

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



João Pedro da Silva Martins

**PODER PODER:
Hegemonia do Poder,
Fenomenologia,
Desconstrução,
Filosofia Política**

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia da PUC-Rio

Orientador: Prof^ª Fernanda Alt Fróes Garcia

Rio de Janeiro
Abril de 2025



João Pedro da Silva Martins

**PODER PODER:
Hegemonia do poder,
Fenomenologia,
Desconstrução,
Filosofia Política**

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia da PUC-Rio
Aprovada pela comissão examinadora abaixo:

Profª Fernanda Alt Fróes Garcia

Orientador

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Paulo César Duque-Estrada

Coorientador

Pesquisador Independente (Professor aposentado do Departamento de Filosofia da PUC-Rio)

Profª Luísa Severo Buarque De Holanda

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Victor Dias Maia Soares

Departamento de Filosofia – UERJ

Prof. Diogo Barros Bogéa

Faculdade de Educação – UERJ

Profª. Márcia Sá Cavalcante Schuback

Departamento de Filosofia – Universidade de Södertörn (Suécia)

Rio de Janeiro, 25 de abril de 2025

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

João Pedro da Silva Martins

Graduou-se em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) em 2017. Tem mestrado em Sociologia e Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFRJ (Obtido em 2022). Tem mestrado em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio (obtido em 2020), onde foi contemplado com bolsa do CNPq. Atualmente é doutorando pelo mesmo programa, onde foi contemplado com bolsa da CAPES.

Ficha Catalográfica

Martins, João Pedro da Silva

Poder poder : hegemonia do poder, fenomenologia, desconstrução, filosofia política / João Pedro da Silva Martins ; orientadora: Fernanda Alt Fróes Garcia ; [coorientador: Paulo César Duque-Estrada]. – 2025.

170 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2025.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Desconstrução. 3. Filosofia política. 4. Poder. I. Garcia, Fernanda Alt Fróes. II. Duque-Estrada, Paulo César. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. IV. Título.

CDD:100

Esta tese é dedicada à vida e à memória de Orlando Jacques da Silva, Maria da Glória Barbosa dos Santos da Silva, Lina de Carvalho Martins e Paulo Marinho Martins, meus avós maternos e paternos, vidas sem as quais a minha não estaria aqui

Agradecimentos

Mais uma vez, esta é uma oportunidade para demonstrar os significativos agradecimentos.

Antes de mais nada, gostaria de falar sobre um assunto muito delicado: iniciei o curso de doutoramento em 2020 e, após cerca de três semanas de aulas em sala, a universidade teve de fechar suas atividades presenciais e iniciar aulas remotas *online*. Era o período da pandemia e o início de um isolamento social que impactariam na vida de milhões de pessoas. Eu não poderia deixar de começar esses agradecimentos, então, agradecendo de fato a cada pessoa que se dedicou a combater a pandemia – especialmente todos os profissionais da saúde e de campos próximos – e a cada pessoa que também combateu o negacionismo, a desinformação, cada pessoa que decidiu fazer a sua parte para, de maneira responsável, buscar a superação da condição em que se estava e a construção de um mundo melhor na superação daquela adversidade. Não seria possível expressar em palavras o seu heroísmo. Muito obrigado.

Mais uma vez gostaria de repetir os meus agradecimentos agora a todos que tornaram esta tese possível, direta ou indiretamente. Começando por aqueles que contribuíram nesta e em outras terras pelo campo da filosofia, das humanidades e das artes, bem como do conhecimento e das buscas pelas realizações, mesmo em situações adversas. Gostaria que tais coisas sempre fossem acessíveis a todos aqueles que assim quisessem, e que tal atividade possa ser sempre livre e compensatória. Deve haver espaço para todo mundo que assim queira.

Novamente, gostaria também de agradecer a todos os professores do departamento de filosofia da PUC-Rio e aos funcionários da secretaria e do departamento, como Dinah Lucia e Edna Sampaio – que por todos esses anos sempre me ajudou com tantas e tantas dúvidas procedimentais, ligações (infinitas ligações sempre atendidas com profissionalismo e um carinho exemplar de uma dedicação ímpar), além de e-mails e tantas outras atividades realizadas com tanta atenção e gentileza, às quais só poderia deixar registrado meu muito obrigado!

Além disso, agradeço a todos os funcionários da PUC-Rio, como os ascensoristas, os profissionais da limpeza, os secretários e as profissionais de documentação e registro, os funcionários da biblioteca e as funcionárias da livraria, os profissionais da segurança e manutenção do campus e da ampliação de suas possibilidades, os profissionais envolvidos no serviço do restaurante universitário, enfim, a todos os profissionais que mantiveram – mesmo no período remoto, com sua atenção constante – e mantêm a universidade viva e que heroicamente superaram tantas adversidades.

Gostaria de agradecer, então, à minha família: à minha mãe, Rosilene Santos da Silva, que sempre se esforçou para nos mostrar que “a vida é bela”. Ao meu pai, Paulo de Carvalho Martins, que me ensinou que todo humano tem uma história e que vitória é não ficar calado. Aos meus avós paternos e maternos, aos quais esta tese é dedicada, por sempre terem sido as melhores referências possíveis para a minha vida. Tal como agradeço aos meus irmãos, tios, primos, sobrinhos e todos aqueles do espaço familiar.

A todos os amigos e às boas amizades que pude ter até hoje nos meus tempos escolares, na graduação da UERJ-FFP, nos mestrados e a todos que tenho a honra de chamar amigos, agora. Gostaria de agradecer também a *todos* os professores que tive que tanto me ajudaram na trajetória do aprendizado até hoje, sua contribuição para todos é inestimável, *inestimável*.

Aos colegas da filosofia na PUC-Rio tal como a todos os meus colegas de conversa, diálogos e descontrações, também colegas de jornada, como os do Grupo de Estudos em Hermenêutica e Desconstrução, pelo imenso aprendizado, pelas horas de profícuas discussões, pelas oportunidades de debater e produzir e pela consideração de sempre. Devo muito do meu aprendizado à consolidação do grupo e suas profícuas reuniões. Meus agradecimentos, então, a todos os envolvidos pela iniciativa e pela estima.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001. Agradeço, portanto, à CAPES e à PUC-Rio pelos auxílios concedidos apesar do, infelizmente, ambiente de cortes e congelamentos. Reafirmo o quanto foi importante a concessão destes auxílios para a realização deste trabalho, como geralmente é, via de regra.

Gostaria de agradecer à professora Fernanda Alt por ter aceitado de forma tão imediata e receptiva assumir a orientação da minha tese e por ter se disposto sempre tão gentilmente a ajudar e a enriquecer o trabalho aqui realizado.

Ao professor Paulo César Duque-Estrada, que havia iniciado a orientação e, posteriormente a coorientação. Ter podido assistir aos seus curso sobre Derrida e desconstrução por todos esses anos foi sem dúvida uma das coisas mias

importantes para a minha formação. Acompanhar tudo isso foi muito enriquecedor, eu sou muito grato.

À professora Luísa Buarque, pelos cursos que, em várias ocasiões, pude seguir – tantos mais gostaria de ter feito! – e por ter sempre sido receptiva e gentil em relação a minha trajetória.

Ao professor Victor Dias Maia Soares, por ter aceitado tão prontamente participar da minha banca e pela gentileza de se dedicar a uma leitura atenta da tese vinda do campo da desconstrução. Muito obrigado!

À professora Márcia Schuback, da qual tive a honra de seguir um curso que foi um divisor de águas na minha formação, além de ter sido uma grande alegria filosófica, um indizível impacto duradouro e, para além do curso, agradeço por ser uma pessoa cujo ensino e obra me impactam e impressionam continuamente. Agradeço também pela leitura atenta e filosófica realizada no meu texto de qualificação que igualmente foram um ponto marcante na minha trajetória e na minha escrita. Só tenho a agradecer e aproveitar a oportunidade para expressar e externalizar toda a minha admiração contínua pela maestria poético-filosófica com a qual eu crescentemente me impressiono. Desde que tive a honra de assistir a uma de suas aulas pela primeira vez soube imediatamente que o fazer filosófico não poderia ser manejado ali por melhores mãos.

Ao professor Diogo Bogéa, meu orientador de monografia de graduação em história, participando também da banca de mestrado e agora novamente participante da banca de doutorado, fora todo o acompanhamento, imensa paciência, interesse e incentivo demonstrados por todos esses mais de dez anos desde que tive a honra de ser seu aluno pela primeira vez. O professor Diogo Bogéa é provavelmente uma das pessoas mais generosas que alguém poderia ver na vida, além de um incansável “militante” da filosofia que há muitos anos vem sendo um grande fomentador do pensamento para qualquer pessoa que queira. Um muito obrigado seria ainda pouco, resta apenas registrar a minha admiração e o meu agradecimento por tanto feito, todo o reconhecimento ainda seria pouco.

Concluindo, todas as palavras seriam ainda vãs para agradecer ou dizer qualquer coisa, aqui. Além de todas as palavras possíveis, então, obrigado, Giovanna Oliveira, por *tudo*.

Resumo

MARTINS, João Pedro da Silva; GARCIA, Fernanda Alt Fróes. **Poder poder: hegemonia do poder, fenomenologia, desconstrução, filosofia política**. Rio de Janeiro, 2025. 170 p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O filósofo Jacques Derrida, tendo começado a publicar a partir dos anos 1960 uma escrita filosófica em língua francesa, tornou mundialmente famoso o gesto filosófico que ficou conhecido como “desconstrução”. Extremamente prolífico, Derrida reivindicou que, de forma mais ou menos clara, seu trabalho sempre colocou “questões ético-políticas” à tradição filosófica para a qual se reportava. Derrida também reconheceu que seria igualmente verdadeiro admitir que seu trabalho colocaria essas questões “mais diretamente” a partir dos escritos publicados na década de 1990, momento em que alguns especialistas afirmam ter ocorrido uma suposta “virada ético-política” em sua obra. Esta tese parte desta dupla afirmação para tentar interrogar de que maneira o gesto da desconstrução, ao se adereçar a questões ético-políticas, acaba por deslocar os pilares e primados que aparentemente enquadraram as formas de pensamento dessa tradição – assim, propondo um significativo deslocamento de suas perspectivas mais basilares. Significativo desses movimentos, para a proposta desta tese, são alguns livros como *O monolinguismo do outro* (1996) e *Espectros de Marx* (1993). A partir destes livros – muitas vezes contrastados com outras grandes referências da filosofia política como as obras de Hannah Arendt e Karl Marx – é possível pensar como a forma da assim chamada desconstrução de re-colocar as questões políticas permite uma abertura para novas formas de pensar o político. É a partir dessas novas formas que esta tese propõe, ao mesmo tempo, tanto uma maneira de lidar com o legado desses interlocutores quanto uma maneira de reestruturar as questões políticas oriundas da desconstrução de modo que elas também possam possibilitar ao pensamento colocar as questões políticas históricas e contemporâneas mais politicamente. Assim, é possível pensar o entrecruzamento entre poder e possibilidade, entre o impossível, o poder e a hegemonia do poder.

Palavras-Chave

Desconstrução; filosofia política; poder

Abstract

MARTINS, João Pedro da Silva; GARCIA, Fernanda Alt Fróes (Advisor). **To might might: hegemony of power, phenomenology, deconstruction, political philosophy**. Rio de Janeiro, 2025. 170 p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The philosopher Jacques Derrida, who began publishing works in French in the 1960s, made worldly famous the philosophical gesture that would later become known as “deconstruction”. A highly prolific writer, Derrida claimed that, in a somewhat more or less clear way, his work always posed “ethical-political questions” to the philosophical tradition he themed. Derrida also acknowledged that it would be equally true to admit that his work posed these questions in a more direct fashion since his 1990’s writings – a moment specialists claim to be defined by an “ethical-political turn” in his works. This thesis starts from these two statements with the aim of thinking how the gesture of deconstruction, as reporting to ethical-political questions, turns to dislocate the pillars and primacies that apparently frame the thinking forms of this (ethical-political) tradition – thus proposing a significant dislocation of his most basilar perspectives. Very meaningful to these movements are some works such as *The monolingualism of the other* (1996) and *Specters of Marx* (1993). With these works – also in contrast with other big references of contemporary political philosophy as Hannah Arendt and Karl Marx – it is possible to think how the way of the so-called deconstruction of re(and dis)-location of political questions allows an opening to new forms of thinking the political. It is from these new forms that this thesis proposes, at the same time, a way of dealing with the legacy of these interlocutors *and* a manner of restructuring the political questions that comes from deconstruction in a way that they can also “might” the thinking to place the contemporary political historical questions in a political way. Then, it is possible to think about the crossings between power and possibility, between the might and the mighty, between the impossible and the power/mightytude, the power and the hegemony of power.

Keywords

Deconstruction; political philosophy; power

Sumário

1. Apresentação	12
2. Capítulo 1: Outra política ou a política do outro? Entre o paradoxo de Arendt e o Monolinguismo do outro de Derrida	33
2.1 Introdução ao capítulo	33
2.2 O monolinguismo do outro	36
2.3 O paradoxo de Arendt	50
2.4 Outra política e a política do outro – conclusão do capítulo	81
3. Capítulo 2: Fazer-se ouvir e ser ouvido. Filosofia e políticas	84
3.1 Fazer-se ouvir	84
3.2 Ecce Homo	88
3.3 Políticas da filosofia e filosofia política	95
4. Capítulo 3: Espectros do Político: político e o espectral	98
4.1 Introdução ao capítulo	98
4.2 Derrida e os Espectros de Marx	101
4.3.1 Espectralidade e dialética	102
4.3.2 Espectralidade e história	103
4.4 Espectro (?) Político	104
4.5 O pas da desconstrução – revindo	144
4.6 As heranças da desconstrução: entre o “paradoxo de Arendt” e os “Espectros de Marx”	159
5 Conclusão	165
6 Referências bibliográficas	167

O que importa não é aprender filosofia, mas poder filosofar

Martin Heidegger, *Os problemas fundamentais da fenomenologia*

1 Apresentação

“Você está aqui”, diz o mapa. Você já viu mapas assim, como esse? Pavilhões de shoppings, exposições de arte e zoológicos de animais, museus, casas de cultura, bibliotecas e anfiteatros: dentro deles, e tantos outros, se pode percorrer, distraidamente ou não, um certo caminho que não raro leva à deparação com um mapa que pressupõe a posição do leitor, do observador, do ouvinte com essa inscrição no espaço: *você está aqui*. Descritos no mapa podem estar os outros espaços, mas agora, com uma lógica infalível, prescrita para o leitor-observador está a sua própria, inequívoca e irrevogável posição no espaço. A cartografia do mapa revela não só o lugar, mas a sua própria disposição no espaço, sua espacialização, e prescreve a essência espacial daquele que o observa: você está aqui, você só pode estar aqui, se você é capaz de ler esta afirmação, esta afirmação já o pressupõe e pressupõe a sua leitura – você, portanto, só pode estar aqui e, se disser que não está, só pode estar mentindo ou negando o que já leu; então, sua opinião quanto a isso já foi pré-escrita pela frase escrita no mapa que esperava a sua leitura: “você está *aqui*”.

Longe de parecer um exemplo fortuito, mera anedota ou inventividade exagerada para recurso de retórica, essa situação parece, a meu ver, muito significativa de um tipo de pensamento sobre o político que se escamoteia na medida em que se põe a ver. Como o mapa que diz “você está aqui” e se oculta, como *emissor* dessa identidade espacial, através de sua irredutível lógica, há institucionalizações do político que se dão sob a mesma forma (metafórica ou não). O objetivo, aqui, desta narrativa, é tentar compreender essa estranha cartografia, a estranha cartografia desse tipo de mapa e, como consequência, narrar os desdobramentos de um pensamento que se torna possível exatamente como um espanto a partir dessa cartografia. Um pensamento que, levado radicalmente, deslancha, por ocasião mesma de suas próprias consequências, uma espécie de *contra-cartografia* desse mapa – ao contrário e ao revés.

Este documento é uma tese de doutorado. Como tese de doutorado, assim nomeado, procura ser uma coisa e não outra. Por isso, é preciso justificar essas

estranhas palavras iniciais e já mudar o registo da situação: essa estranha exemplificação de mapa, curta e elíptica que seja, introduz o leitor mais rápido e profundamente na tópica e no gesto do texto do que qualquer outra explicação excessivamente “teórica” poderia fazer tendo este espaço de tempo. Por isso, assim, se preferiu iniciar a apresentação dessa tese com essa questão. Tendo ela em mente, agora podemos recomeçar: podemos expor de maneira mais esperada o que se pode esperar desta tese.

Sendo uma tese e, assim, proposta a ser uma coisa em específico, uma decisão de escrita parte daí: escrevê-la como e *para quem*? Sua linguagem será aberta, legível – mesmo que isso não signifique ser transparente –, desafiadora na medida em que não abre mão de algum desafio mas que, exatamente por isso, se propõe a ser uma experiência que, uma vez aberta, pode até mesmo chegar a desafiar? Ou será elíptica, direta mas hermética, aberta só a iniciados muito iniciados que, assim, procurarão entendê-la de um jeito ou de outro?

A decisão que tomei é a de escrever, sempre que possível, na direção dessa expressão que tanto gosto: *qualquer um*. Escrever para qualquer um (que queira) não significa escrever para todo mundo. Uma abertura infinita me parece ser também uma vontade de alcance infinito que, embora muito justificável na maioria dos casos, parece querer, de uma forma muito suspeita, envolver tudo, envolver o todo, trazer esse todo para si. Escrever para qualquer um que queira ler, entretanto, não implica só a vontade, o querer do escritor, mas também a do leitor. Seria preciso *querer* ser alcançado para poder querer ler. Talvez isso fique mais claro no correr dos capítulos, mas escrever para qualquer um é, ao mesmo tempo, impossível – pois este texto, por exemplo, já está numa língua (filosófica e factual) que exclui qualquer um dos seus não-falantes, ao menos a princípio, da leitura – mas também factível – pois, de uma certa forma, todo texto tem um grau de abertura, é uma espécie de *carta aberta*.

Escrever assim, então, implica uma decisão. Mas como seguir fiel a essa decisão eu não soube nem nunca pude saber. Por isso, não posso deixar de achar que a escrita desse texto será cambiante – ora será muito fechada e ora, não coincidentemente, fará consideráveis esforços de reabertura, de

compreensibilidade, de estar ao alcance de qualquer um. Quanto a isso, só se pode seguir observando-a.

Acredito que, a partir desse ponto, o restante dessa introdução será o espaço do texto em que se falará de maneira mais “fechada” – ou hermética. Acontece que, para seguir os seus objetivos, essa introdução precisa apresentar, como um primeiro passo, o que é desconstrução em filosofia (sua principal interlocução) e, depois, abordar assim as relações entre fenomenologia e política. Uma exposição inicial acerca do que se entende por “desconstrução” é, aqui, necessária e cabível. Uma longa e detalhada apresentação do que seria a “fenomenologia” (especialmente a fenomenologia husserliana), entretanto, tomaria um longo tempo e espaço do texto para explicar, de maneira mais didática ou não, algo que foge do escopo de pesquisa da tese. Assim sendo, essa única parte, em especial, tive de escrever presumindo o conhecimento do leitor sobre o que é a fenomenologia husserliana, bem como alguma familiaridade com a obra de Husserl¹.

Conforme já foi dito, esta é uma tese de doutoramento em filosofia que tem como sua principal interlocutora filosófica a obra do filósofo Jacques Derrida, em primeiro lugar, reunida sob a rubrica da chamada “Desconstrução”. Desconstrução

¹ Essa espécie de “acerto” com a fenomenologia, feito aqui na apresentação, me pareceu necessário tendo em vista o percurso de pesquisa da tese, mas acaba não se configurando como a estratégia discursiva ideal, em termos de clareza do texto. Por isso, recomendo ao leitor que não esteja familiarizado com a fenomenologia de Husserl – e nem queira se deter numa exploração inicial preparatória – que pule para o primeiro capítulo logo após a discussão sobre o que é, aqui, a desconstrução. Isso tornará o texto mais fluido e mais direto para o leitor que poderá acompanhar, assim, mais os desenvolvimentos do texto de maneira aproximada do que se estivesse se obrigando a seguir uma ordem que, a mim, pareceu logicamente necessária, embora seja também menos atrativa do ponto de vista expositivo. Gostaria de recomendar, ainda, sobretudo pela sua clareza de linguagem, caso o leitor queira ter uma apresentação muito breve, sucinta e introdutória do que é a fenomenologia husserliana antes de ler, em qualquer ordem, as seções do texto que se detêm nisso, o artigo de Cinthia Cardoso Dutra (v. DUTRA, 2000.) que, embora use o texto para abordar questões relativas à relação entre filosofia e consciência e compare fenomenologia e psicanálise, acaba por, no menor espaço de texto, apresentar uma das melhores introduções iniciais da fenomenologia husserliana. Impossível seria, para uma compreensão digna desse nome, parar por aí ou se limitar a esse artigo. Recomendo-o apenas como um possível ponto de referência inicial.

não diz apenas a obra de Derrida, mas podemos dizer que essa obra pode ser reunida sob essa rubrica que a organiza e, até certo ponto, a caracteriza.

Há, aqui, um vetor e uma vontade que pareçam querer se ordenar a partir de um imperativo: a partir do momento em que se expõe um “conceito”, é preciso defini-lo de maneira lógica, clara e distinta Estabelecendo o seu interlocutor, como o fiz com a “desconstrução”, espera-se que defina também o conceito que o caracteriza. Mas a desconstrução não é exatamente um conceito e sua intenção não é, a partir de si, simplesmente conceituar. Não sendo a desconstrução propriamente um conceito e não sendo essa sua linguagem mais usual, uma dificuldade de conciliação parece operar aqui.

Não acredito que as dificuldades costumeiras de se tratar do tema da desconstrução sejam oriundas apenas de uma dificuldade interna ao seu próprio conteúdo, como se o que ele pretendesse significar fosse excessivamente complexo ou de difícil apreensão. Não, na verdade, talvez, a dificuldade da desconstrução more na perspectiva dela ser, realmente, algo que se faz às avessas desse imperativo tradicional de nomeação, definição e significação. A dificuldade da desconstrução talvez seja oriunda de um fato: o fato de que, quando nos relacionamos com ela, esperamos que ela seja algo que já sabemos, que podemos acomodar numa classificação que já temos para poder utilizá-la. Mas ela não parece se prestar a esse tipo de serviço.

