

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



André Stock

***A noção de messiânico sem
conteúdo em Jacques Derrida***

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da PUC-Rio como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Paulo Cesar Duque Estrada

Rio de Janeiro
Agosto de 2015



André Stock

***A noção de messiânico
sem conteúdo em Jacques Derrida***

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção de grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento e Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Paulo Cesar Duque Estrada

Orientador

Departamento de Filosofia da PUC-Rio

Prof. Alexandre Marques Cabral

Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Prof. Edgar de Brito Lyra Netto

Departamento de Filosofia da PUC-Rio

Profa. Luisa Severo Buarque de Hollanda

Departamento de Filosofia da PUC-Rio

Profa. Denise Berruezo Portinari

Coordenadora Setorial do Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio.

Rio de Janeiro, 25 de agosto de 2015

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

André Stock

Graduou-se como Bacharel em Filosofia com Domínio Adicional em Cultura Antiga Greco-Latina pela PUC-Rio no ano de 2012.

Ficha Catalográfica

Stock, André

A noção de *messiânico sem conteúdo* em Jacques Derrida / André Stock; orientador: Paulo Cesar Duque Estrada. – 2015.

88 f. ; 30cm

Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2015. Inclui Bibliografia.

1. Filosofia – Teses. 2. Messianismo. 3. Desconstrução. 4. Alteridade. 5. Justiça. 6. Germanismo. 7. Judaísmo I. Duque Estrada, Paulo Cesar. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD:100

Para Roberto Calmon Lemme.

Para Artur Stock Mattos.

Agradecimentos

Ao meu orientador, Prof. Paulo Cesar Duque Estrada. Minha gratidão por orientar-me nos caminhos da *desconstrução*, sempre com brilho, elegância e rigor teórico.

Ao Prof. Edgar de Brito Lyra Netto. Por educar-me nos caminhos heideggerianos, os quais percorro com assombro.

Aos Professores Alexandre Marques Cabral e Luisa Severo Buarque de Hollanda, membros da Banca Examinadora

À Profa. Míriam Sutter de Medeiros. Por apresentar-me seu vasto conhecimento da Cultura Antiga Greco-Latina.

Aos professores e funcionários do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Ao CNPq e à FAPERJ – Fundação Carlos Chagas de Apoio à Pesquisa. Pela concessão das bolsas que viabilizaram a realização deste projeto.

À Camila Lima.

Aos funcionários e amigos das Bibliotecas da PUC-Rio, da Universidade de Edimburgo e da biblioteca do Campus Edmond Safra da Universidade Hebraica de Jerusalém.

Resumo

Stock, André; Duque Estrada, Paulo Cesar (Orientador). **A noção do messiânico sem conteúdo em Jacques Derrida**. Rio de Janeiro. 2015. 88p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A dissertação acompanha a eclosão, os antecedentes e os rastros da noção do *messiânico sem conteúdo* no pensamento de Jacques Derrida. Na introdução, procuramos traçar os limites de um plano de trabalho encetado no ambiente da desconstrução, bem como apresentar a noção surgida em *Espectros de Marx*. Seguiram-se cinco caminhos de reflexão. Na crítica de Pierre Aubenque, *Por que desconstruir a Metafísica?*, apontamos a afirmatividade da desconstrução e situamos a ideia do messianismo arcaico; em *Interpretations of War: Kant, the Jew, the German*, investigamos os antecedentes do messiânico no que Derrida chama de “*psique*” judaico-alemã; na obra de Pierre Bourtey, *Messianismo e Filosofia*, e também no pensamento de Hermann Cohen, analisamos o *lugar* do messiânico no Idealismo Alemão tal como sugerido por Derrida; em seguida, pesquisamos os rastros do messiânico na conferência *Do direito à Justiça*, do livro *Força de Lei*; por fim, investigamos, do mesmo livro, a conferência *Prenome de Benjamin*, no intuito de esclarecer em que aspecto o *indecidível* chegou a operar no texto sobre Karl Marx.

Palavras-chave

Messianismo; desconstrução; alteridade; justiça; germanismo; judaísmo.

Abstract

Stock, André; Duque Estrada, Paulo Cesar (Advisor). **The notion of the 'messianic without content' in Jacques Derrida**. Rio de Janeiro. 2015. 88p. MSc Dissertation – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The dissertation follows the unfoldment, background and traces of the notion of “Messianism” without content in the work of Jacques Derrida. In the introduction, we seek to draw the boundaries of a work plan launched in the context of deconstruction and introduce the notion as it emerged in *Specters of Marx*, followed by five paths of reflection. By means of the critique of Pierre Aubenque, *Should we to deconstruct metaphysics?* we point out the potential of deconstruction and put in perspective the idea of an archaic Messianism. With aid of *Interpretations at War: Kant, the Jew, the German* we investigate the background of the messianic in what Derrida calls “the German-Jewish psyche”. Furthermore, by means of the work of Pierre Bourtez, *Messianism and Philosophy*, and the research of Hermann Cohen, we analyze the place of the messianic in German Idealism, as suggested by Derrida; subsequently, we inquire the traces of a messianic Derrida as appear in the text *Force of Law*. Finally, we investigate *First name of Benjamin*, to clarify in what way the “undecidable” came to function in the text of Karl Marx.

Keywords

Messianism; deconstruction; otherness; justice; germanism; judaism.

“Marx, c’est quelqu’un.”

Jacques Derrida

Sumário

1. Introdução	13
2. Afirmatividade, Desconstrução e o <i>Messiânico</i>	24
3. Idealismo Alemão e o <i>Messiânico</i>	33
4. Psique Judaico Alemã e o <i>Messiânico</i>	46
5. Sofrimento, Justiça e o <i>Messiânico</i>	63
6. Instrução, Greve Geral e o <i>Messiânico</i>	74
7. Termo	83
8. Referências Bibliográficas	84

Exórdio

“Quem quiser compreender um texto deverá sempre realizar um projeto”¹, disse Gadamer no início da década de 1960. Ao final da mesma década, na Universidade de Louvain, declarou: “realizar uma compreensão é fazer de suas próprias possibilidades um projeto”². Invocando essas palavras, demarcamos que as possibilidades do presente texto se dão no esforço de realização de um projeto na desconstrução, o ambiente do pensamento de Jacques Derrida. Mas é possível a realização de tal coisa [um “projeto”] neste âmbito? Se esse ambiente, a desconstrução – citando Paulo Cesar Duque Estrada – diz respeito, “como tudo que é pensado nos textos de Derrida, simultaneamente, ao que acontece no mundo e ao modo de se responder ao que acontece no mundo”³, o tema deste estudo – a noção derridiana do *messiânico sem conteúdo* – necessariamente percorrerá esta trilha, qual seja: o da reflexão sobre – repetimos – o que acontece no mundo e sobre uma [a] resposta de Jacques Derrida. Tal trilha, tal caminho, provavelmente será uma margem do que se denomina tradicionalmente Filosofia: pois nossa estratégia será outra, que não a dita apropriação rigorosa do conceito, tampouco a do estabelecimento de um discurso de verdade. Não será um “projeto” do tipo tradicional. Antes de estabelecermos um discurso apropriador, ensaiaremos – não abrindo mão do rigor –, o pensar a instância proposta por Jacques Derrida, aquela que descentra o domínio do *logos*.

[...] aquilo que se continuará chamando o pensamento e que designará, por exemplo, a desconstrução do logocentrismo, nada quer dizer, não procede mais, em última instância, do “querer-dizer”. Em todo lugar em que ele opera, “o ‘pensamento’ nada quer dizer.”⁴

Como pensar o que acontece no mundo e responder ao que acontece no mundo sem nada querer dizer? É preciso cuidado na tessitura de um texto sobre

¹ GADAMER, H.G. *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 75.

² Id., *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: FGV, 2009. p. 41.

³ DUQUE ESTRADA, P.C. Sobretudo [...] o perdão (im) possibilidade, alteridade, afirmação. In: Id. (Org.). *Espectros de Derrida*. Rio de Janeiro: Nau/PUC-Rio, 2008. p. 13.

⁴ DERRIDA, J. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 56.

Jacques Derrida. Por isso as advertências que seguem não são artifício retórico. São antes estratégias para demonstrar que nosso estudo é desdobramento de uma certa *economia* da desconstrução.

A primeira advertência diz respeito ao fato de que tratamos de um tema (se é que se pode falar *nestes termos* do pensamento de Derrida) que é parte da desconstrução, que é a desconstrução. O que significa que discorrer sobre o *messiânico sem conteúdo* é falar sobre a desconstrução. Esta premissa nos obriga a assinalar duas coisas; 1. que quando falamos desconstrução não estamos falando de *um sistema* 2. que, por outro lado, estamos falando *de dentro*, sim, de um sistema – o Metafísico – esse do qual o pensamento da desconstrução se desentranhou. Se o pensamento da desconstrução não é *sistema*, ele é, segundo Derrida, *encetamento*, pois

o encetamento da desconstrução, que não é uma decisão voluntária ou um começo absoluto, não ocorre em lugar nenhum nem em algum outro lugar absoluto. Sendo, justamente, encetamento, ele se institui de acordo com linhas de força e de forças de ruptura localizáveis no discurso a desconstruir.⁵

A segunda advertência é que tratamos aqui de um *nada querer dizer* sobre o *messiânico sem conteúdo*: encetaremos sobre as próprias linhas de força da noção e acenaremos para as rupturas que localiza. O jogo no qual, supomos, estamos nos lançando, Derrida ilustra com as seguintes palavras:

Arriscar-se nada-querer-dizer é entrar no jogo e, sobretudo, no jogo da *différance* que faz com que nenhuma palavra, nenhum conceito, nenhum enunciado primordial venha sintetizar e comandar, a partir da presença teológica de um centro[...] Daí, por exemplo, a cadeia de substituições [...] (arqui-rastro, arqui-escrita, reserva, brisura, articulação, suplemento, *différance*; haverá outras) e que não são apenas operações metonímicas que deixem intactas as identidades conceituais, as idealidades significadas que elas se contentariam em traduzir[...] É nesse sentido que me arrisco a nada-querer-dizer que possa simplesmente se entender, que seja **simplesmente questão de entendimento**.⁶

São as rupturas e os limites do discurso logocêntrico o que buscamos.

A terceira advertência provém da seguinte possibilidade aberta por Derrida, ao afirmar que “[...] meus textos não pertencem nem ao registro “filosófico” nem

⁵ DERRIDA, J. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 90.

⁶ *Ibid.*, p. 21.

ao registro “literário”⁷. O desafio então seria desbordar, à maneira desconstrutiva, o texto que segue – do tipo dissertação filosófica – e seus princípios apropriadores de conceitos.

Como diria Derrida, o que se apresenta é a possibilidade de:

[...] enredar-se em centenas de páginas de uma escrita ao mesmo tempo insistente e elíptica, imprimindo, até suas rasuras, arrastando cada conceito em uma cadeia interminável de diferenças, cercando-se ou sobrecarregando-se com uma grande quantidade de precauções e referências, de notas, de citações, de colagens, de suplementos – esse “nada-querer-dizer”, não é, você haverá de concordar, um exercício tranquilizante.⁸

O estudo que se segue terá uma natureza fragmentária e oblíqua.

*

Sobre os anexos não presentes aqui na dissertação é preciso dizer algumas palavras. Desde o início da preparação desta pesquisa, deparamo-nos com textos importantes para o estudo: textos inéditos em português que, por considerarmos seminais para o tema, traduzimos como complemento, e também, caso haja oportunidade, para posterior publicação. O pequeno texto “*As três linguagens de Marx*”, de Maurice Blanchot, é uma referência capital em *Espectros de Marx*; o verbete “*Messiânico*”, de Silvano Facioni – presente no dicionário italiano *Derridário* –, é imprescindível pela localização precisa das ocorrências do tema na obra de Derrida; “*O Sorriso do Espectro*” é uma instigante crítica à *Espectros de Marx*, por tratar-se do comentário de Toni Negri, filósofo contemporâneo de destaque e marxista internacionalmente reconhecido; finalmente, “*É preciso Comer Bem, ou o cálculo do sujeito*”, de Jacques Derrida, é uma entrevista concedida a Jean-Luc Nancy, que se tornou um texto emblemático pela densa abordagem sobre a imensa questão do “sujeito”, tema conexo ao nosso estudo. O Prof. Paulo Cesar Duque Estrada exortou-me a traduzi-lo: considereei essa difícilíssima tarefa um mergulho considerável na desconstrução.

⁷ Ibid., p. 78.

⁸ DERRIDA, J. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 21.

1.

Introdução

Na proposta de uma leitura não vulgar de Marx e no ambiente político da derrocada dos blocos socialistas, da queda do Muro de Berlim e da ascensão de um neoliberalismo de cunho escatológico cuja “boa-nova” é a declaração do fim do marxismo (através do best-seller internacional “*O fim da história*”, de Francis Fukuyama), surge pela primeira vez no texto “*Espectros de Marx, o Estado da dívida, o trabalho de luto e a nova Internacional*”, a noção derridiana do *messiânico sem conteúdo*.

Derrida reitera repetidamente que a ideia de “fim” – no âmbito filosófico da década de 50, não era absolutamente nova – e que no cenário contemporâneo, se por um lado, o “fim do sujeito”, o “fim do marxismo” e outros “fins” desafiam o pensamento das – digamos assim – esquerdas, por outro, o “fim da história” e o clamor da democracia liberal como destino da humanidade impulsionam um ambicioso projeto de redenção e de um novo evangelho do capitalismo planetário. Nesse ambiente algo apocalíptico, Derrida apresenta um pensamento do *messiânico* exangue das determinações históricas e religiosas as quais chamou *abrâmicas*: mais precisamente, das delimitações que as religiões monoteístas, Cristianismo, Judaísmo e Islamismo, atribuíram ao *messiânico*⁹. É na subtração dessas delimitações que o *messiânico sem conteúdo*, ou *sem messianismo* será pensado no discurso derridiano: no limite da divisão entre as figuras históricas dos Messias e uma ideia de estrutura do messianismo. Mas há uma estrutura messiânica a ser pensada? Sim, há. Para Derrida o desafio – *que assumimos no estudo* – é refletir a atuação do *messiânico sem conteúdo* como fundo universal, desvinculado de todo

⁹ Por uma questão de “prioridade”, pois trata-se de um trabalho na área da filosofia, escolhemos discorrer primeiramente sobre aspectos do messianismo em Derrida. Ainda nesta introdução apresentaremos a [nossa] escolha dentre uma das muitas ideias que perfazem o vasto universo do messianismo. Seguindo sugestão do Prof. Edgar Lyra, dispusemos uma grande nota sobre o messianismo e filosofia nos pensadores judeus-alemães dos séculos XIX/XX mais adiante.

horizonte teológico, de todo télos e de todos os messianismos que propiciaram as ideias de salvação, de julgamento da história, das figuras políticas redentoras e do fim dos tempos.

Se a subtração destes conteúdos tradicionais do messiânico¹⁰ colocam, numa direção, um problema circular – se as figuras históricas determinaram a ideia do

¹⁰ Pedimos ao leitor desculpas por uma nota inicial tão longa, porém, necessária. Existe uma vasta, vastíssima, literatura sobre a origem do messianismo disponível na teologia (recomendamos: BOAGERT, P.M. Dictionnaire encyclopedique de la Bible. Paris: Brepols, 1987. MACKENZIE, J. Dicionário Bíblico. São Paulo: Paulinas, 1983. KÖNIG, F. Léxico das religiões. Petrópolis: Vozes, 1998) mas **aqui** situaremos a ideia messiânica de acordo com a exigência e o tamanho desta proposta, que é **filosófica**. Um texto – que cremos apresentaria uma ideia clara, precisa e fidedigna do tema em nossas pesquisas –, seria o recentíssimo artigo “*La création des hommes et leur multiplication. Lecture comparée d’Athra-Hasis, de Gilgamesh XI et de Genèse 1;6-9*”, do filólogo Thomas Römer, professor da Cátedra *Milieus bibliques* do Collège de France. No artigo, de maio de 2014, cuja aparição se deu na na edição nº 55 do *Cahier Semitica* (publicado desde 1948 pelo Instituto de Estudos Semíticos do Collège de France), o Prof. Thomas Römer afirma que um dos raros consensos entre os estudiosos da Bíblia é aquele que considera o texto que abre o Antigo Testamento, Gênesis 1, como provindo de sacerdotes judeus exilados na Babilônia após a destruição de Jerusalém em 587 a.C. [ou a desapropriação de Jerusalém]. Römer afirma que o contato dos sacerdotes judeus com o saber babilônico – principalmente matemático, astrológico, e cosmogônico – teria se dado ao mesmo tempo em que estes os teriam adaptado (o cosmogônico, principalmente) às suas próprias concepções teológicas. O estudioso aventa até a possibilidade de Gênesis 1 ser o resultado da revisão sacerdotal de um texto babilônico mais antigo. Mas o que nos interessa aqui, explicitando de maneira geral o artigo, é a seguinte passagem: “*No contexto da implementação por escrito do documento sacerdotal, a ideia do homem como imagem de Deus também pode ser compreendida como uma estratégia de substituição. A palavra ‘imagem’, traduzida para o hebraico [dos documentos babilônicos], significava primeiramente estátua (divina). O homem substitui de alguma forma a estátua divina, àquela o qual o judaísmo nascente renunciará. Uma vez que o texto de Gênesis 1 foi escrito num momento em que já não havia rei em Israel, podemos entender a aplicação deste título a toda a humanidade como uma espécie de ‘democratização’ da ideologia real [a estátua divina babilônica é substituída pela ‘imagem’ (estátua) do(s) homem(s)]. Pela ordem de ‘obedecer à uma Lei’, esta função real do homem é então enfatizada. Ele é superior às outras criaturas, mas não aos outros homens: ‘Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu, e todo ser vivente que rasteje na terra (Gn 1,28)’. O ser humano, como uma imagem de elohim, tem duas funções: de reprodução (multiplicação) e de governo”.* (RÖMER, T.: “*La création des hommes et leur multiplication. Lecture comparée d’Athra-Hasis, de Gilgamesh XI et de Genèse 1;6-9*. In: *Semitica*, v. 55. Paris: Librairie Jean Maisonneuve, 2014. p.152. Tradução nossa) O que Römer procura frisar é: não obstante suas diferenças, as culturas do oriente próximo costumavam representar de maneira idêntica seus deuses e seus reis, principalmente nas estátuas divinas; o caso judaico apresentaria a especificidade de não representá-las escultoricamente. Mais: ao “democratizar” a ideologia real e divina, identificando-a apenas com todo o povo de Israel, abriu a possibilidade para a vinda de uma “figura redentora” (o Messias) e da ideia messiânica imbricada e conexas à (na) **história** do povo semítico. É interessante apontar que Römer ressalta outra diferença: se no Gilgamesh XI, os deuses decidiam o dilúvio e o extermínio dos homens como um castigo ao seu *barulho ensurdecedor*, no dilúvio bíblico, bem como no ato de criação, a

messiânico, ou a estrutura do messiânico que determinou o aparecimento destas figuras, noutra direção, a noção do *messiânico sem conteúdo* acaba por tornar-se – ao subtrair seus arquivos, mas manter como diz Lévinas sua “potência” [como ideia] – um *indecidível*. Mas o que é um indecidível?

Os indecidíveis são as noções que aparecem como estratégia frente ao que Jacques Derrida chamou de “indolência” da linguagem na contemporaneidade; a “indolência” com que a linguagem – e a filosofia mesma – vêm trabalhando com os “conceitos”. Fazendo remissão à *Gramatologia*, lembramos a constatação pelo filósofo de um dos excepcionais acontecimentos do mundo contemporâneo: a inflação da linguagem.

A inflação do signo “linguagem” é a inflação do próprio signo, a inflação absoluta, a inflação ela mesma [...] sua desvalorização revela a indolência do vocabulário, a tentação da sedução barata, o abandono passivo à moda, a consciência de vanguarda, isto é, a ignorância, tudo isso testemunha [...] a invasão no horizonte mundial do problema que é a linguagem¹¹.

Se não há mais tranquilidade no horizonte da linguagem (e, portanto, da filosofia), mas apenas uma inflação crescente, exorbitante, suas noções aparecem em uma espécie de “*estranha economia*” que procura antes refletir o *dentro* da filosofia. São

ordem judaica é da *multiplicação*. Esta diferença – que induz à conclusão da preocupação política dos sacerdotes com o destino de Israel, então em exílio de Jerusalém destruída – leva Römer a questionar se a multiplicação biológica do épico babilônico não teria encontrado na Bíblia uma releitura ética pela multiplicação da violência (Gn 2,5) a que estava submetido o povo semítico. “Iaweh viu que a maldade do homem era grande sobre a terra, e que era continuamente mau todo desígnio de seu coração”. Aqui estariam unidos os elementos para a estrutura da ideia messiânica: a violência, a ira divina, a destruição de uma nação, seu exílio, sua desterritorialização, a salvação política pela ideia de uma realeza humana, de um povo eleito [real] : enfim, elementos que, reunidos, deram forma temporal à arcaica espera messiânica. Emanuel Lévinas discorre com precisão o que gostaríamos de reter após o relato de Römer. Diz Lévinas: “Se trata de uma noção complexa e difícil, que somente a opinião popular pode conceber em termos simples. O conceito popular de Messias — que se traduz por inteiro em termos de percepção sensível e no mesmo plano em que têm lugar nossas relações cotidianas com as coisas — não satisfaz ao pensamento. Pouco ou nada podemos dizer do Messias se pretendemos representá-lo como uma pessoa que, milagrosamente, vem a pôr um fim à violência que domina o mundo, à injustiça e às contradições que afligem a humanidade ... No entanto, a opinião popular retém a potência emocional da ideia messiânica e, nós, abusamos cotidianamente deste termo e desta potência emocional” (LÉVINAS, E. *Difícil liberdade*. Madrid: Lilmod, 2004. p. 113 Tradução nossa)

¹¹ DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2008. p.7.

certas marcas[...] que chamei[...] de ‘indecidíveis’¹², isto é, unidades de simulacro, ‘falsas’ propriedades verbais; nominais ou semânticas, que não se deixam mais compreender na oposição filosófica (binária) e que, entretanto, habitam-na, opõem-lhe resistência desorganizam-na, mas sem nunca constituir um terceiro termo, sem nunca dar lugar a uma solução na forma da dialética especulativa[...].¹³

Derrida introduz no *messiânico sem conteúdo* um *sem télos* que aponta imediatamente uma condição outra de possibilidade dos eventos, dos acontecimentos e de sua espera: espera sem espera, o *messiânico sem conteúdo* aponta para os acontecimentos que não se darão com a certeza de uma *presença*, tampouco na ordem de um *programa*. O que “vem!” deverá ser recebido como absolutamente outro, um outro que “espero sem esperar”, um outro que chega não de um horizonte antecipado [pois assim não é mais *outro*, pois que já o vi, já o pré-vi, já o pré-disse ¹⁴] mas de uma verticalidade que “cai” em uma abertura total. O *messiânico sem conteúdo* para Derrida será a experiência radical do que “vem!”, pressupondo uma vulnerabilidade estrutural na experiência do evento. A reflexão sobre “*o que vem?*”, “*quem vem?*” apresenta nesse pensamento a possibilidade de

¹² Sublinhamos que esclarecimentos a respeito da questão do indecidível se darão no decorrer do trabalho, uma vez que acreditamos que o tema desta dissertação é ele mesmo um indecidível. Seria preciso dizer, ainda, que a questão dos indecidíveis em Derrida proporcionaria uma tese inteira: e certamente o assunto não se esgotaria. Uma das vertentes possíveis para seu estudo, que cremos promissora, cuja sugestão foi reforçada pela Prof. Luisa Buarque, seria estabelecer um paralelo com o célebre trabalho do matemático vienense Kurt Gödel, publicado em 1931 com o título “*Sobre as proposições indecidíveis dos Principia Mathematica e Sistemas Correlatos.*” Segundo Ernst Nagel e James Newman, no livro “A Prova de Gödel” “[...] o raciocínio da prova era tão novo na época de sua publicação que apenas os que estivessem altamente familiarizados com a literatura técnica de um campo altamente especializado poderiam acompanhar o argumento com pronta compreensão. Não obstante, as conclusões que Gödel estabeleceu são hoje amplamente reconhecidas como sendo revolucionárias em sua larga significação filosófica [...] Mais ainda, ele provou que é impossível estabelecer a consistência lógica interna de uma amplíssima classe de sistemas dedutivos – aritmética elementar, por exemplo – a menos que adotemos princípios de raciocínio tão complexos que sua consistência interna fica tão aberta à dúvida quanto à dos próprios sistemas. À luz destas conclusões, é inatingível qualquer sistematização final de numerosas áreas importantes da matemática e é impossível dar garantia absolutamente impecável de que muitos ramos significativos do pensamento matemático estejam inteiramente livres de contradição interna” (NAGEL, E.; NEWMAN, J. *A prova de Gödel*. São Paulo: Perspectiva, 2009. p. 14-15). Consultado, o Prof. Oswaldo Chateaubriand da PUC-Rio, lógico internacionalmente reconhecido, se mostrou cético quanto à relação de Gödel e Derrida, mas não acreditamos que este desconhecesse a “*Prova*” e a existência dos indecidíveis na matemática. A conferir.

¹³ DERRIDA, J. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p.49.

¹⁴ FACIONI, S. *Derridario – Dizionario della decostruzione*. Genova: Il Melangolo, 2012. p. 152.

uma disjuntura¹⁵ necessária à crítica da tradição metafísica, que sempre pensa o acontecimento previamente: apenas como condição para que seja possível pensar em uma chegada. Ao contrário, o *messiânico sem conteúdo* é o acontecimento sem que haja uma correspondência entre a espera e a chegada do evento: a espera e a vinda ficam fora do círculo de correspondência do sistema, do esquema ou da parusia¹⁶. O *messiânico sem conteúdo* abre o caminho para o porvir. Mas o que é esse porvir? Subtraímos o porvir do domínio de um verbo: apenas *um pensamento do porvir*. Qual porvir? Talvez um porvir exemplificado na transcrição de Lévinas de um enigmático comentário do Talmud: às portas de Roma, um rabino pergunta ao Messias: “quando se produzirá tua chegada?” O Messias responde: “Hoje mesmo!”¹⁷. Aquilo que esperamos, o porvir, já chegou. A não projeção do hoje para o futuro, ou a militância e o engajamento em um porvir sem *télos* é, para Derrida, a verdadeira ação política que poderia se descortinar na estrutura do *messiânico sem conteúdo*.

