que sucede um “presente passado.” Em segundo lugar, temos um futuro *por vir* que não pode ser pensado a partir da forma do presente, porque nada pode ser dito sobre sua forma. O *por vir* permanece sem representações possíveis. Mais especificamente, podemos pensar essa divisão da seguinte forma: Por um lado temos um *futuro possível* que Derrida entende como o horizonte de possibilidade de uma dada ipseidade. Por outro lado temos um *futuro impossível* que, segundo Derrida: “chega do alto, sob a forma de uma injunção que não espera em um horizonte, que eu não vejo chegar” (V 123).

Em *Vadios*, Derrida resume esse cenário:

Eu oporei aqui todas as figuras que eu coloco sob o título de im-possível do que deve permanecer (de um modo não negativo) estrangeiro à ordem de meus possíveis, a ordem do “eu posso”, da ipseidade” (...). O que conta aqui, como para a vinda (*venue*) de todo acontecimento digno desse nome, de uma vinda

imprevisível do outro, (...) da responsabilidade de decisão do outro – do outro em mim maior e mais velho que eu. (V 123)

O *futuro possível* é, portanto, aquele projetado pela ‘força e poder’ de um “Eu posso”: de uma ipseidade que tem poder de ação e decisão sobre o futuro aqui e agora. Conjuntamente a esse futuro possível - cogitado dentro de uma teleologia motivacional – encontra-se o *futuro impossível*: “único, imprevisível, sem horizonte, não controlável por nenhuma ipseidade (...) que se marca em um “por vir” que, para além do futuro (...) nomeia a vinda do que (*ce que*) chega e de quem (*ce qui*) chega” (V 127).

Ao dizer que o por vir está “além do futuro,” o autor parece estar querendo extravasar a compreensão ordinária da linha do tempo e nos conduzir para uma dimensão sobre a qual não podemos *nada dizer*.⁴⁰ Ou seja, para a dimensão do irrepresentável, inimaginável, inconcebível, imprevisível, etc. “A vinda do que (*ce que*) chega e de quem (*ce qui*) chega” Derrida também chama de “evento” ou “acontecimento.” Derrida diz: “a imprevisibilidade de um acontecimento necessariamente sem horizonte, a vinda singular do outro, e em consequência, uma *força fraca*.” (V 13)

A possibilidade do evento não é, portanto, a possibilidade da realização bem sucedida de um dado “planejamento para o futuro.” Ao contrário, ele supõe a desconstrução da estrutura motivacional da ipseidade que projeta um futuro enquanto horizonte de possibilidade do “Eu posso.” Derrida parece estar interessado em pensar uma situação na qual a ipseidade esteja exposta àquilo que ela não controla, mas ao mesmo tempo, não pode escapar.

A análise que o “filósofo” faz da queda das torres do World Trade Center em 11 de setembro de 2001 é um excelente exemplo para entendermos o funcionamento desses dois “futuros.” Por um lado, Derrida diz que o ataque às torres gêmeas não foi um “acontecimento” porque ele *podia ser previsto* até mesmo pela administração do CIA e FBI – sob as quais os ditos “terroristas” foram treinados e equipados. Derrida diz:

“terroristas” que (...) treinaram sobre o território soberano dos EUA, sob a barba da CIA e do FBI, talvez não sem que algum consentimento autoimunitário de uma

40 Refiro-me à expressão “nada dizer” porque caso esse “além do futuro” pudesse ser representado, ele não estaria imediatamente entrando na ordem do futuro possível e sendo antecipado ou previsto como esse?

administração simultaneamente mais e menos imprevidente que podemos acreditar diante de um acontecimento pretensamente imprevisível e maior. (V 65)

Drucilla Cornell reforça essa ideia ao dizer que:

Nem foi 9/11 ‘imprevisto’ no sentido de sua [de Derrida] palavra ‘evento.’ De modo bastante estranho, ele foi previsto até em filmes de Hollywood como *The Siege* no qual Annette Benning representa um muçulmano mal que está vindo para nos pegar.”⁴¹

Ao mesmo tempo, esse ataque foi um “acontecimento” no sentido que Derrida quer atribuir a essa palavra, porque ele trouxe em sua previsibilidade a ameaça de um futuro imprevisível. Isto é, como diz o autor ele “carrega em seu corpo o sinal terrível do que poderia ter acontecido ou talvez irá acontecer, e que será pior do que qualquer coisa que já tenha acontecido” (AS 97, AT 106). Ou melhor, jaz no evento “11/9” as marcas do futuro impossível e com isso da ameaça do imprevisível e da possibilidade de que o pior ainda está por vir. Como diz Derrida, o evento: “é produzido pelo *futuro*, pelo *porvir*, pela ameaça do pior que está por vir, mais do que por uma agressão que ‘acabou e já se foi.’” (AS 96, AT 107).

Se “11/9” é um evento porque “carrega em seu corpo” a marca inscrita do porvir, podemos perceber que a temporalidade do “evento” não pode ser abarcada pela linha do tempo. Ao contrário, a temporalidade do evento parece convocar a síntese entre passado e futuro dada pelo espaçamento. Ao se referir à temporalidade do evento Derrida diz que: “Acontecimento cuja temporalidade não procede do agora que está presente, nem do presente que é passado, mas de um im-presentável por vir” (AS 97, AT 106). Apesar da ênfase da temporalidade do acontecimento estar no futuro porvir, não seria possível pensar a temporalidade “disso que chega” sem levarmos em consideração o passado. Para Derrida, “11/9” é apenas um evento à medida que: “*deixou* uma ferida aberta” como:

(...) uma arma fere e *deixa para sempre aberta* uma cicatriz inconsciente; mas essa arma é aterrorizante porque ela vem do porvir, do futuro, um futuro tão radicalmente por vir que resiste até mesmo a gramática do futuro do pretérito (AS 97, AT 106) [*meu grifo*].