Em primeiro lugar, “desconstrução” é uma palavra que ganhou uma ampla repercussão nos mais variados lugares da sociedade e da língua falada. “Ser um sujeito em desconstrução” é uma expressão que pode ser normalmente utilizada sem que, com isso, se acredite estar no âmbito de uma complicada questão filosófica. Por vezes, a frase é utilizada como se fosse a fala de um sujeito plenamente auto-consciente, um indivíduo presente a si mesmo com total consciência de si que, assim, dis-põe um objeto a sua frente – ou em si mesmo – e o põe, se põe a desconstruí-lo, como se a desconstrução do objeto fosse deslanchada por um movimento autônomo, automático, racional e consciente do sujeito.

Ora, como veremos, essa perspectiva parece, ao menos, não estar em conformidade com o que Derrida propunha para a sua relação com o termo

“desconstrução” – mesmo que essa utilização possa dizer muita coisa sobre o tempo na qual ela se propõe. Desconstrução “é o que acontece”[ce qui arrive], disse Derrida² em momentos em que foi forçado a formular uma descrição da desconstrução. Como acontecimento, nesse sentido, ela não está nem na posse nem na propriedade de um sujeito (auto)desconstrutor que a executa como se fosse uma espécie de programa verso ao real. Seguramente, a desconstrução não é a propriedade do maquirar de uma máquina e o seu acontecimento parece fugir à lógica do cálculo, do cálculo puro, que assim calcula o deslanchamento do seu próprio acontecimento. Não, a desconstrução, antes, *é o que acontece* e, enquanto acontecimento, escapa à iniciativa mesma de seu próprio autor³.

A desconstrução não é sequer propriedade exclusiva da filosofia, e, neste sentido, muito menos seria propriedade da iniciativa autoral de escritores específicos. A relação entre a indicação derridiana da desconstrução ser um *gesto*, em primeiro lugar, e, ao mesmo tempo, ser também a rubrica a partir do qual seu próprio gesto filosófico é reunido é, em certa medida, ambígua. De qualquer forma, é preciso dizer, Derrida, conforme veremos não parece encerrar a chamada desconstrução em um gesto puramente seu.

Mesmo que relutantemente, a afirmação da desconstrução como “o que acontece” foi dita por Derrida, mas não apenas nessa ocasião, em uma entrevista para um programa de televisão realizada pelo jornalista Edwy Plenel no ano 2000 e, posteriormente, transcrita. Antes de ouvi-lo, Plenel, em sua pergunta, pediu para Derrida tematizar duas “definições” que ele, Derrida, teria dado sobre a desconstrução

que é que esta ideia de desconstrução... eu lembro as duas definições que você então deu – a desconstrução é o que acontece [ce qui arrive] e então uma outra – “mais de nem uma língua” [plus d’une langue] – a desconstrução é o que acontece, e a outra, “mais de nem uma língua” [plus d’une langue]⁴.

2 C.f. DERRIDA apud MONTREDON et al. 2008, p. 192-3.

3 Um grande precursor desse tipo de abordagem é, como se sabe bem, Martin Heidegger e a sua afirmação de que “a linguagem fala” (ou a fala fala) – *e não precisamente o sujeito que faz uso da linguagem*. Assim, a agência que antes parecia soberana e absoluta do sujeito é, no mínimo, decisivamente retransferida; v. p. ex. HEIDEGGER, 2015.

Cabe aqui, ainda e também, um remarque preliminar acerca da expressão *plus d'une langue* e sua tradução para “mais de uma língua”: a expressão *plus d'une langue*, em francês, cria um jogo de palavras que diz, ao mesmo tempo – esse é um ponto extramente importante para esta tese – “mais de uma língua” e “não mais uma língua”. Não é o único caso em que Derrida joga com essa dupla acepção da palavra “plus”, em francês. Esta talvez seja uma forma bastante telegráfica de buscar apontar para uma estranha *pluralidade*: não mais a pluralidade de unidades discerníveis. São *várias* línguas, certo, mas essas línguas não são discerníveis, não são unas em si mesmas, não são identificáveis absolutamente e nem in-divíduas. Voltaremos a isto no próximo capítulo.

Antes de discutir essas “tentativas de definição”, como o próprio Derrida faz questão de marcar, apresentadas pelo jornalista – que, aliás, serão retematizadas por todo o correr da presente tese – cabe apontar, também, a resposta de Derrida

Então, para um breve comentário sobre estas duas tentativas de definição[...], de início marca-se que a desconstrução não é uma filosofia, é de início a desconstrução da filosofia, não é uma filosofia, nem uma doutrina, nem um método. Ela é o que acontece [c'est qui se passe] cada vez que há um evento imprevisto – por definição imprevisto – e que desloca (ou que move) de alguma maneira o estado das coisas, e que surpreende[...]A desconstrução não acontece apenas nas universidades e nos livros, há também no espaço econômico político militar, numa guerra e também o que acontece [c'est qui se passe] numa bolsa de valores contribui para uma desconstrução como isto que acontece/chega/que surge [ce qui arrive] como o que chega [l'arrivant] ou a chegada e o chegado [l'arrivé ou l'arrivant] imprevisto que produz o evento em “mais de nem uma língua” [plus d'une langue] na medida em que – é mais de nem uma língua [c'est plus d'une langue] – a desconstrução é um esforço – então que definirei, muito simplesmente e antes de tudo, de memória – de genealogia: saber de onde nós viemos, de onde vem a cultura, de onde vem nossa linguagem, e para este, como se diz, subtrair-se da hegemonia de uma cultura – por exemplo, da cultura – sem a renegar. Eu sou também a favor da herança, da fidelidade na herança⁵.

4 In: JACQUES MONTREDON et al. 2008, p. 192. A citação foi traduzida a partir da transcrição da entrevista original presente, em parte, no anteriormente citado livro. Por isso, ela tem uma textualidade que a aproxima da oralidade. Sem abrir mão totalmente de marcar essa “oralidade”, a tradução optou, então, por eliminar ou modificar alguns sinais mais característicos das transcrições para preservar a fluência do texto Com exceção dos sinais, entretanto, não houve quaisquer outras interferências no texto – exceto para marcar, como é usual, as frases e expressões mais difíceis de serem traduzidas – e/ou que demandam atenção em sua utilização e tradução, bem como fazem remeter aos termos “originais” – entre colchetes.

Nos detendo primeiro na apresentação da desconstrução como “aquilo que acontece”, fica bastante claro que Derrida não compreendia aquilo que se chamava por desconstrução como a soma de um *corpus* teórico que seria um conjunto fechado de métodos, conhecimentos e até mesmo de pensamento que, em si, se encarregaria tanto de dizer a experiência como de definir o que é a experiência. Conforme Derrida diria mais à frente⁶, esse gesto seria também o de uma *experiência*.

Embora a obra de Derrida não seja *a* desconstrução em si, a ideia seria, então, a de que ela poderia *dar testemunho* ou ser escrita a partir de uma experiência, chamada de desconstrutiva, daquilo que chega, que acontece [ce qui arrive]. Escrita *a partir* da desconstrução, a obra de Derrida seria, então, uma das experiências da/de desconstrução.

Do ponto de vista formal, é uma obra extensa, mesmo quando nos limitamos a observar apenas as suas publicações editadas em livros. Sob a assinatura, parcial ou exclusiva, de Derrida já foram publicados provavelmente mais de cem livros. Mesmo que muitos temas atravessam vários desses livros e possam ser reunidos a partir da tópica de sua recorrência, discutir todo esse universo discursivo sem dúvida não seria tarefa fácil.

Dos que se propuseram a essa tarefa – principalmente quando ela era voltada a fornecer uma espécie de visão “de todo” da obra derridiana – destaco o livro de Christina Howells, publicado na célebre coleção *Key contemporary thinkers* da editora Polity, *Derrida: deconstruction from phenomenology to ethics* [Derrida: desconstrução da fenomenologia à ética]. Livro que, por vários motivos, acabou por se tornar um dos interlocutores mais oportunos para os debates desta tese acerca da obra derridiana. Isso se dá não apenas pelo fato do livro ter como intenção, conforme dito, fornecer uma visão panorâmica da obra de Derrida. A questão que anima o livro, entretanto, o fio condutor que o liga do momento inicial da escrita derridiana (envolvida com a fenomenologia) para a chamada “virada ético-política” (que, como veremos, se disse que sua obra deu nos anos 1990), esse fio condutor que liga intrinsecamente as duas experiências à assim

5 DERRIDA apud JACQUES MONTREDON et al. 2008, p. 192-3.

6 C.f. *ibidem*, p. 193.

chamada desconstrução, dizia, é um dos mais interessantes para a questão que anima esta tese e que se dará, conforme se poderá expor com mais clareza em breve, na relação entre a desconstrução e o político. Mesmo que outros estudos sobre a obra derridiana possam ser importantes, aqui e ali, para a tópica da discussão proposta, o livro de Howells sem dúvida será importante, como um interlocutor entre os postulados da tese e os escritos de Derrida, para a tese inteira.

Para podermos observar as relações entre o que se entende por desconstrução e o que quer que se chame por político (que, aliás, não será exatamente tratado aqui como um “fenômeno”), será preciso retroceder até as relações da desconstrução com a fenomenologia – pois, ao contrário do que se poderia dizer comumente acerca da obra derridiana, acredito que, já ali, havia uma ligação importante entre a necessidade de dar vazão a um pensamento que já pensa o político e a própria relação da desconstrução com a fenomenologia. Em outras palavras, acredito que uma das principais características da relação entre a obra derridiana com a fenomenologia – e a inerentemente postura “crítica”, digamos assim por falta de termo melhor, que esta travará com aquela – se dá a partir das “tensões” a respeito do que é “plural” e “político” (algo que se mistura) no pensamento derridiano e na fenomenologia.

Antes de prosseguirmos para estas discussões, seria preciso destacar algumas coisas a respeito das metodologias de pesquisa bibliográfica presentes nesta tese. Sempre que o texto estivesse escrito em francês (principalmente no caso de autoria de Derrida) ou inglês, optou-se por ler e referenciar tais textos em sua publicação nessas línguas. Quando foi necessário citar textos referenciados nessas línguas, optou-se por realizar uma tradução direta do trecho citado em uma forma pessoal e livre, feita para esta tese. Sempre que havendo tradução publicada para o português do inglês ou francês, esta foi cotejada com o “original” e, por vezes, referenciada após a primeira referência da publicação nas línguas mencionadas. Em caso de textos em alemão, a postura foi invertida: a referência é a da tradução que, sempre que necessário, foi cotejada com o original. Os textos e livros escritos por Derrida, por vezes e quase sempre de forma comentada no corpo do texto, podem ser cotejados com outras traduções. Os termos gregos que porventura possam aparecer nesta tese foram primeiramente dispostos em seus

caracteres originais para, em seguida, serem transliterados para o alfabeto latino e dispostos em observação com a tradução geralmente discutida na passagem em que são tematizados.

Por motivos que logo devem ficar claros, além de questões relacionadas à tradução, esta tese também se baseou em discussões realizadas a partir de conhecimentos etimológicos referentes às palavras ou conceitos discutidos com maior destaque. Quando isto ocorrer, os dicionários etimológicos que foram utilizados para se discutir este aspecto da palavra tematizada serão citados em nota de rodapé, com a referência também do trecho citado, mesmo que nem sempre no corpo do texto se deixe clara a publicação da qual se originaram – ao contrário dos livros, em sua maioria do campo filosófico, aqui utilizados que, salvo raras exceções, são também comentados no corpo do texto, geralmente com seu nome por extenso assinalado e, sempre que já havendo tradução publicada, tendo este nome escrito diretamente na língua portuguesa. Os livros comentados cujos títulos aparecem em outras línguas não têm ainda, até onde se pôde ver, traduções que estejam publicadas em língua portuguesa. Um esboço de tradução livre desses títulos pode seguir, sempre que possível e oportuno, entre colchetes.

A obra escrita de Derrida, conforme aponta Christina Howells⁷ e como é rotineiramente sabido, começa primordialmente debatendo a fenomenologia husserliana e se debruçando sobre seus escritos. Tendo iniciado sua produção “na escola da fenomenologia”, como diria o título do livro de Paul Ricoeur⁸, Derrida teria desenvolvido um dos seus primeiros trabalhos acadêmicos mais sérios, em meados dos anos 1950, como uma dissertação que abordava *O problema da gênese na filosofia de Husserl*, trabalho que foi publicado apenas no começo da década de 1990 com este título assinalado [*Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*]. Ainda nos anos 1950, mais precisamente em 1959, Derrida publicou seu primeiro artigo sobre Husserl, em uma conferência em Cerisy la Salle organizada por Maurice de Gandillac. O título – “*Genèse et structure*” *et la phenomenologie* – já deixa antever sua familiaridade com a dissertação escrita alguns anos antes. Não seria também inoportuno destacar ainda

7 1998, p. 13.

8 v. RICOEUR, 2004.

que esses dois temas, a gênese e a estrutura⁹, – uma análise histórica, leia-se, e uma análise estrutural ou sistêmica (o que muitas vezes queria dizer, nesse caso, *síncrona*) – estavam também na ordem do dia das discussões estruturalistas em voga nos anos 1950. O embate entre essas concepções se registrou fartamente quer nos campos da linguística, quer nos escritos estruturalistas de Claude Lévi-Straus, bem como, em termos de defesa da diacronia, nos artigos de Fernand Braudel sobre *a longa duração* na *Revista dos Annales*, bem como, com um maior tom de comparação, na obra de Marshall Sahlins e muitos outros.

Registro ainda apenas para fazer assinalar que, levando em consideração o contexto em que se inseria, é muito difícil não antever que o gesto de Derrida, ao abordar esses temas, parece ser o de tematizar exatamente o que estava sendo nevrálgicamente discutido no período. É na década seguinte, entretanto, que, digamos assim, essa “intervenção” se faz de maneira mais clara e decisiva. Nos primeiros anos da década de 1960, Derrida faz a sua definitiva estreia editorial de uma maneira um tanto quanto inusitada e, talvez mesmo por esse grau de insólito, quase sempre lembrada em suas características mais externas: publicada na já em época célebre coleção “Épiméthée”, dirigida por Jean Hyppolite, ele redige uma introdução de 170 páginas para uma tradução sua de um texto de Husserl que mal chegava às 40, o *Origem da geometria*. O texto de Husserl, aliás, tem uma história muito particular, já que teria sido publicado, posteriormente, como um dos anexos de *A Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, adicionado, aliás, pelos editores a partir dos escritos de Husserl.

Embora desse *gesto* muitas vezes se tire só o insólito da assim chamada desconstrução, talvez esta *performatividade* derridiana na publicação desse livro possa ser lida de maneira mais próxima de seus inerentes argumentos. A escolha de Derrida de traduzir e publicar justamente esse texto já seria bastante relevante, mas quase sempre sobra ao olhar a sua necessidade de escrever uma espécie de “introdução” ao texto que é quase cinco vezes maior que o próprio texto. Longe de ser propriamente uma espécie de mero “comentário” da obra, a introdução

9 Também convém lembrar do livro *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel* [*Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*], de Jean Hyppolite, publicado na década anterior.

derridiana também já permite antever as próprias questões relacionadas ao gesto de destacar uma modalidade que parece, em termos de importância, quase sempre relegada como uma espécie de “suplemento de leitura” ou de adicional supérfluo ao texto. Ao mesmo tempo, também já lança a desconstrução como uma curiosa espécie de gesto realizado muito próximo ao texto que, entretanto, não redundava em comentário, simplesmente ou complexamente, e que também, pelo conteúdo e pelo conteúdo de seu gesto, já mostra claramente pontos de tensão e ruptura com a própria tradição fenomenológica enquanto proposta por Husserl.

No entanto, talvez de forma mais direta, esse gesto vai ser confirmado pelo livro seguinte de Derrida: *A voz e o fenômeno*, publicado em 1967, ano seguinte ao chamado *Ano miraculoso* [*Année Miraculeuse*, talvez uma alusão ao *Annus mirabilis* em ciências] do estruturalismo, assim chamado por ter sido o ano de publicações de obras “capitais” para o movimento, como os *Escritos* de Jacques Lacan (longamente aguardados), também *As palavras e as coisas* de Foucault, que de uma certa forma já poderia prenunciar uma espécie de fissura com as continuidades de tal pensamento, e muitos outros. Também foi em 1966 que ocorreu o famoso Colóquio de Baltimore, na John Hopkins University, onde Derrida, chamado quase de última hora, proferiu a palestra que, mais tarde, seria colecionada em *A estrutura e a diferença*, livro também de 1967, como “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”. Esse colóquio, praticamente organizado em honra da obra de Claude Lévi-Strauss, acabou se transformando historicamente, e em parte isso ocorreu muito por conta da intervenção de Derrida, numa espécie de “viragem” do pensamento estruturalista em outras direções, já que a apresentação de Derrida teria causado uma significativa impressão. Uma espécie de escrita desconstrutiva do gesto de Lévi-Strauss foi também publicada no ano seguinte, 1967, no livro *Sobre a Gramatologia*, de Derrida.

Em 1967, portanto, Derrida publica três livros e *A voz e o fenômeno* é um deles. Nesse mesmo ano Gilles Deleuze também publica sua tese de doutoramento, *Diferença e Repetição*, o que, por si só, já demonstra a importância do ano para a historiografia daquilo que se chamou, acertadamente ou não, de pensamento *pós-estruturalista*.

Em *A voz e o fenômeno*, já ficam claras as oposições de Derrida à fenomenologia, algo que ele já havia formulado em outros contextos.

Sobre isso, Christina Howells diz que

Ele [Derrida] considera Husserl como sendo uma das maiores influências em sua formação filosófica, junto com Heidegger e Hegel. De fato, todo o programa [sic] filosófico de Derrida parece se desfolhar/nascer de sua briga/divergência com a fenomenologia. É a tentativa fenomenológica de basear o conhecimento na experiência, na evidência e na presença-a-si/auto-presença [self-presence], e sua falha aparente, que o leva a conclusão de que a tentativa mesma é fundamentalmente equivocada. A fenomenologia não falha, como Husserl acreditava, porque está apenas em sua infância e o seu sucesso tem até então eludido isso, mas porque é engajada em um projeto baseado em premissas falsas, embora inelutavelmente sedutoras. Como Derrida explica isso em uma entrevista publicada em 1984, ‘eu nunca compartilhei o pathos de Husserl – e o comprometimento – para uma fenomenologia da presença. Na verdade, foi o método de Husserl que me ajudou a suspeitar da noção mesma de presença e do papel fundamental que ela desempenhou em todas as filosofias’¹⁰.

Mesmo com a ressalva feita de que a visão exposta por Derrida em relação à sua própria atitude perante Husserl é retrospectiva, o argumento não deixa de servir como uma espécie de base para o desenvolvimento de Howells que, é preciso lembrar, traça a obra de Derrida *Da fenomenologia à ética*. É muito importante frisar que uma leitura atenta desse argumento, como constrói mais adiante a própria autora, poderia também mergulhar nas divergências entre Derrida e a empreitada fenomenológica para, daí, procurar interrogar justamente o que há de próximo à desconstrução nessa divergência – e de que forma essa divergência entre a desconstrução e a fenomenologia pode abrir possibilidades para um outro pensamento que, antes de retomar ou criticar, pense a partir da própria divergência.

Embora o primeiro capítulo inteiro do livro de Howells se ocupe da relação entre Derrida (e a desconstrução enquanto sua obra) com a fenomenologia, é uma abordagem específica aos argumentos derridianos discutidos em *A voz e o fenômeno* acerca do imediatismo do presente (e da ideia husserliana de presença) e a sua relação com a memória e a antecipação do futuro que mais importaria aqui, para as questões deste trabalho. Ela importa na medida em que, como diz

10 1998, p. 7.

Howells, “A continuidade entre o ‘agora’ e o ‘não-agora’ introduz *alteridade* na identidade a si [self-identity]¹¹ do momento presente, e essa alteridade é a condição paradoxal da presença. Toda a possibilidade da simples identidade a si é então desfeita”¹².

Vale a pena acompanhar todo o argumento exposto pela autora

A consciência é, Husserl insiste, idêntica a ela mesma na unidade indivisa do momento presente. Entretanto, isto é bastante incompatível com sua descrição da percepção como algo envolvendo memória e antecipação, retenção e proteção, estas últimas não apenas como características acompanhantes mas como indispensáveis para a possibilidade mesma da percepção. De fato, Husserl vacila entre descrever a memória como um modo de percepção no qual o passado é feito presente e não meramente representado e descrever como contrário da percepção. Por vezes, a percepção é mostrada como em comércio perpétuo com a não-percepção, e o momento puro do “agora” considera um limite ideal e abstrato. A continuidade entre o “agora” e o “não-agora” introduz alteridade na identidade a si do momento presente, e essa alteridade é a condição paradoxal da presença. Toda a possibilidade da simples identidade a si é então desfeita¹³.

Sustento que, se levarmos em consideração a centralidade do jogo de palavras organizado pelo *plus* derridiano em *plus d'une langue*, este jogo, lembrando, apontado como uma das definições mais próximas da desconstrução pelo próprio Derrida (e isto veremos mais detidamente no próximo capítulo), esta “introdução da alteridade” na presença, identidade e essencialidade do presente na fenomenologia husserliana organiza, nesta, um movimento de abertura ao *plural* e ao *político* a partir da desconstrução – ou seja, mesmo que, muitas vezes, como veremos abaixo, Husserl tenha dito que a fenomenologia era “apolítica”¹⁴, o que acabou virando uma espécie de campo de discussão, por vezes reunidas sob o índice de “mito” (da fenomenologia ser apolítica)¹⁵.

11 No trecho referido por Howells, Derrida utiliza a expressão *identitié à soi*, trecho que foi traduzido para o português por Lucy Magalhães como “identidade a si”; C.f. DERRIDA, 1967, p. 73; 1994a, p. 75 (tradução).

12 HOWELLS, 1998, p. 22. Os grifos foram feitos para este trabalho.

13 Idem.

14 Sobre essa afirmação de Husserl, c.f. p. ex. BEDORF; HERRMANN, 2019, p. 1.

15 v. LOIDOLT in: HERMANN et al., 2024, p. 13.

A mera utilização de termos como “alteridade” e a negação de uma identidade absoluta não é, por si só, demonstrativa desses movimentos. Para entender porque esses movimentos são políticos seria preciso entender a especificidade do plural – e, em larga medida e por consequência, – do político em Derrida. Tal coisa só poderá ser entendida no percurso deste trabalho ainda, mais adiante.