¹⁵ Em *Posições*, Derrida discorre sobre o trabalho da *différance* que aponta para esta disjuntura: “O “feixe” que você relembra [a *différance*] é um ponto de cruzamento histórico e sistemático; é sobretudo, a impossibilidade estrutural de enclausurar essa rede, de deter sua urdidura, de traçar-lhe uma margem que seja uma nova marca. Não podendo mais se elevar como uma palavra-mestra ou como um conceito mestre, barrando toda a relação com o teológico, a *différance* encontra-se envolvida em um trabalho que ela põe em movimento, por meio de outros “conceitos”, de outras “palavras”, de outras configurações textuais [os indecíveis]; e talvez, eu tenha, mais adiante, a ocasião de indicar a razão pela qual essas outras “palavras” ou esses outros “conceitos” se impuseram sucessivamente ou simultaneamente; e por que foi preciso insistir neles (por exemplo, os “conceitos” de grama, de reserva, de encetamento, de rastro [...] de suplemento, de *pharmakon* [...]) Por definição, a lista não tem nenhuma clausura taxonômica; nem – menos ainda – constitui ela um léxico.” (DERRIDA, J. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 46).

¹⁶ A Profa. Luisa Buarque lembra aqui do Fragmento 18 de Heráclito. Efetivamente, nos desdobramentos deste trabalho, há que se escrever sobre esta sugestão, *a questão da “espera” no pensamento antigo em relação à espera “derridiana”*: encontramos na Biblioteca da Universidade de Edimburgo o livro “Heraclitus and Derrida: presocratic deconstruction”, de Erin O’Connel, que defende contribuições similares no pensamento pelos dois filósofos, pois “em particular, dividiram uma visão distinta da relação entre conhecimento e linguagem.” O’CONNEL, E. *Heraclitus and Derrida: presocratic deconstruction*. New York: Peter Lang Publishing, 2006. p. 4. Aqui, o fragmento: “Se não esperar o inesperado não se descobrirá, sendo indescobrível e inacessível”; “Si uno no espera lo inesperado nunca lo encontrará, pues es imposible de encontrar e impenetrable”; “Se uno nos spera, non potrà trovare l’inesperabile, perché esse è difficile da trovare e impervio.” Respectivamente, traduções de José Cavalcante de Souza, Rodolfo Mondolfo e Giovanni Reale. Ver *I Presocratici*, de Diels & Kranz, Edição Bompiani, Roma, 2006.

¹⁷ LÉVINAS, E. *Difícil libertad*. Madrid: Lilmod, 2004. p. 124 [sal. 95, Talmude]. Tradução nossa. A partir de agora, todas as citações de livros em línguas estrangeiras foram pelo autor traduzidas.

Em seu livro-homenagem a Jacques Derrida, Peter Sloterdijk declara que “o filósofo desconstrutivo corre sempre o risco de enamorar-se dos objetos da desconstrução: essa é a contratransferência na relação pós-metafísica”¹⁸. Para Sloterdijk, o filósofo é aquela inteligência que lê e que é vítima de sua receptividade. Inspirados no dito de Sloterdijk, e imaginando não uma contratransferência, mas uma transferência, comecemos um parágrafo no espírito de Jacques Derrida.

Um ator, na beira de uma estrada deserta, ao lado de uma árvore seca, pergunta: “O que fazemos agora?”. Agora ...mas qual agora? Nesse momento? Neste tempo? Nesta época em que vivemos? Mas há um tempo? Há um lugar?... Outro ator, pelas mãos do dramaturgo, responde, depois de uma pausa: “Esperemos”¹⁹ Silêncio. Outra pausa. Escutamos então a tréplica: “Sim; mas enquanto esperamos[...]”. Antes desta cena, desta mesma cena que muitas vezes se repetiu e se repete ainda, muito antes dela, um filósofo já se perguntara: “O que me é permitido esperar?”²⁰. O que esperamos²¹? Por quem esperamos? Estas são algumas interrogações que se posicionam no cerne do *messianismo* derridiano e, ao mesmo tempo – e paradoxalmente –, *fora* dele. O que “vem” ou o que “esperamos”, para Derrida, não “vem”, não é possível que “esperemos”. No texto “*Il Faut Bien Manger*”, Derrida diz:

A questão ‘Quem vem após o sujeito’ supõe, segundo uma certa opinião filosófica, que hoje, em sua configuração mais visível, alguma coisa nomeada “sujeito” possa ser identificada, como poderia ser identificado seu suposto ultrapassamento no interior de pensamentos ou discursos identificáveis.²²

Os exemplos dados ilustram a maneira como Derrida problematiza a questão da espera para além da espera, *para além de presenças que não se darão jamais*. Como as presenças de Godot, do “sujeito”, *ou de um Messias*, ou de [um certo] Marx, ou de [um certo] Heidegger ou da Terra Prometida...

¹⁸ SLOTERDIJK, P. *Derrida, um egípcio – el problema de la pirâmide judia*. Buenos Aires: Ammorrotu, 2008. p. 76.

¹⁹ Ver *Esperando Godot*, peça de Samuel Beckett.

²⁰ Ver *Crítica da Razão Pura*, de Immanuel Kant.

²¹ No Latim: Spērō, ās, āre, āvī, atum: esperar; francês: attendre, s’attendre à. Antônimo: Despērō, ās, āre, āvī: desesperar, não contar com; no francês: désespérer de, ne pas compter sur.

²² DERRIDA, J. *Il faut bien manger o il calcolo del soggetto*. Milão: Mimesis, 2011. p. 6.

Mas por que a espera [messiânica] em Jacques Derrida? Por que não a espera em Kant? Ou mesmo em Beckett? Porque Jacques Derrida e o seu pensamento requerem um salvo-conduto; porque o pensamento de Jacques Derrida, que chamamos desconstrução – com seus *fatores de complicação* –, é necessário para se interpretar, e não apenas *simplesmente entender* o que acontece no mundo. Porque com a herança²³ de Derrida – recentíssima – estamos irreversivelmente

²³ Seria importante, agora, nesse início, que se fizesse um comentário sobre a *herança*, nesta nota algo extensa. Em Derrida esta palavra deveria se mostrar sob seu aspecto mais paradoxal... O verbete *herança* aponta sempre, na maioria dos dicionários contemporâneos da língua portuguesa, primeiramente, o sentido econômico da palavra: a ação de herdar, a de adquirir por sucessão, e a de representar uma das instituições mais prezadas pelas sociedades capitalistas. A etimologia remonta ao latim *haerentia*: coisas vinculadas, pertences; de *haerens*, *haereo*: “estar ligado”, “fixado”, mas também “prender”, “segurar”, “agarrar”, “aderir”. Segundo a latinista Miriam Sutter (Coordenadora da área de Letras Clássicas PUC-Rio), herança vem para o português via latim hispânico *herentia*, do latim *haerentia*, neutro plural de *haerens*, *-entis*, particípio presente do verbo *haereo*, *haerere*, *haesi*, *haesum*, verbo da 2ª conjugação latina que significa: “estar unido ou pegado a, ficar pegado a; estar fixo, aderir”. Segundo Sutter, pelo significado do verbo, podemos concluir que *herança* significa também um *grande esforço de divisão ou de separação*, e que, sendo sua última acepção hesitar, isto confirmaria tal *esforço*. No Gaffiot, *haereo* significa “estar ligado”, “fixado” (Exemplos de **haereo** em Cícero: *Terra quibus radicibus suis haeret*: a terra está como que **fixada** por suas raízes; *haerere in memoria*: estar **fixo** na memória; *in scribendo haereo*: estou **ligado** à minha escrita.). E as palavras latinas que remetem à herança, como *haerentia*, fazem por sua vez remissão às palavras gregas: *χήρος, χήρωστίς*. No Chantraine, chega-se primeiro à *χήρα*, “viúva” – e desta é que surge a palavra derivativa *χήρος*, que significa “sem feminino”, “privado de”, “enlutado”; e também, *χήρεία*, “viuvez”, “perda”; e também o verbo *χήρευω*, “estar vazio de”, “ter falta de” “estar viúvo, solitário”. Segundo o Chantraine essas palavras “*appartient au groupe de formes en χή-, χα-, indiquant la privation, le vide...voir χήρωσται*”. A palavra *χήρωσται* designa herdeiros que recolhem e partilham bens daqueles que morrem sem filhos, modo de transmissão considerado como uma infelicidade [*“se rapproche de χήρα e χήρος”*]. Começamos, assim, com o significado popular e contemporâneo de “aquisição” e terminamos com o significado originário de “privação” (do latim *privatio*, supressão, ausência de algo). A estratégia deste parêntese filológico – à maneira dos dicionários Liddel&Scot ou Chantraine – seria demonstrar como a inflação da linguagem (nesta estratégia, estamos pontuando também a noção de *rastro* (*trace*); é arriscado mencionarmos essa noção seminal no pensamento derridiano, mas também impossível passarmos ao largo: nas palavras de Derrida, na Gramatologia, “o rastro não é somente a desaparecimento da origem... ele quer dizer aqui – no discurso que proferimos e segundo o percurso que seguimos – que a origem não desapareceu sequer, que ela jamais foi retroconstituída a não ser por uma não-origem, o rastro, que se torna, assim, a origem da origem. Desde então, para arrancar o conceito de rastro do esquema clássico que o faria derivar de uma presença ou de um não-rastro originário e que dele faria uma marca empírica, é mais do que necessário falar do rastro originário ou de aqui-rastro”. (DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2008. p.75)) . Na busca filológica da origem do significado de uma palavra, como na breve demonstração acima sobre *herança*, fica palidamente ilustrada a noção de rastro como “origem absoluta do sentido em geral. O que vem afirmar mais uma vez, que não há origem absoluta do sentido em geral. O rastro é a *différance* que abre o aparecer e a significação”. (DERRIDA, J.

ligados; porque a *desconstrução* é um pensamento que, se já nos pertence, ainda não nos pertence.

*

Para além de uma vida acadêmica brilhante na Rue d'Ulm, em Paris, endereço da *École Normale Supérieure*, em que estudou de 1952 a 1957 e trabalhou de 1964 a 1984 e, para além da *École des Hautes Études em Sciences Sociales*, onde foi diretor de estudos de 1984-2003, Jacques Derrida foi um pensador nascido no Continente Africano. Apareceu em 1930, no distrito de El Biar, no território chamado Argélia, parte dos 13 milhões de quilômetros quadrados (cerca de 20 países²⁴) que configuravam o então império colonial francês pré-segunda-guerra. Ele foi um cidadão francês, na África, mas sem as prerrogativas da República. Foi um judeu sefardita educado em língua francesa (até os 19 anos) em território de língua bérbere cuja religião dominante era o islamismo sunita. Foi testemunha (pré-adolescente) de mais de 100 bombardeios em Argel ao longo de todo o ano de 1942

Gramatologia. São Paulo: Perspectiva, 2008. p.80); o rastro mostra que “o jogo entrega-se hoje a si mesmo, apagando o limite a partir do qual se acreditou poder regular a circulação dos signos, arrastando consigo todos os significados tranquilizantes”²³ (DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 8.). Ou seja, neste percurso, que não nos leva a uma *certeza* do significado, podemos pensar a herança como *aquilo que se adquire não sem uma privação, mas também privação que possibilita um ganho*; entre a “aquisição” e a “privação”, podemos pensar a herança para além do significado de *reapropriação* de algo da ordem material, mas no universo plural das ideias de aquisição, legado, transmissão, hereditariedade, cultura, luto, solidão, vazio, fixação, dívidas, sucessão, divisão e, por que não, espectral?...é preciso pensar a herança não apenas na fixidez e solidez do econômico, do “*apropriar-se*”. Na epígrafe que abre “Khôra”, texto de Jacques Derrida, encontramos uma formulação de Jean Pierre Vernant mais pertinente sobre essa pluralidade de significados que queremos guardar: “Como formular e mesmo formalizar operações que convertem um termo em seu contrário...? Corresponderia ao mitólogo levantar...[a]busca da ferramenta que lhe falta: o modelo estrutural de uma lógica que não seria da binariedade, do sim e do não, uma lógica distinta da lógica do *logos*” (DERRIDA, J. *Khôra*. Buenos Aires: Amortoru, 2011. P 13). Foram consultados: CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grècque*. Paris: Klincksieck, 2009; ERNOUT, A; MEILLET.A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris: Klincksieck, 1932; FOULQUIÉ, P. *Dictionnaire de la langue philosophique*. Paris: PUF, 1962; GAFFIOT, F. *Le Grand Gaffiot, dictionnaire latin-français*. Paris: Hachette, 2000; HECKLER, E. *Dicionário Morfológico da língua portuguesa*. São Leopoldo: Unisinos, 1985; LIDDEL & SCOTT. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

²⁴ Marrocos, Tunísia, Guiné, Camarões, Togo, Senegal, Madagáscar, Daomé (atual Benim), Níger, Costa do Marfim, Chade, Congo, Gabão, Alto Volta (atual Burkina Faso), Mali, Maurítânia, Comores, Djibuti, República Centro-Africana e finalmente, a Argélia, onde nasceu, em 1930, Jacques Derrida. Ver YAZBEK, M. *A Revolução Algeriana*. São Paulo: Unesp, 2008.

quando, em plena 2ª Guerra Mundial, aliados e o governo de Vichy²⁵ combateram. Mais tarde, adulto, em Paris, foi personagem importante e testemunha da sangrenta *Guerra de Independência* da Argélia (1 milhão de argelinos mortos), que resultou, em 1962, na desabalada fuga de seus pais para a França. Salientamos aqui – no intuito de iluminar o âmbito da herança do *messiânico sem conteúdo* – um aspecto importante e crucial de sua biografia²⁶: *suas múltiplas experiências com o exílio, com a dominação, com a violência e com as guerras* – elementos, como veremos adiante, presentes na ideia messiânica. Em *O monolinguismo do outro, ou a prótese de origem*, livro considerado autobiográfico, essas experiências citadas acabam por engendrar uma das mais vigorosas questões deste livro, quando o autor exorta o percurso de Édipo em Colono²⁷ como destino ímpar. “Como interpretar a história de um exemplo que permite re-inscrever, diretamente sobre o corpo de uma singularidade insubstituível [...] a estrutura universal de uma lei?”²⁸ A experiência do exílio de Édipo – e seu acolhimento final por Teseu e cidade de Atenas – é, para Derrida, a possibilidade de se considerar a seguinte *transformação*: como a estrutura do singular, do indivíduo único, com trajetória excepcional, pode ser pensada como estrutura universal. Porém, sublinhemos: *Derrida fala da experiência de Édipo, mas que poderia ser qualquer um*. Não estamos todos, afinal, de algum modo expatriados²⁹? Nesse sentido, é preciso que retenhamos aqui essa ideia de *transformação* – o exemplo de um tornando-se universal –, lembrando de Marx e de seu percurso de exilado, mas universal. Lembrando também de outros percursos de exílio, também universais, como os de Sêneca, de Benjamin, de Arendt [...]. Mas também a experiência de exílio de Derrida, constitutiva do seu pensamento em “*Espectros de Marx*”³⁰.

²⁵ Na França dominada (1940-1944), o Governo de Vichy representava o III Reich de Adolf Hitler.

²⁶ Sugeriríamos a leitura do livro *Le monolinguisme de l'autre, ou la prothèse d'origine*. Paris: Galilée, 1996, como entrada autobiográfica para maior compreensão.

²⁷ Recomendamos a leitura do texto de FIALHO, Maria Do Ceu. *Edipo Em Colono: O Testamento Poético de Sófocles*. 1996. Disponível *on-line*.

²⁸ DERRIDA, J. *El monolingüismo del otro*. Buenos Aires: Manantial, 2012. p. 41.

²⁹ Para Derrida, a dificuldade do estabelecimento de gestos que sempre pressupõem um “nós” (“nós, quem?”) sugere desde sempre uma certa experiência de exílio, de desterro.

³⁰ Neste ponto o leitor se perguntaria que espécie de texto, de *rompecabezas*, é este. Como “*não entramos propriamente*” na questão da linguagem em Derrida, impossível no tamanho deste trabalho, arriscaríamos dizer que esta escritura busca um saber gramatológico³⁰, ou seja, uma não determinação ontológica da escritura, o *exorbitante* da escritura. De saída, isso significaria descolar-se de uma, por assim dizer, *História*. História do pensamento de Derrida, história da ordenação do messiânico derridiano.

Mas em que importa esta noção da desconstrução irrompida em *O Estado da dívida, o trabalho de luto e a nova Internacional?* Aporético, o ambiente da *desconstrução* desentranha-se da filosofia a partir da década de 1960 do século XX como crítica ao pensamento metafísico. Não como recusa da metafísica, mas como pensamento que suspeita dos sistemas filosóficos que apostam nas dicotomias e postulam a *apropriação* e exaustão dos significados no sistema de perguntas e respostas. A inspiração caleidoscópica da desconstrução, seu encontro com diversas correntes filosóficas — às quais Jacques Derrida cita em abundância e prodigalidade³¹ —, é também profundamente marcada pela herança de alguns dos filósofos mais importantes da contemporaneidade, entre eles, Emmanuel Lévinas e Martin Heidegger (“*nada do que eu tento fazer teria sido possível sem a abertura das questões heideggerianas*”³²). Paradoxalmente, em muito pouco tempo a desconstrução correu o mundo e tornou-se matéria de grandes controvérsias e vem

Como se perguntou Derrida, o que responder à questão da “unidade livro, considerada como uma perfeita totalidade”? Como alguém pode ousar “continuar afirmando-se autor de livros [artigos, ensaios, teses], qualquer que seja o seu número: um, dois ou três? Trata-se unicamente, sob diferentes títulos, de uma operação textual, se assim se pode dizer, única e diferenciada [...]” (DERRIDA, J. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p.9).

³¹ Como um dado sobre a herança derridiana, eis aqui um elenco de suas principais fontes em “Espectros de Marx.” FONTES VÁRIAS : Shakespeare, William - Hamlet / Timon de Atenas; Valéry, Paul - La crise de l’esprit / Lettre sur la société des esprits; Blanchot, Maurice - La fin de la philosophie / L’Amitié ; Heidegger, Martin - Cursos de verão de 1941, Sentença de Anaximandro ; Benjamin, Walter - Sobre o conceito de história; Lévinas , Emmanuel - Totalidade e infinito; Freud, Sigmund - Uma dificuldade da psicanálise; Virilio, Paul - “travaux sur la tele-technologie” (Espaço Crítico); Platão-República [555e] ; Schopenhauer, Arthur- Ensaio sobre os fantasmas; MARX, MARXISMO: Marx, Karl & Engels, Friederich - Ideologia Alemã / Contribuição à crítica da economia política / Manifesto Comunista / O capital / 18 Brumario / (3º) Manuscritos de 1844; Balibar, Etienne- La philosophie de Marx / Cinq études du materialism (theorie du fetichism) ; Stirner, Max - O único e sua propriedade; Kojève, Alexandre - Introdução à leitura de Hegel; Fukuyama, Francis - O fim da história e o último homem ; Ernesto Laclau - “conceito de hegemonia (trabalhos)” Benoist, Jean-Marie - Marx est mort; Surya. M.- Lignes, logiques du capitalismo; Ryan, Michael - Marxism and deconstruction ; Kakutani, Michiko - When History and Memory are casualties: Holocaust denial [artigo NY Times, 1993]; Henry, Michel - Marx ; Lorau, Patrice - Les sous mains de Marx; Arvon, Henri - Aux sources de l’existentialism, Max Stirner ; Rabaté, Michel - La pénultième est mort - Spectrographies de la modernité; Weber, Samuel - La peau du chagrin - Kofman, Sara - Camera obscura, de l’ideologie ; Keenan, Thomas - The point is to (ex) change it - Fetichism as cultural discours ; Stiegler, Bernard - “trabalhos não publicados”; REMISSÕES AOS PRÓPRIOS TRABALHOS: Derrida, Jacques - Passions / Du droit à la philosophie / Parages / A voz e o fenômeno / Carte postale / Donner le temps / Sauf le nom / Glas / De l’esprit, Heidegger et la question/ Força de Lei.

³² DERRIDA, J. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p.16.

tornando-se um pensamento que evidencia cada vez mais uma atualidade vigorosa: *Jacques Derrida é um pensador para o porvir*. Pensador para o porvir porque seu pensamento, discreto e difícil, percorre uma trilha não linear.

2.

Afirmatividade, Desconstrução e o *Messiânico*

Para situarmos o leitor no que concerne às relações entre a desconstrução e a noção do *messiânico sem conteúdo, como um início de caminho*, tentaremos fazer um esforço nestas páginas que seguem. Derrida escreve em seu livro mais influente, a *Gramatologia*:

Os movimentos de desconstrução não solicitam as estruturas do fora. Só são possíveis e eficazes, só ajustam seus golpes se habitam essas estruturas, se as habitam de uma certa maneira, pois sempre se habita, e principalmente quando nem se suspeita disso. Operando necessariamente do interior, emprestando da estrutura antiga todos os recursos estratégicos e econômicos da subversão, emprestando-os estruturalmente, isto é, sem poder isolar seus elementos e seus átomos, o empreendimento da desconstrução é sempre, de um certo modo, arrebatado pelo seu próprio trabalho. Eis o que não deixa de assinalar, diligentemente, aquele que começou o mesmo trabalho em outro lugar da mesma habitação.³³

Este *outro lugar da mesma habitação* lembra-nos a cena, já citada por Heidegger, em que convidados, surpresos, descobriram Heráclito a cozinhar. Onde habita a filosofia, habitam também os *deuses*; onde habita a filosofia, habita a desconstrução, essa é a sua potência. Podemos dizer também, sem reservas, que o *messiânico* de Derrida — aparecido 26 anos após o lançamento da “*Gramatologia*” — é relevante para entendermos a desconstrução: pois, noção tardia, reflete o pensamento maduro de Derrida bem como os caminhos mais complexos e sutis da desconstrução. Mas em que conta o *messiânico* de Derrida? *Conta como potência, como afirmatividade da desconstrução.*

E aqui cabe situar o *messiânico* como potência da desconstrução. A título de exemplo, falemos sobre a crítica que Pierre Aubenque – célebre professor de filosofia antiga da Sorbonne – faz à desconstrução no livro “*Faut il deconstruire la métaphysique?*”. O livro é o resultado de oito classes ministradas na *Cátedra Ettiéne Gilson de Metafísica* em 1998, mas somente publicado mediante autorização do autor em 2009. Em uma destas preleções, batizada de “*Derrida e a desconstrução*

³³ DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2008. p.30.

da *Metafísica*”, Aubenque declara que “o projeto mais radical de desconstrução da metafísica foi, no século XX, o de Jacques Derrida”³⁴. A partir dessa afirmação, Aubenque se pergunta: “Por que desconstruir a metafísica? Por que essa insistência, este fanatismo ao menos aparente da desconstrução, apesar das dificuldades e vaidades aparentes da empreitada?”³⁵ (É no mínimo curioso o uso do termo *fanatismo* em uma crítica filosófica ao pensamento contemporâneo).

Sigamos. Ao mesmo tempo em que acusa violentamente Derrida, Aubenque considera que o *ataque* da *desconstrução* ao “erro” da metafísica seria *em si* controverso, já que a noção de verdade é ela mesma metafísica: seria, pois, impossível a adoção de um critério para o “erro” ou para a “falsidade” da própria metafísica. Aubenque adverte, na sequência, que o aspecto da coerência é igualmente problemático, pois em carecendo de um referente externo com o qual pudesse medir sua verdade ou falsidade, a metafísica correria o risco de aparecer sempre como verdadeira. Aubenque segue:

Agora bem, qualquer que seja a necessidade interna de subverter, não há um limite para a subversão? O projeto de desconstrução deixa atrás de si um sentimento de insatisfação, de **mal-estar**, enquanto a **metafísica resultava “tranquilizadora”**. A liberdade para toda determinação e toda coerção racional, a anarquia de princípio, deixa aberta a porta à anarquia sem mais, ao império do fortuito, do aleatório, cuja vacuidade (a natureza tem pavor do vazio) corre de preencher-se como arbitrário, individual ou coletivo. Não trocamos uma dominação pela outra, mais imprevisível e ameaçadora?³⁶

Malgrado a violência das passagens citadas acima, tal crítica tem qualidades na sua ambiguidade. É preciso afirmar que o estudo obedece ao rigor de um filósofo sempre debruçado sobre os antigos, mas também perplexo com o contemporâneo (e não podemos deixar de notar a palavra subversão...). Porém, é fato que sua crítica transita na economia da desconstrução: “*Faut-il déconstruire la métaphysique*” é um livro sobre a desconstrução. Assim, a “tranquilidade” que Aubenque defende quando diz que, [repetimos] “a metafísica resultava tranquilizadora”, e a subversão que “ataca” no pensamento de Derrida (escrevendo um livro), são paradigmáticos da potência da *desconstrução*. Do modo como escapa aos tradicionais esforços de

³⁴ AUBENQUE, P. *Hay que descostruir la metafísica?* Buenos Aires: Encuentro, 2014. p. 69.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid., p. 75. (Grifo nosso).

conceptualização e das violentas controvérsias que suscita no interior mesmo da filosofia. Violência que mostra, como nota Paulo Cesar Duque-Estrada, “o caráter problemático do que é específico da relação entre a filosofia e aquilo que rompe dela mesma”³⁷. Seria pretensão da filosofia a tranquilidade?

Ainda sobre esta potência, seria importante apontar outro texto de Aubenque, pouco posterior ao citado acima³⁸, o artigo “Podemos hablar hoy del final de la metafísica?”. Observemos que a ideia de “fim”, no título do artigo de Aubenque, é por si só uma evidência que corrobora com as análises e a empreitada de Derrida na desconstrução da ideia messiânica tradicional – mas o que nos interessa citar aqui são duas passagens do texto que demonstrariam mais uma vez o que chamamos de potência da *desconstrução*. Aubenque faz, primeiro, um *resumé* do que seria a metafísica³⁹, denominando-a como o

“...nome de uma disciplina que, tanto na ordem do ensinamento como na da investigação, vêm “depois” da física, mas exige sua “superação” [...] a fim de aceder a uma esfera supra-física, ao mundo inteligível, mundo das ideias ou simplesmente Deus, para retomar alguns dos nomes que a metafísica tradicional deu ao Princípio Primeiro e transcendente de todas as coisas” e depois diz: “Desgraçadamente, fora um certo consenso sobre este esquema muito geral, os metafísicos não puderam entrar em acordo sobre o conteúdo destas entidades abstratas do sensível [...] nem tampouco acerca da natureza da relação entre o princípio e o mundo que se considera derivar dele”.⁴⁰

A desgraça, a perda da graça, *da benção*, a calamidade de Aubenque é – mais do que o “fim” da metafísica – a impossibilidade da sua unidade, de sua *aparición como tal, enquanto tal*. Sua aparição, afinal, *messiânica*. Podemos ver uma certa angustia do professor da Sorbonne no lamento da impossibilidade da *presença mesma* de um Princípio pPrimeiro que traria tranquilidade, *mas que não vem* – não obstante Aubenque o *espere*. Mas Aubenque vai além, quando procura “causas” para o “fim” da metafísica:

Se trata muito mais do preocupante fato de que as fontes de invenção da metafísica parecem esgotadas, não pela perda de inquietude metafísica ou de interesse por problemas metafísicos por parte tanto do público como dos filósofos profissionais,

³⁷ DUQUE-ESTRADA, P.C. Alteridade, Violência e Justiça: Trilhas da Desconstrução. In: Id. (Org.). *Desconstrução e Ética*. Rio de Janeiro: PUC/Loyola, 2004. p. 35.