O por vir, portanto, mesmo não estando presente, *deixa algo para sempre*, *deixa* algo para o futuro. Podemos entender esse “deixar” como a inscrição

espacial do tempo, pois a ênfase no futuro não exige a necessidade da “permanência do passado.” O por vir é ameaçador porque ele está *inscrito* no presente e deixado *aí* como uma marca ou ferida aberta. A insistência de Derrida é, portanto, a de mostrar que a marca do por vir não pode ser retirada ou meramente pensada como um futuro possível dentro no escopo de uma estrutura motivacional. Ela seria constituinte da “síntese originária” do espaçamento e nesse sentido, estaria “assombrando” tudo aquilo existe no espaço.

A resposta, portanto, à questão do como o espaçamento problematiza a linha do tempo parece se insinuar a partir do fato que o futuro em jogo na síntese originária do espaçamento é o futuro impossível (porvir) e não o futuro possível (planeável). A partir disso podemos perceber que o modelo da linearidade temporal não se adéqua à imagem temporal oriunda do espaçamento. Essa última, ao contrário, precisaria preencher a seguinte situação: Passado e futuro coexistindo em um *ponto* do presente (com a ressalva de que o futuro seria irrepresentável - não poderia ser previsto nem planejado).

Essa situação parece não se reduzir à imagem da linha nem do círculo, mas parece exigir, como diz Wood: “uma descrição das complexas subversões da ordem linear – efeitos diferidos, inversões de ordem, estruturas de repetição, substituição, suplementaridade, etc.” (Wood, 1985, p. 510). Mais especificamente, Wood diz que:

A cautela de Derrida em relação ao futuro se baseia, eu acredito, em sua fascinação por topologias invaginadas. Falando formalmente, o que é importante dessas topologias é que o fora, ou parte de seu fora é também dentro, ou que, em certo ponto, a distinção entre fora e dentro se torna problemática, indecível. Essas estruturas tem todo tipo de exemplos físicos e matemáticos de variada complexidade, da bola de borracha com um buraco pressionado à garrafa de Klein. (Wood, 1985, p. 503).

As figuras topológicas mencionadas por Wood tendem a ser chamadas também de “figuras não-orientáveis.” Isso indica que elas não têm a orientação da linha ou do círculo, mas apontam para mais de uma direção ao mesmo tempo. Se pensarmos que a “estrutura motivacional” dada pela linha do tempo depende da linearidade da linha, poderíamos dizer que uma analogia do espaçamento com as topologias espaciais não-orientáveis (fita de Möbius, garrafa de Klein, superfície romana, etc.) poderia permitir um modo de lidar com o futuro diferente.

⁴¹ Artigo sem data. Disponível em: <http://www.fehe.org/index.php?id=283> Acesso agosto,

Como Derrida afirmou, pode-se dizer que o futuro (por vir) ao ser sintetizado com o passado faz com que toda a indeterminação do por vir contamine a possibilidade de permanência do passado. Dessa situação, pode-se concluir que, ao fazer com que a orientação projetiva do futuro seja desconstruída, nossa orientação em relação ao mesmo passe a ser problematizada. Se o futuro é aquilo que é apenas projetado a partir do presente sob a forma da monstruosidade, pode-se dizer que a organização teleológica de nossas vidas (a história de X narrada acima) está submetida ao “perigo absoluto” oriundo da falta de garantias quanto ao futuro. Isto é, a estrutura motivacional orientada para o futuro estaria, de acordo com o espaçamento, submetida ao risco da “não-orientação” topológica dada pela inscrição espacial do tempo.

4.2 Espaçamento e Sobrevida

A partir da ideia de espaçamento é possível pensar em uma origem comum ao tempo e ao espaço que não seja dada nem pela forma da sucessão nem da simultaneidade, mas pela “síntese” de ambos. Derrida descreve essa “síntese” como uma “síntese originária” de “traços”⁴²:

(...) esta constituição do presente como síntese “originária” e irreduzivelmente não-simples, e portanto: *stricto sensu*, não originária de marcas, de rastros [*traces*] de retenções e pretensões (...) que eu proponho que se chame arqui-escrita, arqui-rastro ou diferença. Esta (é) (simultaneamente) espaçamento (e) temporização. (M 13, MF 45).

O “traço” parece poder ser entendido como a unidade mínima da síntese entre espaço e tempo. Em *Gramatologia* Derrida diz: “o traço, arquifenômeno da ‘memória,’ é a priori escrito (...) num elemento ‘sensível’ e ‘espacial.’ E um pouco mais adiante:

Esse traço é (...) a enigmática relação do vivo com seu outro e de um dentro com um fora: o espaçamento. O fora, exterioridade ‘espacial’ e ‘objetiva’ não apareceria sem o grama, sem a diferença (*différance*) como temporalização, sem a não presença do outro inscrita no sentido do presente, sem a relação com a morte como estrutura concreta do vivo” (GR 103, G 86-87).

2012.

⁴² A tradução para o português, cuja citação aqui eu utilizo, traduz a palavra francesa “trace” por “rastros.” Para manter a relação entre as diferentes passagens de Derrida, no entanto, eu optei aqui por traduzir “traces” por “traços.”

Dentre outras coisas, podemos dizer que nessa passagem Derrida afirma que 1. O traço é a priori espacial. 2. O traço guarda uma relação com o vivo 3. O traço guarda a memória – é “arqui-fenômeno” da memória. 4. Isso que é “espacial” aparece apenas a partir de uma temporalização. O traço seria então, aquilo que sintetiza tempo e espaço na unidade mínima do vivo. Se o traço é aquilo que permite a coexistência espacial, ele apenas realiza essa tarefa porque é capaz de arquivar memória, ou seja, reter a passagem do tempo. É o diz Hägglund:

O traço permite que o passado seja retido, porque ele é caracterizado pela habilidade de permanecer apesar da sucessão temporal. O traço é, assim, a condição mínima para a vida resistir à morte. *O traço pode apenas sobreviver*, no entanto, sendo deixado para um futuro que pode apagá-lo. (Hägglund, 2009, p.1) [*meu grifo*].