Isso não quereria dizer apenas que a desconstrução realiza uma espécie de movimento político da e a partir da fenomenologia, dentro e fora desta, mas também duplamente que, em primeiro lugar, mesmo que escamoteasse ou escondesse isso, a própria fenomenologia já teria uma abertura ao político e, em segundo lugar, agora mais perto dos argumentos apresentados por este trabalho, a desconstrução faz isso porque realiza um movimento político na fenomenologia e a lê politicamente: ela supera tanto os limites de uma fenomenologia política como também oferece os subsídios para uma política da fenomenologia. A “pluralidade” da política, aqui, desafia a uni-vocidade da essencialização fenomenológica. O político, em desconstrução, não fala sobre a pluralização de unidades discerníveis – ou seja, idênticas a si, como no trecho narrado – não, antes disso, ela discute um novo “campo” de pluralidades que bagunçam as próprias antinomias entre o singular e o plural. O singular seria, ao mesmo tempo, já *plus d’un*. Ou seja, se levarmos ao pé da letra o jogo de palavras em francês: ao mesmo tempo mais de um e *nem mesmo um*. Seria *mais de nem (mesmo) um*.

Essas questões, no entanto, só poderão ser debatidas de maneira mais organizada no próximo capítulo.

Por ora, cabe ficar com a hipótese aqui delineada: a saber, a sua revelia ou não, a fenomenologia sustenta uma abertura para o político e, ao mesmo tempo, é de significativa importância para o gesto derridiano, e portanto para a desconstrução, a observância da fenomenologia como uma “outra fenomenologia”, uma fenomenologia aberta ao político.

Não deixa de ser curiosa, então, a perspectiva de que muitos trabalhos – alguns mais recentes, outros não – incluam apenas muito *adjacentemente* a desconstrução como um gesto de pensamento que liga as chaves da fenomenologia à política. Campeão mesmo nessas associações parece ser o

pensamento de Hannah Arendt nas ligações entre a fenomenologia e a política. Veremos isso mais de perto.

Uma discussão que pense a relação entre a fenomenologia e o pensamento político precisa partir de algum lugar.

Alguns dos trabalhos mais recentes que tematizam, ambas, a fenomenologia e a política, parecem se dividir em alguns grupos de obras: algumas são obras que tendem a se referir a um pensador em específico que teria realizado, mais recentemente, um esforço de pensamento filosófico que englobasse as duas chaves, como os livros em memória e respeito à Jacques Taminiaux (*Phenomenology and the Primacy of the political: Essays in Honor of Jacques Taminiaux*), outro livro publicado em memória de Petee Jung, esposa de Hwa Yol Jung, também homenageado professor e pesquisador sobre fenomenologia e política, dentre outros temas, no espaço universitário norte-americano, (*Political Phenomenology: Essays in Memory of Petee Jung*) – ambos os livros, aliás, publicados na mesma (célebre) coleção da editora Springer *Contributions to Phenomenology*, além de publicações sobre Jan Patocka e alguns outros autores.

Outras obras podem ser também livros coletivos, organizados por um ou mais autores que, embora também sejam coletivos os casos dos livros que homenageiam autores específicos, se voltam especificamente para definições de fenomenologia em relação com a política a partir de estratégias diversas de organização. Alguns exemplos seriam o recente *Political phenomenology: experience, ontology, episteme*, organizado por Thomas Bedorf e Steffen Hermann, e igualmente um dos aparentemente pioneiros nesta chave, *Phenomenology of the political*, organizado por Kevin Thompson e Lester Embree (este último, aliás, também um dos organizadores do livro em homenagem a Petee Jung). Como se pôde ver, alguns autores e especialistas no tema participam de várias obras e estabelecem uma rede de pesquisa em fenomenologia e política que cria alguns pontos de desenvolvimento contínuo. Há, nos Estados Unidos e na Alemanha, por exemplo, redes constituídas em tornos de eventos periódicos que se dedicam, agora, à pesquisa na também agora chamada “fenomenologia política”. Em certa medida, essas redes parecem se constituir também em relação às editoras que se dedicam a séries consolidadas de publicações sobre e de

pesquisas fenomenológicas. Editoras como a Springer e a Routledge publicaram os mencionados livros em muitas de suas coleções. Algumas abordagens aparecem mais em uma, abordagens diferentes aparecem na outra – mesmo que sob a chave da recorrência e não do exclusivismo.

Um terceiro caso seria o de livros geralmente escritos por apenas um autor e que abordam uma questão em específico a partir de um cruzamento entre fenomenologia e política, como *Social ontology: recasting political philosophy through a phenomenology of whoness*, de Michael Eldred, ou *Diminished faculties: a political phenomenology of impairment*, de Jonathan Sterne, e *The political logic of experience: expressions in phenomenology*, de Neal DeRoo.

Um caso bastante específico – e que pretende sinalizar a expansão do campo da pesquisa e discussão em e sobre “fenomenologia política” – é a publicação recente, em meados do ano de 2024, do *The Routledge handbook of political phenomenology*. Os organizadores responsáveis por este livro, que compõe uma extensa e muito conhecida coleção da editora Routledge, procuraram, na emergência desta e de outras publicações contemporâneas, afirmar que se poderia até mesmo falar em uma espécie de “virada política” na fenomenologia contemporânea¹⁶.

Uma boa parte da discussão sobre a política em Husserl – bem como boa parte da discussão fenomenológica sobre Husserl – parece prescindir da discussão de um dos mais importantes conceitos para a estruturação do edifício fenomenológico husserliano: trata-se do conceito de *atitude*, por vezes “dado como dado” sem que se questione a centralidade dessa questão no pensamento de Husserl. Essa parece ser também a alegação do autor Piotr Davidziak que discutiu “O conceito de atitude na filosofia de Edmund Husserl” na *Analecta Husserliana XXVII*¹⁷. Davidziak já inicia seu artigo, que compõe um capítulo do livro, dizendo

16 v. HERMANN et al., 2024, p. 2.

17 A *Analecta Husserliana* era o “anúário de pesquisa fenomenológica”, “publicado sob os auspícios do *World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning*”, do qual era presidente Anna-Teresa Tymieniecka, que também era a organizadora dos volumes (C.f. TYMIENIECKA, p. 3 [não numerada]). Houve a publicação de mais de cem periódicos dessa coleção.

Para entender o papel da atitude fenomenológica (i.e., transcendental), o conceito geral de atitude na fenomenologia tem de ser elaborado. Esse conceito geral de atitude, *que é comumente negligenciado em análises das categorias básicas da filosofia fenomenológica, desempenha um papel central no pensamento de Husserl*¹⁸.

Sem necessariamente ter de entrar nos argumentos ainda apresentados pelo autor sobre como muitos dos “colaboradores” da obra de Husserl não teriam compreendido totalmente o problema do conceito de atitude¹⁹, não seria demais destacar que o conceito de atitude desempenha, em Husserl, uma parte importante ao menos de divulgação de sua estratégia fenomenológica. Husserl aborda a diferença entre a “atitude natural” e a “atitude fenomenológica” (que não são, aliás, as duas únicas “atitudes” descritas por Husserl) em muitos de seus trabalhos, como nos dois primeiros volumes organizados de sua obra completa, a *Husserliana: a Ideia da fenomenologia* e a junção das *Conferências de Paris* com as *Meditações Cartesianas*²⁰.

A palavra atitude, em português, – como também no caso de seus correlatos em espanhol, francês, inglês, etc. –, etimologicamente descende do latim *agere*, bem como também o faz a palavra *ação*. As duas, portanto, mesmo que com diferenças significativas pelo caminho, têm um mesmo traço etimológico, o que faz apontar para as relações de construção de significado que ambas podem construir.

Em alemão, conforme demonstra o glossário das traduções para o português das *Meditações cartesianas*, Husserl usa ao menos duas palavras que seriam traduzidas como *atitude: Einstellung* e *Stellungnahme*, somadas a essas é preciso dizer que “atitude natural” é dita a partir de *Natürliche Einstellung*²¹. Todas as palavras têm como raiz, portanto, a palavra alemã *Stellung*, vinda de *Stell*, essas palavras denotam a experiência de lugar e posicionar, talvez, analogamente, como no caso das expressões francesas *place* e *placer*. Seriam, também, o lugar e o

18 DAVIDZIAK In: TYMIENIECKA (Org.), 1989, p. 75. Os grifos foram feitos para este trabalho.

19 C.f. p. ex. Idem.

20 C.f. p. ex. HUSSERL, 2013; 2000: c.f. HUSSERL, 1973a;1973b.

21 C.f. HUSSERL, 2013, pgs. 222-6

colocar-em-lugar. Tanto o parentesco etimológico como o termo latino *agere* para a tradução – atitude – como a raiz germânica da palavra *Einstellung* terão importantes desdobramentos para desenvolvimentos fenomenológicos e existenciais após Husserl, notadamente nos trabalhos de Martin Heidegger²² e Hannah Arendt²³.

A importância do conceito de atitude para a fenomenologia de Husserl, em também um incidental prenúncio desses outros desdobramentos, parece ser apontada por Davidziak no tópico intitulado “a abordagem orientada-para-a-ação para experiências cognitivas”, no qual, discutindo a fenomenologia, diz que “Nossa análise [a do artigo] começará pela afirmação de que a fenomenologia é fundada na tese de que para se ter uma chance para a efetiva (verdadeira) cognição, o ‘sujeito’ [subject] deve estar em uma atitude apropriada”²⁴.

O que seria uma atitude apropriada para a “cognição efetiva” em Husserl, segundo Daviziak? Em primeiro lugar, seria importante ressaltar que, para as diferentes “atitudes” a serem tomadas perante a consciência, haveria as diferentes formas de conceber o objeto e das características inerentes a sua própria “objetividade” (ou, talvez dizendo de maneira mais próxima ao conteúdo abordado, “objetividade”).

Toda a possibilidade de empreender a redução fenomenológica dependeria, portanto, da adoção da atitude correta em relação ao que é intuído pela consciência (que, como se sabe em fenomenologia, é sempre *intencional*). No entanto, poderíamos dizer que, a partir da visão de Daviziak sobre Husserl, essa “atitude” ou “postura” não dependeria meramente de uma ação em relação ao conhecimento que seria deslanchada pelo próprio ego da consciência que intui,

22 Me refiro, por exemplo, ao famoso texto de “a questão da técnica”, de Heidegger, colecionado em *Ensaio e conferências* (C.f. HEIDEGGER, 2012, pgs. 11-38), onde Heidegger utiliza *Das Gestell* (de difícil tradução, por vezes traduzido para o inglês como *enframing* e para o português como *esquadrinhamento*), ou no começo da *Carta sobre o humanismo* (C.f. HEIDEGGER, 2005), onde inicia a reflexão debatendo a essência do “agir”.

23 Como, por exemplo, no capítulo V de *A condição humana* (C.f, 1998, pgs. 175-246,). Isto será visto mais detidamente adiante.

24 DAVIDZIAK In: TYEMIENIEKA (Org.), 1989, p. 76. Os grifos foram feitos para este trabalho.

mas os próprios tipos específicos de objetos “requereriam” a atitude específica para sua própria intuição. Sobre isso, diz Davidziak

O sujeito [the subject] terá a chance/boa sorte na verdadeira cognição se suas experiências cognitivas são designadas/alinhadas para o objeto apropriado (em uma dada situação cognitiva); em outras palavras, *se o sujeito assume/supõe a atitude cognitiva apropriada*. Essa atitude é aqui entendida como o “ajustamento” ou designio/alinhamento dos objetos de um tipo apropriado para uma apropriada classe de experiências cognitivas. Parece que essas intuições mesmas podem ser achadas nas *Meditações Cartesianas* de Husserl, e o nosso princípio da atitude é apenas uma tentativa para a explicação mais precisa deles²⁵.

Muito se poderia, ou se precisaria dizer, da relação entre a fenomenologia husserliana e as metafísicas da propriedade (já que se fala em atitude própria ou apropriada, como veremos no próximo capítulo) para além das metafísicas da presença.

Mas o ponto aqui ainda é assinalar um duplo movimento.

Em primeiro lugar, a fenomenologia husserliana parece precisar de uma adequada *atitude* referente a um dado conhecimento para que ele possa se processar de maneira frutífera.

Entretanto, numa segunda visada deste trabalho, também se pode dizer que Husserl não lastreia toda a base de seu edifício fenomenológico numa *decisão* nem de ego nem de consciência (em sua relação transcendental com o ego), mas sim de uma “propriedade” entre a atitude correta e correlata à sua *respectiva* objetividade. Por isso, separa objetos reais de irrealis, bem como fatos de essências, e postula para cada um dos objetos possíveis uma “ciência” possível: a possibilidade dessa possibilidade é dada pela “atitude” correta; conforme aponta em tabela²⁶, Daviziak coloca a fenomenologia como o cruzamento da ciência dos objetos “irrealis” com a ciência da essência. Esta seria, então, o conhecimento apropriado das essências dos objetos “irrealis” e a “redução fenomenológica” seria o que seria a adoção da sua atitude correspondente, a atitude que ao mesmo tempo depende e descende do tipo de conhecimento a ser intuído.

25 Ibidem, p. 83. Os grifos são originais da obra.

26 v. Ibidem, p. 82.

Haveria, então, uma relação de *adequação* no centro da fenomenologia husserliana?

Mais ainda: esse esforço husserliano teria conseguido dar conta da abertura que ele próprio possibilita quando fala a partir de uma “atitude”? Qual seria a relação entre a atitude e aquele que age?

Mais tarde aos escritos de Husserl, Hannah Arendt, também em fins da década de 1950, muito influenciada tanto pela fenomenologia husserliana como pelo projeto de uma ontologia fundamental de Martin Heidegger escreveria *A condição humana*. Um dos três principais capítulos do livro se intitula *Ação* (somado a *Labuta* [Labor] e *Obra/Trabalho/Fabricação* [Work]). De uma certa forma, o capítulo parece uma espécie de leitura fenomenológica do que seria uma das principais facetas da condição humana, segundo Arendt: a ação política.

Como vimos, Davidziak afirma que a fenomenologia é orientada para a ação²⁷; nesse caso, entretanto, seria a ação cognitiva. Quais diferenças se traçariam, entretanto, entre uma ação cognitiva e uma ação política? Seria possível pensar a ação cognitiva também como uma ação política? Se a fenomenologia é voltada para a ação (cognitiva), segundo Davidziak, e a condição humana era (ou poderia ser) voltada para a ação política, segundo Hannah Arendt, quais as semelhanças entre os dois tipos de ação? Quais as semelhanças entre a necessidade de uma “atitude fenomenológica” para a fenomenologia e a análise da ação humana para Hannah Arendt?

Hannah Arendt, em *A condição humana* e também em outros momentos de sua obra, tematiza uma distinção elementar entre a *Vita Activa* (a partir da qual se desdobram, como elementos da condição humana, a labuta, o obrar e a ação) e a *Vita contemplativa*. Se *A condição humana* aborda a primeira, o livro que Arendt preparava pouco antes de falecer, intitulado *A vida do espírito* [The life of the mind], abordava a última – e, neste, uma das três atividades mentais básicas a serem analisadas pelo livro é a do pensamento, conforme afirma Celso Lafer²⁸.

No entanto, como veremos no próximo capítulo, as distinções de Hannah Arendt entre ação política e pensamento são lastreadas em bases que podem ser

27 C.f. Ibidem, p. 76.

28 v. LAFER In: ARENDT, 2007, pgs. 342-4.

tão questionadas quanto o são as bases fenomenológicas da relação entre atitude e redução (fenomenológica). Não apenas as duas podem demonstrar uma forma ainda muito impensada de pensar (e tomar como dada) as distinções entre o indivíduo que pensa e o que o cerca, mas também as duas questões esbarram em algo importante: a dificuldade de reconhecer que a construção do pensamento e do conhecimento são também realizadas politicamente. Que o espaço do político se dá na medida em que também é um espaço de determinação de possibilidades de pensar, conhecer, ser e agir. A política não prescreve, nem dita ou dá a identidade do que é todo esse ser, mas ela *cerca*, como um mapa que diz continuamente ao seu “ouvinte” que “*você está aqui*”.

Já vimos aqui a forma como a própria obra derridiana realiza um gesto de desconstrução em relação ao que se afirmou como a tradicional fenomenologia husserliana. Vimos, também, a partir dos escritos de Daviziak, que seria possível ir além, mesmo que lendo-o a partir de um gesto desconstrutivo, para interrogar ainda a relação que Husserl estabelece (mas que não levaria às últimas consequências) entre redução fenomenológica e atitude. No entanto, a relação entre tudo isso que foi discutido e o mundo da política só poderá ser discutida no próximo capítulo a partir dos escritos de Derrida e de Hannah Arendt.

É a essa discussão com o político que iremos proceder então já que o estatuto da ação, para Hannah Arendt, ao menos na forma em que foi concebido na ágora clássica anterior ao platonismo, teria uma característica curiosa: ele seria voltado ao aparecimento. Era necessário aparecer entre pares de uma determinada forma para delimitar o espaço de desvelamento do seu próprio eu político, da singularidade de seus próprios gestos, em gestos e singularidades que seriam lembrados pela posteridade e percebido pelos pares mais imediatos.

Mas antes, só é possível aqui observar o edifício de pensamento do político arendtiano a partir da forma como a desconstrução abre uma nova possibilidade de discutir o político. É a isto que passaremos agora.

2

Capítulo 1: Outra política ou a política do outro? Entre o paradoxo de Arendt e o *Monolinguismo do outro* de Derrida

Desconfiem de Dada

Tristan Tzara

2.1

Introdução ao capítulo

Em 1º de dezembro de 1997, Jacques Derrida – à época já internacionalmente reconhecido como um destacado filósofo e escritor de “expressão” francesa, como se diz – visitou o *Centre for Modern French Thought* da Universidade de Sussex, na Inglaterra. Lá, tendo sido recebido por Geoffrey Bennington que, na ocasião, lhe endereçou algumas perguntas para uma conversa informal em frente ao público, Derrida teve meia hora para falar sobre temas que envolviam um de seus últimos livros àquela ocasião: *Politiques de l’amitié*, de 1994 (que havia sido recentemente traduzido para o inglês)²⁹.

Um dos primeiros temas que surgiram por efeito do livro (e de seu título) foi expresso na pergunta de Bennington: “*por que política?*”³⁰. A pergunta se desdobrou da seguinte forma

É notório que, já há alguns anos e a partir de várias frentes, você vem sendo alvo de uma demanda por política ou de uma determinada política, e se poderia pensar que este livro estaria, finalmente, respondendo a tal demanda. Sendo assim, estaria você, neste momento, elaborando ou, diriam alguns, finalmente elaborando uma teoria política ou uma política desconstrutiva?³¹

O momento no qual Geoffrey Bennington pergunta isso a Derrida pertence ao panorama dos anos 1990, década na qual alguns especialistas apontam que houve uma “virada ético-política” na obra de Derrida, conforme foi anteriormente apontado, e é provavelmente a isto que Bennington se refere. Como veremos

29 C.f. DUQUE-ESTRADA, 2004, p. 235.

30 Ibidem, p. 236. Os grifos são originais da obra.

31 Idem.

abaixo, o próprio Derrida reconhecerá que seus trabalhos naquela época colocavam questões políticas mais diretamente, embora reconheça, ao mesmo tempo, que as questões políticas e a política como questão sempre foram importantes no desenvolvimento não só de sua obra mas na reunião de uma rubrica que seja ao menos próxima do que se pode entender por “desconstrução”. Diz Derrida, sobre essa questão

É verdade que, desde o início, por assim dizer, quando comecei a escrever e a lecionar, muitas pessoas, amigável e não amigavelmente, me censuraram por não colocar *diretamente* questões políticas. Eu acho que isso era, ao mesmo tempo, uma objeção justa e injusta. Injusta, pois eu acho que tudo que fiz estava direta ou indiretamente conectado a questões políticas, e eu poderia mostrar isso de uma forma bem precisa. Não obstante, é, também uma verdade e justa objeção, na medida em que essa relação com a política era muito indireta e elíptica, aguardando o momento, no desenvolvimento de minha obra, em que o nível que eu desejava alcançar, nesta reelaboração da questão política, pudesse ser alcançado. E isso explica o atraso, o modo implícito com que eu tratei a questão inicialmente.³²

Abstraímos ainda, daqui, o fato de que não se definiu, apropriadamente ou não, o que se entende, aqui ou ali, por “político”. Para além dessa questão, talvez se pudesse testemunhar a favor de Derrida que a forma da frase *politiques de l’amitié* já havia sido utilizada, não no título de um livro, mas no título de uma das seções do texto de *Otobiographie de Nietzsche*, intitulada *Politiques du nom propre*; o texto se refere a conferências realizadas na segunda metade dos anos 1970 e publicadas na primeira metade dos anos 1980. Essa forma de tratar as *politiques* parece característica.

No entanto, não parece ser necessário duvidar, pelo que vimos e ainda de modo geral, de que o próprio Derrida acreditava estar no momento de sua obra em que trataria de questões políticas mais diretamente. Restariam, ainda, questões como as seguintes: em primeiro lugar, quais seriam os predicados desse tratamento, ele se daria sob que formas? Podemos ver essas especificidades se desenharem na continuidade de sua fala

não acho que, mesmo neste momento atual do meu trabalho, eu esteja respondendo à demanda por política, ou seja, propondo algo que possa se encaixar no que se

32 Ibidem, p. 237-8

chama, em nossa tradição, de política. O que estou tentando fazer, agora, especialmente no livro *Spectres de Marx*, ou em *Politiques de l'amitié*, é tentar entender ou repensar (e eu não sou obviamente o único que vem fazendo isso) o que é a política, o que está envolvido precisamente na disseminação do campo político. Desse modo, não estou propondo um novo conteúdo político dentro da velha moldura, mas tentando redefinir ou pensar de modo diferente o que está envolvido no político como tal, e, por essa mesmíssima razão, não proponho uma teoria política, posto que o que digo, especificamente sobre a amizade e o que é a hospitalidade, excede, precisamente, o conhecimento³³.

Essa tese tem um ponto de partida. Este ponto de partida é exatamente procurar precisar alguns dos predicados dessa *outra* forma de pensar o que está envolvido no político, e na chamada disseminação do campo político, deslanchada por Derrida nesse momento de sua obra, mais especificamente, a partir da exemplaridade de um livro publicado por Derrida um ano antes da realização dessa conferência aqui citada: trata-se do livro *O monolinguismo do outro*. Para isso, esta tese parte da hipótese de que o que está sendo utilizado ou discutido nesse livro mobiliza uma redefinição de pensamento sobre o que está em jogo no campo político que parece, ao mesmo tempo, exemplificar e extravasar este momento da obra de Derrida e o movimento da assim chamada desconstrução.