³⁸ Originalmente publicado em francês na revista *Ágora*, vol. 19, 2000.

³⁹ AUBENQUE, P. Podemos hablar hoy del final de la metafísica? *Laguna Revista de Filosofía*, nº 25, nov. 2009, p 9-18, p.11.

⁴⁰ Ibid.

senão como consequência de um **fenômeno de saturação**. **Tudo foi dito no âmbito da metafísica e não existe outra possibilidade que não a da repetição**, uma repetição que pode ser inovadora no sentido da interpretação, mas não no sentido de novas descobertas.⁴¹

Quando fala de saturação, Aubenque também sucumbiu à inflação da linguagem e, paradoxalmente está, mais uma vez, na economia da *desconstrução* sem o saber, [*nem suspeita disso* diria Derrida]. Em sua clausura, movimenta-se ainda no logocentrismo e na defesa das ideias de origem, unidade, fundamento, mas em seu discurso irrompem gestos desconstrutores [afirmadores] que, afinal, “independem” da “*filosofia*” de Derrida, pois a potência da desconstrução é esta: não é, como diz Derrida,

um achado feliz e mais ou menos engenhoso e do qual alguém, aqui ou acolá, pudesse ter a iniciativa” mas sim “efeito de uma certa transformação total (que não se pode, nem mesmo chamar de “histórica” ou “mundial”, uma vez que ela incide inclusive sobre a segurança dessas significações), e que se pode também observar em campos determinados (formalização matemática e lógica, linguística, etnologia, psicanálise, economia política, biologia, tecnologia da informação, da programação, etc. [...]).⁴²

Espera-se, quando se trata de um estudo filosófico, que uma dissertação tenha como objetivo uma análise rigorosa do tema proposto: porém, em se tratando de um indecidível, como vimos, temos a responsabilidade de tomar precauções, Repetimos: não é o caso de esclarecermos ou estabelecermos aqui a noção do *messiânico sem conteúdo* ou de um suposto *tema* do “*corpus*” derridiano; sistematizá-lo, construir genealogias. A desconstrução não trilha este caminho, ela escapa ao que Derrida chama *domínio do verbo*, da pergunta metafísica por excelência, “*o que é?*”

Influenciado pela escritura derridiana, o presente estudo tenta avançar no ambiente da desconstrução via *messiânico sem conteúdo* e suas implicações, perfazendo o que chamaremos provisoriamente de *caminhos*. *Caminhos*, entretanto, sem o motivo da *chegada*, do *acabamento*, mas na tentativa de apontar aquilo que não está *presente*⁴³ e **não estará**: pensar nos *limites* em que a representação linear

⁴¹ AUBENQUE, P. Podemos hablar hoy del final de la metafísica? *Laguna Revista de Filosofía*, nº 25, nov. 2009, p 9-18, p.12. (Grifo nosso).

⁴² DERRIDA, J. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 12.

⁴³ Na Gramatologia, Derrida afirma a respeito do texto filosófico que “embora seja sempre de fato escrito, comporta, precisamente como sua especificidade filosófica, o projeto de

do messiânico se deu no pensamento e apontar o que foge da “ordem das razões”. A seleção dos tópicos que perfazem os *caminhos* deste trabalho obedeceu a este critério. Mas o que não está *presente*? O que foge à ordem logocêntrica? Ora, as contradições, os complicadores, as aporias e a ausência das certezas: *por isso afirmamos no início a natureza fragmentária e oblíqua desta pesquisa*. Para Derrida, nada está presente, assim, se o que procuramos sondar é um indecível – um “*lugar*” que não é um lugar – um *fora* da unidade e do “*logos*” metafísico, as trilhas para os quais avançaríamos no *messiânico* seriam aquelas cuja visada explodiriam o horizonte semântico da ideia *messiânica* tradicional, *des-limitando-a*. O próprio Derrida fornece uma palavra em seu livro *Posições* – e que inspira aqui nosso percurso – sobre o limite no qual trabalha:

Tento me manter no **limite** do discurso filosófico. Digo “limite” e não “morte”, porque não creio, de forma alguma, naquilo que se chama, hoje, facilmente, de “morte da filosofia” (nem, aliás, na morte do que seja: o livro, o homem ou Deus, tanto mais que, como todos sabem, o morto carrega uma eficácia bastante específica). Limite, pois, a partir do qual a filosofia se tornou possível, se definiu como episteme, funcionando no interior de um sistema de restrições fundamentais, de oposições conceituais fora das quais ela se torna impraticável.⁴⁴

Seriam essas trilhas – *sem horizonte* – nas quais aprofundaríamos nosso estudo: aquelas que *deslimitam* o que a filosofia tradicionalmente enclausura no sistema de oposições. A noção do *messiânico sem conteúdo* é uma ideia, suspeitamos, cuja ambição – e aqui cito John Caputo – é a “*de um diferimento temporal ao qual Derrida, atualmente, não mais hesita em se referir como um porvir 'messiânico' [...] o que está porvir é sempre estruturalmente porvir, de modo que não se deve confundir a vinda do outro com a sua presença futura*”⁴⁵. A **explosão de horizontes semânticos** obra no pensamento do *messiânico sem conteúdo*, acenando uma outra espera.

se apagar diante do conteúdo significado que ele transporta e em geral ensina. A leitura deve considerar este propósito mesmo que, em última análise, ela pretenda fazer aparecer seu revés.” (DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2008. p.196). O que queremos sublinhar aqui é a maneira como Derrida elabora o seu discurso, na procura de – citando novamente a Gramatologia – “tornar enigmático o que se crê entender sob os nomes de proximidade, de imediatez, de presença [...]” (DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 86).

⁴⁴ DERRIDA, J. *Foi et savoir*. Paris: Seuil, 2000. p. 12.

⁴⁵ CAPUTO, J. Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida. In: DUQUE ESTRADA, P.C. (Org.). *Às Margens*. São Paulo: Loyola/ PUC-Rio, 2002. p. 46-47.

Já munidos de uma ideia geral do messianismo e da desconstrução, e para aprofundarmos o estudo do *messiânico sem conteúdo*, seria preciso destacar, enfim, uma citação de “*Espectros de Marx*” necessária aos *caminhos* [de estudo] das próximas páginas. Retirada do capítulo “*Conjurar o Marxismo*” de “*Espectros de Marx*”, tal citação seria, a nosso ver, um momento importante da estratégia derridiana de explosão do horizonte semântico do *messiânico*. É preciso dizer que ela precede à constatação de que o mundo contemporâneo poderia ser denominado metonimicamente – no contexto em que três religiões, Cristianismo, Judaísmo e Islamismo, e mais o Capitalismo se debatem no panorama do triunfo escatológico da democracia neoliberal – na expressão bastante sugestiva de “*Apropriação de Jerusalém*”.

É fato que tal expressão, “*Apropriação de Jerusalém*”, no momento em que se escreve esse texto – quando recrudescem os confrontos no oriente médio – ganha uma força suplementar na “lógica” da *hantologie*, que nos assombra hoje como antanho nos assombravam os espectros do comunismo (falaremos da *hantologie* adiante).

Quando Derrida fala de “*Apropriação de Jerusalém*” – e, por conseguinte do contexto de confrontos mundiais – está pensando para além desta *ideia de apropriação que sugere uma Terra Prometida* e um tempo finalista de ordem salvífica: o que se deve pensar, segundo o filósofo, é justamente o problema de como superar e identificar escatologias presentes nestas “*apropriações*”: *apropriações que também pertencem à filosofia e ao pensamento e que marcham com o que está acontecendo no mundo*. (Em “Fé e Saber”, Derrida analisa o messiânico como potência que “*pertence de início à experiência da fé, do crer ou do crédito irredutível ao saber e de uma fiabilidade que ‘funda’ toda relação com o outro no testemunho*”⁴⁶. O que nos interessaria seria uma análise das “*questões de religião*” que são, segundo Derrida, irredutíveis, mas também orientadoras da necessidade de **abstração** da potência messiânica. Para o filósofo, “*não é seguro que, ao lado ou frente aos crimes mais espetaculares e mais bárbaros de certos “integrismos” (do presente e do passado), outras forças armadas até os dentes não levem adiante também “guerras de religião” inconfessadas. As guerras ou*

⁴⁶ (DERRIDA, J. *Foi et savoir*. Paris: Seuil, 2000. p. 30-31)

intervenções militares conduzidas pelo Ocidente... não são também elas, em certo modo, guerras de religião?”⁴⁷

Se há no messiânico derridiano a necessidade de abstração, é porque tal estratégia seria resposta que desconstrói acontecimentos que – mesmo não sendo da ordem do religioso – se apropriam de potentes fundamentos da ideia messiânica tradicional. Voltando ao início do nosso texto, o desafio é *subtrair as delimitações* messiânicas de um messianismo estrutural, pois segundo Derrida, o que *acontece* no mundo atualmente é uma inflação de acontecimentos messiânicos do tipo abramítico, e o que estudamos é a *resposta* do filósofo a eles. Eis a citação:

Bem, o que permanece igualmente irreduzível a toda desconstrução, o que permanece tão indestrutível quanto a possibilidade da desconstrução, é talvez uma certa experiência da promessa emancipatória; é talvez mesmo, a **formalidade de um messianismo estrutural**, um messianismo sem religião, mesmo, sem messianismo, uma ideia da justiça – que distinguimos sempre do direito, e até dos direitos humanos – e uma ideia da democracia – que distinguimos de seu conceito atual e de seus predicados determinados de hoje. Mas aí está, talvez, o que é preciso agora pensar, e pensar de outro modo, para se perguntar para onde vai, ou seja, também para onde conduzir o marxismo [ou o capitalismo, o liberalismo, o cristianismo, o islamismo [...]: para onde conduzi-lo, interpretando-o, o que não pode ocorrer sem transformação, e não para onde ele pode nos conduzir tal qual é ou tal terá sido.⁴⁸

A partir desta citação, tomaremos quatro caminhos *sem horizonte de chegada*. Quatro caminhos sem horizonte que poderiam ser definidos como labirinto: paradoxalmente, o mesmo labirinto que se torna a *desconstrução* caso se pretenda organizá-la numa “ordem de razão”.

1. O *Primeiro caminho* seria analisar em *Interpretations of War: Kant, the Jew, the German* os antecedentes do messiânico no que Derrida chama “*psique*” judaico-alemã.
2. Um *Segundo caminho* seria investigar, na obra de Pierre Bourteux *Testemunhos do futuro, Messianismo e Filosofia* – bem com no pensamento de Hermann Cohen –, o *lugar* do messiânico no Idealismo Alemão, tal como sugerido por Derrida.
3. Em um *Terceiro caminho* pesquisariamos os rastros do messiânico derridiano na conferência *Do direito à Justiça* do livro *Força de Lei*.

⁴⁷ DERRIDA, J. *Foi et savoir*. Paris: Seuil, 2000. p. 42

⁴⁸ DERRIDA, J. *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993. p. 86.

4. No *Quarto caminho*, por fim, investigaríamos, do mesmo livro, a conferência *Prenome de Benjamin*, no intuito de esclarecer em que aspecto o *indecidível* chegou a operar no texto sobre Karl Marx.

Se tal labirinto exposto acima – de maneira mais ou menos abrupta –, aparenta uma radical curva no que seria uma dissertação filosófica, seria preciso mais uma vez afirmar que tal “transgressão” não representa uma transgressão: mas sim o limite no qual estamos trabalhando, que é o limite no qual a desconstrução trabalha e na qual procuraremos nos manter: problematizando e procurando desorganizar uma suposta ordem de razões, correndo certamente muitos riscos. Não é possível, num trabalho sobre o *messiânico* – sob pena de falsear a desconstrução – limitar o horizonte de chegada. O próprio trabalho de deslimitação dos conteúdos implica uma abertura problemática ao pensamento: afinal, preferimos antes permanecer sob suspeita, que sob aprovação. Diz Derrida em *Posições*:

Ora, mesmo nas agressões ou transgressões, nós nos utilizamos de um código ao qual a metafísica está irredutivelmente ligada, de tal sorte que todo gesto transgressivo volta a nos encerrar no interior da metafísica – precisamente por ela nos servir de ponto de apoio. Mas, pelo trabalho que se faz de um lado e outro do limite, o campo interior se modifica e produz-se uma transgressão que, por consequência, não está presente em lugar algum como um fato consumado. Nós não nos instalamos jamais em uma transgressão, nós não habitamos jamais outro lugar. A transgressão implica que o limite esteja sempre em movimento. Ora, o “pensamento-que-nada-quer-dizer”, que excede – interrogando-os – o querer-dizer e o querer-ouvir-se-falar, esse pensamento que se anuncia na gramatologia, dá-se justamente como pensamento que não está nada certo quanto à oposição entre o fora e o dentro. Ao cabo de um certo trabalho, o próprio conceito de excesso ou de transgressão poderá se tornar suspeito.⁴⁹

⁴⁹ DERRIDA, J. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p.19.

3.

Idealismo Alemão e o *Messiânico*

Por que o messianismo? Por que Derrida desenvolve em *Espectros de Marx* a noção do *messiânico sem conteúdo*? De que maneira, na economia da desconstrução, engendrou-se – no texto sobre Marx – tal indecível⁵⁰? Em que estrategicamente o messianismo – tal como pensado por Derrida – opera nesse âmbito, a desconstrução? Demarcando o lugar que estamos, e revelando um pouco de uma história pregressa, havíamos aventado nos primórdios desta pesquisa (para o estudo do *messiânico sem conteúdo*) a proposta de uma análise da ideia messiânica tal como ela aparece nos livros *Força de Lei*, de 1990 – anterior a *Espectros de Marx* –, e *Fé e saber, as duas fontes da “religião” nos limites da mera razão*, texto de 2001 – fatídico ano do ataque às Torres Gêmeas em Nova Iorque –, em que Derrida volta a analisar o messianismo no contexto de um

⁵⁰ Para meditarmos sobre os indecíveis, é preciso pensar a questão da *presença*, como ela aparece para e na desconstrução. Derrida diz, em *Posições*, que se trata de questionar o valor que tem ela em nosso pensamento, trata-se “[...] de colocar em questão essa determinação primordial do sentido de ser como presença, determinação na qual Heidegger soube reconhecer o destino da filosofia” (DERRIDA, J. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p.13). Nesse mesmo livro, tal questão é posta em relação à Hegel, num trecho algo longo, mas que poderia elucidar a importância do pensamento dos indecíveis nas *démarches* derridianas, vejamos: “É por se tratar da relação com Hegel que é preciso elucidar [...] que eu tentei distinguir a *différance* (na qual o ‘a’ marca, entre outros aspectos, o caráter produtivo e conflitivo) da diferença hegeliana. E isso justamente no ponto em que Hegel, na grande Lógica, só determina a diferença como contradição a fim de resolvê-la, interiorizá-la, de acordo com o processo silogístico da dialética especulativa, na *presença a si de uma síntese* onto-teológica ou onto-teleológica. A *différance* deve assinalar [...] o ponto de ruptura com o sistema da *Aufhebung* e da dialética especulativa. Uma vez que esse caráter conflitivo da *différance* [...] não se deixa jamais supressumir totalmente, ele marca seus efeitos naquilo que chamo de ‘texto em geral’, em um texto que não se limita ao reduto do livro ou da biblioteca e não se deixa jamais comandar por um referente no sentido clássico, por uma coisa ou um significante transcendental que regeria todo o seu movimento” (DERRIDA, J. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 51). A noção de *différance* representa bem a rebelião de uma diferença, de uma outridade (sem polo de oposição) que não se deixa traduzir por algo **enquanto tal** - como disse Derrida *uma presença a si de uma síntese* do tipo hegeliano. Na elaboração dos indecíveis, Derrida trabalha na direção oposta da conceitualização clássica sempre predisposta – nostálgica sublinha o filósofo –, da origem, do fundamento, de uma presença “verdadeira” [e claro, a sua antípoda, a ausência]. É que tentamos aqui fazer, em relação ao indecível e ao seu “conteúdo”, messiânico.

colóquio em Capri sobre o problema do retorno das religiões no mundo contemporâneo⁵¹.

Efetivamente, nestes dois textos, as considerações sobre a ideia do messianismo, tal como ela se apresenta hoje no mundo, seguem aquelas elaboradas em *Espectros de Marx*, ou seja: primeiro como potência que “pertence de início à experiência da fé, do crer ou do crédito irredutível ao saber e de uma fiabilidade que ‘funda’ toda relação com o outro no testemunho”⁵², e, segundo, como uma estrutura irredutível da experiência humana, no sentido que se revela no que o filósofo chama, em *Fé e Saber*, de guerras de religião: guerras em geral, não somente militares mas também as do “capitalismo mundial”, dos “mercados”, da “mídia” – e por que não aquela “contra Marx”? Diz Derrida:

[...] não é seguro que, ao lado ou frente aos crimes mais espetaculares e mais bárbaros de certos “integrismos” (do presente e do passado), outras forças armadas até os dentes não levem adiante também “guerras de religião” inconfessadas. As guerras ou intervenções militares conduzidas pelo Ocidente... não são também elas, em certo modo, guerras de religião?⁵³

Descobrimos, entretanto, no decorrer da pesquisa, que no texto *Força de Lei* algumas reflexões sobre o messianismo remetem a um trabalho anterior de Derrida – anterior mesmo a *Força de Lei* e a *Espectros de Marx* –, e que nos obriga a retroceder para melhor compreensão tanto deste último como para *Força de Lei* e *Fé e Saber*. Senão vejamos.

Na segunda parte de *Força de Lei*, primeiro texto sob o qual nos debruçamos, mais exatamente nos prolegômenos do texto *Prenome de Benjamin*, no qual Derrida apresenta sua leitura de “*Por uma crítica da violência*”⁵⁴ (leitura apresentada em abril de 1990 no colóquio *O nazismo e a “solução final”, os limites da representação*), Derrida, numa citação algo longa que reproduzimos aqui, escreve:

[...] devo dizer duas palavras acerca dos contextos nos quais comecei a ler esse ensaio “*Por uma crítica da violência*”, antes mesmo de pensar nesse colóquio “*O nazismo e*

⁵¹ E a nosso ver, tendo como pano de fundo certo fundamentalismo que, agora, 14 anos depois, em 2015, parece ser forte tendência mundial, como traduz a *jihad* mundial do Estado Islâmico e o novíssimo Budismo Radical.

⁵² DERRIDA, J. *Foi et savoir*. Paris: Seuil, 2000. p. 30-31.

⁵³ *Ibidem*, p. 42.

⁵⁴ “*Zür Kritik der Gewalt*”, texto de Benjamin publicado em 1921. BENJAMIN, W. *Por uma crítica da violência*. In: *Escritos Sobre Mito e Linguagem*. São Paulo: Editora 34, 2011.

a “solução final”, os limites da representação” [...] houve primeiramente, no contexto de um seminário de três anos sobre “nacionalidades e nacionalismos filosóficos”, uma longa sequência de um ano, subtitulada **Kant, o Judeu, o Alemão**, durante a qual, estudando a recorrência diversificada mas insistente da referência a Kant, ou a certo judaísmo de Kant, em todos aqueles que quiseram, de Wagner e Nietzsche a Adorno, responder a pergunta “Was ist Deutsch?”, **interessei-me muito por aquilo que chamei, então, de “psique” judaico-alemã**, isto é, a lógica de certos fenômenos de especularidade perturbadora, ela mesma refletidas em certas grandes figuras de pensadores e escritores judeus alemães deste século [...] Uma reflexão séria sobre o nazismo e sobre a “solução final” não pode privar-se de uma análise corajosa, interminável e poliédrica da história da estrutura dessa “psique” judaico-alemã [...] [de] algumas analogias, dentre as mais equívocas e por vezes mais inquietantes, entre os discursos de certos “grandes” pensadores alemães não judeus e certos “grandes” pensadores judeus alemães [...] ⁵⁵

É preciso dizer que o rumo que se apresenta aqui não tem como objetivo esclarecer – se isso fosse possível, ainda hoje –, a questão do “nazismo” e da “solução final” (nem caberia no escopo deste trabalho), mas que tais acontecimentos para os quais Derrida lança seu olhar são, no âmbito do messianismo, “exemplos” muito próximos de nós. E que espelham, de uma maneira terrível – através de uma experiência ainda recente e de alcance mundial –, respectivamente, a potência da promessa redentora e a violência de um juízo final de tom apocalíptico – ambos, portanto, de forte caráter messiânico, que é o que nos interessa neste novo caminho antes de adentrarmos propriamente *Espectros de Marx*.

Assim, ao lermos esta citação [quase uma indicação] em *Força de Lei*, foi inevitável que nos dirigíssemos à conferência cujo título é “*Interpretations of War, Kant, the Jew, the German*”⁵⁶, nas palavras de Derrida retirada “*um pouco*

⁵⁵ DERRIDA, J. *Força de Lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 67. (Grifo nosso)

⁵⁶ Aqui abrimos um pequeno parêntese, a título de curiosidade: no início de “*Interpretations of War, Kant, the Jew, the German*”, [cinco anos antes da publicação de *Espectros de Marx*], Derrida diz: “Para dar testemunho de minha gratidão e de minha admiração, pensei que este texto [Interpretations of war, Kant, o Judeu, o Alemão] era talvez o menos inapropriado que outros. Todos os filósofos (começando por Hermann Cohen), todos os temas ou os problemas abordados nesta conferência estão entre aqueles sobre os quais Jacques Taminiaux meditou, escreveu e ensinou.” (DERRIDA, J. *Interpretations of War, Kant, el Judio, el Alemán*. Madrid: Minima Trotta, 2004. p. 39-40). Seria necessário que o trabalho de Jacques Taminiaux fosse estudado como indica Derrida: se tal tarefa agora se torna impraticável, certamente nos desdobramentos dessa dissertação o faremos. Jacques Taminiaux foi orientador de doutorado de Paulo Cesar Duque Estrada no Boston College.

*brutalmente*⁵⁷ do referido seminário “*nacionalidades e nacionalismos filosóficos*” [citado na nota de “*Prenome de Benjamin*”] – e, singularmente, pronunciada na Universidade Hebraica da cidade de Jerusalém, em abril de 1988. Esse desvio de *Força de Lei a Kant, o Judeu, o Alemão* – é preciso mais uma vez reafirmar – torna-se aqui necessário pois, se falamos acima da questão do exemplo, quando nos referíamos ao “nazismo” e à “solução final”, é justamente Derrida quem – no início desta conferência sobre Kant – apresenta o problema da exemplaridade, a qual aqui nos deteremos ligeiramente. “*O que é um exemplo?*” pergunta Derrida.

O que é a exemplaridade (mais que o paradigma) na história de uma autoafirmação nacional? O que se passa quando um “povo” se apresenta como exemplar? O que se passa quando uma “nação” se declara encarregada, em sua singularidade mesma, de uma missão, de um testemunho e de uma responsabilidade exemplares, isto é, de uma mensagem universal?⁵⁸

Um exemplo indica uma eleição? Como pretendiam, ao que parece, tanto alemães⁵⁹ como judeus, ou judeus-alemães ou alemães-judeus⁶⁰? O querer tornar-se um exemplo é ser um modelo? Ser alemão, ser judeu, ser brasileiro é um exemplo? Ora, podemos afirmar que *se* Derrida sublinha a necessidade de uma reflexão séria para tais acontecimentos (possuindo tais acontecimentos fortes tintas

⁵⁷ DERRIDA, J. *Interpretations of War, Kant, el Judio, el Alemán*. Madrid: Minima Trotta, 2004. p. 40. (As citações deste texto são traduzidas, a partir de agora, pelo presente autor).

⁵⁸ DERRIDA, J. *Interpretations of War, Kant, el Judio, el Alemán*. Madrid: Minima Trotta, 2004. p. 43.

⁵⁹ Seria preciso nesse momento transcrever uma outra passagem de *Kant, o Judio, o Alemão* – mesmo antes da passagem de maior interesse, que se segue – para darmos conta, se isso fosse possível, das implicações que a escritura de Derrida, digamos, de forma tão poliédrica sugere na inclusão da figura de Fichte. Eis a citação que Derrida dispõe [nesta conferência] acerca da presença de Fichte em Cohen e suas implicações na formação desta psique judaico-alemã: “O verdadeiro destino do gênero humano [...] é o converter-se com liberdade naquilo que é genuinamente originário. Este fazer-se a si mesmo [...] deve começar alguma vez e em algum lugar no tempo e no espaço, com o que à primeira parte de um desenvolvimento não livre sucederia uma segunda parte fundamental do desenvolvimento livre e racional do gênero humano. Somos da opinião de que, quanto ao tempo, a hora chegou, e que neste momento a espécie se encontra de fato no ponto médio de sua vida sobre a terra, no centro de suas épocas principais. Quanto ao espaço, cremos que ante tudo isso, há que impulsionar os alemães para que comecem a nova época como precursores e modelo para todos os demais” (Segundo FICHTE, 1977 p.115-116, apud DERRIDA, J. *Interpretations of War, Kant, el Judio, el Alemán*. Madrid: Minima Trotta, 2004. p. 103)

⁶⁰ Exemplaridade nas mais diversas correntes de pensamento que se deram na Alemanha desta época, por exemplo: da *Aufklärung* à *Sturm und Drang*, do Socialismo de Marx ao Nacional Socialismo, do Sionismo à *Wissenschaft des Judentum*.

messiânicas), o messianismo estaria operando na reflexão de *Kant, o Judio, o Alemão* e, destarte, legitimando nosso desvio na reflexão em direção a “psique”⁶¹ judaico-alemã [da qual, segundo Derrida, *não pode privar-se uma análise corajosa*]. Voltando: o que nos interessa nesta conferência de 1988, de saída, é a seguinte frase – espécie, agora, de eixo principal deste primeiro caminho –, dita quase ao final deste texto. Ela versa, sim, sobre a irredutível questão da “psique” judaico-alemã, cuja aparição se dá através de pontuações – durante a conferência –, sobre a leitura de Derrida do texto “*Deuschtum und Judentum*” ou “*Germanidade e Judaísmo*”, de Hermann Cohen [filósofo judeu alemão que antecedeu Heidegger na Cátedra de Marburgo, e do qual falaremos mais detidamente adiante]. Diz Derrida:

Cohen sublinha uma vez mais a “muito interna ou muito profunda afinidade moral” entre germanismo e judaísmo. Se trata do socialismo político [...] O socialismo não é uma política entre outras, é a política alemã por excelência, por essência. O socialismo é nacional e é alemão. Esta política socialista, esta moral [...] está a serviço de um messianismo fundamental: o messianismo judaico-alemão.⁶²

Seria necessário agora que, neste trabalho, procurássemos *reter* em algum lugar, como um Chofar que precede as orações, esta frase perturbadora e enigmática do texto de Derrida, em todas as suas implicações e significações para a economia do *messiânico sem conteúdo*.