A síntese entre tempo e espaço pode ser entendida, portanto, como a capacidade do traço de reter o passado em uma inscrição espacial e expor esse passado retido (memória) a um futuro por vir. Mas justamente pelo fato de o tempo ser retido espacialmente o médium espacial em que a inscrição do tempo se inscreve, impõe seus “limites espaciais” ao tempo que ele armazena. Isso é, o tempo não é armazenado no espaço como se esse último fosse uma passividade amorfa pronta para receber sua forma e conteúdo do tempo. Ao ser inscrito no espaço, o tempo é contaminado pelas condições sensíveis e materiais impostas por esse. É o que Hägglund aponta:

Se o tempo deve ser inscrito espacialmente, então a experiência do tempo é essencialmente dependente de quais suportes materiais e tecnologias estão disponíveis para inscrever o tempo. Essa é a razão pela qual Derrida mantém que inscrições não caem em um espaço já constituído, mas produzem a espacialidade do espaço. Derrida pode assim pensar a experiência do espaço e do tempo como constituída por condições históricas e tecnológicas, sem reduzir o espaçamento a um efeito histórico ou a uma época tecnológica. (Hägglund, 2009, p.27).

Por “espaço,” portanto, estamos agora compreendendo muito mais que coexistência e simultaneidade. O que está em jogo na ideia de inscrição espacial é também a ideia de “suporte material” ou “suporte sensível,” que é entendido de modo bem amplo por Derrida. Por “inscrição espacial” encontramos tanto o “organismo biológico” como “artefatos tecnológicos.” Em *Gramatologia*, Derrida diz que o “espaçamento” ou a “exteriorização do traço” constitui tanto “instintos mais elementares” quanto “fichários eletrônicos quanto máquinas de leitura” (GR 125, G 105). Ou melhor, ela se estende:

Da ‘inscrição genética’ e das ‘curtas cadeias’ programáticas regulando o comportamento da ameba ou do anelídeo até a passagem para além da escritura alfabética às ordens do logos e de um certo *homo sapiens* (GR 125, G 104).

Entender a inscrição espacial como suporte sensível ou material parece possibilitar a Derrida fazer do *pensamento do traço um pensamento da vida* num sentido geral, já que não há limites reconhecíveis para a inscrição espacial. A princípio tudo que existe no espaço – animado ou inanimado, orgânico ou não orgânico – pode ser entendido como um traço que retém o tempo em seu “suporte material.” Assim, tudo aquilo que deixa uma marca (das amebas aos computadores) já teria começado, de certa forma, a “viver,” uma vez que já começou a inscrever o tempo em sua matéria. Derrida parece confirmar essa ideia quando diz, em *Donner le Temps*, que a “estrutura do traço” é a estrutura de “tudo que pode ser em geral” (DT 130).

No caso da noção de “vida” ou de “ser vivo” ser entendida como a inscrição espacial do traço, essa ganharia muito mais abrangência do que a encontrada na definição biológica ⁴³ desse. Esse alargamento do conceito de “vivo” se deve ao fato de não encontrarmos no “espaçamento” critérios de distinção entre ser vivo e ser bruto. A única exigência que a noção de espaçamento traz é a de que o tempo seja inscrito. Nesse sentido, o acontecimento da vida poderia ser pensado como o acontecimento da inscrição do tempo, ou em outra expressão derridiana: “doação do tempo.” É o que Protevi resume em seu comentário de uma passagem de *Dar o Tempo*:

Numa linha impressionante, Derrida escreve que o devir-différance da temporalização, o espaçamento do tempo, é ‘animação de um tempo neutro e homogêneo.’ [DT 59]. Animação - tornar vivo. O dom de dar o tempo dá vida, mesmo para o tempo ele mesmo; o dom de dar vida dá tempo, o tempo da vida. (Protevi, 2001, p. 82-3)

Se a vida puder ser entendida como acontecimento do tempo e não pelo conjunto de características que as ciências naturais podem estipular, como, entretanto, pensar as condições de doação desse tempo? Parece-me que o que foi

⁴³ Apesar de “biologia” ser a ciência da vida, não é possível encontrar um consenso entre os estudiosos da vida sobre a definição de seu objeto de estudo. Durante séculos mecanicistas e vitalistas disputaram visões opostas sobre a definição dessa. Nos dias de hoje, apesar de enormes divergências, é aceita uma diferença entre ser vivo e ser bruto baseada aproximadamente nos seguintes critérios: presença de material genético (ter DNA); organização celular; hereditariedade; ciclo vital e capacidade reprodutiva. Os seres inorgânicos ficam fora dessas características e os vírus ocupam um lugar ambíguo, pois apresentam tanto características dos seres brutos quanto dos seres vivos.

dito sobre o espaçamento apresenta-se como crucial aqui. Isto é, o tempo – doador da vida – precisa ser entendido a partir da coexistência espacial entre passado e futuro. A partir dessa coexistência, podemos pensar o que Derrida entendeu como “vida,” isto é, a sobrevida. (*survie*).

Na última entrevista dada pelo autor,⁴⁴ Derrida chegou a formular isso que ele chamou de “a forma constante de minha vida” (*la forme constante de ma vie*) como a “lógica” da sobrevida. Remetendo-se a distinção que Walter Benjamin faz em *A Tarefa do Tradutor*, Derrida reitera dois sentidos diferentes contidos na palavra “sobrevida.” De um lado, Benjamin sublinha que “überleben” significa “sobreviver à morte,” como um livro sobrevive a seu autor ou um filho à morte de seus pais. Por outro, “fortleben” significa continuar a viver, living on, marca o autor em inglês.

Um pouco mais adiante Derrida diz: “Todos os conceitos que me ajudaram a trabalhar, principalmente o de traço ou de spectral, estavam ligados à “sobrevida” como dimensão estrutural.” Percebe-se, portanto, que “sobreviver à morte” e “continuar a viver” são os sentidos à sobrevida atribuídos por Derrida e que “todos os conceitos” que o ajudaram a trabalhar estavam ligados a essa dupla dimensão. Nesse sentido, a sobrevida não seria evento *post mortem*, mas sim, “uma situação que sempre esteve lá.” É o que Butler marca:

Nós esperamos que a sobrevida chegue depois, como um conceito que segue a vida, como uma situação que nós deparamos diante da morte do autor, mas Derrida nos diz, aqui, no final de sua vida, que essa situação esteve sempre lá e que (...) a questão da sobrevida, mesmo esse imperativo de afirmar a sobrevida, está lá desde o início. (Butler, 2005, p.30).⁴⁵

De acordo com o que vimos acima sobre a síntese originária do traço e do espaçamento parece ser possível entender a dimensão da sobrevivência como o modo de viver resultante do espaçamento ou síntese temporal-espacial do traço. Na referida entrevista Derrida diz:

O traço que eu deixo significa para mim ao mesmo tempo minha morte, por vir ou já vinda e a esperança que ele me sobreviva. Não se trata de uma ambição de

⁴⁴ “Je suis en guerre contre moi-même.” *Le Monde*, 8 de outubro de 2004. Disponível em: http://khayyami.free.fr/francais/refs/derrida_le_monde.html.