Derrida delinea e deixa bem claro em seu texto que não pretende fazer uma teoria política. Seu objetivo não é a realização de uma ciência nem a elaboração de um conhecimento nesse sentido, teórico ou não. Como filosofia, a tarefa que pareceu se impor aqui é a do *pensamento*. Este pensamento deslanchado, principalmente o do livro *O monolinguismo do outro*, não parece querer criar sistematicamente uma teoria. Ao contrário, ele parece querer apenas deslanchar de uma forma “inaudita”, servindo-se de um vocabulário que ele costumeiramente usa, uma determinada forma de pensar o campo político que traga novas implicações para o seu pensamento. Esse pensamento também parece ser movido por um *querer dizer* (no sentido de *meaning*, *vouloir dire*, como exemplos).

Procurar entender o que esse pensamento quer dizer é um dos primeiros passos dessa tese, mas certamente não o único. Sua perspectiva de tese acredita que esse pensamento deslanchado sobre o político faz esse campo ser pensado de uma maneira que parece bastante apropriada pelo que se convencionou chamar de

33 Ibidem, p. 238. Os grifos são originais da obra.

desconstrução. Que tipo de implicações podemos tirar de um pensamento sobre o político movido pela desconstrução na citada obra? Essa é a questão.

A forma como Derrida empreende um pensamento sobre o político traz implicações muito significativas para o que se diz sobre e neste campo. Levando em consideração que, pelo menos sob a perspectiva da desconstrução, a política não pode ser reunida num campo estanque mas, antes, na disseminação, é contaminada e contaminante por/para tudo o que é *outro*, uma definição teórica do político – em geral e abstrato – parece estar fora de questão.

A pergunta sobre o que este pensamento do político tem de *próprio* e seu é exatamente o que pode nos fazer passar para a sua questão.

Foi aqui dito, resumamos, que o que se convencionou chamar por *desconstrução* deslanchou uma certa forma de pensamento sobre o que convencionalmente se poderia chamar por “campo político”, mesmo que não se possa reduzir este campo a uma totalidade. Um exemplo privilegiado desse pensamento estaria representado no livro *O monolinguismo do outro*, de Derrida. Ponto de partida, então, para a discussão específica do que chamamos aqui de primeira questão.

Passemos então, agora, para o *monolinguismo do outro*.

2.2 O monolinguismo do outro

*E quando havia gente
era igual à outra*

Fernando Pessoa – Tabacaria

O monolinguismo do outro: ou a prótese de origem foi publicado pela editora Galilée no ano de 1996. Levando em consideração que Derrida já escrevia desde, pelo menos, a década de 1950 e publicava constantemente a partir dos anos 1960, podemos dizer que este livro pertence a um dos momentos finais de sua obra (Derrida morreria em 2004). Embora não seja propriamente, como a *Gramatologia* ou *Margens da filosofia*, costumeiramente um dos livros

considerados de maior impacto, *O monolinguismo do outro* talvez ocupe um lugar relativamente singular no conjunto de sua obra, já que, segundo o próprio autor, é um dos registros mais próximos do que poderia ser considerada uma tentativa de autobiografia³⁴, talvez ao lado de *Circonfession* e alguns outros poucos textos ou trechos.

No site da editora Galilée há uma espécie de pequena apresentação assinada por Jacques Derrida. Nessa apresentação, que não constava, ao menos, nas primeiras edições, Derrida afirma o seguinte ainda sobre o tema da autobiografia

O diagnóstico [feito no livro] se presta de bom grado, de boa graça, mas não sem reserva, àqueles que gostariam de aí[no livro] ler uma hipótese genealógica, a pequena *auto-biografia* de um gosto imoderado para aquilo que se chama a “desconstrução”. Dela, a única definição já arriscada, a única formulação explícita feita um dia, é melhor lembrar aqui, é *plus d'une langue* [mais de nem uma língua].³⁵

Voltaremos à expressão *plus d'une langue* em um segundo. Antes dela, cabe grifar que Derrida diz “a pequena auto-biografia *de um gosto imoderado* para aquilo que se chama a ‘desconstrução’”. Trata-se, aí, de uma autobiografia, mas de uma autobiografia que não é propriamente dele, Jacques Derrida, mas de outra coisa, nomeada como esse gosto imoderado.

Já dentro do livro, Derrida deixa mais claro que, talvez, essa publicação não narre propriamente uma autobiografia, mas narre justamente as razões de uma dificuldade de se autobiografar

Isto que eu digo, aquele que eu digo [celui que je dis], esse *eu* do qual falo em uma palavra, ele é alguém, eu pouco me lembro, a quem o acesso de toda língua não-francesa da Argélia (árabe dialetal ou literário, berbere, etc.) estava *interditado*.

34 Mesmo podendo ser posicionado junto, talvez, da publicação de *Circonfession* e alguns outros textos, a especificidade da publicação de *Circonfession* (em larga medida atrelada a um livro de Geoffrey Bennington sobre ele) e as palavras de Derrida citadas logo abaixo atrelam de maneira muito direta este livro em específico ao tema de uma autobiografia.

35 DERRIDA, Jacques. *Présentation*. Disponível em <http://www.editions-galilee.fr/f/index.php?sp=liv&livre_id=2784>. Os grifos foram feitos para este trabalho e em uma tradução pessoal e livre, regra seguida para todos os casos deste tipo no presente trabalho.

Mas esse mesmo *eu* é alguém a quem o acesso ao francês, de uma outra maneira, aparentemente desviada e perversa, foi *também interdito*. De uma outra maneira, certamente, mas igualmente interdito. Por um interdito interditante do acesso às identificações que permitem a autobiografia pacificada, as “memórias” no sentido clássico. Em que língua escrever as memórias desde que não se teve língua materna autorizada? Como dizer um “eu me lembro” que valha quando é preciso inventar a sua língua e seu *eu*, os inventar *ao mesmo tempo*, para além desse surto/deslançamento [déferlement] de amnésia que o *duplo interdito* desencadeou?³⁶.

O trecho narra a presença da “falta” de uma língua. Sem uma língua, como seria possível autobiografar? Este “transtorno” em relação a língua acarreta um “transtorno do autobiografar”. A autobiografia que sugere Derrida, nesse livro, é também e principalmente não uma autobiografia “dele próprio”, no sentido clássico, mas uma autobiografia desse transtorno, dessa impossibilidade de simplesmente contar uma história: em que língua ela se contaria como sendo a sua?

O transtorno, então, como podemos observar, tem a ver com a língua. Como “autobiografia de um gosto imoderado pela desconstrução”, ele lembra a frase “plus d’une langue” (que, conforme vimos, seria uma das possíveis definições de desconstrução).

Expressão bastante idiomática, arguto jogo de palavras, essa expressão e seu conteúdo são, via de regra, intraduzíveis. Começamos a trabalhar a especificidade deste jogo de palavras no capítulo anterior. Exatamente por não ser traduzível, e sempre abertos a crítica, poderíamos, conforme já foi utilizado, tentar traduzir essa expressão para a língua portuguesa como “mais de nem uma língua”. É preciso explicar mais detidamente essa proposta de tradução e o campo para o fazer é esse: se faz isto pois, em um só jeito, a frase diz literalmente “mais de uma língua” e, enquanto expressão, “não mais uma língua”. Trata-se de proliferação, em certo sentido (“mais de uma língua”), mas de uma estranha proliferação, visto que não é a proliferação de uma unidade em várias (“plus d’une langue” também

36 DERRIDA, 1996. p. 57. “Interdito” ou “interdição” traduzem “interdit” e poderiam ser traduzidos, também, mais costumeiramente por “proibido” ou “proibição”. Foi uma escolha a palavra “interdito” por suas implicações filosóficas com a figura do “impossível” e seus deslocamentos, em Schopenhauer, Nietzsche, Freud, etc, e da “metafísica do impossível” em filosofia.

diz que essa língua não faz *um* consigo mesma, não é uma unidade estanque). Daí, então, *mais de nem (se chegar a) uma língua*.

Conforme vimos, a figura do *plus* acaba, embora nem sempre assim reconhecida, ocupando um certo espaço significativo na desconstrução. Além desse jogo de palavras estar envolvido na própria proposta de uma forma inicial de abordar o gesto da desconstrução, essa expressão também é importantíssima para o livro *O monolinguismo do outro* – mas não só. Derrida já utilizava a expressão no início dos anos 1970, quando publicou o *Hors-texte* do livro *A disseminação*, e Christina Howells comenta o que pode ser um dos seus primeiros usos como uma forma significativamente exemplar de relação entre a sintaxe e a figura do “indecidível” na desconstrução. Diz a autora que: “um dos mais convincentes e ainda assim mais simples exemplos da indecidibilidade sintática vem de um dos *Cantos de Maldoror* de Lautréamont no uso do ‘plus’³⁷.”

A passagem da obra derridiana à qual a autora se refere é a seguinte

O espaço da disseminação não coloca apenas o *plural* em efervescência; se trata da contradição sem fim, marcado na sintaxe indecidível do *plus*. Praticamente explorada, ela nos dá talvez a reler o “nada não era, em efeito, *mais* [plus] real” (“ao despertar minha lâmina, forçando uma passagem através do pescoço, provará que nada não era, em efeito, mais real”)³⁸.

O jogo de palavras, neste caso, é talvez um pouco mais fácil de ser compreendido em português, já que brinca com o superlativo, por um lado, e com a ideia de ausência, por outro. Ele diz, ao mesmo tempo, o superlativo e a ausência, podendo ser um ou outro ou, mesmo, os dois ao mesmo tempo. Ao dizer “nada não era, em efeito, mais real”, se pode dizer, nesse caso, que a experiência foi a mais real que se teve, redundando daí o seu grau superlativo. Ao mesmo tempo, a frase também diz que, após essa ação, nada mais seria real, já que sucederia, a isso, a morte, o que denota a ideia de ausência de (mais) real (em

37 1998, pgs. 80-1. Os grifos são originais da obra.

38 DERRIDA, 1972, p. 50. Os grifos são originais da obra. A passagem foi cotejada com as citações e os apontamentos de Christina Howells, também. Embora seja talvez um tanto quanto antiquada, a opção por traduzir “*en effet*” por “com/em efeito” e não como “realmente”, como poderia ter sido, foi assim realizada para se evitar a sugestão de um trocadilho – não presente na obra – entre *realmente* e *mais real*.

seguida). Quando Derrida aproxima a desconstrução à ideia do “*plus d’une langue*”, entretanto, a ideia é mais difícil de traduzir para o português, já que, conforme veremos, esse *plus* também redundava de uma recorrência do uso em francês para chegar ao significado de “não mais”, sendo o “não” elípticamente presumido. No entanto, o que cabe destacar desse trecho derridiano não é tanto o jogo de palavras específico, nesse caso, mas sim a apresentação que Derrida faz dele, ligando-o, aliás, à figura da disseminação, como vimos. O *plus* ressalta o plural para além da pluralidade de unidades discerníveis. Ele não torna mais possível falar puramente *nem* mais de uma unidade, *nem* mais de uma pluralidade. O *plus* já contamina a unidade, digamos assim, antes mesmo que ela possa fazer um consigo mesma, ou ser uma em si mesma. Falando em termos filosóficos, é a própria ideia de *ipseidade* (e, portanto, unicidade) que está em jogo aqui. O *plus*, lido pela desconstrução e reorganizado pela desconstrução, bagunça a própria ideia de dicotomia entre unidades e pluralidades (e pluralização de unidades).

Tendo isso em mente, é importante destacar que a questão da unidade de uma língua torna-se ainda mais importante e assinalável quando se atenta para o título do livro que estamos brevemente discutindo: o *mono-linguismo* do outro. Mas não se poderá explicitar mais ela por ora. Sigamos adiante com isto em reserva, porém atentos ainda ao título, já que ele sinaliza, simultaneamente, uma certa referência a uma unidade (*mono*) e, ao mesmo tempo, uma alteridade (do outro).

O livro se inicia e tem como estrutura, digamos assim, uma espécie de diálogo. Logo de início, dois interlocutores separados e definidos apenas por um travessão surgem e debatem durante o correr do texto. Um dos interlocutores parece se aproximar e evocar as experiências do autor do livro, Jacques Derrida. O outro interlocutor contradiz constantemente esse primeiro e tem uma fala muito limitada e pontual, praticamente sumindo no decorrer do livro, logo após concordar em ouvir o testemunho do primeiro interlocutor.

É esse primeiro interlocutor que abre o livro com uma expressão aparentemente paradoxal que será apresentada sob a seguinte forma

Imagine, pense só você, alguém que cultivaria o francês. Isto que se chama o francês. E que os franceses cultivariam. E que, cidadão francês ainda por cima, seria ele um sujeito, como se diz, de cultura francesa. Ora, um dia este sujeito de cultura francesa viria te dizer, por exemplo, em bom francês: “eu não tenho senão uma língua, ela não é a minha”.³⁹

Dita de outras formas, essa frase poderia adquirir a forma estável da expressão “eu só tenho uma língua, ela não é a minha”. Essa frase anima toda a discussão do livro e é um dos pontos de partida do testemunho do interlocutor principal. Poderíamos dizer, então, que o título do livro é uma das formas mais enxutas de se abordar seu conteúdo, sobretudo em relação a essa frase: “eu só tenho uma língua” (o *monolinguismo*) mas ela não é minha (é do *outro*)”.

O monolinguismo do outro é essa estranha situação paradoxal de se estar confinado a uma só língua(-mãe) mas recebê-la como a língua do outro.

Para entender isso, para entender por que essa língua é a língua *do outro*, Derrida lança mão de um testemunho. O *seu* testemunho, para ser mais preciso. Para dar conta dessa apresentação, Derrida precisa lançar mão de uma exposição de sua condição em relação à colonialidade: ser um cidadão francês judeu na Argélia até meados do século XX. Ao apelar ao que se poderia chamar de sua “identidade” – um termo que logo será rebatido – Derrida pretende apontar para a especificidade de sua situação. Ele só não faz isso, entretanto, para falar de si mesmo apenas, mas para denunciar uma espécie de dificuldade ou transtorno que, no seu caso, ficou muito claro, flagrante, patente, mas que, entretanto, na verdade denuncia uma condição universal.

Conforme vimos na apresentação do livro, uma série de línguas ou identificações totais estavam interdidas para o jovem Derrida, nascido na Argélia. Para completar sua situação linguística, o grupo de judeus da Argélia, do qual fazia parte, passou por uma situação abissal entre o fim do século XIX e a metade do século XX: esse grupo teve a cidadania francesa adquirida e, depois, revogada de súbito durante a Segunda Guerra Mundial. Em substituição à cidadania perdida, nenhuma outra foi concedida. Sua situação era a de uma

39 1996, p. 13.

cidadania revogada, de um impertencimento cultural (Derrida diz que esse grupo começou a se distanciar mesmo de formas tradicionais da prática judaica)⁴⁰.

Essa dificuldade de identificação permaneceria sem resolução mas não seria, podemos dizer, irresoluta. Ela movimenta, antes, e é movimentada por toda uma dinâmica que, aos olhos de Derrida, parece universal: a saber, a ideia de que, em quaisquer meios que sejam, não há a identidade absoluta. Diz Derrida em seu livro que

Em seu conceito corrente, a anamnese autobiográfica pressupõe *a identificação*. Não a identidade, justamente. Uma identidade não é nunca dada, recebida ou alcançada, não, apenas perdura o processo interminável, indefinidamente fantasmático, da identificação⁴¹

A língua que Derrida falava nessa Argélia colonial era a língua do ultramar, a língua da colonização, a língua da metrópole: o francês. E, tendo sido esta a primeira língua na qual pôde se expressar, a primeira língua na qual lhe foi possível dizer *eu*, essa língua o marcou como a língua da colonização. A única língua que podia falar era como a língua do outro.

No entanto, por mais que essa situação possa parecer específica de contextos coloniais, um dos mais notáveis gestos que Derrida realiza nesse livro é a também universalização deste princípio como “lei da língua”.

A perspectiva clássica da colonização faz crer que um mestre, senhor ou colono/colonizador impõe uma cultura, sua cultura, ao colonizado. Essa cultura seria intrinsecamente sua, do colonizador, e a impor seria um gesto seu em relação a sua língua/cultura. No entanto, o que Derrida diz é que a sua estrutura de impertencimento em relação a uma língua ou cultura é uma situação universal partilhada, inclusive, pelo mestre, senhor ou colono. Derrida diz que

contrariamente ao que se é o mais frequentemente tentado a crer, o mestre não é nada. E ele não tem nada de próprio. Porque o mestre não possui de maneira própria, naturalmente, isto que ele chama portanto sua língua: porque, seja o que ele queira ou faça, ele não pode manter com ela relações de propriedade ou de identidade naturais, nacionais, congênitas, ontológicas. Porque ele não pode

40 C.f. Ibidem, p. 90.

41 Ibidem, p. 53. Os grifos são originais da obra.

acreditar e dizer esta apropriação senão sob o curso de um processo não natural de construções político-fantasmáticas: porque a língua não é seu bem natural, por isso mesmo ele pode historicamente, através da violação de uma usurpação cultural, o que quer dizer sempre de essência colonial, fingir se apropriar para a impor como “a sua”⁴².

O mestre não tem nada de próprio porque ele não tem a propriedade absoluta e original do que chama de a “sua” língua. Ele pode fingir se apropriar desta, como se fosse a sua, mas essa relação de propriedade se dá sob uma forma política de apropriação. Ela se dá dentro do espaço da política. Por isso, a diferença entre o colono e o colonizado não é ontológica, é uma diferença política, politizável, ela é demarcada pelo uso da violência, pela hegemonia do poder – e de *um* poder –; em suma: ela se dá no seu próprio deslanchar. Ela se dá não necessariamente a partir de um conteúdo originário, mas na elaboração de uma *posição* que o colonizador procura aproximar para si e impor ao outro, pelo tempo que demore.

Sobre a circunstância política dessa situação, Derrida diz ainda que

Bem longe de dissolver a especificidade, sempre relativa, por mais cruel que seja, das situações de opressão linguística ou de expropriação colonial, esta universalização prudente e diferenciada deve dar conta, diria mesmo que ela é a única a poder fazê-lo, da possibilidade *determinável* de um assujeitamento e de uma hegemonia. E mesmo de um terror nas línguas (há, suave, discreto ou gritante, um terror nas línguas, é o nosso assunto)⁴³.

É muito importante destacar que esse apontamento não diz que as diferenças entre colonizador e colonizado são ou devem ser neutralizadas, ele não diz que sua posição é idêntica e, em última instância, não diz que essa situação apaga os contornos gerais de opressão. Muito pelo contrário, ela pretende, talvez, desontologizar tais diferenças para, então, poder compreendê-las como formas políticas em toda sua politicidade. Sobre isso, Derrida diz, numa longa citação que, não obstante, vale a pena acompanhar

Apesar das aparências, essa situação excepcional é ao mesmo tempo exemplar, está certo, de uma estrutura universal; ela representa ou reflete uma espécie de

42 Ibidem, p. 45.

43 Ibidem, p. 44-5. Os grifos são originais da obra.

“alienação” originária que institui toda língua como língua do outro: a impossível propriedade de uma língua. Mas isto não deve conduzir a uma espécie de neutralização das diferenças, à que se ignore expropriações determinadas contra as quais um combate pode ser conduzido sob frentes bem diferentes. Ao contrário, está aí o que permite re-politizar a questão. Aí onde a propriedade natural não existe, nem o direito de propriedade em geral, aí onde se reconhece essa desapropriação, é possível e se torna mais necessário que nunca identificar, por vezes para os combater, os movimentos, os fantasmas, as “ideologias”, as “fetichizações” e os simbólicos da apropriação. Um tal chamado permite de uma vez analisar os fenômenos históricos de apropriação e de tratá-los *politicamente*, evitando em particular a reconstituição do que estes fantasmas podem ter motivado: agressões “nacionalistas” (sempre mais ou menos “naturalistas”) ou homo-hegemonia monoculturalista⁴⁴.

Reconduzir essa questão *politicamente* traz importantes desdobramentos que cabe, agora, aqui analisar.

Em primeiro lugar, Derrida acaba chamando a atenção para um *deslocamento* em relação à figura do Mestre/Colono. Primeiramente, esse mestre não tem nada de próprio e não é o senhor da língua que julga instaurar. Essa língua já o colonizou. Colonizado pela língua, ele só pode se colocar em *posição* de buscar entretecer relações com ela: seja de imposição, de autoimposição ou de difusão imperiosa.

O *conteúdo* que julga representar, difundir ou defender já em nada importa. Não é meramente pelo conteúdo, digamos assim, que se pode falar da figura de um mestre impositor, mas sim de sua *posição*. Mais ainda: da forma como ele procura estabelecer para si a posição política de colonizador na forma como cede e constrói politicamente sua posição a partir de uma *pulsão colonial*.

Para Derrida, como se pode ver

Toda cultura é originariamente colonial. Não contemos apenas com a etimologia para o lembrar. Toda cultura se institui pela imposição unilateral de alguma ‘política’ da língua. O senhorio, o sabemos, começa pelo poder de nomear, de impor e de legitimar as designações⁴⁵.

Essa possibilidade de se estabelecer como e enquanto (pós-)senhorio se dá, no trecho citado, não fortuitamente, por uma capacidade de enunciação, de

44 Ibidem, p. 121-2. Os grifos são originais da obra.

45 Ibidem, p. 68.

nomeação, que muito teria a ver com a tradição logocentrista que Derrida não cansaria de discutir.

Para entendermos esse ponto e, principalmente, esse estabelecimento da questão do senhorio como ligada à emissão de uma enunciação, podemos seguir uma outra citação da obra que, na verdade, acaba por resumir todo o cerne dessa frase com o máximo poder de síntese que um parágrafo pode obter. Complementando uma citação anterior, então, agora podemos observar que

Porque a língua não é seu bem natural, por isso mesmo ele [o “mestre”] pode historicamente, através da violação de uma usurpação cultural, o que quer dizer sempre de essência colonial, fingir se apropriar para a impor como “a sua”. Esta é a sua crença, ele quer fazer a partilhar pela força ou pela astúcia, ele quer obrigar a crer, como um milagre, pela retórica, pela escola ou pelo exército. É-lhe suficiente, por qualquer meio que seja, *fazer-se ouvir*⁴⁶.

Para fazer-se ouvir, o colonizador precisa de meios – qualquer meio que seja. Esses meios, dos quais busca se servir, são *meios de emissão*. Ao utilizá-los, a figura política da posição do colonizador procura uma emissão que o faça ser ouvido. Sua ordem busca ser uma ordem de mundo. Sua fala busca ser um imperativo, um *Imperium*. O *Imperium* do colonizador ocorre toda vez que ele busca, conforme a citação de Derrida continua, “fazer funcionar seu ‘*speech act*’, criar as condições para isso, para que possa ser “feliz”⁴⁷ (“felicitous” – o que quer dizer, dentro desse código, eficaz, produtivo, eficiente, gerador do evento esperado, mas por vezes tudo menos “feliz”)⁴⁸.