⁶¹ O que é “psique” para Derrida? No texto prévio distribuído antes do pronunciamento da conferência em Jerusalém, Derrida é enfático: a “psique” seria “o lugar psíquico de uma fantasmática pulsional (amor, ódio, loucura, projeção, aversão etc.) que constitui o par dessas duas ‘culturas’, essas duas ‘histórias’ [...] um grande espelho giratório, um dispositivo de reflexão especular” (DERRIDA, J. *Interpretations of War, Kant, el Judio, el Alemán*. Madrid: Mínima Trotta, 2004. p.44). Para problematizar nosso *espectro* a respeito deste termo, segue uma outra citação sobre a “psique”, tal como ela aparece para Derrida no texto *Estados-da-alma da psicanálise – O impossível para além da soberana crueldade*: “[...] se existe alguma coisa de irredutível na vida do ser vivo, na alma, na psique (por que não limito meu propósito a esse ser vivo que se chama homem e, portanto, deixo em suspenso a imensa e temível questão, a meu ver ainda aberta, da animalidade em geral e de saber se a psicanálise é ou não, de fora a fora, uma antropologia) e se essa coisa irredutível na vida do vivo é bem a possibilidade da crueldade (a pulsão, se preferirem, do mal pelo mal, de um sofrimento que jogaria o jogo do gozo de um fazer sofrer ou de um fazer-se sofrer pelo prazer), então nenhum outro discurso – teológico, metafísico, genético, fisicista, cognitivista, etc. – saberia abrir-se a tal hipótese.” (DERRIDA, J. *Estados-da-alma da Psicanálise – O impossível para além da crueldade*. São Paulo: Escuta, 2001. p.8).

⁶² Id. *Interpretations of War, Kant, el Judio, el Alemán*. Madrid: Mínima Trotta, 2004. p.14. (Grifo nosso).

É forçoso retermos a frase “O messianismo fundamental: o messianismo judaico-alemão”.

Ora, o que é um *messianismo fundamental*? Há um *messianismo fundamental*? Por que ele seria judaico-alemão? Qual o sentido de um *fundamental messianismo judaico-alemão*? E a propósito, o que é judaico? O que é alemão? Há propriamente algo de judaico *enquanto tal*, de alemão *enquanto tal*? É preciso que ainda acreditemos nisso? De que economia Derrida está falando? O que Derrida pretende com tal colocação?

É necessário que recordemos que os textos aqui estudados, a saber, *Espectros de Marx*, *Força de Lei*, *Fé e Saber* e *Kant, o Judeu, o Alemão*, se dão (são publicados) respectivamente no contexto de eventos cujas tintas messiânicas são absolutamente explícitas, quais sejam: respectivamente, a queda do Muro de Berlim, seguido da fragorosa derrocada dos Blocos Socialistas e da proclamação apocalíptica de Francis Fukuyama do “Fim da História” [como epítome da era Reagan-Tatcher]; o problema das relações da justiça e do direito, a violência e a “solução final” nazista; a destruição de proporções bíblicas e midiática das Torres Gêmeas pela Al-Qadea no contexto de uma *Jihad* mundial e evidentemente, o enorme e inextrincável problema do conflito Árabe-Israelense cujo principal cenário é a disputada “Cidade Santa”.⁶³

Mas perguntamo-nos acima: de que economia Derrida está falando quando apresenta a possibilidade de um *messianismo fundamental judaico-alemão*? E por que o faria num texto intitulado *Interpretations of War, Kant, the Jew, the German*? Como vimos acima, no que concerne à citação de *Prenome de Benjamin*, o interesse de Derrida se dá nesse fenômeno especular e crítico entre os pensamentos ditos judios, ditos alemães, no contexto dos fenômenos do nazismo e da “solução final”. Ora, como Kant entra nesse domínio? Não poderemos estender a enorme reflexão de Derrida sobre Kant traduzida nesta conferência, mas acalentamos a esperança de estimular o leitor a enfrentar por si tal texto: porém, no que tange ao nosso trabalho,

⁶³ Ainda que atualmente tenha havido um deslocamento para a Síria, o conflito, em seus desdobramentos, apresenta a novidade de um novo Califado, chamado pelo ocidente de Estado Islâmico. Diga-se de passagem, Califado significa a liderança política do Islã, cujo Califa, chefe supremo, é substituto de direito do *Profeta* Maomé. No caso do Estado Islâmico, o atual autoproclamado Califa é o clérigo Abu Bakr al-Baghdadi, que segundo informações do próprio ISIS, tem mestrado e doutorado em Estudos Islâmicos pela Universidade Islâmica de Bagdá (*The Guardian*, 06 jul. 2014).

é preciso dizer que a figura de Kant aparece na reflexão de Derrida com uma proposição clara – diz Derrida:

Vamos diretamente, para começar, à proposição mais clara, a mais firme, e para nós a mais interessante: o parentesco estreito, profundo, interior entre o judaísmo e o kantismo. Isto é, também entre o judaísmo e o apogeu histórico do idealismo como essência da filosofia alemã, a saber, o momento kantiano, o *sanctasanctorum* que é o kantismo com seus conceitos universais (a autonomia da lei universal, a liberdade e o dever).⁶⁴

Nesse sentido, Kant se apresenta para Derrida pelo prisma do catalisador⁶⁵ de um pensamento universalizante cujas máximas morais e éticas estão fortemente compostas com a ética e com a religião judaica, tornando inclusive o filósofo alemão, para alguns grandes pensadores judeus-alemães [como Martin Buber], uma espécie de Moisés⁶⁶ redivivo; a *exemplaridade do sujeito transcendental*, tal como pensado por Kant, colocaria o homem numa espécie de auto eleição similar aos deveres atribuídos por Yahvé [via Moisés] ao povo judaico:

Quem é Kant? O santo dos santos do espírito alemão, a mais profunda e a mais interior sacralidade do espírito alemão, mas também aquele que representa a afinidade mais íntima com o judaísmo. Este parentesco está selado na mais íntima profundidade e na interioridade mais essencial. Este selo sagrado, a sacralidade mesma, a sacralidade histórica do espírito. Mas se há que se insistir sobre “die innerste”, o mais íntimo ou o mais interior, é porque, justamente, no princípio desta aliança sagrada, está a interioridade mesma. Esta aliança não é somente interior como espírito: se conclui nela em nome da consciência moral (Gewissen) como interioridade absoluta.⁶⁷

Essa subjetividade (interioridade absoluta) do sujeito transcendental kantiano, segundo Derrida, colocaria as tarefas da moral no âmbito de uma exemplaridade individual conectada ao outro [numa perspectiva de uma justiça messiânica] e, o que é notável, *não necessariamente* excludente ao que concerne o

⁶⁴ DERRIDA, J. *Interpretations of War, Kant, el Judio, el Alemán*. Madrid: Minima Trotta, 2004. p.58.

⁶⁵ O percurso da conferência abrange uma longa análise a partir do texto *Germanidade e Judaísmo* de Cohen, em que uma genealogia, de Platão à Filon de Alexandria, de Maimônides à Fichte, do neoplatonismo ao protestantismo, etc., chega a Kant como o filósofo que representa a quintessência de um certo pensamento que envolveria a questão da psique judaico-alemã.

⁶⁶ Segundo Derrida, Martin Buber teria amiúde comparado Kant como uma efígie de Moisés. (DERRIDA, J. *Interpretations of War, Kant, el Judio, el Alemán*. Madrid: Minima Trotta, 2004. p. 99).

⁶⁷ *Ibid.*, p.73

elemento religioso. Assim que a lógica da psique judaico alemã operaria num contexto de exemplaridade antro-po-reguladora-messiânica:

[...] de agora em diante [em Kant] a moralidade se situa ao lado da religião, ao lado desta, justo na religião mesma, inseparável de uma espécie de “religião nos limites da simples razão”, como pôde dizê-lo Kant o *Aufklärer*. A moralidade não é mais rival senão aliada da religião.⁶⁸

E para completar “[...] é na subjetividade mesma do sujeito kantiano, do homem como sujeito da moral e do direito, livre e autônomo, onde o judio e o alemão se associam.”⁶⁹

[Não precisamos lembrar que o nosso foco principal é *Espectros de Marx*, e que desde já se coloca o problema de como “*Marx, o Judeu, o Alemão*” colabora nesta economia e no desenvolvimento da análise desconstrutiva do idealismo. Ora, espírito de Marx comungaria desta “psique”?]

O que nos parece eclodir, primeiramente, nesta *démarche* de Derrida em Jerusalém – e que sublinharemos não com certa ousadia –, é que o messianismo judaico-alemão, tal como lido por Derrida no pensamento de Cohen, expõe a fratura ou, talvez, o que se poderia chamar de o colossal “*échec*” experimentado pelo idealismo alemão desde os acontecimentos (messiânicos) que se configuraram da Alemanha do século XIX a partir da invasão napoleônica⁷⁰ até aparentemente a “coisa sem nome” que se chamou “Solução Final”⁷¹. A descontinuidade vertiginosa (e paradoxalmente contínua) nas quais se deram os eventos sequenciais de guerras e ao mesmo tempo o aparecimento prodigioso de sistemas filosóficos que se multiplicaram sob o guarda-chuva do Idealismo, a *différance* [descontinuidade] que o texto de Derrida parece querer apontar com sua análise é **a mundialização que o idealismo alemão não quis abrir e inadvertidamente abriu e o exemplo que o idealismo alemão quis ser, e afinal não foi**. O idealismo alemão seria uma estrutura

⁶⁸ DERRIDA, J. *Interpretations of War, Kant, el Judio, el Alemán*. Madrid: Minima Trotta, 2004. p.82.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 93.

⁷⁰ Guerra que extinguiu o Sacro Império Romano-Germânico.

⁷¹ Talvez fosse interessante, em outro momento, pesquisar também o impacto do terremoto de Lisboa no pensamento alemão do final do século XVIII. Principalmente em Kant e em seus desenvolvimentos, que parecem desaguar na famosa “Polêmica do panteísmo.” Não obstante a onda de ceticismo desencadeada pelo evento, seria interessante pensar sobre a “qualidade” apocalíptica, quase messiânica, de um “juízo final” que desabou sobre a mais pia capital europeia.

de pensamento que foi espécie, segundo Derrida⁷², de um platonismo em que a “ideia eterna” *converte-se* em “hipótese moral”, promovendo a um só tempo, a explosão da violência em níveis jamais pensados e, não obstante, uma mundialização para os homens que nenhum profeta previu. Não se trata, repetimos, que a análise derridiana do messianismo aponte, de um lado, uma resposta, e por outro, um reproche ou denegação ao idealismo alemão, ou às suas tintas messiânicas. Mas uma análise *bem mais atenta* à lógica metafísica: lógica que supõe no horizonte das coisas **a presença de algo** (instituições, III Reich, Zion) ou a **presença de alguém** (um salvador, um *führer*) que venha nos salvar ou redimir à maneira messiânica.

Entendemos por isso, a título de comparação, que o Idealismo Alemão – nesta conferência chamada “*Interpretations of war, Kant, the Jew, the German*” –, passa por uma análise desconstrutiva de similaríssima potência que sofre o *Cogito* cartesiano na crítica a Foucault; pois para o Idealismo Alemão – tal qual analisado por Derrida em “*Kant, the Jew, the German*” – também poderíamos “*aplicar*” a mesma frase dita em “*Cogito e História da Loucura*” a respeito da clausura de Foucault:

A grandeza inalcançável, insubstituível, imperial da ordem da razão, o que faz dela uma ordem ou uma estrutura de fato, uma estrutura histórica determinada, uma estrutura entre outras possíveis, é o fato de que não podemos apelar contra ela a ninguém menos que ela mesma, só podemos protestar contra ela dentro dela, ela somente nos deixa, em seu próprio campo, o recurso ao estratagema e à estratégia.⁷³

Seguindo a linha da análise acima, o “*échec*” do Idealismo Alemão teria representado a clausura [e a falência] mesma do logocentrismo em sua versão mundial, tal qual, em menor proporção, a referência ao *Cogito* cartesiano em a *História da Loucura* teria representado a clausura das 650 páginas de Foucault. O que seja: a demarcação de que Foucault escreveu sobre a loucura 650 páginas, inadvertidamente “*na linguagem da razão clássica, utilizando os conceitos que foram os instrumentos históricos da captura da loucura*”⁷⁴. E lembrando que,

⁷² DERRIDA, J. *Interpretations of War, Kant, el Judio, el Alemán*. Madrid: Mínima Trotta, 2004. p. 54.

⁷³ DERRIDA, J. *Cogito e história da Loucura*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. p. 19.

⁷⁴ DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2011.p.48.

segundo Derrida, a Foucault não ocorreu que na “mais fina” das leituras, o Cogito poderia ser considerado também “*uma experiência não menos aventurosa, perigosa, enigmática, noturna e patética que a da loucura*”⁷⁵. A *démarche* derridiana é então uma análise corajosa que não visa a desqualificar o Idealismo em seu fenômeno judaico-alemão (tampouco o foi a obra de Foucault – dada aqui como exemplo) sejam quais forem as consequências, boas ou más, destes determinados acontecimentos egressos do logocentrismo no mundo. A explosão da *História da Loucura* seria a mesma explosão – esta de proporções bíblicas – do Idealismo Alemão: porque ambas fundadas no *cogito*, no sujeito, na presença, no *logos*, isto é, numa autoreferência cujo apelo [à justiça] seria estéril senão *vazia*. O que se trata, aqui, é de colocar em evidência a coragem de Derrida em sinalizar a opressão do logocentrismo: *que engendra potências messiânicas* que acabam por desenhar horizontes de uma violência reguladora inimaginável ao delinear engenhosas mecanismos de possibilidade de uma (possível) justiça redentora do mundo [cujo evento “solução final” parece ser a epítome]. Assim voltemos à *Força de Lei*, quando Derrida escreve:

Eu hesitaria em assimilar apressadamente essa “ideia de justiça” a uma ideia reguladora no sentido kantiano, a algum conteúdo de promessa messiânica (digo conteúdo, e não forma, porque toda forma messiânica, todo messianismo jamais está ausente de uma promessa, qualquer tipo que ela seja) ou a outros horizontes do mesmo tipo[...] uma das razões pelas quais mantenho aqui uma reserva com relação a todos os horizontes, por exemplo o da ideia reguladora ou do advento messiânico, pelo menos em sua interpretação convencional, é que justamente são horizontes. Um horizonte, como seu nome grego indica, é ao mesmo tempo a abertura e o **limite da abertura**, que define ou um progresso infinito ou uma espera. Ora, a justiça, por mais inapresentável que permaneça, não espera. Ela é aquilo que não deve esperar.⁷⁶

O *messiânico sem conteúdo* derridiano aponta justamente para a desconstrução dessa ideia messiânica da promessa redentora, do horizonte calculável de uma justiça possível e do ideal regulador; e, conseqüentemente, da exemplaridade e do Messianismo. Ao contrário, o *messiânico sem conteúdo* clama pelo compromisso constante e incansável por uma hospitalidade infinita para o *que vem*, para *quem vem* e para um porvir exangue do *télos*, do cálculo – da pretensão antropocêntrica que acaba apenas por construir horizontes que não passam de

⁷⁵ DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2011.p.47.

⁷⁶ DERRIDA, J. *Força de Lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 51. (Grifo nosso).

miragens. O *messiânico sem conteúdo* na economia do pensamento derridiano aponta para uma responsabilidade ético-política imediata, sem limites.

Ainda seria necessário para dar razão a Derrida quanto a sua insistência da necessidade de uma análise corajosa, interminável e poliédrica da “psique” judaico-alemã – como constitutiva do messianismo fundamental – que estivéssemos também a par dos seguintes pontos também elencados pelo filósofo, quais sejam: que não há, nem nunca houve segundo o filósofo, uma outra psique judio-X, qual seja, espanhola, francesa, americana, inglesa, russa, etc.; outrossim, que a reforma Luterana aproxima a germanidade do judaísmo, no sentido de que ambas postulam um racionalismo ético na maneira de entender a questão da fé na religião [nesse aspecto a *Aufklärung* segundo Derrida andou lado a lado com a Reforma, ao contrário do Iluminismo francês que apenas pôde repudiar a Igreja Católica]; e o mais importante: que o logocentrismo do idealismo alemão, como platonismo científico judeu-protestante, ou seja, pensamento em que as hipóteses ao contrário das ideias não representam “solução” dos problemas, senão “*a exata definição dos problemas mesmos*” – e por conseguinte, da proposição dos horizontes morais e éticos e dos deveres – tornou possível, nas palavras algo perturbadoras de Derrida

[...] esta economia geral, esta hibridação espiritual como genealogia mundial. Digo efetivamente Logocentrismo mundial [...] porque a mundialização espiritual teria sua origem nesta psique judaico-protestante que, em nome do *logos*, do espírito, da filosofia como idealismo, e em consequência do saber e da cientificidade, como consciência [moral] da filosofia e da ciência, teria chegado a ser o “centro do mundo”.⁷⁷

Como situar o pensamento de Marx e o marxismo neste cenário desentranhado por Derrida? Qual o sentido do *messiânico sem conteúdo* em *Espectros de Marx*? Posto isto, ainda será preciso a abertura de mais uma precaução, como diria Derrida, mais um caminho para adentrarmos na questão do *fundamental messianismo judaico-alemão*, que desenvolveu-se no âmbito do Idealismo alemão: trata-se de um caminho em que Pierre Bouretz e seu monumental estudo sobre a questão do messianismo entrariam em jogo.

Sendo o messianismo um tema, como vimos em nossa introdução, essencialmente judaico em sua matriz arcaica, é mister que adentremos na análise

⁷⁷ DERRIDA, J. *Interpretations of War, Kant, el Judio, el Alemán*. Madrid: Minima Trotta, 2004. p. 76.

de Bouretz sobre os pensadores judeus alemães⁷⁸ da época contemporânea, isto é, aqueles que viveram as guerras e o que chamamos “*échec*” do idealismo alemão. A análise do estudo de Bouretz, que se segue agora, estaria – em nossa estratégia de estudo do messianismo –, associada às considerações feitas por Derrida em *Kant, the Jew, the German* expostas acima: ambas, subsumidas ao problema inicial da “psique” judaico-alemã, perfazendo assim um segundo caminho para entrarmos propriamente no *messiânico sem conteúdo* tal como se apresenta no estudo derridiano sobre Marx.

Antes, porém, de iniciarmos uma análise – não longa, mas pontual, sobre o trabalho de 1300 páginas de Bouretz –, é necessário dizer que *Testemunhas do Futuro, Filosofia e Messianismo*, publicado em 2003, divide-se em uma pequena introdução e nove capítulos – cada um deles dedicado a um pensador judeu. São eles: Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Scholem, Martin Buber, Ernst Bloch, Leo Strauss, Hans Jonas e Emmanuel Lévinas. Não obstante a insólita ausência de Derrida, insólita pelo duplo fato de ter estudado o tema e também pelo fato de ser judeu (ainda que em relação a isso o próprio Derrida tome muitas precauções, e teríamos aqui, nesse aspecto, de notar a igual ausência de Hannah Arendt), Pierre Bouretz parece, em sua introdução, nos mostrar um critério dos mais importantes na arquitetura de seu estudo.

Nas seguintes palavras, escritas na introdução logo após uma referência [algo kantiana] a época em que tais pensadores viveram como um tempo “assombrado pelo espectro de mortes incontáveis, coberto de uma sombra um tanto mais espessa quanto se estendia um mundo prometido à luz, repleto de sonhos despedaçados pela história: um cemitério do futuro”⁷⁹, Bouretz escreve:

Que esses pensadores judeus nascidos na época do desencantamento do mundo, da “morte de Deus” e da destruição da razão hajam de algum modo salvo o idealismo alemão, se prende principalmente ao fato de que eles continuaram sendo metafísicos

⁷⁸ Quanto ao messianismo “protestante-cristão-germânico”, pensamos que é de mais fácil apreensão: falamos daquele de Hegel, com sua pretensão messiânica às avessas de abarcar a história mundial da antiguidade ao Absoluto; de Marx, com suas previsões futuras de uma redenção da humanidade pelo comunismo; de Nietzsche, com seu super-homem e seus profetas pré-socráticos; de Heidegger, cuja pastoral em torno do Ser sublinhou, mas, paradoxalmente, destruiu, de maneira enigmática e, ainda, incompreensível, o que restava das bases da metafísica europeia desde Aristóteles e, é claro, de Kant, chamado pelo judaísmo alemão de Moisés redivivo.

⁷⁹ BOURETZ, P. *Testemunhos do Futuro, Filosofia e Messianismo*. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 13.

[...] todos conservaram ou recobram a preocupação de não ceder ao mundo como ele é, ao julgamento da história e à obliteração proclamada do supracensível.⁸⁰

Como se um estranho círculo se fechasse, Bouretz, inadvertidamente, confirma as reflexões de Derrida no que concerne à clausura logocêntrica, à clausura metafísica, aquelas na qual se engendrou o *messianismo fundamental judaico-alemão* [os pensadores judeus-alemães “salvaram” o idealismo alemão]. Assim, o Messianismo, sendo a característica comum aos citados pensadores judeus – que por sua vez não abandonaram a metafísica – , **é também ele próprio metafísico**: logocêntrico e estranho à ideia de justiça. O que significaria isto? Entremos na análise de Bouretz.

⁸⁰ Ibid., p. 20.

4.

Psique Judaico-Alemã e o *Messiânico*

O messianismo é metafísico, tal como teria se apresentado no idealismo alemão: assim terminamos o capítulo acima. Agora seguiremos o itinerário do estudo de Pierre Bouretz: nove artigos sobre filosofia e messianismo no pensamento de cada um dos nove pensadores judeus elencados; nove *biografias* em que pensamento e história somam-se, num projeto de análise de [uma] época a partir de um elo: messianismo. Mas por que Bouretz? Porque seu trabalho sobre o messianismo se articula com a temática de *Kant, the Jew, the German* e porque podemos dispor o trabalho de Bouretz como uma espécie de “pano de fundo” para pensar mais concretamente o que Derrida considera *diferencial* entre o judeu e o alemão: pois que seu compêndio trata de uma característica comum entre seus autores judeus-alemães [ou seriam alemães-judeus?], o messianismo partilhado.

Partilhado por autores cuja experiência histórica é comum: segundo Bouretz uma “[...] *consciência histórica moldada pelo exílio, pela dispersão e pelas perseguições; de um tempo ordenado desde sempre pela reatualização do passado e pela antecipação do futuro; pela insatisfação que uma existência forçada entre as nações gerou.*”⁸¹ Pois bem, poderíamos de saída perguntar: foi a existência destes pensadores na Alemanha estritamente vivida nestes termos: “forçada”? Ou estaria Bouretz generalizando um sentimento identitário, aquele que justamente vai problematizar Jacques Derrida e [recusar] Hannah Arendt? Não estamos todos em exílio, expatriados? Continuemos.

Segundo Bouretz, é a ideia messiânica que reúne estes pensadores em uma espécie de corrente derradeira, uma sorte de uníssono na época do desencanto do mundo. Mas o que significa o trabalho de Bouretz? O que manifesta sua monumental obra sobre o messianismo? Obra que os eruditos consideram irreduzível⁸² aos que se aventuram no tema? Acaso são biografias intelectuais de

⁸¹ BOURETZ, P. *Testemunhos do Futuro, Filosofia e Messianismo*. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 14

⁸² A este autor foi recomendado o livro por José Thomaz Brum, professor de filosofia da PUC-Rio.

pensadores judeus que conjecturaram sobre o messianismo? Ou um *apelo*⁸³ ao messianismo [de] e à origem judaica? Ou mesmo uma produção intelectual a partir de um “tema teológico” atravessado pelo pensamento [e biografia] dos filósofos judeus-alemães? E por que testemunhas do futuro? Pois bem. *O que talvez esteja em jogo nas próximas páginas não seja tanto o monumental escrutínio que Bouretz faz do messianismo em seus eleitos, mas a eleição mesma de Bouretz, e o que ela significa mas, precisamente, denega* [seria a germanidade de seus eleitos?]. Ora, é preciso recordar que nas páginas anteriores nos debruçamos justamente sobre o pensamento de Derrida acerca da filosofia de um deles, Hermann Cohen: e o foi exatamente na medida em que ele, Derrida, de fato, pensou Cohen e sua “história”, seu “pensamento”, sua “biografia”, mas também, *como e precisamente* [expôs] aquilo que *ali* não estava, ou se estava, *denegado, reprimido, insuspeito*. Assim pretendemos fazer agora com Bouretz e seus eleitos.

Mas o que é uma biografia? Escolhemos, nesse momento, transcrever uma longa citação do livro de Elisabeth Muylaret Duque-Estrada, “*Nas entrelinhas do talvez, Derrida e a literatura*”, mais especificamente um trecho do capítulo “*A assinatura da literatura moderna é o seu direito de dizer o que quer que seja sobre*

⁸³ Citamos aqui, neste momento, o artigo “*Multiple Judaïsme: loi, philosophie e mystique*”, de Maurice-Ruben Hayoun (Encyclopédie Philosophique Universelle, L’Univers (Philosophique, PUF, 2000, cap.265, p. 1651), para remeter o leitor à problemática dos empreendimentos do pensamento judaico em relação à filosofia: “O sentimento de proximidade imediata com Deus percebida pela oração judia prima sobre toda consideração filosófica, mas esta última atitude será aquela que adotarão, sob diversas formas, os ‘philosophes-théologiciens’ judeus da Idade Média. É então uma relação necessariamente crítica – mas não de rejeição – que adotarão estes pensadores de uma nova era sob o ponto de vista da tradição bíblico-talmúdica. Nós não estamos ainda dentro do método spinozista de exegese das Escrituras, mas a adesão incondicional à tradição tende a se enfraquecer, porque um aspecto importante, fundamentalmente novo do pensamento, se impõe aos homens ansiosos por não mais viver nos quatro côvados do midrash e do talmud. Como permanecer fiel à tradição ancestral admitindo que o espírito científico, cujos iniciadores foram os gregos, é digno de consideração? Aqui está a problemática de toda filosofia judia medieval (e, também, moderna, em certa medida): com tradições diversas, todos se empenharão em fazer concordar revelação e razão, tradição talmúdica e especulação filosófica [...]” Ora, não é este, ao que parece, o esforço do Pierre Bouretz no final das contas? Se é, o esforço de Bouretz é o de um moderno. (Tradução nossa). [Apenas a título de curiosidade, transcrevo aqui a continuação imediata das reticências da citação acima: “[...] Os judeus não serão certamente os únicos a se lançar nesta empresa de crítica filosófica das tradições religiosas: eles foram de fato precedidos pelos muçulmanos, que lhe abririam largamente esta via (Al-Farabi, Ibn Bajja, Ibn Tufayl, Ibn Siña, Ibn Rushd [...], que também jogariam – graças aos seus talentos como tradutores – um papel de transmissores via escolástica latina, ao fornecerem certas versões dos comentários de Avicena e de Averróis nos escritos de Aristóteles.]

o que quer que seja” para assim apontarmos melhor a trilha que seguiremos nas páginas seguintes. Diz Muylaert:

[...] a história do que aconteceu se confunde com a história “espectral”, “fantasmática”, “ficcional”, do que não aconteceu: o arquivo do real e o arquivo da ficção cruzam-se no cerne do acontecimento. E assim, recusando os termos do pensamento metafísico, que separa o “real” (“aquilo” que aconteceu) da ficção (“aquilo” que não aconteceu)⁸⁴, que marca uma linha divisória entre duas instâncias excludentes, Derrida aponta o caráter mais complexo desta relação, e vai além desta estrutura binária opositiva: uma precisa da outra para existir, nem uma nem outra tem existência própria fora desta relação diferencial. Não há realidade (“aquilo” que aconteceu”) sem ficção (“aquilo” que não aconteceu) e vice-versa. E é exatamente isto que os defensores incondicionais do “real” resistem em entender: o fato, aliás, a evidência, de que a “objetividade” só existe em relação com o objeto, que não há e não pode haver “real em si”, pois “estar em relação com” significa já estar atravessado por uma narrativa sobre aquilo mesmo com que se está em relação [...]. A vida acontece exatamente aí, no entrecruzamento de “realidade” e ficção”, instâncias nem excludentes nem simbióticas, onde as possibilidades do porvir estão sempre em jogo.⁸⁵

Qual a intenção de citar esta passagem neste momento? O propósito é demarcar que as remessas infinitas nas quais transita Derrida – e nas quais transitam as “suas” biografias, as “suas” hipóteses, o “seu” pensamento, mas principalmente a consciência e o desnudamento das denegações sofridas pelos que sustentam a estrutura metafísica de um real *enquanto tal, não-ficcional* – são oss motivos que orienta a senda deste trabalho, cujo objetivo não é em momento algum estabelecer o que seja o conceito fechado, “filosófico”, “acadêmico”, enfim, “a tese do messiânico”: ou o que seja, ou o que tenha pretensão do *real, objetivo, e enquanto tal* do messiânico derridiano [ou de outro pensador que *o* remeteu, que *o* assinou]. O que se busca neste trabalho, repetimos, é expor e trabalhar a “*estrutura*” da noção [derridiana] do messiânico através das suas remessas e das remessas mesmas; o que se procura, como já dito em numerosas precauções anteriores, é escrever *desconstrutivamente* sobre o tema: o que significa isso? Citemos uma nota em que Muylaert cita Mônica Cragolini:

⁸⁴ Não seria esta uma consideração de Muylaert a se aplicar na pretensa afirmação de Bouretz quanto à existência *forçada* de Cohen, Rosenzweig, Buber, Strauss, Scholem, Bloch, Jonas, Benjamin na Alemanha, denegando os aspectos de assimilação, ou pelo menos, enfraquecendo tal aspecto numa atitude visando a manter intacto um arquivo [o messianismo, o judaísmo [...]]?