⁴⁵ Todas as traduções da autora nesse trabalho são de minha autoria.

imortalidade, é estrutural. Eu deixo aqui um pedaço de papel, eu parto, eu morro: impossível sair dessa estrutura, ela é a forma constante de minha vida. [*meu grifo*].

Já na passagem mencionada acima de *Gramatologia*, o autor afirma que (cito mais uma vez):

Esse traço é (...) a enigmática relação do vivo com seu outro e de um dentro com um fora: o espaçamento. O fora, exterioridade ‘espacial’ e ‘objetiva’ não apareceria sem o grama, sem a diferença (*différance*) como temporalização, sem a não presença do outro inscrita no sentido do presente, sem a relação com a morte como estrutura concreta do vivo” (GR 103, G 86-87)

Consequentemente, podemos notar que: o vivo guarda uma relação enigmática em relação a seu outro e que esse “outro” “está inscrito no sentido do presente” e pode ser entendido como “morte como estrutura concreta do vivo.” Percebe-se que uma relação entre vida e morte ocorre na estrutura do traço e que essa relação é inseparável de uma temporização ou espaçamento. A morte é proveniente do espaçamento à medida que esse é uma síntese entre passado e por vir - e que nesse sentido inscreve a possibilidade da morte ou da destruição em geral em toda inscrição espacial. A síntese do espaçamento tem como resultado um tipo de “existência” que não se resume nem à vida absoluta nem à morte absoluta, mas à sobrevivida. É que Derrida diz na mesma entrevista:

A sobrevivida é um conceito original, que constitui a estrutura mesma do que nós chamamos a existência, Da-sein, se preferir. Nós somos estruturalmente sobreviventes, marcados por essa estrutura do traço.

Ora, o que significa dizer que somos estruturalmente sobreviventes? Se o “vivo” carrega a morte “como estrutura concreta do vivo,” podemos dizer que o vivo está em uma constante luta pela sobrevivência com essa morte que jaz em seu interior. Nesse caso, a luta pela sobrevivência seria contínua e inesgotável, pois a morte (inimiga da vida) não estaria do lado de fora, “aguardando no final do horizonte,” mas do lado de dentro enquanto “estrutura concreta do vivo.” Nesse sentido, nós seríamos estruturalmente sobreviventes porque estaríamos vencendo a morte a cada segundo de nossas “vidas.”

O modo de “sobreviver à morte” poderia ser entendido como um modo de resistir à destrutibilidade da passagem do tempo a partir da nossa capacidade de guardar traços para o futuro, de reter aquilo que passa. Como diz Hägglund (2009, p.141): “Tudo é absolutamente destrutível – mas é resistido no movimento da sobrevivida, que guarda traços do passado para o futuro.” Guardar e proteger a

memória, o *tudo que passa* da vida finita e mortal: eis, segundo Derrida, nossa luta contra a destrutibilidade da passagem do tempo.

“Guardar,” todavia, não pode ser entendido como o desejo de permanência do presente, mas como o desejo de instauração de *outros* futuros. Guardar a memória em um presente seria, certamente um modo de lutar contra a morte (paralisando a passagem do tempo). Isso seria, todavia, um jeito desastroso de luta, pois como vimos, um presente que não se divide e que não passa, é sinônimo da morte absoluta. É o Derrida diz numa passagem citada na seção 3.3.3: “se se quer guardar tudo em si mesmo, nesse momento, é a morte, é o envenenamento, a intoxicação, o inchaço.” (“D” 159). Derrida parece afirmar, portanto que resistir à morte é guardar para o futuro e não para a manutenção de um presente que lutaria contra a passagem do tempo. Assim, podemos entender que a “afirmação da vida” referida na mesma entrevista é afirmação da possibilidade do futuro. Derrida diz:

eu não queria deixar curso à interpretação segundo a qual a sobrevivida está mais do lado da morte, do passado, do que da vida e do futuro. Não, todo o tempo, a desconstrução está do lado do sim, da afirmação da vida.

“Afirmar a vida seria então afirmar a abertura para o futuro.” Essa frase poderia ser relativamente simples caso não tivéssemos anteriormente afirmado que no futuro (por vir) também reside à possibilidade de destruição, morte, esquecimento, etc. Ou seja, se não tivéssemos mencionado que a ameaça do pior vem do por vir. Uma vez que essas afirmações foram feitas, deparamo-nos com o fato que: o futuro carrega a *chance* da vida, de novas possibilidades para vida, nascimento e renascimento. Ao mesmo tempo o futuro carrega a *ameaça* de destruição da vida, a possibilidade do extermínio e da morte, de extinção de traços e marcas, do próprio fim do tempo.

Além disso, a chance e a ameaça que constituem o futuro não se encontram na forma de um futuro possível, o qual poderíamos planejar alguma forma de escape. Esse futuro é um futuro impossível, que não pode ser previsto (e apenas antecipado sob a forma da monstrosidade). Ele está igualmente inscrito espacialmente sob a síntese do espaçamento e nesse sentido, está “presente” em toda forma de presente. Ele atua *aqui e agora* desestabilizando o *aqui e agora*, ou seja, fazendo do presente um passado deixado para um futuro.

O fato, contudo, do passado ser “habitado” pelo futuro, faz com que o primeiro sobreviva ao segundo e continue a viver. Uma vez que o passado é

“animado” pelo porvir, ele tem a chance de sobreviver ao futuro, permanecendo, todavia sob a constante ameaça desse. A partir do momento que um traço é inscrito (retido na unidade mínima da experiência temporal e espacial) a “luta pela sobrevivência” se inicia. Essa luta, todavia, não é, uma luta no sentido convencional da palavra, pois ganhar a luta, nesse caso, se equivaleria a perder a luta. Derrotar o por vir seria aniquilar a única chance de que qualquer coisa possa ocorrer, portanto aniquilar a própria chance de lutar contra o “próprio” desaparecimento.