A retórica, a escola e o exército são exemplos desses meios. Sua utilização pode seguir diferentes performances. É possível, a partir dos meios de emissão, se utilizando de dois exemplos extremos, procurar “compartilhar” a crença estruturante do colonizador-político (a ideia de que ele é mestre do que busca instituir) pela força ou pela astúcia. A escola será durante uma boa parte do livro um exemplo deste último, o exército será um exemplo desse primeiro. Todo esse vocabulário de meios de emissão (esse, em específico, não utilizado diretamente

46 Ibidem, p. 45.

47 No sentido de que ele “foi feliz em seus apontamentos ou objetivos, que os concluiu bem, de acordo com o esperado”.

48 Ibidem, p. 45-6. Os grifos são originais da obra.

por Derrida), aqui, não apaga o uso de violência. Pelo contrário, apenas o faz reaparecer a partir do momento em que utiliza toda uma instituição para esse fim.

Sua performance de poder pode ser diretamente interditadora, poderíamos dizer, ou, por vezes, interditadora de formas mais dissimuladas: e, mais uma vez, a escola será um exemplo privilegiado deste último, principalmente na forma como impediu o acesso no caso relatado por Derrida a outras línguas faladas na Argélia, como o “árabe” e o “berbere”, ensinadas como línguas estrangeiras: de sua aprendizagem, Derrida diz que “nós as sabíamos autorizadas, o que quer dizer tudo, menos encorajadas/estimuladas”⁴⁹.

“Há língua”⁵⁰, não obstante, Derrida diz. Essa afirmação não justifica a existência da opressão, mas pretende apenas dizer que, seja lá qual for o estabelecimento político, há uma abertura à relação política com o outro, esse outro que antecede e que sucede qualquer possibilidade de se dizer um “eu” (já que só se pode dizer “eu” a partir de uma língua). Esse monolinguismo vindo do outro, essa ideia de que essa língua-mãe da cultura como imposição gera um eu sem língua própria mas que sonha como se tivesse uma língua originária, ele pede uma nova responsabilidade⁵¹.

Toda uma nova forma dinâmica de entender a dinâmica da política parece ser deslançada apenas a partir desse gesto de aposta de “desconstrução” das metafísicas da propriedade, por exemplo. Uma língua nunca me é própria, o eu que diz eu apenas a apropriou e foi, então, também apropriado por ela. Da mesma forma como a “identidade absoluta” parece fora de questão para Derrida, a “propriedade absoluta” ou “ontológica” do que quer que seja parece também igualmente fora de questão. Apenas se poderia falar de propriedade no decurso do jogo (fantasmático⁵², diria) de apropriações da *política*. A política é o campo e o palco no qual se dão todas as apropriações, mesmo aquelas que negam a política,

49 Ibidem, p. 67.

50 Ibidem, p. 129.

51 C.f. Ibidem, p. 47-8.

52 “Fantasma” enquanto *aparição* ao mesmo tempo presente e ausente. Rastro. Diferindo do “fenômeno” e suas relações com a ideia de essência, descrição e redução, caras à fenomenologia tradicional (husserliana). Se falará disso mais adiante quando se abordará o livro *Espectros de Marx*, de Derrida.

não apenas no sentido de negar a πολις [polis] no sentido (intraduzível) de cidade-estado, mas também no sentido de negar o πολὺς [polys, muitos, vários], πολ(υ) [pol(y/i)], a πολλά [pollá], o plural⁵³. Veremos, inclusive, mais adiante, que essa ligação com a pluralização é a base e a condição de toda a vida política para Hannah Arendt. É extremamente importante para toda essa argumentação também lembrarmos e termos em mente o *plus* derridiano, o *plus* de *plus d'une langue* (mais de nem uma língua). Não estou querendo, aqui, propor, que há uma simetria etimológica entre pluralidade e política (o que seria apenas muito obscuro no sânscrito e é, em larga medida, desconsiderado pelos etimologistas). Ao mesmo tempo, a questão não é pura e simplesmente etimológica, mas também filosoficamente sintática. Neste sentido, é extremamente importante dar relevo a esta conexão entre a pluralização e o político, mas sob uma curiosa forma.

De acordo com o *Dictionnaire Étymologique de la langue Française* de Oscar Bloch e W. von Wartburg, a palavra *plus*, do francês moderno, se desenvolveu a partir da cognata latina *plus*⁵⁴, no sentido adverbial de quantidade. A palavra *plus*, do latim, por sua vez, tem uma origem bastante curiosa: ela é etimologicamente cognata ao mesmo πολ(υ) [pol(y)] grego para “muitos, vários”, o plural, já que ambas se originam da mesma palavra do protoindo-europeu [PIE], conforme podemos aferir pela observância dos verbetes para πλειῶν [pleíon]⁵⁵, no *Etymological Dictionary of Greek* de Robert Beekes, e de *-pleo*⁵⁶ no *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages* de Michiel de Vaan. Desnecessário dizer que, dessa palavra em latim, derivam palavras como “plural” e “pluralidade” em francês⁵⁷ e em português⁵⁸.

É preciso levar em consideração que tudo o que está sendo apontado aqui, em termos de etimologia, redundando de reconstruções hipotéticas. Algumas são mais consensualmente aceitas pelos especialistas, outras apresentam divergências. De qualquer forma, é importante frisar de que não se trata aqui, em absoluto, de

53 Vale lembrar do *plus* de *plus d'une langue*, obviamente.

54 BLOCH; WARTBURG, 1964, p. 494. Verbetes “plus”.

55 C.f. BEEKES, 2009, p. 1206.

56 C.f. DE VAAN, 2008 p. 472.

57 BLOCH; WARTBURG, 1964, p. 494. Verbetes “pluralité” e “pluriel”.

58 NASCENTES, 1955, p. 404. Verbetes “plural”.

buscar ou discutir a *gênese*. Antes, mesmo que todos os estudos apontassem para uma gênese específica, seria preciso pensar que isso não precisaria redundar numa tese acerca das origens, mas antes, se lembrarmos do subtítulo do livro de Derrida, com a desconstrução talvez valha mais a pena falar em *próteses de origem*. É algo mais próximo desse gesto que anima, aqui, a discussão.

Esta cadeia etimológica que os etimologistas fazem apontar para o protoindo-europeu se torna cada vez mais interessante quando observamos que, da raiz cognata do PIE **pleh₁-* são apontadas (por autores como Michiel de Vaan) como derivadas palavras como *plebes*⁵⁹ [plebe, no sentido, em português, de plebeu], *plenus*⁶⁰ [pleno, completo, cheio] e *polleo*⁶¹ [no sentido de ser forte, potente], palavra da qual deriva *pollentia* [poder, dominação, por exemplo]. Esta última observação talvez faça derivar uma discussão que teremos com a relação entre as palavras *poder* e *possibilidade*, ligadas ao latim *posse*, *possum*, mas que não poderá ser feita agora. O grego antigo, por sua vez, também apresenta construções similares quando se examina a relação da raiz do protoindo-europeu com a palavra *πλεῖον* [pleíon] e *πιμπλημι* [pimplemi], que pode fazer derivar também expressões de “plenitude”, de “multitude” e, em casos como *πληθῦς* [plethús] e relativos, parece ser comparável com *plebes*, do latim, segundo Robert Beekes⁶².

Essas interpolações podem nos fazer pensar na multiplicidade de sentidos que as palavras ganharam no tempo. Mas, ao mesmo tempo, os movimentos de significação para ela também apontam, como se poderá ver em seguida, para uma questão: vários, muitos, significa a pluralização de *unidades discerníveis* ou, não obstante, se poderia falar de uma pluralização *à demeure* e não necessariamente de operações que presumem que as multiplicidades se dão a partir de uma unidade fundamental? Antes de se falar dessa unidade fundamental, de origem, talvez os termos para vários, se radicalizados, baguncem essa questão e talvez tornem possível olhar para a *prótese de origem*. Antes de determinar uma origem, parece

59 C.f. DE VAAN, 2008 p. 471.

60 Ibidem, p. 472-3.

61 Ibidem, p. 477-8.

62 C.f. BEEKES, 2009, p. 1191-2.

que o pensamento da desconstrução poderia mais interessantemente apontar para uma figura fugaz: a do *desejo* de origem, de unificação e de fundamentação absolutas. Antes de buscar determinar a questão pelo recurso a uma etimologia que busque dar o sentido do original, talvez se possa pensar em como essa busca, na verdade, se radicalizada, não aponta para uma possibilidade pensada a partir das próprias elaborações da palavra “vários”, do plural: mas uma pluralização da própria possibilidade de se pensar a essência do plural. “Plus”, em francês, também significa a forma como se chama o símbolo de “mais” (+) em notação matemática, usada, por exemplo, na aritmética. Se utilizarmos essa aritmética como metáfora, seria importante aqui também pensar de que forma é possível pensar uma operação que não envolva apenas a *equação*, ou seja, a *igualação*, a *identificação* que utiliza de maneira absoluta o verbo *ser* para dizer que o fator X, por exemplo, *é* igual (idêntico, o mesmo) a algum outro fator que, assim, também deixa de ser *outro*. Nesse sentido, esse pensamento pode abrir o pensar para além do cálculo e do cálculo da *equação*.

Também já é importante destacar aqui, e tendo isso em mente, algumas questões – dicotômicas ou não – que animam a discussão aqui proposta. Em primeiro lugar, a pluralidade etimológica de sentidos possíveis e de raízes de palavras deslanchadas, por exemplo, pelo *plus* latino pode ajudar a fazer pensar uma questão política que, como veremos, pode ser útil como um elemento de diálogo a ser proposto junto a trabalhos muito influentes de pensamento político no século XX – como o de Hannah Arendt. Essa cadeia etimológica faz pensar, de maneira curiosa, duas experiências limítrofes do plural: ao mesmo tempo, os *muitos*, por exemplo, como no sentido do prefixo presente na palavra *pluri*-formes (que tem muitas formas) ou *poliedro* (que tem várias faces), mas também os *muito*, como na cadeia etimológica do latim *plenus*, como plenipotenciário (o que tem plenos poderes). Sustento que a afirmação desse eixo (arquiaxiológico, por assim dizer, porque, ao mesmo tempo antecede e sustenta a ideia de axiologia mas ao mesmo tempo prescinde dela quando difere os *muito* [e, portanto, de valor mais alto] dos [nem sempre ditos] *pouco* [de valor mais baixo]), esse eixo axiologicamente vertical entre os *muito* (muito alguma coisa, de elevada qualidade: muito importantes, muito distintos) e os *pouco* (pouco dignos de nota,

notáveis, notados) que, ao mesmo tempo, se rebate em outro eixo entre os *muitos* que são *pouco* (os vários, a *plebe*) e os *poucos* que são *muito* (os melhores, os *aristói*, em grego) é extremamente importante para a compreensão de uma certa forma de interpretação do legado político do ocidente – como se poderá discutir abaixo a partir da obra de Hannah Arendt.

É importantíssimo frisar todos esses pontos – mas não apenas para fazer a questão toda redundar em um etimologismo que, a priori, não a definiria ainda. É importante olhar essa questão, então, porque ela põe em jogo a relação entre o político e o plural e também é representativa da forma como a desconstrução, de alguma forma, “bagunça” as noções de uno e plural – tão caras a determinados pensamentos políticos – mas também, ao mesmo tempo, parece lançar uma forma de olhar para isso que parecia sempre já estar em jogo se levarmos realmente às últimas consequências o que já estava envolvida nas ideias de multiplicidade e variedade. Um pensamento político digno desse nome, então, parece colocar a questão da pluralidade em termos mais radicais, se leva a ideia de pluralidade realmente a sério, do que se se reportasse apenas à ideia de que a multiplicidade e a variedade são noções apenas representantes da soma ou multiplicação de unidades discerníveis.

A essa altura podemos nos perguntar sobre a importância da relação entre pluralidade e política. Não é só que ela parece importante no *Monolingüismo do outro*, de Derrida, mas ela também parece ser uma noção estruturante de uma das mais aclamadas obras de pensamento político do século XX – *A condição humana*, de Hannah Arendt, já aqui discutida. Não é apenas, aliás, que a distinção entre indivíduo e pluralidade humana é importante para o referido livro: ela, além de tudo isso, parece estruturar a própria noção organizadora que Hannah Arendt tinha do que era o político. Daí, a sua afirmação de que o político se estruturava a partir de um paradoxo que envolvia a noção de pluralidade. Só poderemos entender o entrelaçamento de todas essas questões se seguirmos, agora, abordando exatamente esse paradoxo.

2.3

O paradoxo de Arendt

Sol subiu: trabalho
Sol desceu: descanso
cave o poço e beba a água
cave o campo: coma o grão
Poder imperial existe? E para nós o que é?
 Ezra Pound

O “edifício de pensamento” construído por Hannah Arendt no século XX é realmente significativo sob um grande número de pontos. Ao proceder daqui, nas páginas abaixo, não se deve, em hipótese nenhuma, confundir esse proceder com uma renúncia, recusa ou contestação ao que Arendt afirma em seus livros e, especialmente, naquele que aqui se considera um dos mais profícuos para o pensamento do político – *A condição humana*. É exatamente sobre uma forma de lidar com o legado que também se desenvolve o gesto da desconstrução, que afirma que “descartar” esse legado pode ser tão infrutífero quanto seria igualmente infrutífera uma forma de apenas querer retomá-lo como se estivesse ele aqui, em plena presença, ou seja, sem levar em consideração que se está “lidando” com um legado – e não apenas sendo seu *porta-voz*. Feita esta extremamente importante advertência, acredito que podemos prosseguir.

A condição humana, de Arendt, foi publicado em 1958 e já brevemente discutido nesta tese em momentos anteriores. Cabe aqui destacar o que já vinha sendo dito: que no livro, sendo ele uma abordagem do mundo político que parece advir da formação fenomenológica da autora, esta última aproxima a base do político ao que ela própria chama de *pluralidade*. As relações entre política e pluralidade, portanto, são extremamente importantes neste livro que, por sua vez, é considerado uma das mais importantes obras de pensamento do político no século XX.

Baseando-se numa distinção já anteriormente aqui abordada entre a *Vita contemplativa* e a *Vita activa*, o livro se propõe a discutir esta última a partir de três elementos assim explicados

Com o termo *vita activa*, eu [Hannah Arendt] proponho designar três características humanas fundamentais: labuta [Labor], obra/obrar [Work], e ação. Elas são fundamentais porque cada uma corresponde a uma das condições básicas sob as quais a vida na terra tem sido dada ao homem⁶³.

O livro, como também afirma Arendt, portanto, não tem por objetivo dizer o que é a natureza humana, mas analisar algumas das condições elementares a partir das quais a vida humana, tal como se conhece, se dá na terra. Condicionando o homem, embora não necessariamente o condicionando absolutamente, essas questões dão testemunho, por assim dizer, do que é a vida humana neste planeta. Talvez seja nesse sentido que o livro se propõe como um pensamento sobre “o que nós estamos fazendo”⁶⁴.

É ao discutir a *ação* que Arendt se ocupa mais diretamente da política. Esse ocupar-se, entretanto, no livro, só pode se dar através de uma ligação dos dois termos à ideia de *pluralidade*. No entanto, a pluralidade humana se dá, em Arendt, sob um forma paradoxal: o homem, o humano, é único, mas vive num mundo habitado pelos (vários, muitos) homens, humanos. Nas palavras da autora, “a pluralidade humana é a *pluralidade paradoxal* de seres *únicos*”⁶⁵.

A primeira apresentação desse paradoxo na obra de Arendt se dá logo na abertura do primeiro capítulo, quando a autora vai apresentar mais diretamente a *ação*

Ação, a única atividade que acontece diretamente entre homens sem o intermediário de coisas ou matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, não o Homem [men, not Man], vivem na terra e habitam o mundo. Enquanto todos os aspectos da condição humana são de alguma maneira relacionadas à política, essa pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda a vida política[...]A ação seria um luxo desnecessário, uma caprichosa interferência com leis gerais de comportamento, se homens fossem repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, dos quais a natureza ou essência fosse a mesma para todos, tão previsível quanto a natureza ou a essência de qualquer outra coisa. A pluralidade é a condição da ação humana porque nós somos todos o mesmo, ou seja, humanos, de uma maneira que ninguém nunca é o mesmo que qualquer um que tenha vivido, viva ou vai viver⁶⁶.

63 1998, p. 7. Os grifos são originais da obra.

64 Ibidem, p. 5.

65 Ibidem, p. 176.

66 Ibidem, p. 7-8, cotejado com 2007, p. 16. Os grifos são originais da obra.

Sendo, então, a pluralidade, para Hannah Arendt, a condição de toda a vida política, toda essa vida política também estaria ligada ao “paradoxo” exposto acima: cada ser humano seria *um* e teria uma “unicidade” (Arendt usa *uniqueness*). Essa unicidade também estaria contrastivamente ligada à “outridade” (“otherness”, no texto) dos outros seres humanos⁶⁷ na medida em que cada um dos seres humanos é *um* e os outros seriam “outros uns”.

Por isso o homem, no singular, não seria simplesmente político, mas apenas os homens no plural seriam políticos. A ação, enquanto ação política *per si*, logo estaria atrelada também à pluralidade humana e o seu sentido paradoxal. A autora ainda ancora todas essas questões na *fala* ou no *discurso* humano (“Speech”, no original, que dependendo do contexto pode significar tanto “fala” como “discurso” ou “linguagem” – a tradução de Roberto Raposo utiliza “discurso” para muitos casos, embora no que será citado utilize “linguagem”). Arendt estrutura assim essa relação

E o que quer que os homens façam ou conheçam ou experimentem pode fazer sentido apenas na medida em que isso pode ser falado/discutido [spoken about]. Podem haver verdades além da fala, e elas podem ser de grande relevância para os homens no singular [a autora usa “singular”], ou seja, para o homem enquanto ele não é um ser político, o que quer que ele possa ser. Homens no plural, ou seja, homens na medida em que eles vivem e se movem e agem no mundo, podem

67 Arendt usa os termos “uniqueness” e “otherness” em vários momentos da obra, alguns já foram citados (como em “1998, p. 176”). Os dois termos são, talvez sintomaticamente, de difícil tradução para o português. A tradução de Roberto Raposo utiliza os termos “singularidade” para “unicity” e “distinção” para “otherness”. Optou-se aqui por utilizar os termos “unicidade” e “outridade” para destacar a raiz etimológica do uso da autora e da relação dos termos com o próprio sentido proposto, embora se reconheça que, no conjunto da obra, as escolhas de Roberto Raposo pareçam muito adequadas. “Outridade”, em suma e via de regra ainda um neologismo, foi preferido em relação à “alteridade” porque o termo “alteridade” já é muito semanticamente carregado na atualidade por atribuições como a de “relação, muitas vezes de afetos, com um outro ou uma outra pessoa”, a característica do lidar de algo com o que simplesmente (e significativamente) é outro não seria facilmente compreendida caso se usasse a palavra “alteridade”. Por isso, “outridade” talvez possa fazer vislumbrar melhor essa “relação” que, pelo que falamos, tem características muito específicas.

experimentar o significado apenas porque eles podem se falar [talk with] e fazer sentido uns para os outros e para eles mesmos⁶⁸.

Todas essas relações entre a pluralidade (com seu caráter paradoxal), a política, a ação e a fala se conectam, também, com a *presença dos outros*, e com a necessidade dessa presença para a ação, como afirma a autora,

a ação, enquanto distinta da fabricação, não é nunca possível no isolamento; estar isolado é estar privado da capacidade de agir. *Ação e fala precisam da circundante presença dos outros* não mais do que a fabricação precisa da circundante presença da natureza⁶⁹.

A desconfiança derridiana, alimentada e alimentadora do gesto da desconstrução, não deixaria de destacar e pôr em dúvida, ou entre parênteses, a recorrência das teses arendtianas sobre princípios de *fala e presença*. A relação entre essa visão do político, esse discurso sobre o político, e o chamado “logocentrismo” e as “metafísicas da presença” seriam profundamente analisadas. Mas não é este sequer o objetivo, não seria isto ainda ou então do que se agita a discussão aqui.

Antes de mais nada, é preciso apontar para a recorrência da noção arendtiana de “indivíduo” aqui, ligada às ideias de “unicidade” perante os outros, perante a pluralidade dos outros, como algo que manifesta este paradoxo elementar da situação política. Veremos isso a partir de agora.

Em um outro momento da obra – e aparentemente totalmente desconectado do assunto proposto – Arendt não deixa de expor uma certa visão sobre a figura do *paradoxo* – não o *paradoxo da pluralidade*, mas o *paradoxo simplesmente*

Pois fazer uma declaração sobre fins que não justificam todos os meios é falar em paradoxos, a definição de um fim sendo precisamente a justificação dos meios; *e paradoxos sempre indicam perplexidades, eles não as solucionam e daí nunca são convincentes*⁷⁰.

68 Ibidem, p. 4.

69 Ibidem, p. 188. Os grifos foram feitos para este trabalho.

70 Ibidem, p. 229. Os grifos foram feitos para este trabalho.

A questão, aqui, seria talvez a de que, embora o paradoxo de Arendt seja um paradoxo, ele talvez não seja paradoxal o suficiente. Diria, melhor explicando, que a diferença entre unicidade individual do ser humano e pluralidade da espécie humana, talvez até mesmo como figura de linguagem, possa ser mais uma expressão antitética, uma antítese, do que propriamente seria um paradoxo.

Talvez a pluralidade humana possa ser considerada ainda mais paradoxal se se aborda a pergunta: por que colocar a base, o fundamento, a âncora da relação humana na in-dividualidade do in-divíduo? – ou seja, no aspecto de que o ser humano individual, enquanto pessoa, é não apenas único mas também *uno* e que, portanto, a pluralidade se dá apenas do que é “indivisível” para “fora”, ou seja, do indivíduo para fora – e não apenas pensar que a “unicidade” no/do humano, também sua singularidade, são do mesmo modo atravessadas pela pluralidade e pelas pluralizações? Em outras palavras, ainda, por que as pluralizações e as pluralidades precisam ser vistas apenas como as pluralizações e as variedades, ou variações, de uma base única, de um único, de uma unidade? Por que, ao invés de falar de uma pluralização de unidades, que agora seriam “várias”, não se poderia falar de pluralidades pluralizantes entretanto – mas também, e principalmente, de *desejo* de unificar?