⁸⁵ MUYLAERT DUQUE-ESTRADA, E. *Nas entrelinhas do talvez, Derrida e a literatura*. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Via Veritas, 2014. p. 16-18 (Grifo nosso).

[...] Escrever implica abandonar toda centralidade, converter-se quase em “um lugar vazio” para ser atravessado por outras vozes, outros corpos, outros textos”. Escrever, ainda que em nome próprio, ou sobretudo em nome próprio, significa deixar toda propriedade de si para permitir que nela outros falem a partir de nossas palavras.⁸⁶

Não é isso o que propõe e faz Derrida ao escrever sobre Cohen? Ao escrever sobre Marx ou Benjamin? Ao escrever sobre a *psique* e o *messianismo fundamental* judaico-alemão? Deixar que os *outros* falem? Ora, mas *o que* e *quem* são os outros? Quem é Walter Benjamin, propriamente dito? Ou Karl Marx, propriamente dito? Ou os *espectros* que os rondam? Diz Muylaert:

[...] se o sujeito não pode deixar a marca da sua assinatura antes de sua narrativa e se esta se perde num sistema sem fim de reenvios à outras narrativas, onde então, ou em que momento, advém a assinatura? Cai-se numa aporia: a assinatura é um indecível; sua condição de possibilidade é, antes, a condição de sua impossibilidade.⁸⁷

Nesse sentido, adentremos na *assinatura* de Bouretz, que começa afirmando acerca de seus *biografados*:

Quanto à força⁸⁸ que deixava a maioria indiferente a essa corrente e impedia alguns outros de aí mergulhar completamente, ela procede de uma ideia às vezes percebida como **a única que sobrevive ao declínio da tradição**, mas suficientemente maleável para ser interpretada para fins dessemelhantes: a de um messianismo que desenha o horizonte de uma consumação da história ou anuncia sua interrupção apocalíptica, sugere um aperfeiçoamento contínuo do mundo ou, ao menos, sua reparação progressiva, afirma a possibilidade de um além da experiência imediata ou mantém reserva sobre a certeza absoluta de que ele não existe [...] se os reunidos neste livro 'souberam ser ao mesmo tempo pensadores dos “tempos sombrios” e “testemunhas do futuro”, isso se deve a mordedura mais ou menos profunda da ideia messiânica cujo traço transmitem suas obras.⁸⁹

⁸⁶ Segundo CRAGNOLINI apud MUYLAERT DUQUE-ESTRADA. *Nas entrelinhas do talvez, Derrida e a literatura*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio/Via Veritas, 2014. Nota 33, p.100.

⁸⁷ MUYLAERT DUQUE-ESTRADA, E. *Nas entrelinhas do talvez, Derrida e a literatura*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio/Via Veritas, 2014. p. 108.

⁸⁸ Bouretz se refere aqui à força pela qual nenhum destes pensadores cedeu à tentação, ou ao “desejo, descrito por Scholem, de substituir Deus em psicologia pelo homem e em sociologia pelo mundo, de tal modo que fosse entregue “o trono da justiça ao materialismo dialético e o trono da misericórdia à psicanálise.”. É o que o autor chama de a época do desencanto do mundo. (BOURETZ, P. *Testemunhos do Futuro, Filosofia e Messianismo*. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 20).

⁸⁹ BOURETZ, P. *Testemunhos do Futuro, Filosofia e Messianismo*. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 21. (Grifo nosso).

Nas páginas que se seguem veremos, no que concerne à citação acima – e na corrente que integra tais pensadores –, elementos da formação do messianismo nestes autores *da Alemanha da metade do século XIX à metade do século XX* – o seu, digamos, *conteúdo* – e, conseqüentemente, o que Derrida chamou de messianismo fundamental judaico-alemão; mas também – *e nesse sentido sempre que pudermos o sublinharemos*– elementos que em Derrida se tornarão “*motivos desconstrutores*”⁹⁰ em sua própria interpretação do messianismo. Será dado um privilégio ao filósofo Hermann Cohen⁹¹: não apenas por iniciar o livro de Bouretz, mas também em virtude, ou em seguimento à prerrogativa dada a Cohen pelo próprio Derrida em *Kant, the Jew, the German*, como vimos acima.

*

Segundo Pierre Bouretz, Hermann Cohen (1842-1918) foi uma figura relevante do cenário intelectual alemão da segunda metade do século XIX: ele marcaria uma geração inteira de pensadores alemães ao tornar-se o primeiro filósofo judeu a ocupar um posto de titular em filosofia no complexo sistema universitário germânico. É possível imaginar o significado da eleição de Hermann Cohen ao pódio filosófico europeu, ocupando a Cátedra de Marburgo [que posteriormente caberia a Martin Heidegger]? É possível imaginar o impacto de sua presença como “intelectual judeu”, na Universidade alemã, entre seus pares judeus e não judeus, como Marx ou Nietzsche?

Além de seu papel fundamental no que se chamou Neokantismo⁹², que ilustra seu papel fundamental na retomada do pensamento do filósofo de Königsberg

⁹⁰ “Motivos desconstrutores” são aqui “motivos” com o potencial da desconstrução: ou seja, aqueles que, presentes nos discursos dos filósofos, acabam por desorganizar alguma ordem que tenha a pretensão logocêntrica, fundacional.

⁹¹ NOTA SOBRE OS OUTROS AUTORES

⁹² O Neokantismo foi uma importante corrente filosófica da segunda metade do século XIX que não trataremos aqui, por não podermos nos estender: para resumir em geral, foi um movimento filosófico que incluiu várias tendências, direções, escolas e orientações sob peso e influência da filosofia crítica de Kant. Surgiu como uma reação ao idealismo alemão pós-kantiano e ao positivismo. Uma de seus mais importantes aspectos foi fazer do estudo das possibilidades do conhecimento – e principalmente do conhecimento científico – a base crítica de toda investigação filosófica. Teve como seus principais representantes Cohen, Paul Natorp e Ernst Cassirer. Remetemos ao verbete on-line Neokantismo (INTERNET ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY. Neo-Kantismo. Disponível em: < <http://www.iep.utm.edu/neo-kant>>. Acesso em: 20 jul. 2015).

[vimos no capítulo anterior a influência de Kant em Cohen], teria sido ele, segundo Bouretz, igualmente um dos “[...] instigadores da virada da Teoria do Conhecimento para um rigor metódico, cuja tonalidade para as ciências humanas Max Weber deu, tematizando a neutralidade da ciência em relação aos valores”⁹³. Nessa perspectiva, dada a complexidade de sua vida intelectual extremamente prolífica, dada sua importância para o pensamento alemão, escrever sobre Hermann Cohen não é tarefa fácil: o que queremos dizer é que não se pode escrever sobre tão vasta produção filosófica, a não ser que mais uma vez demarquemos que privilegiaremos como pensou o messianismo. É o que, se nossos esforços permitirem, faremos sobre essa herança específica de um filósofo caro a Derrida, pois o messianismo de Cohen, repetimos, é um *messianismo fundamental*. É preciso, de saída, evocar que Bouretz defende a ideia de que parte da geração de Cohen se sentia responsável, *não sem um certo mal-estar*, “[...] pela expulsão do campo das discussões científicas e acadêmicas dos ideais éticos e das questões morais, a rejeição da metafísica; [e, portanto] um tratamento distante dos assuntos teológicos”⁹⁴, expulsão que se seguiu à virada que falamos [acima] acerca do rigor metódico em relação às ciências da qual Cohen e Weber foram defensores. Esse *mal-estar* de Cohen [*não seria esse mal estar já a desconstrução operando?*] que Bouretz sinaliza, e que nos parece extremamente importante, seria – arriscaríamos dizer – “duplo”: tratar-se-ia, rigorosamente *do* conflito clássico do judeu “plenamente” assimilado⁹⁵: aquele que gira em torno do embate entre racionalidade

⁹³ BOURETZ, P. *Testemunhos do Futuro, Filosofia e Messianismo*. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 34.

⁹⁴ BOURETZ, P. *Ibidem*. P.35.

⁹⁵ Essa é uma palavra com forte carga no contexto do pensamento derridiano. Talvez fosse necessário o aprofundamento do tema, “assimilação” ou o que Derrida chama de “Bem Comer” nos desdobramentos deste trabalho sobre messianismo [e espera, justiça, psique [...]]. Devido ao nosso limite, não vamos nos estender aqui, de todo modo, há no texto sobre o “Bem Comer” - “*Il faut bien manger, ou le calcul du sujet*”, entrevista concedida a Jean Luc Nancy um pequeno trecho para – e no sentido de aproveitarmos as perguntas que o próprio Derrida se faz – situarmos o contexto em que pensamos a “assimilação” em nossos esforços: “Se agora o limite entre o vivo e o não-vivo parece tão pouco seguro, ao menos como limite oposicional, como aquele do ‘homem’ e do ‘animal’, e se na experiência (simbólica ou real) do ‘comer-falar-interiorizar’ a fronteira ética não passa mais rigorosamente entre ‘Não matarás’ (o homem, teu próximo) e ‘Tu não exporás à morte o vivo em geral’, mas entre muitos modos, infinitamente diferentes, da **concepção-apropriação-assimilação do outro**, então, quanto ao “Bem” de todas as morais, a questão voltará a determinar a melhor maneira, a mais respeitosa e a mais reconhecedora, a mais doadora igualmente de se relacionar ao outro e de relacionar o outro a si. Para tudo isso que acontece na borda dos orifícios (da oralidade, mas também

e *judaísmo*, exatamente talvez o embate a que todos estes autores foram de alguma forma “submetidos”, e cuja “força” de resistência se revelou pela ideia messiânica: não seria esse *o mal-estar*? Aquele que Bouretz confunde com a “*existência forçada*”? Ora, é razoável que a “expulsão” dos ideais éticos e morais das questões acadêmicas seria problemático para um pensador que professasse algum tipo de judaísmo, religião cujo caráter fundamentalmente ético não se pode ignorar.

Tal conflito em Cohen efetivamente traduziu-se nestas duas trilhas: por um lado, a participação nesta virada epistemológica de tom neutralizante de parte da Universidade Alemã (*racionalismo*), e por outro, nos esforços, ao final de sua brilhante carreira de filósofo e professor, em direção a um retorno à questão da religião (*judaísmo*) respectivamente, em dois grandes empreendimentos: a *Wissenschaft des Judentums*, famosa escola berlinense em que se pretendia fazer do judaísmo uma ciência – em que o próprio judaísmo se tornava objeto do saber – e o influente livro póstumo *A Religião da Razão extraída das fontes do judaísmo*.

É sobre este último que nos concentraremos. Já que, na análise de Bouretz, é ele quem fornece os sinais mais fortes da concepção do messianismo em Cohen. Entretanto, é necessário assinalar, a propósito da escola que criou em Berlim, que graças a ela amargou inúmeras críticas por parte da *intelligentsia* judaica alemã, pois dissecar o judaísmo objetivamente como ciência [privilegiando, talvez, uma dimensão histórico-política em detrimento de seu caráter ético-religioso], tornava o judaísmo um objeto morto – nas palavras de Bouretz um objeto “*frio*” – assim contribuindo para o seu desaparecimento. Certamente não era essa a intenção de

da orelha, do olho – e de todos os ‘sentidos’ em geral) a metonímia do ‘comer bem’ seria sempre a regra. **A questão não é mais saber se é ‘bom’ ou ‘bem’ ‘comer’ o outro e qual outro. Nós comemos de todo modo e nos deixamos comer por ele.** As culturas ditas não antropofágicas praticam a antropofagia simbólica e constroem mesmo seu socius mais elevado, inclusive a sublimidade de sua moral, de sua política, de seu direito, sobre esta antropofagia [...] **mas uma vez que é preciso comer bem de toda maneira e que é bem, e que é bom, e que não há outra definição do bem, como é preciso comer bem? E em que isso implica? O que comer? Como regular esta metonímia de introjeção? E em que a formulação mesma destas questões na linguagem dão elas ainda a comer?** E no que a questão, se você quer, é ela ainda carnívora? A questão infinitamente metonímica a respeito [au sujet] do ‘é preciso comer’ não deve ser nutrida somente por mim, por um eu, que então comeria mal, ela deve ser partilhada – como você diria talvez –, e não somente na língua. ‘É preciso comer’ não quer dizer de início absorver e compreender a si, mas aprender e dar de comer, aprender-a-dar-de-comer-ao-outro. **Não se come jamais totalmente só, aí está a regra do ‘é preciso comer bem’.** É uma lei da hospitalidade infinita.” (DERRIDA, J. *Il faut bien manger*” o *il calcolo del soggetto*. Milão: Mimesis, 2011. p. 45). (Tradução nossa).

Cohen, ao contrário. A *Wissenschaft des Judentums* pretendia o oposto: tornar possível – através do retorno às fontes do judaísmo – um estudo externo às instituições rabínicas⁹⁶ que lograsse mostrar as contribuições éticas que o judaísmo poderia oferecer ao pensamento [“Alemão”] e, simultaneamente, demonstrar e expor os problemas da assimilação latentes na época, já que muitos “judeus civilizados” da Alemanha teriam de alguma maneira alienado seu judaísmo como o fizera ele próprio [Cohen]. Assim que *Religião da Razão extraída das fontes do judaísmo* é um projeto concomitante e próximo da *Wissenschaft des Judentum*.

Mas o conflito clássico do judeu assimilado na Alemanha do século XIX, ponderamos, passava menos pelo problema da religião propriamente dita [seu eventual judaísmo] do que pelo conceito de *Bildung*⁹⁷ que, se culturalmente, por um lado, representava uma invenção do gênio alemão [judaico-alemão?] – poderíamos dizer até mesmo uma *arché* alemã a que todos os intelectuais da época almejavam –, por outro, na questão formal no que concerne aos judeus, deixava muito a desejar exatamente na questão das falsas prerrogativas dada aos mesmos no interior da sociedade alemã, especialmente os letrados: mesmo sendo o primeiro professor universitário judeu, Cohen teria que lutar pelo direito, desigual, de participação de alunos judeus nas atividades universitárias de então – não precisamos lembrar as agruras dos intelectuais a partir da ascensão do nacional-socialismo. *Ora, esse*

⁹⁶ Remetemos aqui à nota 3 deste capítulo, sobre o que disse Maurice-Ruben Hayoun acerca de judaísmo e filosofia.

⁹⁷ Remetemos aqui ao interessante artigo de Suarez na Revista *Kritérion*, segundo o resumo um “breve estudo do conceito alemão de *Bildung*, com base no artigo “*Bildung et Bildungsroman*”, de Antoine Berman. O conceito é desenvolvido em cinco etapas: *Bildung* como trabalho, como viagem, como tradução, como viagem à Antiguidade e como prática filológica.”. A autora cita Berman, que “desenvolve a definição de *Bildung*, salientando a sua dimensão pedagógica e a sua aproximação com a arte: “A palavra alemã *Bildung* significa, genericamente, “cultura” e pode ser considerado o duplo germânico da palavra *Kultur*, de origem latina. Porém, *Bildung* remete a vários outros registros, em virtude, antes de tudo, de seu riquíssimo campo semântico: *Bild*, imagem, *Einbildungskraft*, imaginação, *Ausbildung*, desenvolvimento, *Bildsamkeit*, flexibilidade ou plasticidade, *Vorbild*, modelo, *Nachbild*, cópia, e *Urbild*, arquétipo. Utilizamos *Bildung* para falar no grau de “formação” de um indivíduo, um povo, uma língua, uma arte: e é a partir do horizonte da arte que se determina, no mais das vezes, *Bildung*. Sobretudo, a palavra alemã tem uma forte conotação pedagógica e designa a formação como processo. Por exemplo, os anos de juventude de Wilhelm Meister, no romance de Goethe, são seus *Lehrjahre*, seus anos de aprendizado, onde ele aprende somente uma coisa, sem dúvida decisiva: aprende a formar-se (*sich bilden*).” (SUAREZ, R. *Kriterion* Belo Horizonte, vol. 46 nº 112, p. 191, dez. 2005). *On-line*.

*conflito era justamente a questão: a questão da Bildung, ou, o que seria dizer o mesmo, a questão da Aufklärung, do esclarecimento, e do espírito alemão*⁹⁸.

Para Cohen, desde as grandes conquistas culturais do período hipano-árabe, que terminaram na violenta forma de uma expulsão e de uma nova diáspora de grandes proporções, o povo judeu não teria vivido um período culturalmente tão dinâmico e movimentado quanto na Alemanha dos séculos XVIII e XIX. O fato de, segundo Bouretz, a Alemanha representar a terra da eleição da social democracia⁹⁹, tornava a experiência judaica mais “contudente”, pois que o socialismo tocava o imaginário do povo judeu como povo ético. Esse socialismo ético alemão, ao qual, segundo Bouretz, Hermann Cohen teria se mantido fiel – e que estava associado a *Bildung* [a *Aufklärung*, ao esclarecimento] – manifestava-se para Cohen como a verdadeira tradução da vocação messiânica da humanidade na direção de um mundo futuro ético e equânime, cuja locomotiva não se reduziria mais na preponderância israelita, **mas no espírito alemão, em seu exemplo, em seu “ideal”**.

Aqui vemos como o messianismo judaico-alemão opera no pensamento de Cohen a partir de seus estudos do pensamento e da religião judaica e de sua íntima conexão com a moral tal qual pensada no idealismo alemão em sua raiz kantiana. Valeria reproduzir uma passagem do texto de Bouretz que acreditamos necessária para introduzir a questão do messianismo em Cohen:

[...] aos olhos de Cohen, a contribuição do reiterado apelo dos profetas contra as cerimônias sacrificiais é a de deslocar o interesse pela forma autoritária dos mandamentos para sua significação moral. Por terem chegado a arrancar o indivíduo da determinação de sua linhagem ancestral e depois substituir o problema da falta no

⁹⁸ A questão da *Bildung* como compatibilidade/incompatibilidade na psique judaico-alemã e seu messianismo [fundamental] voltará no Terceiro caminho mais desenvolvida.

⁹⁹ Não poderemos nos estender sobre o tema, mas vale uma citação (OUTHWAITE, W. **Dicionário do Pensamento Social do século XX**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993. P.696) do verbete *social-democracia*: “O caso alemão ilustra particularmente bem a transformação da social-democracia de uma doutrina esquerdista em uma doutrina centro-esquerda. No início da década de 1860 operários de inspiração, associações educacionais e corporações profissionais começaram a angariar apoio para a reforma constitucional, a unificação nacional, o sufrágio universal masculino, a educação profissionalizante, as instituições de poupança, programas cooperativos e cooperativas de produtores. O liberalismo inicial logo cedeu o lugar ao socialismo e duas importantes associações operárias surgiram na década de 1860: a Associação Geral dos Trabalhadores Alemães, inspirada e liderada por Ferdinand Lassalle, e o Partido dos Trabalhadores Sociais-Democratas, liderados por August Bebel e Wilhelm Liebknecht, que tinham estreitos vínculos com Marx e Engels.”.

contexto da relação com outrem, coube aos **profetas sociais** o mérito de distanciar a perspectiva do mito.¹⁰⁰

No momento em que Cohen apela ao profetismo judaico [em sua dimensão mais ética], está ele indicando que a grande força dos profetas teria sido justamente colocar as questões do bem e do mal “*em função das oposições sociais que atacam o equilíbrio da sociedade*”¹⁰¹. A ideia de Deus em Cohen, segundo Bouretz, não é a de um criador da moralidade, mas que é a moral, ao contrário, que exprime a ideia de Deus¹⁰². Numa *démarche* de fortes tintas kantianas, mas sobretudo socialistas, a ideia de Deus em Cohen aparece no estudo de Bouretz da seguinte maneira:

Durante todo o tempo em que a religião se prende exclusivamente à relação do indivíduo com Deus, ela permanece vinculada ao mito. Ela não se torna autêntica senão no momento em que a correlação entre o homem e Deus é condicionada pela realização daquilo que liga o homem ao homem de um ponto de vista ético.¹⁰³

Ora, em seu livro *A Religião da razão extraída das fontes do judaísmo*, Cohen lança a proposição da *correlação* entre os homens como o lugar em que se dá a moralidade, pois o homem se constituiria menos pela referência a uma lei moral do que na sua relação para com o outro, relação na qual a moralidade se instala por meio de uma intersubjetividade entre os homens, e não por alguma expressão de autonomia abstrata ou imperativo categórico:

Conforme a correlação, é a reciprocidade que se instala no conhecimento que o homem tem de Deus, como se o ser de Deus não estivesse atualizado senão no conhecimento do homem[...] percebe-se doravante, a dupla frente sobre a qual a noção de correlação se encontra instalada. A primeira é mais uma vez a do combate constante contra o panteísmo e aquilo que Cohen vê como a sua forma moderna: a doutrina de Spinoza. Para o panteísmo, Deus se revelava em uma natureza na qual o homem está simplesmente integrado. Trata-se, de alguma maneira, da ideia de uma identidade entre o homem e Deus evocada pela serpente do Gênesis que Spinoza recobra, quando ele sustenta que o entendimento humano é uma parte do entendimento divino. A essa tese, Cohen opõe que, por meio da correlação que põe em jogo o conhecimento pela razão, o homem cessa de ser somente a “criatura de

¹⁰⁰ BOURETZ, P. *Testemunhos do Futuro, Filosofia e Messianismo*. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 90 (Grifo nosso).

¹⁰¹ Ibid., p. 189.

¹⁰² Ibid., p. 62.

¹⁰³ Ibid., p. 64.

Deus”, para tornar-se outra coisa, ao menos subjetivamente: **“aquele que de algum modo descobre Deus”**.¹⁰⁴

Segundo Bouretz, *A Religião da razão extraída das fontes do judaísmo* é uma espécie de pórtico que se completará com a teoria do messianismo¹⁰⁵. O que quer dizer isso? Significa que a ideia da correlação, do outro, presente em *A Religião da Razão* (e que claramente, lembremos, servirá de inspiração às futuras *démarches* levinasianas sobre a alteridade) está no cerne da teoria messiânica de Cohen. A transcrição de Bouretz de duas citações talmúdicas a que Cohen recorre representa bem esse vórtice: “Tu deves amar o outro (réa), ele é como tu. Eis uma noção de primeira grandeza na Torá”¹⁰⁶, e “O estrangeiro que permanece entre vós será tratado como um nativo entre vós; tu o amarás como a ti mesmo, pois vós fostes hóspede no país do Egito”¹⁰⁷. Estas duas passagens mostram a Bouretz que Cohen sublinha categoricamente a ligação entre as questões do outro e do estrangeiro, e que “Cohen insiste no fato de que a rede semântica do termo réa (outro) se desdobra segundo todas as nuances da alteridade: do estrangeiro ao amigo”¹⁰⁸, de modo que no bojo da concepção do outro em Hermann Cohen se apresenta um *ideal de humanidade* originário da ideia messiânica e só tornado possível pela experiência judaica [*mas não seria também pela experiência alemã? Não é isto que está denegado, ou o que “não aparece” no messianismo de Cohen?*].

Sylvain Zac, importante comentador da obra de Cohen, também citado em *Testemunhas do Futuro* – e que gostaríamos de introduzir neste momento – é quem explana de maneira clara esse ideal de humanidade que aparece continuamente no pensamento de Cohen:

[...] a ideia de uma humanidade viva, militante e triunfante, historicamente determinada e determinante, nasceu, segundo Cohen, no seio da religião, de religião monoteísta evidentemente [...] [pois] a filosofia grega não falou propriamente de uma ideia de humanidade. A religião politeísta que a nutriu jamais fundou uma tábua de valores comuns a todos os homens. De outra parte, o centro de interesse dessa filosofia não era o homem concreto projetado nas suas relações com Deus, mas o

¹⁰⁴ BOURETZ, P. *Testemunhos do Futuro, Filosofia e Messianismo*. São Paulo: Perspectiva, 2011. P. 66-67 (Grifo nosso).

¹⁰⁵ Ibid., p.71.

¹⁰⁶ Ibid., p.74

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ Ibid.

que Cohen chama de “l’individu problématique”, o indivíduo abstrato a quem nos limitamos a colocar problemas teóricos.¹⁰⁹

O messianismo nasce, portanto, interligado à ideia monoteísta que, por sua vez, inspira um ideal de humanidade, um horizonte de salvação de toda humanidade *na e pela eleição de Israel*. Ou seja, **o messianismo é monoteísta. E israelita. Mas também Alemão**. Voltaremos a isso.