A resistência à morte dada pela sobrevida visa, portanto, retardar o máximo possível a morte numa negociação com o futuro no qual não há vencedores possíveis. Ganhar a luta contra o por vir conduziria à autodestruição, (à vida enquanto imunidade absoluta). Perder a luta, ao contrário, é inevitável. No entanto, enquanto essa luta *ainda* não foi perdida, sempre *ainda é possível* adiar o *máximo possível* esse momento.⁴⁶ Pode-se, então, dizer que, a sobrevida, abordada da perspectiva do espaçamento, é um modo de pensar a vida que leva em consideração a passagem do tempo e mesmo, leva isso às últimas consequências. Nesse sentido, a sobrevida é essencialmente mortal – isto é, é uma vida que pode ser vivida apenas à medida em que há tempo, ou melhor, em que há passagem do tempo. Justamente por interiorizar o tempo, ela não pode ser pensada como uma vida pura, mas como uma tentativa de continuar a viver em meio à ameaça de sua destruição.

Nesse sentido, a sobrevida engloba a possibilidade da morte em seu conceito, sem que com isso haja nenhuma “afirmação” da morte ou qualquer privilégio da morte diante da vida. Como diz Butler, Derrida: “diz sim a vida mortal, mas ele não diz precisamente ‘sim’ à morte ela mesma. Isso permanece a única coisa que ele não pode afirmar, e ele não pode afirmar justamente para afirmar a vida singular e finita que é a dele.” (Butler, 2005, p.33). Conclui-se que a afirmação da sobrevida é afirmação da luta *contra a morte* que não denega a finitude nem a mortalidade. Assim, a sobrevida pode ser entendida como *outro*

⁴⁶ Se fôssemos pensar numa “estratégia de guerra” para essa luta, a dissimulação e a espionagem se apresentariam mais eficazes do que o enfrentamento armado, uma vez que o inimigo se encontra no interior daquilo que se visa preservar.

modo de pensar a vida que, através do espaçamento, faz da passagem do tempo a “própria” condição de possibilidade da vida.

5. Conclusão

No segundo capítulo desta dissertação atribuímos à vida enquanto imunidade absoluta duas características – ipseidade e prazer auto-centrado – e mostramos que tais características implicavam na temporalidade da eternidade. Foi igualmente defendido que a eternidade pode ser entendida a partir da “forma do presente” e que tal compreensão diz respeito ao conceito metafísico do tempo. Concluimos que, uma vez que a temporalidade da vida enquanto imunidade absoluta é baseada na “forma do presente,” algo como a passagem do tempo não poderia nela ocorrer.

Em seguida, foi defendido que a vida mortal não poderia ter a mesma temporalidade que a vida enquanto imunidade absoluta. Isso porque o atributo “mortal” parece supor a ideia de que algo que existia (*vivia*) em algum momento deixará de existir (*morrerá*). A ideia de que algo exista e depois deixe de existir parece ser impossível sem a suposição da passagem do tempo. Assim, a vida mortal se distinguiria da vida enquanto imunidade absoluta por incluir em sua definição a passagem do tempo e a possibilidade da morte.

Diante desse aparente dualismo (vida imune/vida mortal), mostramos que o pensamento de Derrida encontra-se comprometido com a vida mortal. Tal comprometimento (chamamos de “posição” no primeiro capítulo) faz com que a mera descrição das características da vida imune se torne insuficiente para entender o pensamento derridiano sobre a vida. Faz-se necessário entender a vida enquanto imunidade absoluta da perspectiva da vida mortal e entender a primeira como um *sonho* ou *promessa* realizada dentro dos limites da segunda.

No terceiro capítulo desta dissertação perguntamo-nos se seria então possível pensar a vida de *outro modo* para além dos parâmetros dados pela vida enquanto imunidade absoluta, e qual seria a estratégia derridiana para tanto. Dessas indagações, concluiu-se que seria impossível pensar *outro conceito* de vida que se oponha ao primeiro dentro do escopo do pensamento derridiano. Tal

impossibilidade, contudo, seria propiciadora de uma “desconstrução imanente” da vida imune. Ou melhor, o pensar *de outro modo* a vida não será dado na forma de uma oposição conceitual à vida enquanto imunidade absoluta, mas sim na forma de uma desconstrução interna desse conceito. A estratégia derridiana é o uso da noção de autoimunidade, isto é, a que afere à imunidade da vida uma “doença” sem profilaxia possível: a tendência a destruir a própria imunidade.

Enquanto no segundo capítulo partimos do ponto de vista da vida enquanto imunidade absoluta e marcamos a diferença desta em relação à vida mortal, no segundo capítulo partimos da perspectiva inversa. Partimos do ponto de vista da vida mortal para entender a relação da última com a primeira. A partir disso, foi percebido que:

1. A soberania incondicional não existe nela mesma, mas é apenas uma tentativa fracassada de imunizar a soberania (ipseidade) em algo indivisível e excepcional. Nesse sentido, a força e poder atribuído à ipseidade seria, na verdade, uma *força fraca*.

2. O prazer auto-centrado não pode se realizar nele mesmo, ou seja, a partir da execução sem perdas nem sobras da circularidade viva. Ao contrário, o “prazer auto-centrado” não poderia ser “auto-centrado,” mas sim um prazer perpassado por uma vibração diferencial.

Abordando a ideia de imunização, no terceiro capítulo, da perspectiva da vida mortal e não da perspectiva de uma vida absolutamente imune, podemos entender a vida enquanto imunidade absoluta como um processo de imunização que ocorre ao longo da vida mortal. Ou seja, como um processo que ocorre como uma tentativa de imunizar essa contra a corruptibilidade da vida mortal. Entendida dessa forma, a imunização não estaria imune a autoimunização, pois não poderia mais evitar a passagem do tempo e com isso a possibilidade da morte que define a vida mortal.