Arendt usa muito costumeiramente a palavra “indivíduo” para se referir ao humano e à unicidade humana, como se pode ver neste importante momento do livro

A raiz para a antiga estima da política é a convicção de que o homem *qua* homem [homem enquanto homem], *cada individuo em sua única distintividade* [“each individual in his unique distinctness”, “cada indivíduo como ser único e distinto” na tradução de Roberto Raposo], aparece e confirma a si mesmo na fala/discurso e na ação, e que essas atividades, apesar de sua futilidade material, possuem uma qualidade de permanência por elas mesmas porque elas criam sua própria rememoração⁷¹.

É importante, aqui, agora, fazer algumas observações. Em primeiro lugar, quando Hannah Arendt diz “único”, ela também, talvez até mesmo prioritariamente, está dizendo “inédito”; no entanto, como podemos observar, este

71 Ibidem, pgs. 207-8, cotejado com 2007, p. 220. Os grifos foram feitos para este trabalho.

único também é único em oposição ao plural, que só pode ser compreendido, em Arendt, como a pluralização dos únicos. Dentro do “in-divíduo” não haveria pluralidade, apenas do indivíduo para fora. Conforme já foi vislumbrado, essa questão é extremamente importante para o projeto filosófico de Hannah Arendt, o que nos leva à segunda observação: mesmo que, em muitos casos, essas afirmações se relacionem à experiência política do mundo grego anterior ao platonismo⁷², elas também operam uma divisão extremamente elementar e essencial para o projeto filosófico de Hannah Arendt – que vai falar de pluralidade e política em *A condição humana*, mas o “interior” do “indivíduo”, por exemplo, seria mais extensamente trabalhado em *A vida do espírito*, última obra em que trabalhou e que foi publicada, enquanto um conjunto, apenas postumamente.

Também é importante dizer que essa própria “definição” redonda cambiante na observação geral das obras de Hannah Arendt – e não apenas pelo que é discutido em *A vida do espírito*, mas também em relação ao que é discutido em seu famoso artigo “Ideologia e terror” que, posteriormente à publicação da primeira edição, foi adicionado ao livro *Origens do totalitarismo*. Neste texto, Arendt começa a discutir a relação entre o “pensar consigo mesmo”, o “novo início” (que teria a ver com a ação), o “diálogo do ser consigo mesmo”⁷³ e uma espécie de “divisão” a qual ela debate a partir do *Zaratustra* de Nietzsche: o “uno” que é “um que virou dois”⁷⁴. Desnecessário também apontar para a importância dessa ênfase na capacidade de pensar, e sua importância, para o debate da autora em torno da noção de “banalidade do mal”.

72 Ou seja, também é importante dizer que esta questão não se esgota na observação de Arendt de que “Sem dúvida esse conceito de ação é altamente individualista, como diríamos hoje[...]. Enquanto isso se tornou o protótipo de ação para a antiguidade grega e influenciou, na forma do assim chamado espírito agonal, o impulso apaixonado para mostrar o si mesmo [self] em mensuração contra outros que subjaz o conceito de política prevalente nas cidades-estado” (1998, p. 194), e a nota 20 do capítulo. Isto porque a abordagem da ação feita por Hannah Arendt vai costumeiramente prescindir desses termos – e, em larga medida, vai ser vista como a ação de uma “unidade” que a deslança.

73 A relação do pensamento com o diálogo entre “eu e eu mesmo”, enquanto ancorada também no platonismo, é discutida por Arendt em outros trechos de *A condição humana* (C.f. p. ex. 1998, pgs. 75-6).

74 C.f. 2017, p. 463 (a paginação refere-se ao *e-book*).

Ainda seria importante discutir se esta noção arendtiana do pensamento como o diálogo do ser consigo mesmo e como “um que virou dois” ainda a escreveria numa perspectiva bastante *divi-dual*, ou seja, que não apontaria sequer para o que há de *divíduo*, de “divisível” no “in-divíduo”, mas que essa “divisão” – longe de ser pluralização paradoxal não de unidades – se daria no terreno do *divi-duo*, de uma relação que fala do um e do outro (ainda, em certa medida, unitários) e não da pluralização da pluralização, da pluralização pela pluralização, de uma pluralização ex-cêntrica – ou seja, sem centro absoluto, sem monumento de origem, sem terreno absolutamente estável para se começar e, ao mesmo tempo, sempre falando de um desejo ou de uma nostalgia ou mesmo de uma necessidade de se reconhecer algo como uma base, um centro, assim uma *prótese de origem*.

Mas mais importante do que tudo isso é aqui, neste trabalho de pensamento sobre o político, dizer que Hannah Arendt teve razões para fazê-lo que parecem importantes e significativas: em primeiro lugar, o contraste entre in-divíduo e necessidade de pluralidade para a ação humana, isto ligado ao nascimento como “novo início” (e o “novo início” como nascimento), essa filosofia abertamente calcada na natalidade, parece também uma forma bastante aberta de lidar com a questão do totalitarismo. Em segundo lugar, e de uma maneira mais específica mas não por isso menos política, essa parece ser uma forma de contrastar também o seu pensamento sobre o político como o que ela identificou como sendo o da filosofia política desde Platão – que, em larga medida, é representada como sendo a do gesto do *filósofo contra a pólis*, ou seja, em larga medida a tradição da filosofia política teria se tornado anti-política⁷⁵. Esta afirmação sem dúvida é importante, pois permite compreender como a filosofia também poderia se ocupar tanto do *esquecimento do político* quanto do *escamoteamento do político*. No entanto, a esta discussão só se poderá voltar mais tarde.

Em certa medida, o mais importante aqui não é nem destacar a importância que tem para o edifício arendtiano a noção de “indivíduo”, nem tampouco, embora isto seja importante, que este “recuo” para uma base fundamental calcada numa unicidade e indivisibilidade como fundamento “distinto” para a construção de um pensamento pareça um gesto significativamente cartesiano que contrasta

75 v. p. ex. 1998, p. 195.

com a contemporaneidade dos seus escritos. O importante, aqui, será ver que esta questão do calcamento em um paradoxo oriundo da “indivisibilidade” também parece redundar numa característica principal do edifício do pensamento político arendtiano: a saber, a dificuldade que este pensamento construído tem com as noções de *hegemonia* no sentido que, aqui, é trabalhado como o da *hegemonia do poder*. Ou seja, também e em larga medida, como ainda restam também importantes para serem pensadas as relações entre *ação* e “co-ação”, que Arendt já vislumbra, na obra, mas, talvez mais importante, *como a política pode contribuir significativamente para o “lançamento” de uma pessoa numa determinada configuração de submissão a uma hegemonia do poder que antecede o seu “nascimento”*.

Isto significaria interrogar o *páter* e a *máter*. O *pater*: seria necessário interrogar o pater, o pai, o padre, o patrão, a pátria, o patriarca, o patrocinador, o patrono e o patronímico; a *máter*: a mãe, a matéria, a língua-mãe, a maternidade – mas de uma forma diferente. Sem dúvida, uma alusão a uma pátria comum (e como-um) ou a uma língua-mãe muito contribuíram para as catástrofes da “era dos extremos”, o século XX, como qualificou Hobsbawm, e também para catástrofes anteriores. A ênfase de Arendt na natalidade como um “novo início” é uma ênfase esperançosa e que parece conter em si a importância do perdão, uma das principais formas humanas de superação do caráter irreversível da ação humana segundo ela⁷⁶. Mesmo que não se possa voltar atrás e desfazer uma ação, diria ela, o perdão torna possível se livrar do eterno re-emaranhamento desta, assim liberta as pessoas de estarem presas nas “cadeias” de consequências de uma ação humana como re-ações, uma nova ação podendo surgir assim. Mais do que isso, a aposta arendtiana na natalidade, sem dúvida, é um trunfo para a valorização da liberdade no espírito humano – e na política, para usar termos mais próximos desse pensamento. É também uma forma de pensar sem base e “sem corrimão”, como atestaria o título de uma de suas coletâneas de escritos⁷⁷.

76 v. 1998, pgs. 236-243.

77 Me refiro à *Thinking without a banister: essays in understanding, 1953-1975*, coleção publicada postumamente.

Mas e se o plano da política não fosse apenas o plano da política “digna desse nome” mas, também, o plano da anti-política? Ou, ainda, e se o espaço da política fosse também estruturado para excluir outros humanos das possibilidades da ação e da “política”? Mais ainda: e se houvesse embutida também uma forma colonial na política, que faz se passar por verdadeira pluralidade, mas que, na verdade, procura resgatar exatamente a “unicidade” perdida numa pluralização que redunde e continue por toda a vida? E se, ao invés de ser o espaço do plural, uma forma política – e mesmo a ágora ateniense anterior ao platonismo – fosse também o espaço da revolta contra o plural e, assim, uma forma política anti-política? Tudo isso vamos interrogar.

Ao contrário do que poderia parecer, acredito que, por vezes, se compararmos *A condição humana* com um outro livro monumental do pensamento político contemporâneo – *O capital* de Karl Marx – este livro de Hannah Arendt pode ser visto, inversamente, como um livro bastante propositivo, idealizador, enquanto um dos maiores esforços de Marx, curiosamente, se pautou numa espécie de forma “diagnóstica” de narrativa – mesmo que, em outros momentos como, notadamente, no *Manifesto Comunista*, seja abertamente propositiva.

O lado propositivo de Arendt parece bastante explícito se observamos outros de seus artigos, como em *Ação e a busca da felicidade*, que também debate um dos principais temas da condição humana, e que mais tarde foi reunido em coleções⁷⁸ e é geralmente considerado como uma escrita que pertence ao momento em que a autora se dedicava às questões trabalhadas em *Sobre a revolução*.

Isso não significa, entretanto, que se deve implodir, explodir ou destruir o edifício arendtiano. Não, apenas diz que, para os objetivos desta tese, o importante é realizar um movimento que possa pensá-lo do avesso, revirá-lo ao contrário, pensá-lo a partir daquilo que parece ser a sua dificuldade e afastamento: as noções de opressão e hegemonia.

No entanto, só seremos capazes de entender as possibilidades dessa realização depois que discutirmos os desdobramentos dados por Arendt à questão da ação. A isto passaremos agora.

78 C.f. ARENDT, 2018, pgs. 60-80 (a paginação refere-se ao *Ebook*)

Já tendo visto que a ação, enquanto debatida por Arendt, só pode ser pensada se vista a partir da condição (paradoxal) da *pluralidade* humana, é preciso reconhecer que essa ação se dá principalmente como algo que aponta no sentido de se poder, digamos assim, testemunhar “quem *se é*” ao “agir” entre os humanos. A ação desvelaria o agente – aquele que age – e sua agência exatamente no agir. Agir, para Arendt, era movido ao se poder dizer *quem se é* entre os humanos, entre a pluralidade humana, no espaço de uma vida. Assim, esse agir inscreve sua ação na “teia de relações humanas”, que é construída a partir do agir desses humanos na continuidade de seu significado – e de seu *rastro*, em certa medida e em uma expressão que Arendt não usa, mas que pode ser interessante, já que uma ação se liga a outra e uma próxima ação muitas vezes só se dá a partir do “terreno” construído na “teia” anterior das ações, e assim sucessivamente.

Uma distinção muito importante que Arendt faz é entre a capacidade de “ação” humana e as possibilidades de controle e garantia sobre o que *será* essa ação. Como a ação, para Arendt, só pode existir quando vista e compartilhada pelos outros e pelos elos da pluralidade humana, embora o agente que a realiza busque se distinguir e deponha sobre *quem é* ao agir, a forma como essa ação será interpretada e o seu próprio *dever*, o seu *a-vir* não estão de posse e controle do agente, já que isto depende dos outros que o cercam. Por isso, a ação se distingue da prescritibilidade das leis e das normas fixas, que Arendt faz questão de dizer que, para os gregos, eram coisas e questões “pré-políticas”⁷⁹. A grande dificuldade da ação seria exatamente a de achar a justa medida, a boa medida, e a desmedida

79 Ibidem, p. 194: “um excepcional sintoma dessa influência prevalente é o de que os gregos, em diferença de todos os desenvolvimentos posteriores, não contavam legislar entre as atividades políticas. Em sua opinião, o legislador [lawmaker] era algo como o construtor do muro da cidade, alguém que tinha que ter feito e terminado seu trabalho antes que a atividade política podia começar”. Se levarmos em consideração, como a própria Arendt faz, que etimologicamente a palavra política advém de “fortaleza” ou do “muro” que “protegeria” a *polis* (c.f. Ibidem, p. 64, nota de rodapé 64), nós poderíamos nos perguntar: que tipo de noção de política está sendo utilizada aqui? Será que a noção grega antiga de política precisaria ser retomada, pelos depoimentos que se tem, sem que se questionasse a própria formulação? Isto será comentado mais adiante.

(hybris) seria um dos grandes temores oriundos da ação política, já que a única coisa que a lastrearia seria o seu agente⁸⁰.

A ação, então, conforme vimos, precisaria da *presença circundante dos outros*. Como uma forma de garantir a companhia dos humanos, ela também era uma forma de garantir reconhecimento e, de uma certa forma, de algum tipo de busca pela *imortalidade* já que, a ação feita como um *grande feito*, restaria cantada pela memória dos poetas antigos e faria o seu próprio autor, igualmente, não só ter sido visto e ouvido como também lembrado.

A fundação da *polis* clássica, para Arendt, estava então intimamente ligada a essa situação em que o humano qualificado politicamente no mundo grego antigo (excluído daí, portanto, como veremos, o escravo, o forasteiro e todos aqueles que não fossem qualificados como “cidadãos” da polis) queria ser lembrado – mas não apenas mais pelos poetas, como Homero, que trariam à memória os grandes feitos da guerra de Tróia. Conforme diz Hannah Arendt, a fundação da polis clássica e o seu espaço de discussão agonial eram uma forma de transformar o ordinário em extraordinário

A *polis* deveria multiplicar as ocasiões para ganhar ‘forma imortal’, o que quer dizer, para multiplicar as chances para todo mundo de distinguir a si mesmo, para mostrar em feitos e em palavras quem ele era em sua única distintividade[...]Uma, se não a principal, razão para o incrível desenvolvimento do dom e da genialidade em Atenas, bem como pelo dificilmente menos surpreendente declínio da cidade-estado, foi precisamente a de que do começo ao fim seu objetivo central foi fazer o extraordinário uma ocorrência ordinária da vida cotidiana⁸¹.

E também: “enquanto a *polis* estiver ali para inspirar os homens a desafiar o extraordinário, todas as coisas estão seguras/salvas⁸², se ela perece, tudo está perdido”⁸³. A ideia da pólis para os próprios gregos, então, segundo a autora⁸⁴, envolvia ainda a ideia de não depender mais dos poetas, mas de criar um espaço

80 C.f. Ibidem, p. 191.

81 Ibidem, p. 197. Os grifos são originais da obra.

82 Safe, no original, é preciso ter em mente utilizações de termos como esse quando se discutir o escrito de Derrida *Sauf le nom*.

83 Ibidem, p. 206. Os grifos são originais da obra.

84 v. Ibidem, p. 197.

de discussão e lembrança que perdurasse pela própria teia de ações dos agentes e o seu reconhecimento do outro.

O poder, para Hannah Arendt, então, adviria dessa capacidade humana coletiva para a ação, como uma espécie de engajamento contínuo que pudesse desvelar uma nova realidade a partir da agência. Para isso, o espaço da aparência dos seres políticos, o estar junto e a discussão eram fundamentais. Diferente disso, para ela, era a utilização de violência, e a tirania – que, na verdade, acabariam com o espaço do poder na medida em que apenas imporiam uma realidade, mas não a deixariam se desvelar pelo feixe de ações humanas tomadas.

Poderíamos continuar com essa caracterização da ação segundo Hannah Arendt, poderíamos seguir apontando como uma das duas características principais da ação são sua irreversibilidade – e que o antídoto principal para isso seria o do poder de perdoar – e sua imprevisibilidade – que teria como antídoto, digamos assim, o poder de prometer e se engajar numa promessa. Todas essas formas, sem dúvida, não esgotariam a profundidade do dizer arendtiano, que trabalhou em muitos estratos de pensamento diferentes e tem um grau de sugestão poética que sugere sem necessariamente sugerir – mas que, assim, sugere enquanto possibilidade.

Um dos grandes momentos dessa ode arendtiana à capacidade da ação humana enquanto uma forma de aposta na palavra e no agir está, também, previsto em um de seus outros textos: o já brevemente citado artigo *ação e busca da felicidade*. No começo deste artigo, a autora cita uma história que, apesar de longa, vale a pena aqui acompanhar, mesmo que, por razões expositivas, elipticamente

eu conversava com um dos antigos radicais – comunistas, trotskistas e outros desse tipo – que, suponho, todos nós temos entre nossos conhecidos e amigos, e estava curiosa sobre como essa pessoa em particular via seu próprio passado[...]para minha surpresa, a resposta do meu conhecido foi diferente de todas essas expectativas. Em vez de uma réplica direta, foi-me contada uma história, a história de um jogador inveterado que chegou, tarde da noite, a uma cidade estranha e naturalmente se dirigiu imediatamente à casa de apostas. Lá, alguém do lugar o abordou, avisando-lhe que a roleta estava viciada, de forma que o estranho respondeu: “mas não há nenhuma outra roleta na cidade”. A moral da história é clara: naqueles dias, insinuou meu conhecido, se você tivesse a vontade de fazer algo, não havia outro lugar para ir: você não ia lá pelo bem da sociedade como um

todo, mas por seu próprio bem; e mesmo que seus motivos fossem outros, talvez mais nobres – como, por exemplo, os da Resistência Francesa –, poderia acontecer que, uma vez lá, você descobrisse que não havia mais aquela “*épaisseur triste* entre você e o mundo da realidade” –, e que ao tentar salvar o seu país, você salvaria, antes de tudo, a si mesmo⁸⁵.

Este trecho corrobora o importante resgate arendtiano da noção de “felicidade pública”, uma forma de conceber a “participação política”, digamos assim, que vai além da ideia de garantir apenas interesses ou de meios para um fim. Esta discussão também parece ser consonante com um outro trecho de *A condição humana*, retomando a discussão arendtiana do poder, em que ela afirma que esta noção de poder é bastante rara e, ausente dos legados platônico e cristão, estaria mais relacionada à fé na *dynamis* conforme poderia ter sido exposto por Péricles em seus discursos tais quais relatados por Tucídides⁸⁶.

Este pensamento abre uma possibilidade realmente notável para o potencial de liberdade humana que pode ser direcionado para sua participação política *per si*. Antes de submeter o terreno da política a uma outra grandeza que o definiria e o instrumentalizaria, essa crença na política pode fazer pensar a necessidade de participação política humana como algo que deriva simplesmente do fato de que o ser humano existe politicamente. Assim sendo, o ser humano seria liberado para a participação política não apenas por uma defesa de interesses, mas simplesmente estaria liberado para viver sua vida politicamente como participante de sua própria vida política.

No entanto, cabe ainda interrogar o edifício arendtiano em três pontos: em primeiro lugar, caberia perguntar se a necessidade do aparecimento político para os outros não seria também uma forma de compreender apenas parcialmente a ação política.

Pois, se pensarmos também tendo em mente o que Nietzsche aponta na segunda dissertação da *Genealogia da Moral*; se tivermos, portanto, um pouco de seu gesto de pensamento em mente agora, não para pensar a essência do castigo⁸⁷, mas sim para pensarmos de que forma algo aparentemente positivo como o

85 2018, pgs. 64-6. (a paginação refere-se ao *E-book*). Os grifos são originais da obra.

86 v. 1998, pgs. 204-5.

87 C.f. NIETZSCHE, 2009, pgs. 43-79.

aparecimento para os outros (positivo não apenas no sentido de bem valorado, mas também no sentido de algo que é visto como partindo de uma via propositiva do agente) poderia ser pensado como algo que também poderia orbitar a estrutura do *ser-para-o-outro*, assim aqui chamada.

A estrutura do *ser-para-o-outro*, enquanto assim pensada, poderia participar de uma esfera da civilização que *age* (enquanto civilização, enquanto uma ação que não é nem coletiva nem individual), mesmo que impensada, no sentido de apontar que toda a máxima realização da vida de um “in-divíduo” seria direcionada para obter, de alguma forma, uma espécie de reconhecimento do outro. Coetânea e paralela a isto está a perspectiva do *olhar do outro* – afinal, só o olhar do outro pode corroborar o *aparecimento* – e a forma como aquele que é considerado como um “in-divíduo” se projeta (e não se pro-jeta no sentido existencial, já que não assume a própria existencialidade no processo) no olhar do outro.

Talvez uma das melhores descrições da questão do olhar do outro que já vi esteja escrita no prefácio que Simone de Beauvoir escreveu para o livro *La batârde* [A bastarda] de Viollete Leduc⁸⁸. A sensibilidade dos existencialistas franceses também pareceria atinada à questão do olhar do outro na peça de Jean-Paul Sartre *Entre quatro paredes*, que se tornou célebre exemplificação da frase existencialista – emitida continuamente como um pertencimento a este edifício de pensamento – “o inferno são os outros”⁸⁹. Essas referências talvez sejam as mais sensibilizadoras para a relação entre o *olhar do outro* e a estrutura do *ser-para-o-outro*, mas toda uma discussão na verdade poderia ser realizada a respeito a partir da contemporânea “filosofia existencial”, a começar pelo quarto capítulo da primeira parte de *Ser e tempo* de Heidegger e sua discussão sobre o *ser-com* [Mitsein], passando por suas repercussões e, nomeadamente, àquela tematizada por Sartre na terceira parte de *O Ser e o nada: o para-outro* [pour-autrui] que envolve igualmente a discussão do *Ser-para-outro*. Essa questão, entretanto, não é

88 v. BEAUVOIR in: LEDUC, 2022. Sejam ou não meritosos os comentários de Beauvoir acerca da questão.

89 C.f. SARTRE, 1947, p. 93. Seria interessante também observar, neste sentido, toda a fala do personagem Garcin neste trecho citado.

a mesma e não é a que exatamente se segue daqui quando se trata de falar do *ser-para-o-outro* na discussão sobre a política, ou na filosofia existencial da política, de que trataremos aqui em relação a obra de Hannah Arendt. Aliás, nesse sentido, *ser-para-O-outro* não é só uma derivação, corruptela ou repetição de *ser-para-outro*. Trata-se de outra coisa, além e aquém. Apesar disso, seria interessante ter em mente a sensibilidade que os assim chamados existencialistas franceses tiveram no tocante à relação entre essa dimensão e a questão do *olhar do outro*, conforme foi dito. Não à toa, um dos grandes centros de lastreamento da “sistematização” dessa questão se dá, por exemplo, na quarta seção – intitulada “o olhar” [le regard] – do primeiro capítulo da anteriormente mencionada terceira parte de *O ser e o nada*. Mas essas indicações aqui são apenas fortuitas para que se tenha em mente a própria sensibilidade do contexto filosófico de Arendt para a questão do *olhar do outro*. Toda uma outra discussão poderia ser feita, e deveria ser muito aprofundada, sobre toda essa questão e a sua relação com o que se diz por político a partir do que discutimos aqui, mas isto ultrapassaria em muito os limites propostos para esta parte deste trabalho.