É indiscutível que as ideias do monoteísmo, humanidade e messianismo se desenvolvem ao longo da história – e, é certo, também no pensamento de Cohen – , mas não é aqui o caso de aprofundarmos em demasia a sua vasta reflexão sobre o messianismo; porém bastaria, a título de exemplo – mas também para adicionarmos uma última observação para o cenário que estamos montando – dizer que Zac observa que, não obstante a ideia de obscurantismo imposta à Idade Média, Cohen atribui aos medievais e à intensidade de sua fé religiosa (cruzadas, guerras fratricidas de religião etc.) um grande desenvolvimento da ideia de humanidade; mesmo Zac se surpreende com o destaque que dá Cohen à contribuição do cristianismo para tal ideia, diz Zac:

É surpreendente que Cohen insista sobre os méritos do cristianismo na elaboração da ideia de humanidade, ainda que haja segundo ele entre judaísmo e cristianismo uma diferença de natureza: mas o que se trata aqui de demonstrar é que a ideia de humanidade é de raiz religiosa.¹¹⁰

Não se poderia concluir, a partir dessa ligação entre o messianismo, ideal de humanidade e monoteísmo [em suas versões cristã e judaica], que **o messianismo é humanista?**

Conforme ainda este ideal de humanidade [segundo Zac], Cohen afirma que nenhum profeta do exílio falou do messias como um descendente de Davi – ou seja, na figura de um homem. E que, sem se tornar “estrangeira” à história nacional do povo Israel a ideia do messias não foi mais considerada proveniente de um extrato real, mas que ela

“[...] não é mais do que o símbolo mesmo da ressurreição do povo hebreu; o “Servidor de Deus” se faz reconhecer não somente pelos judeus, mas agora por todas

¹⁰⁹ ZAC, S. *La philosophie religieuse de Hermann Cohen*. Paris: Vrin, 1984. p. 130. (Tradução nossa)

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 131.

os povos da terra. Quanto mais o Estado nacional se enfraquece, mais o destino político dos judeus devêm problemático, mais a ideia do messianismo se universaliza e toma seu aspecto ético e religioso [...] o Messias nos dará o exemplo[...] o “Servidor de Deus” é o povo judeu ele mesmo [...] pois então a expressão “Servidor de Deus” designará tanto o Messias como o Povo de Israel, donde conclui-se que o Messias seria a representação idealizada e simbólica das perfeições morais de Israel na medida em que ele [“Messias”] realiza sua tarefa moral em sua indefinição no curso da história”¹¹¹.

Assim, para Cohen, o *messianismo* se confunde com o *povo de Israel*, que tendo a tarefa de redimir a humanidade, abarca na sua identidade todos os povos da terra. Haverá, pois, para Cohen uma “era messiânica”, e o “Messias” [Israel], segundo Zac, seria para o autor

a idealização de um período histórico da humanidade [...] tudo se passa então como se o que preocupasse Cohen não fosse tanto o personagem do Messias quanto o porvir messiânico e o messianismo ele próprio. Ele se liga então como faz Kant à filosofia da Luzes, com a condição de pôr o acento sobre as luzes da consciência moral e não sobre a razão especulativa.¹¹²

Sob esse aspecto – o da idealização de um período histórico – seria esta era messiânica um fim? Ou seria uma “era eterna”? De qualquer forma, por mais pagã que seja a ideia de fim de mundo, ela parece tomar aspectos mais matizados nas religiões do tipo messiânico: a ideia de “fim” em Cohen torna-se um *Tempo* algo *suspense e ideal*, algo *platonizante*. Nele, neste *Tempo*, essa era messiânica não se resume, decididamente – voltando a Bouretz –, a uma idade do ouro¹¹³, a alguma noção de utopia: ela é – como diz Cohen –um

porvir messiânico como expressão consciente da oposição dos valores morais à sensualidade empírica [...] [pois] a idealidade do Messias [como vimos acima], a sua significação enquanto ideia, aparecem quando a pessoa do Messias é ultrapassada, e o símbolo dissolvido na pura ideia do tempo, no conceito de era.¹¹⁴

¹¹¹ ZAC, S. *La philosophie religieuse de Hermann Cohen*. Paris: Vrin, 1984. p. 139. (Tradução nossa)

¹¹² Ibid.

¹¹³ BOURETZ, P. *Testemunhos do Futuro, Filosofia e Messianismo*. São Paulo: Perspectiva, 2011. p.109.

¹¹⁴ COHEN, H. A Religião da Razão extraída das fontes do judaísmo, 1915. In: BOURETZ, P. *Testemunhos do Futuro, Filosofia e Messianismo*. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 110.

De uma certa forma, não poderíamos dizer que o messianismo de Cohen, ao ser liberto da ideia de uma Idade de Ouro e de seus aspectos utópicos, teria sido marcado, como diz ele mesmo, por “*traços fundamentais do socialismo ético*”¹¹⁵ e, assim, pelo *espírito alemão? O que* foi assimilado? *Quem* foi assimilado?

Não é isto o que Derrida aponta? E que aqui estamos mais uma vez, ainda que por outras veredas, [des]construindo? Estamos, por acaso, nos distanciando do tema do messianismo em Derrida? Distanciamo-nos através do messianismo de Zac em detrimento ao messianismo de Bourtez? Não exatamente. Estamos apenas demonstrando aqui *o vasto conteúdo do messianismo, mas também aquilo que acaba por lhe transbordar.*

A escolha, neste trabalho, de *uma* entre as duas nomeações de Derrida em *Espectros de Marx – messiânico sem messianismo e messiânico sem conteúdo* – se dá nesse sentido: o de, repetimos, apontar a estratégia derridiana de explosão do conteúdo messiânico, de seu imenso e infinito, mas também *desconstrutível* arquivo¹¹⁶.

¹¹⁵ COHEN, H. A Religião da Razão extraída das fontes do judaísmo, 1915. In: BOURETZ, P. *Testemunhos do Futuro, Filosofia e Messianismo*. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 117.

¹¹⁶ Esta nota – prometida ao Prof. Edgar Lyra, que sugerira maior explanação sobre o messianismo – não pretende exaurir o trabalho de Pierre Bouretz sobre o tema: apenas apontar e apresentar resumidamente – no ambiente da **filosofia** alemã é preciso frisar (pois **não é nossa intenção** adentrar o vastíssimo ambiente do messianismo teológico) – alguns dos muitíssimos pontos [com os quais reunimos um grande material] que consideramos significativos na estruturação desta ideia nos filósofos arrolados pelo autor. Mais precisamente em Rosenzweig, Scholem e Buber (não falaremos de todos, isso fica para adiante); também temos como objetivo estimular o leitor a explorar os caminhos abertos por Bouretz. **Franz Rosenzweig (1886-1929)**: uma das trilhas apontadas por Bouretz na formação do messiânico em Rosenzweig, antes daquela que via a assimilação dos judeus na era moderna como um modo de arruinar a ideia de eleição do povo judeu – e, portanto, dos ideais conexos à “eleição” – é sua empreitada crítica ao sistema filosófico de Hegel, que foi sua tese de doutorado em Freiburg [*Hegel und der Staat*]. Os estudos de Rosenzweig se deram a partir da constatação do fascínio exercido pelo filósofo de Stuttgart no pensamento alemão, mas também sua observação (segundo Bouretz) que “*no instante em que anuncia a realização de seu projeto, Hegel revela ser o liquidatário [mais uma vez a ideia de fim] mais ou menos respeitoso da filosofia. É, com certeza, na contiguidade desta aposta e deste assassinato, nas formas grandiosas de um pensamento do Estado como verdade da história, que reside para Rosenszweig o enigma mais tenaz da filosofia hegeliana, e depois o desafio mais temível que ela opõe a quem quer que pretenda ter a ousadia de desprender-se dela*” (BOURETZ, P. *Testemunhos do Futuro, Filosofia e Messianismo*. São Paulo: Perspectiva, 2011.p.193). Para Bouretz, Rosenzweig vê na supressão de horizontes – tanto na grandiosidade do sistema hegeliano como em sua ideia de Absoluto – uma espécie de anti-messianismo, já que a eliminação dos horizontes de espera elidiria essa ideia mesma [do messianismo]. De forma paradoxal, a empreitada hegeliana – com ampla influência do cristianismo na opinião de Rosenzweig– , não deixa

de propiciar uma “redenção” através de um resgate do passado transmutado num gesto ele mesmo messiânico, porém às avessas: é o passado que (como parte da lógica do Absoluto) se apresenta como o “horizonte pretérito” e original da “redenção” pelo Espírito Absoluto agora “encontrado”, agora “manifestado” numa espécie de Messias “acabado”: o Espírito do Mundo. Bouretz cita Rosenzweig: *“a partir de um conhecimento absolutamente fundamental do valor de eternidade do cristianismo [que] Hegel chega a uma espécie de comunidade dos povos supraestatal e desprovida de formas de organização do tipo estatal, a uma igreja de algum tipo, cujo chefe invisível seria a lei da história mundial, o “Espírito do Mundo”* (BOURETZ, P.Ibidem.pg.199). O “Espírito do Mundo” é justamente o que fará com que Rosenzweig desenvolva sua revolta contra a ideia da “totalidade” hegeliana, que tanto fascínio exerceria no pensamento alemão. Diz Bouretz a respeito desta *démarche* de Rosenzweig: *“Segundo uma imagem proposta por Gershom Scholem, se ele havia entrado no “círculo mágico do idealismo alemão” graças a seu livro sobre Hegel, ele rapidamente “saiu são e salvo desse paraíso”...* (BOURETZ, P.Ibidem.pg.205); **Gershom Scholem (1897-1982)**. Figura importante do judaísmo alemão, sionista e um dos primeiros intelectuais a fazer a *Aliá* para a Palestina (em 1923), influenciando gerações de intelectuais judeus, entre eles Walter Benjamin, com quem manteve estreita e caudalosa correspondência – mas também relações polêmicas, como a que manteve com Hannah Arendt à propósito de *Eichmann em Jerusalém* –, dedicou a vida ao estudo da Cabala, do Hebraico e da cultura antiga judaica, com a intenção – nas palavras de Bouretz – de *“...transformar o curso da história judaica sem renegá-la, reintegrar sua continuidade assumindo uma revolta fundadora contra os modelos que ela tomou na Europa...”* (BOURETZ, P.Ibidem.pg.390). Ora, é justamente esta empreitada que dá o caminho para a ideia messiânica em Scholem. Mais: para Bouretz é exatamente a questão *“qual foi o preço do messianismo?”*, a pergunta que paira sob toda a empreitada, dando-lhe uma direção certa para reescrever a história judaica: segundo Bouretz *“...quanto mais a parcela de realidade histórica dada aos judeus [nos estudos de Scholem] nas tempestades do exílio se comprova reduzida, miserável e cruel, e quanto mais sua transparência se torna profunda, tanto mais rigoroso é seu caráter simbólico e mais brilhante a esperança messiânica que a faz jorrar e a transforma”* (BOURETZ, P.Ibidem.pg.533). Para Scholem, leitor assíduo da obra de Kafka – a quem atribui uma escrita que reflete a *“forma secularizada da sensibilidade cabalística em um espírito moderno”*, chamando-o de *“estrela misteriosa que brilha em Praga”* (BOURETZ, P.Ibidem.pg.428.) – o inconformismo com a situação judaica na Alemanha (como um espelho “judaico” das inquietações universais de Kafka) se deu num sentido *anti-assimilacionista* e na procura das “raízes” e identidade judaica nos termos de seu destino – Scholem inclusive teria dito a seu pai no dia em que ele o expulsara de casa: *“Vós e vossa família vivem em e por uma falsidade”* – a redenção era sua inspiração. Por isso, no trabalho de Scholem, não se pode deixar de recordar sua importância capital na fundação da Universidade Hebraica de Jerusalém (1925) e sua influência no empreendimento messiânico sionista; unindo a pesquisa na mística judaica com uma efetiva participação na “nova história” do povo judeu, fez jus às severas críticas à filosofia alemã cuja *“vontade feroz de preservar a transcendência de toda contaminação pelo mito conduz a “esvaziar o conceito de Deus”*. Talvez Scholem tenha sido o mais místico dos pensadores judeus movido pela psique judaico-alemã (BOURETZ, P.Ibidem.pg.454.); **Martin Buber (1878-1965)**. Professor de Ética e Religião na Universidade de Frankfurt, certamente este é um dos filósofos mais interessantes do elenco de Bouretz; aquele que, talvez, mais tenha contribuído – de maneira paradoxal e, infelizmente, pouco conhecida – para o amálgama entre filosofia e messianismo. Um dos pontos cruciais de sua rica trajetória (no sentido de analisar sua ideia do messiânico) tenha sido a iniciativa de tradução da Bíblia do hebraico para o alemão – projeto que desenvolveu juntamente com Franz Rosenzweig. Para Bouretz *“Buber desejava desembaraçar o judaísmo dos “resíduos com que o rabinismo e o racionalismo haviam-no recoberto”*; ao mostrar que sua essência [do judaísmo] reside na “decisão” e não na dimensão prescritiva da Lei imposta pelos conservadores ou reinterpretada num sentido

Mas se a ideia derridiana esvazia de conteúdo o messianismo, não esvazia ela também as suas noções conexas, quais sejam, a *metafísica*, o *monoteísmo*, o *humanismo* e – por que não? – a ideia de *sujeito* [judaico, alemão, judaico-alemão, etc....]. Isto não transformaria o gesto derridiano, especialmente frente ao pensamento judaico, similar ao gesto de Spinoza¹¹⁷? O espelho críptico que é Derrida em relação a Spinoza teria a mesma voltagem daquilo que ocorre entre *Força de Lei* e *Prenome de Benjamin*. Retornemos à Força de Lei.

ético pelos humanistas como Hermann Cohen” (BOURETZ, P.Ibidem.pg.589.) Ora, o que pode significar o projeto de tradução da Bíblia senão um duplo gesto? Ao mesmo tempo, de um lado, gesto de desembaraço da tradução “protestante” luterana (com vistas à uma “essência” mais judaica) e, de outro, assimilação a essa mesma germanidade? Afinal, não seria este projeto um oferecimento aos alemães – ou judeus-alemães – da tradução sem ecos luteranos ou gregos (*Spetuaginta*)? Mas, ao inverso, não seria tal tradução *perpassada* de ecos germânicos? [Bouretz faz nesse momento um comentário bem interessante: “Franz Rosenzweig e Martin Buber imaginaram um gesto que se assemelha ao de Heidegger face aos fragmentos pré-socráticos e que consiste em restituir “o dizer primitivo da expressão, a fim de resgatar a força inicial de suas palavras sem articulações determinadas, destacadas do empreendimento de uma sintaxe constrangedora ou ainda entregues à pluralidade de suas significações” (BOURETZ, P.Ibidem.pg.628). Outro ponto a frisar em Buber seria o que Bouretz chama de “*contraste entre a perseverança de suas investigações nos territórios secretos da vida judaica* [Bouretz fala aqui do interesse de Buber pelo Hassidismo, corrente místico-espiritual do judaísmo com a qual se deparou na sua infância no interior da Polônia] e a incerteza que preside à sua concepção do próprio judaísmo [uma das questões liminares de sua primeira conferência de Praga é: “que significa nosso desejo de durar?”]” (BOURETZ, P.Ibidem.pg.577). Nesse sentido podemos, no que concerne às incertezas de Buber [a respeito do seu judaísmo, e, portanto, de sua identidade...], reproduzir aqui uma pequena história de sua infância, quando relata que lera um conto que não dizia mais do que isso: “*Às portas de Roma está sentado um mendigo leproso. Ele espera. É o Messias*”. Perguntando [Buber] a um velho o que significava tal história, retrucou este para o menino: “*Aquele que ele espera és tu*”. (BOURETZ, P.Ibidem.pg. 637). Essa resposta, Buber, escreve o autor de *Testemunhos do Futuro*, entendeu muito mais tarde e, provavelmente, através de seu texto “*Eu e Tu*” (*Ich und Du*, 1923), em que haverá “*o cuidado deliberado em renunciar a refletir a respeito do Cogito a fim de começar pela primeira palavra, a palavra fundamental que condiciona a abertura de toda linguagem, o Grundwort (fundamento) inicial de um puro conhecimento: Eu-Tu...(dizer Tu [para Buber] significa não ter nenhuma coisa por objeto)... é, portanto, nesse momento que se opõe o mundo enquanto experiência ao mundo da relação... é na conceitualização específica de Eu e Tu que se contrói verdadeiramente a tese de Martin Buber ...segundo a qual existe uma fraternidade prévia da humanidade...*” (BOURETZ, P.Ibidem.pg.653). Que esta nota, fragmentária, que se encerra aqui de maneira abrupta, tenha proporcionado um rasgo do “enxerto” da ideia de messianismo na sua relação com a filosofia alemã.

¹¹⁷ Tal ideia me ocorreu em Jerusalém, em junho de 2015, ao deparar-me com a empreitada “sionista” 50 anos depois: Jerusalém tornou-se o “Terceiro Templo” e Israel, um Estado forte e rico, um enclave do Ocidente, do qual Tel Aviv representa uma quintessência de um projeto de tipo europeu.

5.

Sufrimento, Justiça e o *Messiânico*

O **messianismo** (além de metafísico, como vimos no primeiro capítulo) seria uma ideia **conexa ao monoteísmo** e ao **humanismo**, como vimos no capítulo anterior. Retornemos à *Força de Lei* para continuarmos a pensar a inter-relação entre tais conceitos tradicionais da metafísica e de que maneira o *messiânico sem conteúdo*, em Derrida, os desestabiliza. Tentaremos demonstrar em quais novos aspectos esta noção obra e segue operando nos textos que temos estudado. Desse modo – e como já o dissemos desde o início –, observemos o singular modo como *há desconstrução*, como sua potência atua, e como é impossível sua “localização” [o que seja uma “apropriação” da *desconstrução* ou do *messiânico sem conteúdo*] enquanto acontecimento no mundo.

Mas o que é a desconstrução?

Feita assim, de modo repentino, a pergunta pode espantar. Ela aparece, entretanto, como algo inevitável se adentrarmos nos prolegômenos de *Força de Lei*: pois é tal pergunta justamente uma, senão “a” *interrogação* a qual Derrida aplica-se em minúcias em *Força de Lei*. No texto, o filósofo escreve uma frase – que é o que aqui mais vai nos interessar – ao mesmo tempo ousada e categórica:

*“A desconstrução é a justiça”*¹¹⁸ diz Derrida.

Pois bem. O que significa essa afirmação? Por que ela é anunciada nesta obra? Por que aparece em um escrito que comporta também *Prenome de Benjamin*, cuja análise é precisamente a *violência* no texto benjaminiano *Zur Kritik der Gewalt*? Mais: o que significa a eclosão desta frase em um livro no qual também aparece e se desenvolve a ideia do messianismo? Certamente – respondemos – porque o messianismo ele mesmo é também um clamor pela justiça. Através das páginas que se seguem, vamos fazer o esforço de situar a influência de tal postulado – *a desconstrução é a justiça* – sobre o *messiânico* em Derrida. Acrescentando também – usando uma certa palavra cara ao filósofo – que, como *efeito* de nosso empenho, compreendemos outrossim que *a desconstrução não é messiânica*. Por conseguinte,

¹¹⁸ DERRIDA, J. *Força de Lei / Prenome de Benjamin*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 27.

ela não é metafísica, não é humanista e não é logocêntrica, já que o messianismo tradicional, como vimos, é ele mesmo metafísico, monoteísta e humanista. Mais: que se há algo em comum nestas duas sentenças, *a desconstrução é a justiça e a desconstrução não é messiânica*, é o fato de que para Derrida, tanto a justiça como o messiânico (como estrutura), não são desconstruíveis. É o que afirma o filósofo nas seguintes (duas) citações: “**A justiça nela mesma, se algo como tal existe, fora ou para além do direito, não é desconstruível**”¹¹⁹, expressa em *Força de Lei*. A outra:

Bem, **o que permanece** igualmente irreduzível a toda desconstrução, o que permanece **tão indestrutível quanto a possibilidade da desconstrução**, é talvez uma certa experiência da promessa emancipatória; é talvez mesmo, **a formalidade de um messianismo estrutural, um messianismo sem religião, mesmo, sem messianismo**, uma ideia da justiça – que distinguimos sempre do direito, e até dos direitos humanos – e uma ideia da democracia – que distinguimos de seu conceito atual e de seus predicados determinados de hoje,¹²⁰

diz em *Espectros de Marx*.

Sigamos por etapas, portanto, no intuito de elucidar como o texto *Força de Lei* pode nos ajudar a entender como opera o *messiânico* em Derrida como potência que permanece tão indestrutível quanto a possibilidade da desconstrução – mas ao mesmo tempo, paradoxalmente, desconstruível enquanto ideia logocêntrica. De todo modo, sublinhamos: está dado que na elaboração do *messiânico sem conteúdo* – nos textos em que aparece com mais força, *Espectros de Marx e Força de Lei* –, a noção se encontra imbricada com as noções de *justiça* e *desconstrução*. Será necessário, assim, nos desviarmos brevemente para outra direção.

*

Para encaminharmos nossas ponderações na continuidade de um projeto, este, de explosão semântica do messianismo tradicional pela *desconstrução*, bem como o esclarecimento da maneira como o sintagma *messiânico sem conteúdo* age a partir de então como elemento estrutural, parece-nos agora indispensável recorrer a uma

¹¹⁹ DERRIDA, J. *Força de Lei / Prenome de Benjamin*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 27.

¹²⁰ Id. *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993. p. 86. A citação completa em “Caminhos para o messiânico sem conteúdo”.

citação muito longa, mas necessária [e que se segue], de um texto de Paulo Cesar Duque Estrada, que escreve:

A palavra desconstrução acabou se consagrando na utilização que dela foi feita para denominar a obra de Jacques Derrida. Mas é importante lembrar que, num certo sentido, tal palavra é anterior a Derrida; ela vem de Heidegger. No período inicial de sua trajetória filosófica, Heidegger propunha um projeto que chamou de “destruição da metafísica”, o qual, na verdade, nada tinha de destrutivo; pelo contrário, ele buscava **libertar os conceitos que, ao longo da tradição, haviam enrijecido, pelo hábito de sua transmissão, em estruturas semânticas estáveis**, fazendo-os retornar à experiência originária de pensamento da qual haviam brotado. Em sua própria língua, Heidegger pôde chamar de *Destruktion* esse procedimento que consistia, basicamente, em uma desmontagem das estruturas tão evidentes quanto ossificadas de sentido, permitindo ao conceito uma abertura ao âmbito em que ele fora originariamente pensado.¹²¹

[Como dissemos no exórdio deste trabalho – mais precisamente na segunda advertência – o encetamento da desconstrução não é um começo absoluto ou uma decisão voluntária que coube a Derrida iniciar, mas *é ela que surge [chega]* como sugere a citação acima, encetada por sua vez em uma questão heideggeriana, que Derrida chama de “*gesto desconstrutor*”¹²²].

Duque Estrada segue:

Derrida, por sua vez, percebeu ser impossível evitar a conotação fortemente negativa caso vertesse o termo alemão para o francês ‘destruction’. O termo “desconstrução” (deconstruction) lhe pareceu mais apropriado para captar esta ideia – de uma desmontagem que desenclausura e libera, permitindo a re-tomada de uma experiência originária de pensamento ocultada pela familiaridade conquistada no manejo dos conceitos – inicialmente contida no projeto de Heidegger. Mas isso não quer dizer que a desconstrução seja uma mera repetição ou uma simples versão francesa do projeto heideggeriano (...) Apesar de uma certa identificação com a suspeita heideggeriana de que a evidência do sentido guarda em si o impensado de sua proveniência, essa última foi pensada por Derrida de uma forma muito diferente. É que, para Derrida, o conceito jamais poderá ser restituído ou mesmo orientar-se em direção à sua origem, ao seu momento inaugural, ao seu solo, ambiência ou contexto próprio...**ao invés de encarnar a ideia de uma desmontagem com o intuito de liberar aquilo que, tendo sua origem ocultada, esquecida, acha-se impedido de ir ao encontro do que lhe é próprio, o alvo da desconstrução derridiana é a ideia mesma ou a ilusão de uma presença, de “algo” – a ideia, o**

¹²¹ DUQUE ESTRADA, P.C. Desconstrução e incondicional responsabilidade. *Revista Cult.* Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/2010/03/desconstrucao-e-incondicional-responsabilidade>>. Acesso em: 22 jul. 2015.

¹²² Ver em Prenome de Benjamin: DERRIDA, J. *Força de Lei / Prenome de Benjamin*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. .69

espírito, a razão, a história etc. – que pode e deve ser retomado para a realização do que é ou deveria ser.¹²³

Ora, é justamente este último parágrafo (grifado) de Duque Estrada o que mais nos interessa, neste momento, no que concerne ao modo como a *desconstrução* trabalha (e também o *messiânico sem conteúdo*). A *ilusão da presença de algo* que a desconstrução evidencia – “*da idéia (logocêntrica), do espírito (judaico-alemão), da razão (metafísica), da história (Israelita, Germânica, Monoteísta, Humanista...)*” – não é o que viemos percorrendo desde então? Não é o que estamos estudando e (des)construindo neste trabalho? Quando nos referimos ao que Derrida chama de “*psique judaico-alemã*”? Ou ao messianismo fundamental judaico alemão? Ou a sua crítica ao “*idealismo alemão como logocentrismo mundial*”? E que, afinal, demonstramos em suas análises sobre as considerações de Hermann Cohen – ajudados, em seguida, por Bouretz – exemplificando um momento notável do logocentrismo? Mas também não é do que tratamos quando nos referimos aos problemas contemporâneos dos quais faz parte a declaração anti-Marx de Fukuyama? Empreitadas que, afinal, têm em comum um messianismo desconstruível, mas, paradoxalmente, uma estrutura messiânica não desconstruível?

Elucidemos esta última afirmação. Não será toda ideia, todo espírito, toda razão e toda história que se pretenda objetivar **enquanto tal** a expressão e o correlato do desejo de uma presença impossível? É o que mostra a desconstrução. Pois bem, o desejo e a nostalgia da presença, segundo a desconstrução, denotam alguma coisa de ilusória e impossível, mas que, *não obstante*, ao que parece, permanece operando (ou esperando). Assim, o que Derrida aponta é que se há um messianismo do tipo tradicional, aquele desejoso de horizonte, confiado em um horizonte de espera, plasmado em um horizonte interpretativo – do qual deve suspeitar a desconstrução –, **retirado o conteúdo**, restará ainda um messianismo estrutural, uma espera. Mas... aquilo que espera [o impossível] não é propriamente messiânico? Sim: tanto o messianismo tradicional, que acaba forçosamente por ter que traçar um horizonte ilusório do tipo regulatório e, conseqüentemente, torna-se

¹²³ DUQUE ESTRADA, P.C. Desconstrução e incondicional responsabilidade. *Revista Cult.* Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/2010/03/desconstrucao-e-incondicional-responsabilidade>>. Acesso em: 22 jul. 2015. (Grifo nosso)

injusto com o porvir e míope à justiça na elaboração de suas “soluções”, como também um *messianismo sem conteúdo*, aberto ao outro e exangue de *télos*, **mas que Derrida exorta, não obstante**, que seja *espera sem espera*. Isto é, um indecidível.