Poderíamos concluir, portanto, que há uma co-dependência entre imunização e autoimunização. Nenhuma desconstrução da soberania e discurso crítico ao poder poderia fazer sentido se não admitimos um processo em curso de “uso de poder.” Ou melhor, o advento de uma “soberania fraca” (fruto da autoimunização da soberania) é apenas possível no caso de uma promessa de soberania incondicional (fruto de uma tentativa de imunizar a soberania) ter sido feita. O mesmo procede do desejo de guardar e proteger a vida mortal contra a

passagem do tempo. Derrida menciona os efeitos autoimunes da proteção da memória finita apenas porque o “desejo primeiro” que essa vida seja imunizada começou a se manifestar.

Imunização e autoimunização funcionariam em conjunto, portanto, como uma onda que “aumenta e infla.” Isto é, como uma onda que se imuniza contra os obstáculos à medida que absorve aquilo que a ataca. É o que Derrida diz:

A palavra onda impõe-se a nós para sugerir essa reduplicação de uma vaga que se apropria disso mesmo a que, enrolando-se, parece se opor – e simultaneamente, lança-se, algumas vezes, por meio do terror e do terrorismo, contra isso mesmo que a protege, contra seus próprios “anticorpos.” *Aliando-se, então, com o inimigo, hospitaleira dos antígenos, arrastando o outro consigo, a onda aumenta e infla com a potência adversa.* (FS 70, FES 64) [meu grifo]

Essas considerações sobre o terceiro capítulo permitem-nos chegar à conclusão de que a vida enquanto imunidade absoluta nunca foi vivida em si mesma. Ao contrário, ela pode ser melhor entendida como um processo de imunização (uma promessa de imunidade) sempre acompanhada de um processo de autoimunização.

Já no quarto capítulo dessa dissertação, partiu-se da seguinte constatação: uma vez que se mostrou no primeiro capítulo uma relação de implicação entre a vida enquanto imunidade absoluta e o conceito metafísico do tempo, podemos dizer que a desconstrução desse último conduz a *outro modo* de compreender a vida. Tendo como base essa afirmação, dois passos foram dados. Primeiramente foi dito que, a partir do espaçamento, seria possível desconstruir a temporalidade da vida enquanto imunidade absoluta, isto é, o conceito metafísico do tempo. Em segundo lugar foi igualmente defendido que, a partir dessa “desconstrução” ou “espaçamento,” poderíamos propor uma interpretação do que Derrida chamou de *sobrevida*. Com isso, ser-nos-ia possível pensar a vida sem cairmos na exclusão da vida mortal – aquela que tem a passagem do tempo como sua condição de realização.

A noção central para esse último capítulo foi a de “espaçamento” – definido por Derrida como o devir espaço do tempo e devir tempo do espaço. De acordo com esse, o tempo precisa ser pensado não isoladamente, mas através de uma “síntese” com o espaço. As perguntas levantadas respectivamente nas duas seções desse capítulo foram então 1. Como o espaçamento desafia o conceito metafísico

do tempo? ; e 2. Como ele permite pensar a vida de *outro modo* a partir do Derrida chamou de *sobrevida*?

Quanto a primeira pergunta, dois pontos foram abordados: a forma do presente e a linha do tempo. Em relação ao primeiro percebeu-se que a partir do espaçamento pode-se entender o presente como um ponto (elemento espacial) constituído simultaneamente por passado e futuro. Em relação ao segundo percebeu-se que o espaçamento atua sintetizando o futuro que Derrida entende como “futuro impossível” ou porvir.

Quanto a segunda pergunta, foi dito que a síntese do espaçamento produz o traço – unidade mínima do tempo e do espaço que é entendida por Derrida como a “estrutura do traço” é a estrutura de “tudo que pode ser em geral” (DT 130). A partir do traço conclui-se tanto que 1. ele fornece uma concepção de “vida” mais abrangente que a definição dessa dada pelas ciências biológicas. 2. Ele nos permite entender o que na sua última entrevista ao *Le Monde* Derrida chamou de *sobrevida*.

Das considerações acima sobre os capítulos dessa dissertação, podemos observar que três perspectivas diferentes foram consideradas para a análise da “vida” em Derrida. Primeiramente, levou-se em consideração a perspectiva da vida enquanto imunidade absoluta e a insuficiência desta para pensar a vida mortal. Em segundo lugar, considerou-se que a vida enquanto imunidade absoluta da perspectiva mortal, o que implicaria na aceitação da ocorrência de um duplo processo de imunização e autoimunização. Em terceiro lugar, considerou-se a sobrevida como proveniente da desconstrução da temporalidade da vida enquanto imunidade absoluta.

Do mesmo modo que a vida enquanto imunidade absoluta pressupõe uma temporalidade que impossibilita a passagem do tempo (o conceito metafísico do tempo), a sobrevida pressupõe uma temporalidade inversa: uma que possibilite a passagem do tempo. Tal temporalidade, todavia, apenas pode ser encontrada se levarmos em consideração a desconstrução da vida enquanto imunidade absoluta. Isto é, se considerarmos o duplo processo de imunização e autoimunização desenvolvido no terceiro capítulo. “Espaçamento” e “sobrevida” são noções derivadas de uma imunidade em desconstrução e não de uma imunidade plena e bem sucedida.

De acordo com o que se mostrou no último capítulo, para que o espaçamento comece a atuar, e nesse sentido, algo como a sobrevida comece a existir, é preciso admitir que algo como a passagem do tempo tenha começado a ocorrer. Isto é, para que haja espaçamento e sobrevida o tempo não pode estar imune contra a própria passagem do tempo. Nesse caso, é preciso admitir que uma autoimunidade na vida enquanto imunidade absoluta seja capaz de abrir seu “círculo” para uma exposição ao espaçamento. Ou seja, o processo de imunização/autoimunização da vida teria como consequência abrir a temporalidade da vida imune à passagem do tempo e ao espaçamento. É o que diz Hägglund:

A razão pela qual autoimunidade está inscrita no coração da vida é porque não pode haver nada sem o traço do tempo. O traço do tempo é a condição mínima da proteção da vida, mas ele também ataca a vida desde seu início, uma vez que ele viola a integridade de qualquer momento e torna tudo suscetível à aniquilação. (Hägglund, 2009, p.9)

Assim, poderíamos dizer tanto que: (a) a autoimunidade propicia a passagem do tempo, no sentido que ela, como diz Nass: “é o que nos abre para o tempo, espaço, linguagem e para o outro. Sem autoimunidade, (...) não haveria nenhuma relação a não ser consigo mesmo.” (Nass, 2006, p. 33). (b) a abertura autoimune para a passagem do tempo propicia que algo como a sobrevida possa ocorrer. Isto é, exposição ao tempo é também a chance da vida – no sentido que tudo aquilo que possa estar vulnerável ao tempo estará igualmente vulnerável ao devir espaço do tempo. Esse “devir” fará com que aquilo que esteja exposto ao tempo seja inscrito espacialmente e que, nesse sentido, seja guardado para o futuro.