A própria Hannah Arendt faz questão de abordar como o desvelamento de uma *realidade* importa, para a ação clássica grega, apenas na medida em que essa realidade é dada pela “presença” dos outros. Assim, se se admite que esse é o sentido da pólis grega, como se abordou acima, também seria preciso pensar: em que medida o grande esforço da civilização grega não seria, também, o esforço de uma civilização que, no seu referido grau de sublimação, elevou a estrutura do “ser-para-o-outro” a um dos objetivos últimos, mesmo que tacitamente, da existência? De que forma, aliás, se coadunariam a “busca pela felicidade” e o reconhecimento – pelo “olhar do outro” – do outro na estrutura do “ser-para-o-outro”? Uma dúvida, talvez de feição psicanalisante, seria: essa “felicidade” no ser-para-o-outro é gozável?

Ou será que o mundo do político, embora visto a partir de uma determinada forma como o da possibilidade da ação política, não possa ser visto, também e ao mesmo tempo (mesmo que anti-politicamente, num certo sentido) como o mundo onde se manifesta um desejo de negação da pluralidade?

Num determinado momento de *A condição humana*, comentando justamente a relação entre a ação humana e a força, na discussão que a levará a tematizar o poder, Hannah Arendt utiliza, em inglês, uma curiosa expressão que se destacará na seguinte passagem

A força que o indivíduo precisa para cada processo de produção se torna totalmente sem valor quando se trata de ação, independentemente se sua força é intelectual ou uma questão de pura força material. A história está cheia de exemplos da impotência do homem forte e superior que não sabe como mobilizar a ajuda, a *co-ação* [coacting] de seus pares humanos. Frequentemente culpa para sua falha a inferioridade fatal dos vários/muitos [many] e o ressentimento que toda pessoa extraordinária inspira naqueles que são medíocres⁹⁰.

A expressão a ser grifada, aqui, é *co-acting*. A utilização dela faz bastante sentido em inglês: nesta língua, a expressão – que Arendt marca com hífen no original – além de ser uma palavra composta não parece ter a conotação que uma tradução literal de seus termos (co-ação) teria para o português e também para outras línguas latinas. Ao mesmo tempo, Hannah Arendt não estaria falando aqui nem de coerção e nem de opressão. Como vimos em sua observação sobre o que significaria o “poder”, essa co-ação, de fato, seria uma ação-com, ou seja, uma ação-com-outros que é realizada não por meio da força, como vimos, mas por meio do acordo político entre semelhantes e seus pares no deslanchamento de uma ação con-junta, coletiva.

Essa “co-ação” não seria uma coação porque se dá no terreno da presença de uma espécie de acordo entre os humanos, assim coletivamente mobilizados para a “ação sem coerção”, ou seja, sem coação, mas agindo uns com os outros.

Quando o espaço de análise de Hannah Arendt se restringe à ágora ateniense e a outros espaços decisórios da pólis grega antiga, este tipo de abordagem, leitura e análise parece realmente fazer sentido. Sabemos – e Hannah Arendt foi talvez uma das principais responsáveis para a atualização desta discussão recentemente – que o espaço decisório da ágora ateniense, de fato, repousava na palavra e não meramente no domínio impositivo. As imposições diretas, com base na violência, os atenienses poderiam realizar contra *os outros*. Entre cidadãos, entretanto, só se

90 1998, p. 189.

poderia agir conjuntamente se se obtivesse o convencimento do próximo, do par, e assim uma espécie de autorização constante para o corpo político agir conjuntamente.

Não apenas seria necessário questionar se isso não seria confiar demais num tipo de visão construído contemporaneamente sobre a ágora grega, entretanto, seria preciso ainda questionar se esta abordagem resiste ainda aos próprios termos.

Pois, em larga medida, antes mesmo de questionar se o *con-vencimento* não seria também, em muitos casos, uma espécie de coação, seria ainda necessário lembrar que, se pegarmos o exemplo ateniense, mesmo que eles ainda fossem muitos a decidir na ágora entre pares, eles ainda eram *pares aristocraticamente definidos*.

Em suma: a política seria apenas o espaço de debate na ágora? A pluralidade ser daria apenas na pluralidade *inter pares*? O que era discutido entre pares não engajava, cidadãos ou não, presentes ou não, todos os que estavam incluídos no espaço da pólis antiga – fossem “pares” ou não? Sem querer apelar à *Lisístrata* de Aristófanes para discutir a questão, parece-nos igualmente claro hoje que havia, ao mesmo tempo, na própria terminologia da organização da pólis grega uma afirmação da ideia de co-mando e de co-ação. É a isto que vamos nos reportar agora.

Em vários momentos do livro Hannah Arendt discute a etimologia dos termos gregos e latinos para a ação, esta discussão pode levar a um dos principais pontos de sua obra e que precisa ser debatido aqui: a transformação da ação em fabricação.

Conforme ela mesma aponta, inicialmente

agir [to act], em seu sentido mais geral, significa tomar uma iniciativa, começar (como na palavra grega *archein*, “começar”, “liderar” e eventualmente “mandar/comandar” [to rule], indica), deixar alguma coisa em movimento (o que é o sentido original da palavra latina *Agere*)⁹¹.

Embora não comente, ainda, a passagem, da palavra “começar” para “comandar”, já é possível vislumbrar que essa questão mereceria um melhor

91 Ibidem, p. 177. Os grifos são originais da obra.

desenvolvimento. Arendt comenta esta passagem posteriormente

Com o intuito de ilustrar o que está em jogo aqui nós podemos lembrar que o Grego e o Latim, ao contrário das línguas modernas, contêm duas palavras bastante diferentes e ainda assim interrelacionadas para designar o verbo “agir”. Aos dois verbos gregos *archein* (“começar”, “liderar”, e então “comandar”) e *prattein* (“passar adiante”, “alcançar” [to achieve], “finalizar”) correspondem os dois verbos latinos *agere* (“lançar em movimento”, “liderar”) e *gerere* (do qual o sentido original era “lidar” [“to bear”]). Aqui parece como se cada ação fosse dividida em duas partes, o começo feito por uma única pessoa [single person] e o alcançar da conclusão nos quais várias pessoas [many] se juntam lidando com ela e concluindo-a. Não apenas as palavras são interrelacionadas de uma maneira similar, a história de seu uso é bastante similar também. Em ambos os casos as palavras que originalmente designavam apenas a segunda parte da ação, o alcance de sua conclusão – *prattein* e *gerere* – se tornaram as palavras aceitas para ação em geral, enquanto as palavras que designavam o começar da ação se tornaram especializadas em seu significado, ao menos na linguagem política. *Archein* passou a significar principalmente “comandar” e “liderar” quando era usada especificamente, e *agere* passou a significar “liderar” mais do que “pôr em movimento”⁹².

Esta passagem de um uso ao outro, ou melhor, de uma palavra à outra – e a especialização das palavras que remetiam a “início” ao “mando político” – não seria algo fortuito para Arendt. Ela continua dizendo que

Assim o papel do “iniciador” e líder, que era um *primus inter pares* (no caso de Homero, um rei entre reis), mudou e se tornou o de um comandante; a original interdependência da ação, a dependência do iniciador e líder sobre os outros para a ajuda/auxílio [help] e a dependência de seus seguidores sobre ele para uma ocasião para agirem eles mesmos, se dividiu em duas funções bastante diferentes: a função de dar comandos, a qual se tornou prerrogativa do comandante, e a função de executá-los, que se tornou o dever de seus súditos [subjects, no original]. Este comandante está sozinho, isolado contra outros por sua força, bem como o iniciador estava isolado pela sua iniciativa no começo, antes que ele tenha achado outros para se juntar a ele. Ainda assim a força do iniciador e líder se mostra a si mesma apenas em sua iniciativa e no risco que toma, e não na real conclusão. No caso do comandante que obteve sucesso, ele pode reivindicar para si mesmo o que na verdade é a conquista alcançada por muitos [the achievement of many] – algo a que Agamenon, que era um rei mas não um comandante, nunca teria sido permitido. Através desta reivindicação, o comandante monopoliza, digamos assim, a força daqueles que, sem a ajuda dos quais, ele não estaria apto a alcançar nada. Assim se desfaz a ilusão da força extraordinária e com ela a falácia do homem forte que é poderoso porque ele está sozinho⁹³.

92 Ibidem, p. 189. Os grifos são originais da obra.

93 Ibidem, pgs. 189-190. Os grifos são originais da obra.

Após isso, em um outro momento em que aborda a passagem, por exemplo, da palavra *Archein* (sigo aqui sua transliteração latina provavelmente modificada para a segunda edição de 1998) de “iniciar” para “comandar”, em larga medida, Arendt faz uma importante distinção conceitual entre o espaço da ágora ateniense e as experiências do platonismo. O sentido da sua análise vai afirmar que a ação política digna desse nome se desenvolveu no espaço da ágora grega e que, em larga medida, a filosofia política platonista se desenvolve em reação a este princípio. É por isso que Platão, em *A República*, com a perspectiva do *Rei-filósofo* vai transformar toda a possibilidade de ação – poderíamos dizer agora – em coação, isto na medida em que acabaria com a perspectiva de uma ação (política) que não fosse uma fabric-ação, uma ação fabricada, uma obração, que se desenvolve em similaridade com o que ocorria no espaço da obra [Work] e da fabricação do *homo faber* onde o co-mandante tem a ideia em sua concepção e a manda ser executada pelos seus co-mandados. Apesar de longa, a forma como Arendt trata isto é exemplar, e vale a pena ser acompanhada

O problema, conforme Platão viu, era ter certeza que o iniciador poderia restar o mestre completo do que ele tinha começado, não necessitando da ajuda de outros para se encarregar disso. No terreno da ação, esse senhorio isolado [isolated mastership] poderia ser alcançado apenas se os outros não fossem mais necessários a se juntar à iniciativa de seu próprio acordo, com seus próprios motivos e objetivos, mas fossem usados para executar ordens, e se, por outro lado, o iniciador que tomou a iniciativa não se permitisse a si mesmo se envolver na ação ela mesma. Começar (*archein*) e agir (*prattein*) assim podem se tornar duas atitudes bastante diferentes, e o iniciador se torna o comandante [ruler] (um *archon* no duplo sentido da palavra) que “não tem que agir em absoluto (*prattein*) mas que comanda (*archein*) sobre aqueles que são capazes da execução”. Sob estas circunstâncias, a essência da política é “saber como começar e comandar nas matérias mais graves com observância à conveniência e a inconveniência”; a ação enquanto tal é inteiramente eliminada e se torna a mera “execução de ordens”. Platão foi o primeiro a introduzir a divisão entre aqueles que sabem e não agem e aqueles que agem e não sabem, ao invés da velha articulação da ação em iniciar e alcançar, então saber o que fazer e fazê-lo se tornaram duas performances bastante diferentes.

Antes de mais nada, é preciso destacar o uso, por Arendt, da palavra *performance*, mas esse destaque só poderá ser comentado mais à frente. Por ora, é preciso focar em dois pontos: em primeiro lugar, como Arendt vai dizer, Platão em larga medida retirou muito de seu gesto da esfera “doméstica”, digamos assim, da

vida grega – o que, para Arendt, era oposto à vida política. Em segundo lugar, é preciso perguntar: é realmente possível estabelecer que Platão foi o *primeiro* a estabelecer tal distinção? Trierarca.

Em larga medida, essas perguntas não precisam ser feitas para se reabilitar ou desabilitar Platão, mas apenas para lançar luz ao gesto de Arendt

É óbvio que o esquema de Platão oferece chances muito maiores para uma ordem permanente nos assuntos humanos que os esforços do tirano em eliminar todo mundo exceto si mesmo do âmbito público. Embora cada cidadão fosse reter alguma parte no lidar com os assuntos públicos, eles iriam ainda “agir” como um único homem sem nem mesmo a possibilidade de dissenso [discórdia] interna, sem falar de gêneros de facciosidade; através do comando, “os muitos se tornam um em todos os aspectos” exceto em aparência física⁹⁴.

Seria o momento, aqui, de perguntar: mas, ao mesmo tempo, esse dissenso interno não estaria ainda excluído da política no pensamento de Hannah Arendt quando se fala não da pluralidade humana, mas da pessoa humana? O ser humano, o in-divíduo, não seria ainda também muito platônico se pensado que não é político em sua “solidão”? Mais uma vez, Hannah Arendt tem bons motivos para o fazer, mas o ponto aqui é que, quando se adota este tipo de postulado, se perde a chance de entender que o espaço do político não é só o espaço da ação entre pares, mas também o espaço da ação entre pares contra os ímpares – e mesmo contra os párias –, que o in-divíduo humano também é atravessado por questões políticas e que o seu agir não pode ser visto como político, seguindo este próprio pensamento, se pensado apenas diante de uma coletividade – nem o agir coletivo “livre”, nos padrões da ágora grega, pode ser visto como eminentemente político apenas se se tem em mente que, em larga medida, a ágora enquanto um estrutura erigida tendo em vista o *aparecimento* pode ser também apenas uma sofisticação da estrutura do ser-para-o-outro, da necessidade de aparecer para os outros. Mesmo que, como Hannah Arendt diz, o homem grego tenha querido se libertar das necessidades oriundas do ciclo vital da vida do corpo para poder advir ao espaço de decisão da pólis, nesses mesmos termos em que ela coloca seria necessário reconhecer que ele o fazia movido por outra necessidade: dessa vez não

94 Ibidem, p. 224.

mais a do *Animal laborans*, do ciclo vital do corpo, mas por uma necessidade mais sublimada: a necessidade civilizada de se distinguir *a partir da sua própria projeção do que seria o olhar do outro* – e da aprovação dos outros como uma medida para a vida civilizada. A glória alheia, o louvor alheio, o reconhecimento alheio, tudo isso Hannah Arendt posiciona como um dos principais motivos para o agir político dos gregos na pólis, tudo isso recai também na necessidade de se perguntar: não seria isso ainda uma necessidade imposta pela civilização e que, por isso, seria também diferente da ação política livre? O fato dessa ação ser movida por necessidades oriundas das pressões civilizatórias não a faria mais política, já que essa necessidade, mesmo que seja, digamos assim, mais simbólica e menos política, não é necessariamente oriunda da própria ação, que assim perde seu status único. Social e político não são, para Hannah Arendt, sinônimos; longe disso, ela vai falar mesmo da substituição do político pelo social a partir da idade moderna. Assim sendo, um aprofundamento da própria necessidade grega do aparecimento a tornaria menos política.

Mas o ponto ao que se quer chegar é este: ao estabelecer distinções entre o mundo do político e as outras esferas da atividade humana e, ao mesmo tempo, ao eleger como um dos espaços do político o espaço do aparecimento na pólis grega, Arendt faz o pensamento político perder toda a sua possibilidade de pensar que tudo o que estava dentro da pólis poderia ser definido, assumidamente ou não, pelo espaço da decisão política – como, por exemplo, a manutenção dos escravos, as guerras e conquistas e espólios e/ou em suma: tudo o que pudesse lançar violência contra os outros.

Ao admitir como espaço da política apenas a ágora, Arendt exclui novamente esses outros do mundo da política – e o faz reconhecendo a sua exclusão. Ao mesmo tempo, seu livro parece se contradizer quando discute se os escravos eram tema ou não das discussões políticas nos mundos gregos e romanos antigos. Mesmo que ela, por várias vezes, diga que não se falava nem resolvia questões do âmbito privado e dos escravos na ordem pública, ela por várias vezes menciona, quase sempre em notas de rodapé, momentos históricos ou declarações importantes de agentes do mundo político que versam sobre o papel dos escravos na sociedade. Ainda em resumo, ao atrelar a política apenas ao aparecimento e à

fala, lança-se pouca luz ao fato de que a exclusão de largas quantidades de pessoas dos espaços decisórios é, também, uma situação política.

Ao mesmo tempo, ao pensar a política em termos de ação, talvez fosse necessário pensar este âmbito mais radicalmente, ou seja, que se aprofundasse a definição do que seria a ação política *por excelência* para que se pensasse *performances do político*. Essa última perspectiva, que surge do aprofundamento das teses de Arendt, pode se coadunar com o que vimos trabalhando anteriormente a partir de Derrida. Vimos que, em larga medida, o mestre, o senhor quer *fazer-se ouvir*. Esta expressão é bastante importante: em larga medida, ele também quer se *fazer aparecer*. De certa forma, a colonização do outro é a colonização do outro em mim, ou seja, a atribuição colonial de identidades ao outro é também uma forma de buscar se lançar no conforto de uma origem para o eu mesmo que enuncia essas ações como se fosse o “senhor da língua” (na qual essas assunções são feitas).

No entanto, é preciso lembrar que, se formos levar também em consideração, retrospectivamente, o que Derrida apontou sobre a relação entre o *fazer-se ouvir* do colonizador com o “seu” *speech act* (ato de fala), poderemos conceber esta proposição arendtiana diferentemente. Daí seria importante pensar o ato de fala (numa cadeia etimológica que uniria a atitude, o ato de fala e ação) em relação com o que Derrida passa a apontar, por todo o livro, como o *performativo*. Toda uma nova dinâmica de entender o político e mesmo o poder, uma nova dinâmica para entender a dinâmica portanto, pode ser discutida a partir desse ponto. E se se fosse pensar em performances de poder político? Talvez seja preciso ler o edifício arendtiano do avesso, começando exatamente pelo contrário do que ela proporia como começo, olhando para a forma como uma ação política pode ser compreendida não como sendo essencialmente de um ou outro espaço, mas como sendo também uma *performance de poder*. A análise política de Hannah Arendt centra na ação a suma de início da capacidade política. E se, ao invés de pensarmos a ação política, pensarmos as *performances de poder*?

Pensar ao avesso o edifício arendtiano implica, em larga medida, saber reler alguns de seus apontamentos em *A condição humana*. Um dos principais que precisam ser retomados aqui é uma espécie de recalcitrante contradição – que,

no final, acaba por não ser contraditória se a levamos às últimas consequências – no tocante à relação entre os espaços decisórios da antiguidade greco-romana e o âmbito privado – ou, mais especificamente neste caso, entre a discussão pública e o falar publicamente sobre a escravidão.

É extremamente importante lembrarmos que, nesse ponto, Hannah Arendt faz uma importante observação sobre a antiguidade grega e romana: suas experiências políticas eram significativamente marcadas pela separação entre o público e o privado. Para a antiguidade grega, por exemplo, havia uma diferença muito grande entre o mundo da “casa”, digamos assim, o mundo doméstico (ou seja, e daí o *oikos*, o senhorio da casa, também o *domus*), privado, e o mundo da *polis*, o mundo da vida pública, entre “cidadãos”, onde os “melhores” *apareciam entre pares*. Segundo sua afirmação, o mundo político era uma “instância superior” do homem livre – do proprietário e senhor de uma propriedade – que estaria “livre” das necessidades laborais da vida e de seu ciclo fisiológico redundante para se ligar ao espaço decisório da *polis* e à vida comunal com outros proprietários. Por isso, Hannah Arendt faz questão de marcar que, dessa forma, viver uma vida privada era realmente *estar privado* da possibilidade de se viver uma vida pública.

Na percepção antiga a marca privativa da privacidade, indicava a palavra ela mesma, era de toda importância; ela significava literalmente o estado de ser ou estar privado [*deprived*] de algo, e mesmo da mais alta e mais humana das capacidades do homem. Um homem que vivia apenas uma vida privada, que, como o escravo, não era permitido a entrar no âmbito público, ou como o bárbaro, que tinha escolhido não estabelecer tal âmbito, não era completamente humano⁹⁵.

Embora seja importante não deixar de marcar que, então, na antiguidade greco-romana a qual se refere, os proprietários estabeleciam um eixo (também axiológico) que definia a gnoseologia do que poderia se chamar de “mais humano” ou “menos humano”; importaria frisar aqui, ainda, que a autora também afirma que, por vezes, – e mais frequentemente entre romanos que entre gregos – a retirada para a esfera privada era uma espécie de refúgio a que os “cidadãos” se

95 Ibidem, p. 59.

davam o luxo de realizar quando queriam se desvencilhar momentaneamente de uma vida na qual o aparecimento era constante.

Em contrapartida a essa exclusão, ficavam então alinhados os princípios que organizavam a vida pública dos cidadãos. No entanto, é importante desde já fixar duas contradições em relação ao argumento de Hannah Arendt que aqui se irá continuamente frisar: em primeiro lugar, a autora deixa entender que os assuntos privados – a industriiosidade e subsistência, certo, mas também as necessidades de “governo” e “comando” da propriedade – eram realmente relegados ao âmbito privado da vida, enquanto os cidadãos da pólis frequentemente falavam sobre o que iriam fazer *juntos* – e tentavam se convencer sobre *o que* iriam fazer juntos – *essa é a definição arendtiana* do poder. Assim, tanto a manutenção cotidiana da escravatura estava subtraída ao âmbito particular quanto a dominação de outros indivíduos fora da pólis – muitos dos quais viriam a ser escravos – não era necessariamente um assunto político como era uma questão de violência e opressão. Seria preciso dizer como essas duas noções de uma certa forma se contradizem.