Com o risco de enredar-nos em remessas, e em remessas de remessas de remessas – não obstante fazendo *jus* à Derrida – gostaríamos de invocar mais um texto de Duque Estrada, chamado *Da problemática do método ao método como problema – hermenêutica filosófica e a questão do compreender*, texto que coloca uma questão que concerne à outra grande figura do espírito alemão, Wilhelm Dilthey,¹²⁴ e que se torna agora necessária para entendermos o que Duque Estrada chamou acima de *o alvo* da desconstrução. O texto é uma análise que o autor faz das ressalvas de Gadamer ao projeto de Dilthey. Não poderemos nos estender sobre esta rara precaução – devido ao tempo – por isso iremos, um tanto grosseiramente, resumir o que deveríamos estender¹²⁵. O problema que está colocado neste texto de Duque Estrada é, resumidamente, este: Dilthey procura estabelecer uma distinção entre os diferentes modos como epistemologicamente se tratam as ciências da natureza e as ciências humanas. Na primeira há uma *experiência*

¹²⁴ Wilhelm Dilthey, cuja aspiração foi elaborar um novo princípio epistemológico que fosse válido também para os juízos históricos, faz sua entrada neste trabalho não somente pelo texto de Duque Estrada: de seu livro *História da Filosofia*, extraímos uma citação do início de uma seção chamada “A fusão do judaísmo com a filosofia greco-romana - Filon” que se não influenciou Hermann Cohen, ao menos ‘irmana’ o judeu e o alemão, justificando também as elaborações de Derrida em *Kant, o Judio, o Alemão*. Diz Dilthey: “Nota-se a expansão da cultura greco-romana na Palestina pelo fato dos esforços helenizadores de Antíoco Epifanes terem sido apoiados por um partido formado por gente culta, e também porque a confraria dos essênios, influenciada pelos pitagóricos, reunia no séc. I d.C. 4000 membros. Mas foi sobretudo entre a população judia, numerosa e bem estabelecida de Alexandria, que teve fusão da teologia judaica com os temas filosóficos gregos...O documento mais velho desta cultura judaico-alexandrina temo-lo na septuaginta. Os fragmentos de Aristóbulo (à volta de 170 a.C.) que se conservam no Praep. ev. de Eusébio, explicam a sabedoria de Platão e de Pitágoras pelo seu conhecimento da revelação judaica, e introduzem ideias gregas na teologia do Velho Testamento. O livro da sabedoria (último séc. a. C.) considera a *sophia* como um ente diferente de Deus e que se estende espiritualmente pelo mundo, tal como foi pensado depois o *logos*, e que adotou uma matéria anterior ao mundo. As obras judaicas semelhantes, e outras que Filon menciona de modo incerto, forma as que prepararam o seu sistema”. DILTHEY, W. *História da Filosofia*. Lisboa: Editorial Presença, 196-?. p. 116-117. É a mesma genealogia que Cohen expõe na sua defesa do espírito judaico-alemão em Germanidade e Judaísmo.

¹²⁵ Para fazer jus a este texto que, excepcionalmente, coloca de maneira potentíssima e clara uma dificuldade pesadíssima para a filosofia, sugiro sua leitura: não vemos outra forma que não essa para justificar o porquê transcrevemos praticamente na íntegra o que tange seu núcleo principal.

respaldada através da confirmação – ou não – de uma hipótese de um dado fato. Nas ciências humanas, a experiência não se dá *desse modo*, pois o que é investigado não é fixo nem exterior ao que se investiga, “*mas sim algo feito. Por essa razão, a estrutura da experiência [nesse caso] comporta uma interioridade histórica que a diferencia da experiência das ciências da natureza*”¹²⁶. Assim Dilthey distingue a *explicação (Erklärung)* nas ciências naturais da *compreensão (Verstehen)* nas ciências humanas. Mas, segundo Duque Estrada:

[...] na compreensão, o conhecimento de um objeto histórico se ancora na homogeneidade entre o objeto investigado e o contexto à luz do qual ele, o objeto, se mostra enquanto tal. Isso quer dizer que, em contraste com o isolamento de um campo de relações causais através das operações intelectuais, como ocorre nas ciências da natureza, **o contexto que antecipa a inteligibilidade do objeto de uma investigação historiográfica não se dá por abstração, quer dizer, por meio de construções intelectuais, mas, antes, através do sofrimento e da instrução que o sujeito do conhecimento recebe de sua própria vida histórica.** [e aqui pedimos ao leitor que se demore nesta frase sobre a questão do sofrimento e da instrução, pois essas serão questões importantes para o que segue] E é com base nesta última que o sujeito já se encontra relacionado ao objeto de investigação. No dizer de Dilthey, “a primeira condição de possibilidade da ciência da história consiste em que eu mesmo sou um ser histórico, em que aquele que investiga a história é o mesmo que a faz”¹²⁷. Dilthey reconhece a insuficiência que significa permanecer no plano das vivências dos indivíduos reais e que, portanto, apesar de seu compromisso com as vivências – e não com construções intelectuais, apriorísticas, das ciências naturais -, **é necessário postular a existência de sujeitos lógicos** – não reais – no campo da investigação histórica... “A questão que Dilthey terá que responder...será a seguinte: de que modo uma coesão – ou uma con-juntura – que não é a vivência de nenhum indivíduo em particular, pode ser conhecida?”¹²⁸

Antes de continuar a citação, é preciso sublinhar esta pergunta: o que significa a **necessidade de postular a existência de sujeitos lógicos**? Pois ainda que a questão colocada não esteja respondida, ao que parece *sujeitos lógicos* povoam todo o conhecimento e fazem a nossa *instrução* no mundo. Repetindo: os *sujeitos lógicos* nos instruem. Ou não? Mas o que são exatamente os *sujeitos lógicos*? Serão *sujeitos lógicos* figuras opostas – ou paradoxalmente similares – ao que Derrida chamaria, no messianismo tradicional, de *sujeitos abramícos*? Sócrates seria um *sujeito lógico*

¹²⁶ DUQUE ESTRADA, P.C. Da problemática do método ao método como problema – hermenêutica filosófica e a questão do compreender. *Revista Gragoatá*, UFF. 2º semestre, nº 29, p. 56, 2010.

¹²⁷ DUQUE ESTRADA, P.C. Da problemática do método ao método como problema – hermenêutica filosófica e a questão do compreender. *Revista Gragoatá*, UFF. 2º semestre, nº 29, p. 57, 2010. Gadamer citando, em *Verdade e Método*, Dilthey.

¹²⁸ *Ibid.*, p.58-59. (Grifo nosso)

epistemológico? Platão e Kant seriam *sujeitos lógicos* epistemológicos do tipo historiográfico? E estes “exemplos” de *sujeitos lógicos* seriam *lógicos* assim como Abraão, Moisés e Jesus seriam *abrâmicos* (ou *míticos*)? Continuemos. Poderíamos também chamar de *sujeito lógico* o “idealismo alemão”? Seria a “Metafísica” um *sujeito lógico*? E, em contrapartida, seria um *sujeito abramico* de tipo escatológico o “*messianismo fundamental judaico-alemão*”, ou o “*Retorno à Zion*”, ou o “*Nacional-Socialismo*”, ou mesmo “*o Juízo Final*”? Duque Estrada arremata o texto colocando *o problema*, através de uma questão de Gadamer, e perguntando-se como a consciência histórica pode ela objetivar um conhecimento estando *ela mesma* imersa na história¹²⁹.

Assim, ao que parece, a *démarche* hermenêutica no texto sobre Dilthey e Gadamer se avizinha e se assemelha ao que Derrida atribui como *alvo* da desconstrução, pois se, afinal, não é possível a consciência histórica fornecer um conhecimento objetivo, enquanto tal, verdadeiro, presente a si – (*seria impossível de todo modo segundo Derrida*) – o que é isto que sofre do *desejo* de consciência histórica, que sofre do *desejo* de **instrução** (daquilo que aparentemente nos “salvaria” e nos traria um mundo [messiânico] de perfeita justiça)? É a isso que a desconstrução aponta com a ideia de um messianismo estrutural? É isso o que Derrida quer dizer? O que estamos perguntando aqui, e nesta interrogação abrindo uma outra trilha, é uma pergunta não (somente) pelo desejo da presença, mas pelo desejo da instrução, do conhecimento, o desejo da interpretação. Ao que tudo indica, tudo nos leva a crer, que o *messianismo sem conteúdo*, a espera sem espera – a desconstrução – tem como um dos seus alvos a interrupção [e como estamos

¹²⁹“Para irmos diretamente ao ponto, eis o problema: se o ser da consciência particular de cada indivíduo se constitui no âmbito de uma coesão estrutural da vida histórica, cabe perguntar: **Qual é a distinção da consciência histórica – face a todas as demais formas de consciência histórica -, para que seus próprios condicionamentos não devam suspender a sua pretensão fundamental de alcançar um conhecimento objetivo?**” Em outras palavras, se a consciência metodológica própria à investigação histórica – ou seja, a ‘consciência histórica’ – não pode escapar de sua imersão na história; então, em que bases se pode afirmar que, em distinção a todas as outras formas de consciência que se encontram igualmente imersas na história, a consciência histórica é capaz de fornecer um conhecimento objetivo da história?”. A pergunta em negrito é uma citação a Gadamer em GADAMER, H.G. *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 357; 221. In: DUQUE ESTRADA, P.C. Da problemática do método ao método como problema – hermenêutica filosófica e a questão do compreender. *Revista Gragoatá*, UFF, 2º semestre, n.29, p. 60, 2010.

também falando de Marx, por que não greve?] dos processos de instrução do tipo logocêntrico postulados por sujeitos lógicos de quaisquer tipos. Ainda que tal afirmação pareça nebulosa, sua inclusão é necessária, aqui, para a abertura de mais uma questão no próximo caminho.

Admitindo que precisamos entrar mais decididamente no texto de Derrida, sigamos. Mas com a seguinte advertência: ao que nos concerne, é neste momento em que – via *Força de Lei* [e mais adiante especificamente via *Prenome de Benjamin*], bem como através de tudo o que foi exposto anteriormente – chegaremos ao gesto ou potência desconstrutora do *messiânico sem conteúdo* tal como ele nos parece mais visível no que se refere à *démarche* de Derrida em relação aos Espectros de Marx. Eles já estão aqui.

*

Vamos iniciar com uma observação sobre a questão do **sofrimento** e da **instrução** pela seguinte frase de Derrida, mas repetindo também, em seguida, parte da citação de Duque Estrada sobre as mesmas palavras:

“O **sofrimento** da desconstrução, aquilo de que ela **sofre** e de que sofrem os que ela faz **sofrer**, é talvez a **ausência de regra**, de **norma** e de **critério seguro** para distinguir, de modo inequívoco, direito e justiça”¹³⁰ diz Derrida; Duque Estrada:

[...] o contexto que **antecipa a inteligibilidade** do objeto de uma investigação historiográfica **não se dá por abstração**, quer dizer, por meio de construções intelectuais, mas, antes, através do **sofrimento** e da **instrução** que o sujeito do conhecimento recebe de sua própria vida histórica,¹³¹

O que está sendo dito por Derrida nesta frase do início de *Força de Lei*? E, ao que parece, ratificado na *démarche* de Duque Estrada? Mas, afinal, que é sofrer? Por que sofremos? (Uma breve digressão: encontramos alguns sinônimos para a palavra *sofrer*, quais sejam, padecer, ter, penar, martirizar-se, atormentar-se, afligir-se, amargar, experimentar, passar, sentir, suportar, aguentar, tolerar, aturar, resistir, sobrelevar, admitir, aceitar, consentir, permitir, comportar, deteriorar-se, perder,

¹³⁰ DERRIDA, J. *Força de Lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 5.

¹³¹ DUQUE ESTRADA, P.C. Da problemática do método ao método como problema – hermenêutica filosófica e a questão do compreender. *Revista Gragoatá*, UFF. 2º semestre, n. 29, p. 56, 2010.

declinar e decair; e também alguns antônimos: reagir, resistir, insurgir, durar);
continuando: o que está sendo dito nas citações acima?

Convém repetir o que foi dito nas citações. O que está sendo dito por Derrida é: o sofrimento da desconstrução (justiça¹³²) é aquilo que ela sofre e de que sofrem o que ela faz sofrer, o que seja: a ausência de critérios seguros (instrução) para distinguir o direito da justiça; e o que está sendo dito por Duque Estrada¹³³ é: o que sofremos e nos instrui na vida *não nos é dado pelas construções intelectuais, abstratas, por sujeitos lógicos*, mas pela vida [histórica] ela mesma. Sigamos.

Em *Força de Lei*, Derrida diz:

De certa maneira, poderíamos mesmo dizer, correndo o risco de chocar, que um sujeito nunca pode decidir nada: ele é mesmo aquilo a que uma decisão só pode **acontecer como um acidente periférico**, que não afeta a identidade essencial e a presença substancial a si mesmo que fazem de um sujeito um sujeito – se a escolha dessa palavra não é arbitrária, ao menos, e se nos fiamos naquilo que nossa cultura, de fato, sempre requer de um sujeito.¹³⁴

O que Derrida parece nos querer apontar neste parágrafo é que as “decisões”, ou seja, toda tomada de responsabilidade, toda a ação, tudo o que acontece no mundo e que “*chega*” a nós, “*chega*” como um acidente periférico: é algo que nós sofremos, que vamos sofrer inevitavelmente; mais, é algo que irredutivelmente vai nos fazer sofrer, pois justamente o poder de decisão justa que supostamente teríamos não é “nosso”, quanto mais se aferrado a uma certeza, a uma lei, ao direito, ao dogma, ou a uma “instrução” que não é, nunca foi, nem jamais será “nossa” **enquanto tal**. As decisões seriam sempre promessa, responsabilidade sem limites e impossível instrução. E a chegada do que sofremos seria uma chegada messiânica estrutural, sem messianismo. Não cremos que, aqui, Derrida esteja relegando o que acontece no mundo a um relativismo ou a alguma espécie de ceticismo ou mesmo imobilismo, mas colocando sob suspeita nossa instrução e nosso poder de decisão (ação) no que concerne ao que sofremos, o que seja: colocando sob suspeição aquilo

¹³² Pois “A desconstrução é justiça”.

¹³³ Nos referimos aqui especificamente ao texto de Duque Estrada, ainda que cite Gadamer, pois todos os temas recorrentes de seus escritos que forma estudados neste trabalho versam sobre as ideias de sacrifício, perdão, violência e diferença em contraste com as ideias da responsabilidade, do como agir no mundo, e das questões de (in) justiça nas estruturas interpretativas do pensamento logocêntrico.

¹³⁴ DERRIDA, J. *Força de Lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 47.

que acreditamos (ou que somos instruídos a acreditar) ser o justo, a lei, a certeza, a verdade para lidar com o que acontece no mundo. Pois como objetivar e endossar o direito como justiça? Justamente é a impossibilidade das certezas, o universo das aporias, a desestabilização de qualquer *logos* dominante a condição para uma justiça (im)possível.

Disso se seguiria que: se sofrermos inevitavelmente o que acontece no mundo (se tudo nos *chega hoje* como o Messias de Blanchot¹³⁵), se nossas decisões mais justas, tal como pretende a desconstrução, se dão afastadas dos dogmatismos de todos os tipos, conseqüentemente estaríamos nos afastando de *nos fiarmos naquilo que nossa cultura sempre requer de um sujeito*¹³⁶, ou seja, estaríamos nos distanciando daquilo que requeremos dos sujeitos lógicos nas suas variações humanas ou históricas, o que seja: nos fiarmos em algum sistema, em alguém que diga uma última palavra, em algo que possa nos salvar. [Não é possível no escopo deste trabalho alargar essa discussão, por isso remetemos à tradução de *É preciso comer bem – ou o cálculo do sujeito*, porém, queremos sublinhar que falamos aqui da impossibilidade que a desconstrução aponta: o fato de não podermos mais nos fiarmos num sujeito do tipo kantiano, ou marxista, hegeliano, descartiano, pretensamente autônomo, deliberativo, capaz de decidir com uma justiça insuspeita]. Afastando-nos desses sujeitos de tipo metafísico, estaríamos sendo *messiânicos sem o conteúdo*. Por isso dissemos que a desconstrução não é messiânica, ou se é, *é sem messianismo*. E isto nos obrigaria a dizer que se *há desconstrução*, há o *messiânico sem conteúdo*. [E aqui seria forçoso repetir a citação de John Caputo, que considera a noção do *messiânico sem conteúdo* uma ideia cujo alcance é a “de um diferimento temporal ao qual Derrida, atualmente, não mais hesita em se referir como um porvir ‘messiânico’... o que está porvir é sempre estruturalmente porvir, de modo que não se deve confundir a vinda do outro com a sua presença futura”¹³⁷].

¹³⁵ Blanchot faz a mesma referência de Lévinas a respeito desse comentário do Talmud, já citado na introdução deste trabalho (nota 16), mas que repetimos aqui: “às portas de Roma, um rabino pergunta ao Messias: ‘quando se produzirá tua chegada?’ O Messias responde: ‘Hoje mesmo!’”. LÉVINAS, E. *Difícil liberdade*. Madrid: Lilmod, 2004. p. 124 [sal.95, Talmude]. (Tradução nossa).

¹³⁶ DERRIDA, J. *Força de Lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 47.

¹³⁷ CAPUTO, J. Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida. In: DUQUE ESTRADA, P. C. (Org.). *Às Margens*. São Paulo: Loyola/ PUC-Rio, 2002. p. 46-47.

Seria preciso repetir uma citação de *Força de Lei*, já feita aqui anteriormente, mas um pouco mais estendida, no sentido de justificar o que postulamos acima, o que seja: que para Derrida qualquer horizonte regulatório é estranho à justiça e à singularidade, pois que fogem, escapam daquilo que, ilusoriamente, pensamos que nos instrui. O que isso quer dizer? Que quando há uma crítica, ou uma suspeição dos horizontes regulatórios, se dá igualmente uma suspeição daquilo que se impõe como discurso de verdade, lei, interpretação legítima, Paideia, educação, *instrução*, pensamento justificado.

Eu hesitaria em assimilar apressadamente essa “ideia de justiça” a uma ideia reguladora no sentido kantiano, a algum conteúdo de promessa messiânica (digo conteúdo, e não forma, porque toda forma messiânica, todo messianismo jamais está ausente de uma promessa, qualquer tipo que ela seja) ou a outros horizontes do mesmo tipo. E falo somente de um tipo, daquele tipo de horizonte cujas espécies seriam numerosas e concorrentes. Concorrentes, isto é, bastante parecidas e pretendendo sempre ao privilégio absoluto e à irreduzível singularidade. A singularidade do lugar histórico – que é talvez o nosso, que é em todo caso aquele a que me refiro obscuramente aqui – permite-nos entrever o próprio tipo, como a origem, a condição, a possibilidade ou a promessa de todas as suas exemplificações (messianismo ou figuras messiânicas determinadas, de tipo judaico, cristão ou islâmico, ideia no sentido kantiano, escato-teleológico de tipo neo-hegeliano, marxista ou pós-marxista, etc.).¹³⁸

Não poderemos nos estender demasiado em tantas questões que suscitam as *démarches* derridianas, tampouco a densidade do pensamento que se encontra em *Força de Lei*, mas poderíamos dizer que, a respeito do citado acima, Derrida quer demonstrar que toda a fundação, toda a justificação e toda a validação de uma lei – e aqui o filósofo refere-se não apenas a lei do direito, mas também ao que se impõe como Lei – se dá pela força, pela violência performativa que nela mesma não é justa nem injusta. Para Derrida: “*Já que a origem da autoridade, a fundação ou o fundamento, a instauração da lei não podem, por definição apoiar-se finalmente senão sobre elas mesmas, elas mesmas são uma violência sem fundamento*”¹³⁹. Ora, é mesmo a questão da crítica da violência que interessa a Derrida na segunda parte de *Força de Lei*. Sigamos.

*

¹³⁸ DERRIDA, J. *Força de Lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 50.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 26.

6.

Instrução, Greve Geral e o *Messiânico*

Estamos nos aproximando do termo. É preciso que o leitor nos acompanhe neste último caminho. No capítulo anterior, refletimos a respeito do **messianismo** como ideia correlata ao **humanismo** e pusemo-nos a procurar rastros desta correlação em *Força de Lei*: especialmente a partir da afirmação “*a desconstrução é a justiça*”; através dela acercamo-nos da questão dos “sujeitos lógicos”, necessários à nossa **instrução** e, de igual modo, avizinhamo-nos da questão do **sofrimento** como *acontecibilidade* no mundo.

Muito bem. De que maneira é encetado o texto de Jacques Derrida sobre Karl Marx? De que maneira se inicia *Espectros de Marx*, onde se estabelece o sintagma *messiânico sem conteúdo*? Começa exatamente assim:

Alguém, você ou eu, se adianta e diz: eu queria aprender a viver enfim. Mas, por que enfim? Aprender a viver. Estranha palavra de ordem: Quem pode dar lição? A quem? Que isto sirva de lição, mas a quem? Servirá, alguma vez? Saber-se-á alguma vez viver, e, primeiramente, o que quer dizer “aprender a viver”? E por que “enfim”?... Locução magistral...pois, na boca de um mestre, este fragmento de palavra sempre dirá alguma coisa sobre a violência.¹⁴⁰

Por que Derrida abre seus trabalhos sobre Marx com uma referência ao aprender a viver (à **instrução**, afinal) e, ao mesmo tempo, com uma referência também à violência, (ao **sofrimento**), franqueada pela “boca do mestre”? **Quem afinal poderá aprender ou ensinar a viver?** Não é disso que falávamos no capítulo anterior? E o desejo de aprender, o desejo da instrução? O que são? E o que é o desejo de justiça? É ele, porventura, provocado pelo sofrimento da acontecibilidade? É ele um *acidente periférico* – assim como nossas decisões?

Pois bem. Chegamos a um momento delicado de nossa *démarche*, de maneira que, abrindo mais uma precaução (com o temor de estarmos exigindo em demasia de nosso leitor), citaremos Derrida a respeito de Heidegger em *Ousia e Grammé* –

¹⁴⁰ DERRIDA, J. *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993. p. 9. (Grifo nosso).

texto a respeito de uma nota¹⁴¹ de *Sein und Zeit* – no intuito de tentar esclarecer o que pretendemos neste caminho. Derrida assevera que:

Esta nota [de *Sein und Zeit*] convida-nos a algumas leituras. Essas leituras, não é nossa pretensão empreendê-las aqui, nem mesmo esboçá-las; apenas sublinhar-lhes a indicação, abrir os textos assinalados por Heidegger e marcar páginas É apenas uma nota, mas de longe a mais longa de *Sein und Zeit*, preche de desenvolvimentos anunciados, retidos, necessários mas diferidos. Veremos que ela promete já o segundo tomo de *Sein und Zeit*, mas, diríamos, nós, reservando-o, simultaneamente como um desenvolvimento por vir e como um envolvimento definitivo”¹⁴²

O que diz Derrida a respeito de Heidegger, parafraseamos nós a respeito de Derrida. O que faremos aqui é o mesmo: através de *Prenome de Benjamin* vamos convidar a uma leitura, sem a pretensão de empreendê-la, **vamos abrir um texto assinalado por Derrida e marcar páginas**...veremos que em *Prenome de Benjamin* Derrida promete um desenvolvimento por vir, com um envolvimento definitivo pelo **espírito de Marx**; veremos que *Prenome de Benjamin* promete o texto *Espectros de Marx*, como pensamento ulterior sobre o messiânico.

No início de *Força de Lei* Derrida pretendeu demonstrar que toda a fundação, toda a justificação e toda a validação de uma lei – Derrida refere-se não apenas a lei do direito, mas também *ao que se impõe como Lei* – se dá pela força e pela violência performativa, que nela mesma não é justa nem injusta. Para o filósofo “já que a origem da autoridade, a fundação ou o fundamento, a instauração da lei não podem, por definição apoiar-se finalmente senão sobre elas mesmas, elas mesmas são uma violência sem fundamento”¹⁴³. Ora, é mesmo a questão do pensamento [e da crítica] desta *violência sem fundamento* o que interessa à Derrida nesta segunda parte de *Força de Lei*: nos prolegômenos do texto *Prenome de Benjamin*¹⁴⁴ o filósofo lembra que o [seu] interesse e fascínio pelo escrito de Benjamin se deu por tratar-se de um

¹⁴¹ Nota de *Ser e Tempo*, Sexto Capítulo, “*Temporalidade como origem do conceito vulgar de tempo*”, na tradução de Márcia Shuback nota 258, p. 530, na tradução de Fausto Castilho nota 14, p.1165.

¹⁴² DERRIDA, J. *Ousia e Grammé*. In: *Margens da Filosofia*, p. 65-105. Campinas: Papyrus, 1991. p. 67-69

¹⁴³ Id. *Força de Lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p.26.

¹⁴⁴ Em nossa opinião um texto excepcional, brilhante no que concerne aos problemas contemporâneos que a *desconstrução* é capaz de enfrentar [e diga-se de passagem, é um escrito que emerge sem se separar de *Zur Kritik der Gewalt*, ou seja, é como se lêssemos um mesmo e estranho livro].

[...] texto inquieto, enigmático, terrivelmente equívoco...assombrado pelo tema da destruição radical, do extermínio, da aniquilação total ...digo propositalmente que esse texto é assombrado pelos temas da violência exterminadora porque ele é, antes de tudo, assombrado, como tentarei mostrar, pela própria assombração, por uma quase-lógica do fantasma que deveria substituir, por ser mais forte do que ela, uma lógica ontológica da presença, da ausência ou da re-presentação... Zur Kritik der Gewalt inscreve-se também numa perspectiva judaica que opõe a justa violência divina (judia), que destrói o direito, à violência mítica (da tradição grega), que instaura e conserva o direito....esse ensaio revolucionário (**revolucionário num estilo ao mesmo tempo marxista e messiânico**) pertence, em 1921, à grande vaga antiparlamentar e anti-“Aufklärung” sobre o qual o nazismo veio à superfície e até mesmo “surfou” nos anos 20 e no começo dos anos 30”.¹⁴⁵

Os elementos elencados nessa citação nos mostram um paralelo com a análise que fizemos da *desconstrução* como encetada no tema da *Destruktion* heideggeriana: qual paralelo? Que tanto no gesto heideggeriano como no gesto benjaminiano opera uma espécie de “destruição” de estruturas do projeto da filosofia europeia de tradição metafísica – gestos em que o pensamento de Derrida irá laborar; e, neste caso – em *Prenome de Benjamin* e *Zur Kritik der Gewalt* – laborar especificamente nos aspectos messiânicos e marxistas das considerações (algo revolucionárias) de Benjamin a respeito da violência.