A passagem do tempo permitiria que tudo aquilo que esteja no espaço “viva,” ou melhor, “sobreviva,” apenas na medida em que também permitiria que tudo que esteja no espaço esteja sujeito à destruição. O fato de que o tempo seja dado a qualquer traço espacial traz, portanto, uma dupla consequência: por um lado se expande o conceito de vida: para tudo aquilo que é dado tempo é dado vida. Por outro lado também se expande o conceito de morte: para tudo aquilo que é dado tempo é dado a morte. Portanto, tudo que vive enquanto inscrição espacial vive uma vida mortal: a saber, uma fadada a reter o passado e simultaneamente lançá-lo para um futuro que pode apagá-lo.

Conclui-se, portanto, que a resposta à questão levantada na Introdução sobre se seria possível pensar a vida de outro modo a partir dos processos autoimunes, responde-se afirmativamente. Isto é, que é possível pensar a vida de outro modo a partir dos processos autoimunes se levarmos em consideração que esses processos destroem as defesas da vida enquanto imunidade absoluta contra a passagem do tempo. Ou melhor, é a autoimunidade que, nas palavras de Derrida: “mantém a comunidade (...) em vida, isto é, aberta a coisa distinta e maior do que ela: o outro, o futuro, a morte, a liberdade, a vinda ou amor do outro, o espaço e o tempo. (FS 79, FES 71-2).

Ao permitir que algo como a passagem do tempo ocorra, os processos autoimunes tornam possível a *sobrevida* no sentido que Derrida o entende: o ato de guardar traços de um passado para um futuro que pode destruí-lo - o que faz com que seja possível, adiar e diferir o máximo possível o advento da Morte Absoluta ou Vida Absoluta.

Tal “drama derridiano da *survie*” já se encontra, ao longo das explicações dessa dissertação, sobrevivendo à morte ainda recente de Derrida. *Autoimunidade*, *sobrevida* e *espaçamento* sobrevivem tanto à vida vivida pelo seu autor quanto ao *corpus* de publicação dos textos derridianos. Isso porque essas noções foram inscritas espacialmente (papel e meio digital) e deixadas para um futuro – dentro do qual essa dissertação se encontra. Aqui, dentro do futuro de Derrida e sobrevivendo a sua morte e a sua obra, o mesmo impasse mantém-se impassível: o de que, no instante após o término dessa leitura, essas palavras e explicações desapareçam, ou sejam apagadas da memória daquele que nesse momento mesmo termina de ler essa última frase.

6. Referências Bibliográficas

ALZO, David-West, “Derrida, Terrorism and Communism: A Comment on ‘Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides’” In *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol 5, n° 2, 2009.

ARISTÓTELES. **Metafísica**, ed. trilingue por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1982 (2ª ed. revisada).

_____. **Physics**. Trad. Hardie & Gaye In **The basic works of Aristotle**, Random House, New York, 1941.

BALIBAR, Etienne. “Eschatology versus Teleology: The Suspended Dialogue between Derrida and Althusser.” In CHEAH, P. e GUERLAC, E. P. (Org.). **Derrida and the Time of the Political**. Durham and London: Duke University Press, p. 57-73, 2009

BEARDSWORTH, R. **Derrida and The Political**. London: Routledge, 1996.

BENNINGTON, G. **Interrupting Derrida**. London and New York: Routledge, 2000.

_____. “For Better and For Worse (There again...)” In *Diacritics*, v. 38, p. 92-103, 2008.

_____. **Not Half Not End. Militantly Melancholic Essays in Memory of Jacques Derrida**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

BERNET, Rudolf. “On Derrida ‘Introduction’ to Husserl’s Origin of Geometry” In SILVERMAN, J. Hugh. (Ed.) **Derrida and Deconstruction**. New York: Routledge, p. 139- 153, 1989.

BROWN, Wendy. "Sovereign Hesitations." In CHEAH, P. e GUERLAC, E. P. (Org.) **Derrida and the Time of the Political**. Durham and London: Duke University Press, p. 114- 132, 2009.

BUTLER, Judith. "On Not Learning How to Die." In *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*. Duke University Press. p. 27-34, 2005.

CRITCHLEY, Simon. **The Book of Dead Philosophers**. New York: Vintage Books, 2009.

CORNELL, DRUCILLA. Derrida and the Gift of the Future. *Net*, Fehe.org. Disponível em: <http://www.fehe.org/index.php?id=283>. Acesso em agosto, 2012.

DAMESHEK, William; SCHWARTZ, Robert e OLINER, Herman. Current Concepts of Autoimmunization: An Interpretative Review. *Blood: Journal of The American Society of Hematology*. p. 775-783. Disponível em <<http://www.bloodjournal.hematologylibrary.org>>. Acesso em maio, 2012.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. Jamais se renuncia ao Arquivo. Notas sobre 'Mal de Arquivo' de Jacques Derrida. *Net*, Natureza humana, vol.12, n.2, p. 1-16. 2010.

_____. (Org.). **Às Margens: a propósito de Derrida**. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora PUC Rio/Loyola, 2002.

_____. (Org.). **Desconstrução e Ética: ecos de Jacques Derrida**. Rio de Janeiro/ São Paulo: Editora PUC Rio/Loyola, 2004.