Porém, uma pergunta: o que Derrida quer dizer quando, a respeito da *violência exterminadora*, reivindica que o texto de Benjamin é assombrado pela própria assombração? O que significa aqui assombração? Pretendemos postular que Derrida, aqui, considera que o texto de Benjamin embora *preche de desenvolvimentos anunciados*, é ainda tributário da metafísica ontológica da presença, isto é, sutilmente tributário à um tipo de pensamento filosófico que se crê capaz de abarcar “realidade”, “sujeito”, “história”, “mundo” *enquanto tal* – mais: pretende oferecer uma “*presença*” messiânica do tipo apocalíptico na figura de um Deus [ou Violência com maiúscula] exterminador que é quase um fantasma [o quase-fantasma, a assombração] que, sem sangue e sem rastros, destrói e aniquila o direito, o Estado das coisas (nas palavras de *Zur Kritik der Gewalt*) “à maneira do destino...sem que se saiba, como de maneira diferente...”¹⁴⁶. Benjamin ainda procura, ao contrário de Derrida, um **fundamento** para a violência, consequentemente uma justiça possível.

¹⁴⁵ DERRIDA, J. *Força de Lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 62-63.

¹⁴⁶ BENJAMIN, W. Para uma crítica da violência. In: GRAGNEBIN, J. M. (Org.). *Escritos sobre a Linguagem*. São Paulo: Editora 34, 2007. p. 146.

Nos prolegômenos de *Prenome de Benjamin*, Derrida revela que em sua leitura de *Zur Kritik der Gewalt* procurou igualmente questionar-se [ele, Derrida] o que teria pensado Benjamin, ou, “*pelo menos, que pensamento de Benjamin estaria virtualmente formado nesse ensaio a respeito da ‘solução final’?*”¹⁴⁷. Talvez pudéssemos – preliminarmente – apontar que *a assombração* que Derrida verifica no texto seria a circunstância do “*idealismo*” de Benjamin e seu “*fundamental messianismo judaico-alemão*” ainda apelarem ao que não se poderia mais *apelar*: a uma matriz mí(s)tico-messiânica e, destarte, metafísica, monoteísta, humanista que acaba por radicalizar – e o pior – “justificar”, não justificando, a violência radical. Entretanto, é essa violência radical, que enfrenta, que permite a Benjamin um prolífico pensamento sobre a mesma e, por conseguinte, aos temas correlatos de justiça, direito, revolução e Estado.

Benjamin representa para Derrida – neste texto – um legítimo judeu-alemão: aquele que faz, tal como Cohen um amálgama entre *idealismo* e *messianismo*. Para Derrida **a**¹⁴⁸ *marca de página* neste trabalho de (e sobre) Benjamin – como **a** *marca de página* no texto sobre Cohen foi a fusão entre Kant e o judaísmo – é o estranho caminho entre *linguagem* e *messianismo aliados a Marx* na procura de uma crítica da violência. Diz Derrida:

[...] a multiplicidade tão singular dos códigos que se cruzam nesse texto, **o enxerto da linguagem da revolução marxista na da revolução messiânica**, anunciando ambas não apenas uma nova era histórica mas o próprio começo de uma verdadeira história desembaraçada do mito... muitos sinais levam a pensar, a confiar numa lógica constante de seu discurso, que, para Benjamin... não somente o discurso e a literatura e a poesia não seriam impossíveis, mas seriam ditados, mais originariamente e mais escatologicamente do que nunca, pela volta ou pelo advento ainda prometido de uma língua dos nomes, de uma língua ou de uma poética da apelação, em oposição a uma língua dos signos, da representação informativa ou comunicativa.”¹⁴⁹

O que Derrida acentua é como o messianismo de Benjamin opera e como se consolida: e que é através dessa operação própria, de constituição de um messianismo, que a desconstrução faz [ou pôde fazer] o seu percurso, o seu caminho, a sua cesura, qual seja : a percepção de que o messianismo de Benjamin

¹⁴⁷ DERRIDA, J. *Força de Lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 64.

¹⁴⁸ Refiro-me aqui ao sentido da citação da nota 138 acima.

¹⁴⁹ DERRIDA, J. *Força de Lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 65.

traduz-se na esperança de uma reabilitação da linguagem¹⁵⁰ no espírito de uma ética judaica de redenção dos povos: ética expressamente inspirada, primeiro, no *destino do povo de Israel* e, portanto, no *judaísmo* do próprio Benjamin e, segundo, em fundamental e **singular sincronia** com um marxismo (ele próprio messiânico) [e socialista], marxismo que [Benjamin] irá dispor como enxerto em suas exegeses na procura de um fundamento para a violência, para a explicação desta e para sua justificação no mundo.

*

Colocadas as primeiras palavras que consideramos mais importantes no início de *Prenome de Benjamin*, convém apresentar o núcleo duro do “gesto desconstrutor” de Benjamin que, em *Zur Kritik der Gewalt*, propicia elementos para a desconstrução aperfeiçoar sua noção do *messiânico*, ulteriormente. São três pontos que gostaríamos de destacar. Acreditamos que sejam eles a impelir Derrida na formulação de suas considerações. Nossa estratégia será a seguinte: colocaremos em evidência primeiramente argumentos que, em *Zur Kritik der Gewalt*, tangenciam temas relativos à *démarche* derridiana; e em seguida como eles são arquitetados por Derrida. Sigamos.

A. O primeiro argumento diz respeito ao fato de Benjamin entender que o direito surpreendentemente pode ter o interesse em monopolizar a violência não tanto para manter a justiça, mas para garantir a si próprio, no sentido de rechaçar as ameaças existentes fora do seu âmbito. O exemplo que Benjamin oferece do interesse do direito em si próprio é o do **direito à greve**: um direito concedido pelo Estado, mas que, deflagrado como **revolucionário**, acaba por suplantar de forma violenta o direito e o próprio Estado. Eis a citação de Benjamin, algo longa, mas necessária ao nosso intento:

[...] talvez se devesse levar em conta a possibilidade surpreendente de que o interesse do direito em monopolizar a violência com relação aos indivíduos não se explicaria pela intenção de garantir os fins do direito, mas, isso sim, pela intenção de garantir o próprio direito; de que a violência, quando não se encontra nas mãos do direito estabelecido, qualquer que seja este, o ameaça perigosamente, não em razão dos fins que ela quer alcançar, mas por sua mera existência fora do direito... [o exemplo] mostra-se de maneira muito aguda no caso da **greve geral revolucionária**. Nesta a classe trabalhadora invocará sempre o seu direito à greve, mas o Estado chamará

¹⁵⁰ E aqui não poderemos nos estender sobre a enorme questão da linguagem em Benjamin, mas entendê-la como um eldorado que purgará o mundo da queda da representação.

esse apelo de abuso (pois o direito de greve não foi pensado “dessa maneira”) e promulgará seus decretos de emergência [...].¹⁵¹

B) O segundo argumento diz respeito ao prelúdio de uma perigosa *démarche* onde o filósofo se pergunta, diante do fato de que não há no direito natural ou positivo o que escape da problemática da violência do direito, se haveria outras modalidades de violência que não as do direito – e, aqui coloca-se o problema: há uma violência divina do tipo destruidor? Diz Benjamin:

Em todo o campo das forças [Gewalten] levadas em consideração pelo direito natural ou pelo direito positivo, não se encontra nenhuma que escape da grave problemática da violência do direito. Mas como qualquer representação de uma solução pensável para as tarefas humanas – **sem mencionar uma redenção do círculo amaldiçoado de todas as situações existenciais já ocorridas na história mundial** – é irrealizável quando se exclui, por princípio, toda e qualquer violência, impõe-se a pergunta se existem outras modalidades de violência, além daquelas consideradas pelo direito... **o que aconteceria então se essa modalidade de violência, que se impõe à maneira do destino, usando meios justificados, se encontrasse num conflito inconciliável com os fins justos em si; e, ao mesmo tempo, fosse possível considerar uma outra modalidade de violência que, evidentemente, não pudesse ser nem o meio justificado nem injustificado para aqueles fins, mas se relacionaria com os fins não como o meio, mas sem que se saiba, como de maneira diferente?**¹⁵²

(É importante que sublinhemos o que se grifou nas duas citações acima: a referência à *greve geral revolucionária* e ao *círculo amaldiçoado de todas as situações existenciais ocorridas na história mundial*. Está clara aqui mais uma vez o enxerto da linguagem revolucionária marxista na linguagem benjaminiana da revolução messiânica: para Benjamin, a história mundial é um grande fracasso que deve ser redimido [enfim, salvo] por uma força [violência] incompreensível, qual seja, uma violência perturbadora: uma violência do destino [a “solução final”?], aquela que usa meios justificados mas inconciliáveis com os fins e, mais, que se relaciona com os fins [*qual fim? Um fim do tipo escatológico-messiânico?*] sem ser meio justificado ou injustificado, mas apenas...”*de maneira diferente*”! O que Benjamin está propondo aqui? Que espécie de violência é essa? (É preciso dizer que em seguida à sugestão desta *violência divina*, Benjamin apresenta dois

¹⁵¹ BENJAMIN, W.: Para uma crítica da violência. In: *Escritos sobre a Linguagem*. GRAGNEBIN, J.M. (Org.). *Jeanne Marie Gragnebin*. São Paulo: Editora 34, 2007. p. 127-129. (Grifo nosso).

¹⁵² BENJAMIN, W.: Para uma crítica da violência. In: *Escritos sobre a Linguagem*. GRAGNEBIN, J.M. (Org.). *Jeanne Marie Gragnebin*. São Paulo: Editora 34, 2007. p. 145-146. (Grifo nosso).

exemplos: as histórias [grega] de Níobe¹⁵³ e [bíblica] da Tribo de Coré¹⁵⁴, que estabelecem [entre si] um paralelo¹⁵⁵ na justificação do messianismo benjaminiano frente à violência radical.)

C) Finalmente, o terceiro e mais importante argumento que destacamos – capital para chegarmos a *Espectros de Marx* –, é aquele que segue as considerações sobre uma violência divina que escaparia ao que Benjamin chama de circunscrição estrita da tarefa de uma crítica da violência, a seara da justiça e do direito¹⁵⁶:

Esta **violência divina** não é atestada apenas pela tradição religiosa, mas **encontra-se também na vida presente em pelo menos uma manifestação consagrada**. O poder que se exerce **na educação, que em sua forma plena está fora da alçada do direito**, é uma das suas formas manifestas. Estas não se definem pelo fato de que Deus em pessoa exerça essa violência de modo imediato, por milagres, mas por aqueles momentos de cumprimento não-sangrento, golpeador, expiador de culpa¹⁵⁷

Neste ponto, Benjamin acaba de dizer que: existe uma violência divina que se encontra também na educação, e que ela se define também pelo cumprimento não-sangrento, golpeador, expiador de culpa e por estar fora da alçada do direito. O que Benjamin querará enunciar com isto? Suponhamos que seja que a educação está fora da alçada do direito assim como uma greve geral revolucionária. Que o

¹⁵³ Ver BRANDÃO, J. *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 2009.

¹⁵⁴ BÍBLIA SAGRADA. Traduzida por João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira, 961. *Números*, 16, 1-35.

¹⁵⁵ Na história de Níobe, filha de Tântalo e Dione, esta vê seus filhos sacrificados com sangue por ter-se deles vangloriado junto aos Deuses, que, ofendidos, vingam-se como que colocando um marco distintivo entre *homens e deuses*; na história da Tribo de Coré, esta questiona Moisés e os mandamentos e se vê – ela, que é componente do grupo dos privilegiados, dos levitas, ou seja, a própria carne do povo de Israel eleito –, *aniquilada* sem qualquer ameaça ou aviso pelo juízo divino. [Ela simplesmente desaparece]. É preciso dizer que a partir daqui segue uma *démarche* perigosa de Benjamin: pois a respeito da sua impossibilidade de justificar a violência, se dá uma conclusão que seguiria tendo como fundamento uma clausura metafísica, monoteísta, humanista e messiânica, qual seja: de que **há** uma *violência divina aniquiladora*. E assim, como diz Derrida, esse texto segue “*apesar de toda a sua mobilidade polissêmica e de todos os seus recursos de inversão, parece assemelhar-se demasiadamente, até a fascinação e a vertigem, com aquilo mesmo contra o que é preciso agir e pensar, fazer e falar. Esse texto, como muitos outros de Benjamin, é ainda excessivamente heideggeriano, messiânico-marxista ou arqui-escatológico para mim*” (DERRIDA, J. *Força de Lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 144). [Não podemos deixar de observar que a observação do fracasso das empreitadas para as “tarefas humanas” não deixaria de estar vinculada com um certo perspectivismo marxista da história como injusta].

¹⁵⁶ BENJAMIN, W.: Para uma crítica da violência. In: *Escritos sobre a Linguagem*. GRAGNEBIN, J.M. (Org.). *Jeanne Marie Gragnebin*. São Paulo: Editora 34, 2007. p. 121.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 152

estudo (a instrução) – a linguagem? – é uma “violência” à maneira do destino. Que o divino da educação (linguagem?) é sua violência “exterminadora”, não-sangrenta, expiadora de culpa. [O que instruiu a “solução final”? Não foi, afinal, alguma espécie de instrução, de educação?] Estamos, como dissemos, marcando páginas, anunciando, sublinhando como a escritura de Benjamin registra e apresenta para a desconstrução gestos inauditos, que possibilitarão a *desconstrução mesma*.

Voltemos à Derrida em *Prenome de Benjamin*. Derrida dirá a respeito do primeiro argumento

[...] se ela persiste [a greve geral], temos aí uma **situação revolucionária. Tal situação é, de fato, a única que nos permite pensar a homogeneidade do direito e da violência**, a violência como exercício do direito e o direito como exercício da violência. A violência não é exterior à ordem do direito..”¹⁵⁸

Derrida subscreve a análise de Benjamin de que greve geral é uma situação em que é impossível dissociar violência e direito. Entretanto, ao que parece, se o enxerto marxista [da greve geral] denota para Derrida, por um lado, um avanço na crítica da violência por Benjamin no primeiro argumento, por outro, há uma *regressão* [ou seria uma claura judaico-alemã?] no que diz respeito às dificuldades de Benjamin no segundo argumento, que é o momento em que o filósofo alemão lembra o *círculo amaldiçoado de todas as situações existenciais já ocorridas na história mundial* e aventa a possibilidade de uma *violência outra, exangue, de caráter divino*.

Diríamos que o que impressiona, inspira e ao mesmo tempo perturba Derrida é uma posição que a um só tempo apela [e abre sem o saber] para uma interrupção crítica (greve geral, educação) mas também para uma terrível possibilidade messiânica (o destino, a Violência Divina) exemplificada pelos mitos de Coré e Níobe.

E assim, transpondo-nos, para o terceiro argumento de Benjamin, Derrida pondera o seguinte no que diz respeito à educação *como similar* a uma *violência divina*:

[...] diríamos, então, que **há uma possibilidade de “greve geral”, um direito análogo ao da greve geral, em toda leitura interpretativa, o direito de contestar a ordem estabelecida em sua mais forte autoridade, a do Estado. Temos o direito**

¹⁵⁸ DERRIDA, J. *Força de Lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 81

de suspender a autoridade legitimadora e todas as suas normas de leitura, e isso nas leituras mais finas, mais eficazes, mais pertinentes, que evidentemente se explicam por vezes com o ilegível, para fundar uma nova ordem de leitura, um outro Estado, por vezes sem o fazer ou para não o fazer [...] Pois há algo como uma greve geral, e, portanto, algo de revolucionário em toda leitura instauradora que permanece ilegível com relação aos cânones estabelecidos e às normas de leitura, isto é, ao estado presente da leitura ou àquilo que representa o Estado, com maiúscula, no estado de leitura possível. Diante de tal greve geral, podemos então, segundo o caso, falar de anarquismo, de ceticismo, de nihilismo, de despolitização, ou, pelo contrário, de super-politização subversiva”¹⁵⁹

Dissemos acima que, em Benjamin, por um lado, a linguagem seria ao mesmo tempo a possibilidade de redenção do homem [numa démarche escatológico-messiânica], e por outro, pensamento onde seria possível perceber a força do autor no sentido de como ele dá a entender que o divino da linguagem seria uma violência “exterminadora”: é nesse sentido que Derrida percebe a linguagem como força “interior” à violência, uma força – assim como para Benjamin – *fora da alçada do direito*, e por isso **revolucionária**.

Ora, o que isto tem a ver com a instrução e com a greve geral? O que tem isso a ver com o sofrimento e a justiça? Ou com o *espírito*¹⁶⁰ de Marx?

Pois bem. A desconstrução, em *Espectros de Marx*, não exorta o *espírito* de Marx? Sim, exorta. E isso não seria uma sutil exortação à “greve geral”? À estratégia de ruptura? A interrupção do *mesmo*?

Sim, e essa resposta se encontra em *Prenome de Benjamin*.

O que precisamos **marcar** agora, *interrompendo* o caminho, *interrompendo* com uma nova ponderação é que : na elaboração do *messiânico sem conteúdo* está a tentação de suprimir o *Estado*, o *Estado logocêntrico* ao menos; uma Greve Geral

¹⁵⁹ DERRIDA, J. *Força de Lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 88.

¹⁶⁰ “Será sempre uma falha não ler ou reler Marx...será uma falha, uma falha contra a responsabilidade teórica, filosófica, política...não há porvir sem marx. Sem a memória e sem a herança de Marx; em todo caso de um certo Marx; de seu gênio, de ao menos um de seus espíritos. Pois esta será nossa hipótese ou melhor a nossa tomada de partido: há mais de um, deve haver mais de um.” (DERRIDA, J.: *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta, 2012. p.27.)

em contraposição ao Logocentrismo, à Metafísica: lembrando o *espírito* de Marx e desejando uma *nova Internacional* (no pensamento? para a técnica?).

Precisamos marcar agora, no *messiânico sem conteúdo*, a lembrança da *herança indelével de Marx*¹⁶¹: um messianismo que Derrida descreve – em *Espectros de Marx* –, como desértico¹⁶², sem conteúdo e sem Messias identificáveis, sem a redução da acontecibilidade do acontecimento, com o poder de interrupção de uma *Greve Geral Revolucionária da Instrução*.

¹⁶¹ DERRIDA, J.: *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta, 2012. p. 42.

¹⁶² DERRIDA, J.: *Op.cit.*.

7.

Termo

[...] sempre que alguma coisa (um objeto, uma cultura, uma obra, uma pessoa etc.), em sua singularidade, deixa-se representar no enquanto tal de sua verdade, o infinitamente irreduzível de sua própria singularidade sofre, nesse momento, uma redução à lógica do discurso que, ao mesmo tempo, revela-lhe e toma posse de sua verdade enquanto tal, universalizando, tornando transmissível, familiar, previsível, o que é único. É assim que toda revelação já é também uma traição à coisa revelada. Não se trata de um acidente de percurso, algo que se possa evitar ou consertar, mas da dissimetria estrutural da própria linguagem à qual ela se volta e se revolta, nisso, constituindo a sua irreduzível afirmatividade e incondicional abertura ao devir. Lugar originário da promessa, não da promessa não cumprida, mas da promessa anterior à toda promessa, abertura a toda promessa, apesar de tudo, a escritura tudo atravessa e a ela se entrega, talvez, por amor e tremor, o pensador desconstrutor.¹⁶³

¹⁶³ DUQUE ESTRADA, P.C. *Ecos da Desconstrução*. Entrevista concedida ao Portal PUC-Rio. Disponível em: <<http://www.editora.vrc.puc-rio.br>>. Acesso em: 11 ago. 2015.

8.

Referências bibliográficas

ALTHUSSER, L.: *Aparelhos ideológicos do Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

AUBENQUE, P. *Hay que descostruir la metafísica?* Buenos Aires: Ed. Encuentro, 2012.

_____. Podemos hablar hoy del final de la metafísica? *Laguna Revista de Filosofía*, nº 25, p. 9-18, nov. 2009. [Disponível on-line].

BALIBAR, E.: *La philosophie de Marx*. Paris: La découverte, 2010.

BALCARCE, G.: De cuando el mesianismo hace política – reflexiones sobre la politicidad de la filosofía derridiana. In: BISET; Emmanuel; PENSCHASZADEH, Ana paula, (Org.). *Derrida Político*. Buenos Aires: Colihue, 2013.

BANON, D. *L'attente messianique*. Paris: Cerf, 2012.

BARATA-MOURA, J. *Filosofia em O Capital, uma aproximação*. Lisboa: Editorial Avante, 2013.

BENJAMIN, W. Para uma crítica da violência. In: GRAGNEBIN, Jeanne Marie. (Org.). *Escritos sobre a Linguagem*. São Paulo: Editora 34, 2007 .

_____. Franz Kafka. In BENJAMIN, Walter. *Obras*. Madrid: Abada Editores, 2009. Libro II, vol. 2.

BOURETZ, P. *Témoins du Futur, philosophie et messianisme*. Paris: Gallimard, 2003. Testemunhos do Futuro, Filosofia e Messianismo. São Paulo: Perspectiva, 2011. Testigos del Futuro. Madrid: Trotta, 2012.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira, 1961.

BLANCHOT, M.: *La amistad*. Madrid: Trotta, 2007.

CAPUTO, J.: Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida. In: DUQUE ESTRADA, Paulo Cesar. (Org.). *Às Margens*. São Paulo: Loyola/ PUC-Rio, 2002.

DE PERETTI, C.: *Espectografías (desde Marx y Derrida)*. Madrid: Trotta, 2003.

DERRIDA, J.: *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993./ *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta, 2012. / *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

_____. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

_____. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

_____. *Marx and Sons*. Paris: Galilée, 2002.

_____. *Políticas de la amistad / El oído de Heidegger*. Madrid: Trotta, 1998.

_____. *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*. Madrid: Trotta, 1998.

_____. *Força de Lei / Prenome de Benjamin*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *Foi et savoir*. Paris: Seuil, 2000.

_____. *Jacques Derrida, políticas y amistad: entrevistas com Michael Sprinkler sobre Marx y Althusser*. Buenos Aires: Amortorru, 2009.

_____. *“Il faut bien manger” o il calcolo del soggetto*. Milão: Mimesis, 2011.

_____. *Estados-da-alma da Psicanálise – O impossível para além da crueldade*. São Paulo: Editora Escuta, 2001.

_____. *El siglo y el perdón, Fe y saber*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2003.

_____. *Cogito e história da Loucura*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

_____. *A Escritura e a Diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. *Interpretations of War: Kant, el Judio, el Alemán*. Madrid: Minima Trotta, 2004.

_____. *Mal de Arquivo. Uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2011.

_____. *Les Yeux de la langue, l'abime et le volcan*. Paris: Galilée, 2012.

_____. *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*. Paris: Éditions Unesco/Verdier, 1997.

_____. *Khôra*. Buenos Aires: Amortorru, 2011.

_____. Ousia e Grammé. In: *Margens da Filosofia*. pg. 65-105. Campinas: Papyrus, 1991.

DIELS, H; KRANZ, W. I Presocratici. Bompiani: Milano, 2006.

DUDLEY, W. Idealismo alemão. Petrópolis: Vozes, 2013.

DUQUE-ESTRADA, P.C.: Alteridade, Violência e Justiça: Trilhas da Desconstrução. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. (Org.). *Desconstrução e Ética*. Rio de Janeiro: Editora PUC/Loyola, 2004.

_____. Derrida e a escritura. In: DUQUE ESTRADA, Paulo Cesar. (Org.). *Às Margens*. São Paulo: Loyola/ PUC-Rio, 2002.

_____. Para além do sujeito, a responsabilidade. In: EYBEN, Piero; RODRIGUES, Fabrícia Wallace. (Org.). *Derrida , Escritura & Diferença*. Belo Horizonte: Editora Horizonte, 2012.

_____. Sobretudo [...] o perdão (im)possibilidade, alteridade, afirmação. In: DUQUE ESTRADA, Paulo Cesar. (Org.). *Spectros de Derrida*. Rio de Janeiro: Nau/PUC-Rio, 2008.

_____. Jamais se renuncia ao Arquivo, Notas sobre ‘Mal de Arquivo’ de Jacques Derrida. *Revista Narureza Humana*, São Paulo, vol.12 n.2, 2010. [On-line].

_____. Sacrificar o sacrifício: singularidade e responsabilidade na Desconstrução. Videoconferência. Nucleo de Fiolosofia Francesa Contemporânea/ UFRJ – <http://nuffc.blogspot.com.br/>.

_____. Perdón, historia y justicia: acerca de la (im)posible relación con el otro. In Mónica Cragolini (org.), *Por amor a Derrida*, Buenos Aires: La Cebra, 2008.

FACIONI, S. *Derridario – Dizionario della decostruzione*. Genova: Il Melangolo, 2012.

FLAVIUS JOSÉPHE. *Les antiquités juives*. Paris: Cerf, 1995. Livres IV et V.

FREUD, S. *O homem Moisés e a religião monoteísta*. Porto Alegre: L&PM, 2013.

_____. *Uma dificuldade no caminho da Psicanalise*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1917. v. XVII, p. 171-179.

FUKUYAMA, F. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GADAMER, H.G. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: FGV, 2009.

_____. *Verdade e Método*. Petrópolis, Vozes, 2002.

GADAMER, H.G; DERRIDA, J.; LACOUÉ-LABARTHE,P.: La conférence de Heidelberg (1988): Heidegger, portée philosophique et politique de sa pensée. Paris: Lignes, 2014.

GUTTMANN, J. *Philosophies of Judaism, the history of jewish philosophy from Biblical time to Franz Rosenzweig*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1964.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HENRY, M. *Marx*. Paris: Gallimard, 1976.

HARVEY, D. *Para entender O Capital*. São Paulo: Boitempo, 2012.

LÉVINAS, E. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Editora 70, 2008.

_____. *Difícil libertad*. Madrid: Lilmod, 2004.

_____. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset, 1994.

_____. *Être Juif, suivi d'une lettre à Maurice Blanchot*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2015.

MARKOVITZ, F. *Marx dans le jardin d'Épicure*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1974.

MARX, K. *O Capital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

MARX, K. ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

MUYLAERT DUQUE-ESTRADA, E. *Nas entrelinhas do talvez*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio/ Via Veritas, 2014.

NAGEL, E. & NEWMAN, J. *A prova de Gödel*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

O'CONNEL, E. *Heraclitus and Derrida: presocratic deconstruction*. New York: Peter Lang Publishing, 2006.

PENA-RUIZ, H. *La laicidad*. Ciudad de Mexico: Siglo XXI, 2002.

POCHÉ, F. *Penser avec Arendt et Lévinas – du mal politique au respect de l'autre*. Lyon: L'essentiel, 2009.

RÖMER, T. *La création des hommes et leur multiplication. Lecture comparée d'Athra-Hasis, de Gilgamesh XI et de Genèse 1;6-9*. In: *Semitica*, v. 55. Paris: Librairie Jean Maisonneuve, 2014.

SCHOLEM, G. *Sur Jonas, la lamentation et le judaïsme*. Paris: Bayard, 2007.

SCHOPENHAUER, A. *Ensayo sobre la visión de espectros y lo que se relaciona con ella*. IN: *Parerga y Paralipómena I*. Madrid: Trotta, 2006.

SLOTERDIJK, P. *Derrida, un egípcio, el problema de la piramide judia*. Buenos Aires: Amortorru, 2008.

SPINKLER, M. *Ghostly demarcations, a symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*. London: Verso, 1999.

TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Brasília: UNB, 1987.

ZAC, S. *La philosophie religieuse de Hermann Cohen*. Paris: Vrin, 1984.