_____. (Org.) **Espectros de Derrida**. Rio de Janeiro: Editora PUC/Rio. 2008.

FASSIN, Didier. "A Democratic Approach to the Politics of Life." In *Humanity: An International Journal of Human Rights, Humanitarianism and Development*. vol.1, n. 1, p. 81-95, outono 2010.

FENVES, Peter. "Derrida and History: Some questions Derrida pursues in his early writing" In COHEN, Tom (Ed.). **Derrida and Humanities. A Critical Reader**, 2001. p.271-298.

FRITSCH, M. 'Derrida's Democracy to Come'. In *Constellations* 9:4, p. 574–97, 2002.

FREIRE, Maria Continentino. *Escritura: Desconstrução da Linguagem em Derrida*. 2010. Dissertação (Mestrado). Pontífica Universidade do Rio de Janeiro.

GASCHÉ, R. **The Tain in The Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection**. Cambridge. Mass.: Harvard University Press, 1986.

GROVES, Chris. *The Living Future in Philosophy. Net, Pursuit of the Future*. 2005. Disponível em: http://www.cardiff.ac.uk/socsi/futures/wp_cg_livingfuture121005.pdf. Acesso em agosto, 2012.

HADDAH, Samir, "Democracy at risk," In: *Contretemps*, p. 29-44. 2004.

_____. *Derrida, Arendt and the Inheritance of Democracy*. Evanston, Illinois, 2006. Tese (Doutorado) - Northwestern University. Disponível em <http://pt.scribd.com/doc/27071770/Derrida-Arendt-and-Democracy-TESE-Samir-James-Haddad>.

_____. "A Genealogy of Violence, from Light to the Autoimmune." In *Diacritics*, v.38, n.1-2, p. 121-142, primavera/verão. 2008

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Derrida e o Labirinto das Inscrições**. Porto Alegre: Zouk, 2008.

HÄGGLUND, M. **Radical Atheism: Derrida and the Time of Life**. Stanford: Stanford University Press, 2008.

HARAWAY, J. Donna, "The Biopolitics of Postmodern Bodies: Constitution of Self in Immune System Discourse", In **Cyborgs, Simians, and Women: The Reinvention of Nature**. Nova York: Routledge, 1991.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução Marcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

KATES, J. **Essential History. Derrida and the Development of Deconstruction**. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2005.

JOHNSON, Andrew. **Viral Politics: Jacques Derrida account of Auto-Immunity and Carl Schmitt**. Lambert Academic Publishing, 2010. Disponível em: http://lsu.academia.edu/AndrewJohnson/Papers/216732/Viral_Politics_Jacques_Derridas_account_of_Auto-immunity_and_Carl_Schmitt

LACLAU, Ernesto. “Deconstruction, Pragmatism, Hegemony” In MOUFFE (ed.) **Deconstruction and Pragmatism**, London, Taylor & Francis e-book, p.49-70. 2005.

_____ “The Time is out of joint” In *Emancipation(s)*. London, Verso: 2007.

LAWLOR, L.. **Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology**. Bloomington: Indiana University Press, 2002.

_____. **The Implications of Immanence: Towards a New Concept of Life**. New York: Fordham University Press, 2006.

LEITCH, Vincent: “Late Derrida: The Politics of Sovereignty”, In *Critical Inquiry* 33, p. 229-24, 2007.

NASS, Michael. “‘One Nation...Indivisible’: Jacques Derrida on the Autoimmunity of Democracy and the Sovereignty of God.” In *Research in Phenomenology*, 36, p. 15-42, 2006.

MANSFIELD, Nick. **The God Who Deconstructs Himself: Sovereignty and Subjectivity between Freud, Bataille, and Derrida**. New York: Fordham University Press, 2010.

MITCHEL, W. J. T. “Picturing Terror: Derrida’s Autoimmunity” In *Cardozo Law Review* v. 27, n. 2, p. 913-925, 2005.

SCHMITT, Carl, **Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty**. Translation: George Shwab. Cambridge and London: MIT Press, 1988.

STATEN, Henry: “Writing: Empirical, Transcendental, Ultratranscendental.” In *The New Centennial Review*, vol.9, n.1, p. 69-85, primavera 2009.

STIEGLER, Bernard: “Derrida and technology: Fidelity at the Limits of Deconstruction and the Prosthesis of Faith.” In COHEN, Tom (Ed.). **Jacques Derrida and the Humanities, a Critical Reader**. Cambridge University Press, 2001.

PATTON, Paul, “Derrida, Politics and Democracy to Come” In *Philosophy Compass* 2/6 p. 766–780, 2007.

PEETERS, Benoît. **Derrida**. Paris: Flammarion, 2010.

PROTEVI, Jonh. **Political Physics: Derrida, Deleuze and the Body Politic**. The Athlone Press, London and New York: 2001.

_____. **Time and Exteriority: Aristotle, Heidegger, Derrida**. Lewisburg: Bucknell University Press, 1994.

RANCIÈRE, Jacques. “Should Democracy Come?” In CHEAH, P. e GUERLAC, E. P. (Org.) **Derrida and the Time of the Political**. Durham and London: Duke University Press, p. 274- 288, 2009.

REY-PUENTE, Fernando. “Algumas Aporias Sobre o Conhecimento do Tempo em Aristóteles.” In *Hypnos*, ano 12, nº 18, p. 29-41, 2007.

RODRIGUES, Carla. **Rastros do feminino: sobre ética e política em Jacques Derrida**. 2010. Tese (Doutorado). Pontífca Universidade Católica do Rio de Janeiro.

ROOT-BERNSTEIN. **Rethinking AIDS: the Tragic Cost of Premature Consensus**. New York: Free Press, 1993.

RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e Outros: Escritos Filosóficos 2**. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Dumará, 1999.

SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. “Democracia por vir e a política da filosofia a partir de Derrida.” In: *Revista de Filosofia SEAF*, Rio de Janeiro, UAPÊ, ano 6, n. 6, 2007.

_____. “Entrevista.” In *Ensaio Filosóficos*, vol. 1 abril, 2010.

THOMSON, A. **Deconstruction and Democracy**. London and New York: Continuum, 2005.

WOOD, David. The Deconstruction of Time. 1985. 617 p. Tese (Doutorado). University of Warwick. Disponível em: <http://wrap.warwick.ac.uk/2538/>.