Falando, então, de um primeiro lugar, não deixa de ser notável o contraste entre a observação de Hannah Arendt de que assuntos relativos à vida doméstica e à escravidão estavam fora da ordem do dia nos espaços de decisão política da pólis e as *constantemente notas de rodapé* em que a autora aborda a forma como gregos e romanos entendiam a escravidão. Em larga medida, se poderia contestar, em favor da tese de Arendt, a ideia disto como uma contradição na medida em que a autora constantemente cita autores como Platão, Aristóteles e Sêneca para falar da visão que gregos e romanos tinham dos escravos. Como eram pensadores e filósofos, principalmente nos casos dos primeiros, estes estavam avessos ao mundo da ação e da pólis grega enquanto tal – e, no caso platônico, em larga medida em revolta contra ela. Ao mesmo tempo, se poderia dizer que as passagens citadas desses autores apontam para situações ocorridas fora do âmbito da decisão política – como no caso de alguns dos diálogos platônicos – e por isso não atestam também que a escravidão era debatida. No entanto, embora isso seja parcialmente

verdadeiro no caso das notas de rodapé 33⁹⁶ e 58-59⁹⁷, para não falar de muitas outras, fica difícil sustentar ainda essa observação quando a autora, aparentemente de forma casual e mais desconectada diretamente com o tema, cita uma anedota contada por Sêneca na nota de rodapé 53 do capítulo em que a autora dedica à ação

Uma anedota, reportada por Sêneca da Roma imperial, pode ilustrar o quão perigosa pensava-se que era a mera aparição em público. Na época, uma proposição foi entregue ao senado para que os escravos fossem vestidos uniformemente em público para que então eles pudessem ser imediatamente distinguidos dos cidadãos livres. A proposição foi rejeitada como sendo muito perigosa, já que os escravos poderiam então agora reconhecer uns aos outros e se tornar conscientes de seu potencial poder. As interpretações modernas estavam é claro inclinadas a concluir deste incidente que o número de escravos à época deveria ser realmente grande, ainda assim esta conclusão acabou se tornando bastante errônea. O que os sensíveis instintos políticos dos romanos julgaram ser perigoso era a aparência enquanto tal, isto de forma bastante independente do número de pessoas envolvido⁹⁸.

Em larga medida é preciso frisar o que aconteceu aqui: o espaço de decisão política romano, reunido como afirma Hannah Arendt sob as leis do *aparecimento*, se reuniu em decisão para impedir o aparecimento político de um outro setor da sociedade que, em larga medida, eles controlavam. Assim sendo, a política decidiu a exclusão da política de segmentos inteiros da população. O “poder” foi utilizado para a reafirmação da violência. O “político”, enquanto excludente, criou toda uma esfera de exclusão da política. Já não se tratava apenas de “aparecer” uns aos outros, mas de “governar” em larga medida a polis para que ela continuasse do jeito que estava.

Se compreendermos que não se trataria aqui de definir a essência dessa ação mais sim de procurar compreender de que forma seu ato é *performativo* – a partir da fala, do convencimento e da retórica dos “cidadãos” – poderíamos dizer que esta é uma *performance de poder* e, não apenas isso, mas uma performance de poder que poderíamos chamar de *negativa* – porque age discursivamente com o intuito de impedir, ou seja, negar, diretamente a possibilidade de participação e

96 Ibidem, p. 40.

97 Ibidem, p. 62.

98 Ibidem, p. 218.

aparecimentos políticos efetivos de um segmento inteiro da população. Poderemos falar mais sobre isso adiante.

Por ora, ainda, cabe afirmar que, em larga medida, mesmo que a política tenha o potencial para a, digamos assim, “emancipação” da espécie humana, é preciso reconhecer também que, neste caso como em outros, a política é mobilizada com vistas a mover violência contra aqueles que estão localizados fora do próprio âmbito de decisão da política. Isto fica claro quando Arendt fala sobre a experiência grega, em particular ateniense, no “século de Péricles”, onde ela faz uma ode profunda a forma de ação que seria característica desse espaço

Embora tendo a vida curta que essa fé na *dynamis* (e conseqüentemente na política) pode ter tido – e ela já tinha chegado a um fim quando as primeiras filosofias políticas foram formuladas – sua própria existência foi suficiente para elevar a ação ao mais alto degrau na hierarquia da *vita activa* e para destacar a fala/discurso [speech] como a distinção decisiva entre a vida humana e animal, a ação e o discurso legaram à política uma dignidade que mesmo hoje não desapareceu completamente⁹⁹.

É importante, mais uma vez, fazer uma ressalva na narrativa aqui: Hannah Arendt tinha razões muito interessantes para destacar esse fazer político. Em larga medida, ele repousava, segundo podemos fazer advir de sua exposição, em critérios que não seriam outros senão igualmente *políticos*, ou seja, não haveria, pelo menos não a princípio, nenhuma outra “substância” que definiria a essência do que seria o político a priori e antes do que fosse a própria decisão política. Essa observação arendtiana é extremamente importante na medida em que este trabalho compartilha com ela a perspectiva de que a filosofia política tradicional sem dúvida definiu o político pelo que ele *não* era. Assim, procurou entender o político com base em um ente supremo que o definiria, ou então com uma proposição de política que, em larga medida, era também antipolítica: ou seja, propunham (como talvez seja paradigmático o caso da *República*) uma tópica de discussão política que, em larga medida, não precisava *ouvir* os outros envolvidos no fazer político para se estabelecer como modelo, método e caminho do que era a vida pública e/ou coletiva. Se baseavam numa imposição em larga medida lastreada em

99 Ibidem, p. 205. Cotejado com 2007, p. 217. Os grifos são originais da obra.

princípios universais e/ou mais abstratos aos quais à pluralidade humana deveria se submeter. Sequer apelavam ao *con-vencimento* como estratégia (calcada na ação política, o agir), mas antes procuravam “vencer” antes mesmo de convencer. O seu convencimento não precisaria se dar como ação precisamente porque já se dava de antemão como um *princípio* – e um princípio que, se utilizássemos a terminologia arendtiana, poderíamos dizer que restringia os outros “novos inícios” dos quais é capaz o humano. Neste sentido, o resgate de Hannah Arendt da capacidade política calcada na palavra é, sem dúvida, uma tentativa de pensar politicamente o que seria o espaço político dos seres humanos.

Mas seria preciso questionar, ainda, de maneira mais profunda e a partir desse pensamento mesmo, se se poderia erigir tão facilmente distinções entre o espaço decisório grego, sobretudo ateniense, e outras experiências mais despóticas de poder, sobretudo aristocráticas. É preciso dizer que, em larga medida, essas observações feitas sobre o pensamento político de Hannah Arendt não pretendem apenas cair na velha retórica que lembra que a ágora ateniense era restrita a um número muito pequeno de “cidadãos” e que assim era excludente. Mais do que isso, é preciso lembrar que um pensamento político *digno desse nome* precisa também, em larga medida, se se propõe a não ser nem essencialista nem fundamentalista, pensar para além da essencialização de situações como se fosse possível definir a identidade do que uma determinada configuração política foi. Se se pretende erigir um pensamento político calcado na ação e não meramente na fixação de leis universais (pois Arendt não cansa de lembrar as diferenças entre a ação política, em larga medida sem medida e sem corrimão, e as leis, fixadas) é preciso fazer passar a analítica para uma situação na qual a própria ação se performatiza – e não na formalização da ação. Isto quer dizer: um pensamento político precisaria poder dizer o que inclui e também o que exclui, sem necessariamente se revoltar contra a exclusão de maneira absolutizante, ou seja, excluindo a capacidade de ação por ela ser excludente ou equivocada (como talvez a autora diria ter feito Platão).

Conforme vimos, uma possibilidade é desvencilhada quando vemos no próprio material legado pela autora a possibilidade de pensar uma *performance de*

poder negativa. Conforme também já foi dito, essa é só uma das duas possibilidades aqui destacadas de se pensar a performatividade do poder.

O poder não seria necessariamente então, conforme afirma Hannah Arendt, excluído da violência porque os próprios “cidadãos” unidos em um comum convencimento, como constrói ela a imagem desse poder em *A condição humana*, poderiam agir para destilar a violência contra aqueles que estão excluídos da esfera decisória da pólis – e portanto, então, segundo sua própria definição excluídos do poder, excluídos também da política. Essa percepção do poder em Hannah Arendt só pode ser admitida se for vista como a institucionalização do poder, um poder que interferiria em todas as outras possibilidades, como poderíamos ver, e procuraria definir como vai ser o curso da história e da vida humanas. Um exemplo disso, ainda dentro do *século de péricles*, seria a própria Guerra do Peloponeso – para não ficarmos apenas no exemplo anteriormente listado, relatado por Sêneca.

Em certa medida, seria importante definir que este poder excludor do poder parece ser uma característica dos vários outros momentos políticos da antiguidade grega, por exemplo. Da mesma forma, não acredito que a autora discordaria se se afirmasse que todo regime, por mais mono-árquico ou tirânico que seja, precisaria ter um espaço de convencimento, mesmo que entre generais ou possuidores, para se definir o que fazer. Neste sentido, seria a esfera da política geradora da antipolítica, isto é, da exclusão da política. Não se pode, sem dúvida nenhuma, excluir a experiência da ágora ateniense das questões relativas à discussão sobre o que é ou seria a democracia. Mas uma filosofia política que procure pensar para além de essências definíveis do que é um momento histórico também precisaria se defrontar não só com o *aristocracismo* que parece atravessar o que é dito e legado como sendo grego, mas também o seu *arquismo*, ou seja, isto é, esta tendência de entender *archein*, mesmo que como ação, como também lastreada em algum princípio definidor, essencializador, geral, com a própria figura do *Arché* pode ser discutido através da doxografia em relação a alguns dos filósofos ditos pré-socráticos.

Mas as performances de poder não precisam ser discutidas apenas em termos negativos, mas também positivos, afirmativos ou propositivos (e em todos

os outros possíveis). Pois não deixa de ser curioso o entrecruzamento de duas passagens de Hannah Arendt para pensar esta espécie de “impulso” que direcionaria os “homens livres” (os proprietários) na antiguidade greco-romana para a vida pública.

Em uma curiosa passagem, Hannah Arendt abre uma brecha para se pensar exatamente o que o seu pensamento político parece deixar de apontar

Como nós conhecemos da mais social forma de governo, o que quer dizer, da burocracia (o último estágio do governar no estado-nação exatamente como foi o mandar de um-homem no despotismo benevolente e absolutismo a princípio), o comando [rule] por ninguém [by nobody] não é necessariamente não-comando [no-rule]; Ele pode mesmo, sob certas circunstâncias, se tornar uma das suas mais cruéis e tirânicas versões¹⁰⁰.

Em outra passagem, Arendt acaba por sumarizar um pouco a forma como era compreendida a experiência da vida pública, e da necessidade do *aparecimento*, na Grécia antiga

Pertencer aos poucos “iguais” (*homoioi*) significava ser permitido a viver entre os seus pares; mas o âmbito público ele mesmo, a *polis*, era permeada obstinadamente pelo espírito agonai, no qual todo mundo tinha constantemente que distinguir ele mesmo de todos os outros, tinha que mostrar através de feitos únicos ou do alcance grandes conquistas que ele era o melhor de todos (*aim aristeuein*)¹⁰¹.

E também

Excelência ela mesma, *arete* como os gregos, *virtus* como os romanos a chamaram, tem sido sempre designada/ligada ao âmbito público onde se poderia destacadamente exceder [excel]¹⁰², onde se poderia distinguir si mesmo de todos os outros. Cada atividade performada [performed] em público pode atingir uma

100 Ibidem, p. 40.

101 Ibidem, p. 41.

102 Não deixa de ser curiosa para mim, embora neste sentido aqui fortuita, a relação entre a utilização da palavra “excel” da língua inglesa aqui, por Hannah Arendt, (muito acertadamente em termos de potencial descritor, na minha opinião) e a recorrência de poemas na língua inglesa que tematizam e, por vezes, têm como título a palavra “excelsior”, como os poemas de Henry Wadsworth Longfellow. Não entrarei aqui em discussões etimológicas acerca de excel, excelsior e excelente, mas esta é uma cadeia etimológica que, para a discussão aqui proposta, parece bom ter em mente.

excelência nunca divisada na privacidade; pois para a excelência, por definição, a presença dos outros é requerida sempre, e essa presença precisa da formalidade do público, constituído pelos seus pares, ela não pode ser a casual e familiar presença dos seus iguais ou inferiores¹⁰³.

Ou ainda, em contraste

Viver uma vida inteiramente privada significa acima de tudo ser privado de coisas essenciais a uma verdadeira vida humana: estar privado da *realidade que vem de estar sendo visto e ouvido por outros*, estar privado de uma relação “objetiva” com estes que advêm de ser relacionado com eles e separado deles através do intermediário de um mundo comum de coisas, *estar privado da possibilidade de alcançar algo mais permanente que a vida ela mesma. A privação da privacidade repousa na ausência de outros*; do que diz a respeito deles, homens privados não aparecem, e então é como se eles não existissem. O que quer que ele faça resta sem significância e consequência para outros, e o que importa para ele fica sem interesse para outras pessoas¹⁰⁴.

Pelo que já pudemos acompanhar até aqui, podemos ver o quanto esta passagem poderia ser extensamente discutida sob a luz do que vimos a partir de Derrida no *Monolingüismo do outro*. Já não se trata de falar de princípios logocêntricos e de metafísica da presença nesta centralidade do falar (e ser ouvido) na *presença* de outros, mas muitas das ideias apresentadas anteriormente, por Derrida, parecem discutir muito do que está em jogo nesta apresentação feita por Hannah Arendt.

Mas sequer é necessário apontar para isto apenas.

Antes de mais nada, caberia dizer o quanto a passagem citada parece devedora, mais uma vez, da estrutura do ser-para-o-outro, se reconhecêssemos de fato o que foi descrito como o basilar da vida comunal grega, não poderíamos deixar de pensar o quanto essa vida tinha de ser-para-o-outro. Enquanto uma imposição do sentido da vida comunal grega, o impulso a essa direção não pareceria partir de ninguém em específico – mas “governaria”, Hannah Arendt poderia dizer (embora certamente não com essa palavra) os instintos e impulsos do “homem” grego em direção à ágora e ao “espaço do aparecimento”. A sua própria presença, a sua própria existência pareceria ser direcionada não apenas

103 Ibidem, p. 49.

104 Ibidem, p. 58. Os grifos foram feitos para este trabalho.

para si, mas seria plenamente reconhecida e então plenamente existiria apenas na medida em que fosse reconhecida *pelo outro*.

Essa forma civilizatória que, como a burocracia, parece, na medida em que comanda o impulso do “homem” grego em geral, ser co-mandada por ninguém em específico (como disse Hannah Arendt sobre a burocracia), esse sentimento interpelava o “homem grego livre” a uma atividade que pareceria maior do que a vida. Esta atividade não partia nem meramente da mera iniciativa desse “homem grego livre”, visto que era partilhada por todos, nem era que partia de um legislador específico e exatamente por estar na origem do impulso para a ágora não era inicialmente, digamos assim, “comandado” por ela. Essa força também, obviamente, como a autora diz em vários momentos, também não advinha do que os gregos acreditavam ser uma necessidade do mundo da natureza. Esse impulso, então, não vinha nem de um nem era defendida por um extrato político apenas da ágora. Essa estrutura do ser-para-o-outro era uma ação que não poderia ser remontada nem a assinatura de um humano nem de um tempo específico. E, não obstante, ela constrangia o “homem grego livre” em geral. Essa performance de poder que o constrangia, então, portanto, era “afirmativa”, porque afirmava as imensas possibilidades a qual a sua ação poderia se prestar. Ela não procurava limitar, mas exceder – e ainda assim o fazia recair num tipo de situação na qual só o reconhecimento do outro o bastaria. Um reconhecimento que, se soubermos ler bem como diz Hannah Arendt, nunca chegaria de forma absoluta. Se os escravos eram constrangidos pela necessidade do trabalho, o “homem livre” que se julgava livre exatamente por não ser constrangido à necessidade, por fim era constrangido a essa necessidade do *aparecimento* – buscando satisfazer assim e conquistar o *olhar do outro*.

2.4

Outra política e a política do outro – conclusão do capítulo

A grande Roma está cheia de arcos-do-triunfo:

Quem os erigiu? Quem eram aqueles que foram vencidos pelos Césares?

Bizâncio, tão famosa, tinha somente palácios para seus moradores?

*Na legendária Atlântida, quando o mar a engoliu, os afogados continuaram
a dar ordens a seus escravos][...]
A cada página uma vitória
Quem preparava os banquetes?
A cada dez anos um grande homem
Quem pagava as despesas?
Tantas histórias
Tantas questões
Berthold Brecht*

Para concluirmos esta capítulo, retomemos e resumamos o que vínhamos discutindo: podemos lembrar que as metafísicas da propriedade, então, mobilizadas pelo mestre, escamoteiam o decurso de sua própria desconstrução política encenada no campo da política. A política desconstrói a posição do mestre como senhor da língua ou da cultura e a denuncia como apropriação. A escritura da desconstrução derridiana levada a cabo no *Monolingüismo do outro* denuncia esse escamoteamento da desconstrução deslanchada politicamente e escamoteada pelas metafísicas da propriedade.

Ainda sobre esse tema, Derrida diz que nunca tratou ou identificou “a” metafísica ocidental como uma única coisa homogênea¹⁰⁵.

A ideia é a de que “há língua” e que, por isso mesmo, não há uma “super” meta-lingüística ou metalinguagem que possa dar conta dessa experiência do haver língua antes da língua. Sua desconstrução é filosófica, é poética, é um salto no escuro; por isso mesmo é também política. Em outras palavras, não há também um domínio fora de todo esse jogo político de apropriação e desapropriação que possa dizer o que esse jogo político é, e qual a lei desse jogo. A lei se inscreveria, ao mesmo tempo, a partir de uma língua e desse *haver língua*, que só pode ser dito por línguas em específico. Isso significa também, evidentemente, que não há tradução absoluta possível a partir da monolíngua da colonização que todos carregariam mas que, ao mesmo tempo e exatamente por isso, na proliferação de línguas, toda comunicação entre línguas é a comunicação de uma espécie de

105 DERRIDA, 1996, p. 131.

tradução – da tentativa de tradução, pelo menos. Uma tentativa que nunca deixará de posicionar em toda comunicação o incomunicável. Há pulsões diferentes, inclusive, que podem versar sobre isso: há o aprofundamento na incomunicabilidade, há a ideia de que uma única língua única pode superar todas as outras e ser a língua da comunicação absoluta (o que parece ser um impossível para o monolinguismo do outro) e também a ideia de que as traduções imperfeitas fluem porque não podem fazer outra coisa senão fluir. A fluência das línguas é a fluência da compreensão no horizonte de má compreensão e das traduções sempre complicadas em línguas que não comunicam com vistas à transparência total.

Em suma e resumindo, o colonizador, não tendo nada de próprio, apenas pode fingir ser o senhor absoluto de uma língua que, não obstante, já o colonizou (pois veio do outro). Para impor essa língua como a sua, para si e para os outros outros, o colonizador precisa *fazer-se ouvir*. Essa é uma das únicas formas em que a sua pulsão colonial consegue responder e realizar a tentativa de cancelar a sua própria identidade em relação a essa língua que julga transmitir. Mas, *plus d'une langue*, essa língua se desconstrói. Sua alteridade radical se denuncia e se trai por todos os poros. Ela também leva à aporia. O imperativo do colonizador se dá apesar dessa aporia como tentativa de seu escamoteamento. Há a desconstrução e há uma louca pulsão racional – ou racionalizada – de impedir a desconstrução da língua. Sua propriedade, em relação ao senhor, não pode se desconstruir, ela deve parecer dele e de mais nenhum outro.

Para fazer-se ouvir, para fazer os outros acreditarem nessa profissão de fé propagada como verdade incontestada, aquele que se coloca na posição de colonizador precisa de *meios de emissão*. Os meios de emissão deslocam o primado do pensamento político do conteúdo para o primado da *posição*. Estar em *posição* de escutar, ouvir, receber ou repetir – por um lado – e estar em *posição* de emitir demarcam dois lados da estruturação de hierarquias do jogo político. Para o fazer-se ouvir ser escutado, é preciso uma multidão de “orelhas” em posição de escuta. Essa é a ponte para se discutir uma outra publicação de Derrida – a *otobiographie* de Nietzsche.

3

Capítulo 2: Fazer-se ouvir e ser ouvido. Filosofia e políticas

Ouçã o que eu digo: não ouça ninguém

Engenheiros do Hawaii

3.1

Fazer-se ouvir

Se abriremos um livro de história da filosofia, vemos logo um índice de nomes próprios. Dos antigos aos contemporâneos, passando por cada época está um capítulo que é um nome, como Tales ou Derrida. Uma imensa galeria, então, de nomes que sobreviveram mesmo às pessoas que portaram esses nomes e estão, por vários séculos, perpetuados pela filosofia. A construção dessa galeria por vezes passa como se fosse autoevidente. O que falar desses nomes? O que falaram de si? É exatamente sobre essa cena que se debruça o texto aqui abordado.

“Otobiographie de Nietzsche” é um texto de Jacques Derrida que se origina de uma conferência pronunciada em francês pelo autor na Universidade da Virgínia, em Charlottesville, no ano de 1976. Uma parte da conferência foi exposta uma segunda vez na Universidade de Montreal em 1979 e, então, publicada em livro no Canadá em 1982. No ano de 2005 a Editora Galilée – casa editorial na qual Derrida publicou a maior parte de suas obras – decidiu publicar, postumamente, o texto integral da conferência primeiramente realizada no ano de 1976, que havia sido publicada enquanto tal apenas em tradução alemã. Ele é, assim, composto de quatro partes, a primeira se chama “Declarações de independência” – sempre em tradução livre – e trata da carta magna dos Estados Unidos. As outras três partes tratam diretamente de Nietzsche e foram publicadas integralmente na edição canadense, onde apenas a primeira parte não foi incluída. Partindo desta edição, tematizaremos aqui sobretudo a segunda parte da conferência, intitulada “lógica da viva/da vivente[logique de la vivante]¹⁰⁶, a

106 Conforme dito na apresentação desta tese, as citações e passagens são expostas em português fruto de uma tradução livre, visto que, neste caso, a edição tomada por base é a edição francesa. Há traduções em outras línguas, como a inglesa, cuja edição também serviu de base e foi frequentemente cotejada com a edição francesa. Nesta, se traduziu o título da citada passagem,

partir, é claro, da leitura do conjunto da obra. Esta seção é, então, a que mais diretamente trata das implicações sobre o nome próprio e a assinatura. Questões que nos interessam.

O nome *Otobiographie* de Nietzsche está registrado nas edições mais primeiras, enquanto tanto a tradução inglesa quanto a edição de 2005 intitulam a obra como *Otobiographies*. Começemos pelo título: de cara, pode haver um estranhamento. *Otobiographie* de Nietzsche; o que é uma “otobiografia”? Não parece uma categoria corriqueira das modalidades literárias. De fato, ao que tudo indica é uma invenção de Derrida: o autor joga com a pronúncia francesa da palavra “autobiografia”, pronúncia esta que é igual à de “otobiografia”, para jogar com o título. Ao escutar, se pode pensar que o texto se agita da “autobiografia de Nietzsche” – e sem dúvida este sentido não estaria incorreto – no entanto, ao ler o título do texto escrito pelo autor da “Gramatologia” o estranhamento com o prefixo “oto” ao invés de “auto” ocorre. “Oto” remete ao ouvido, puxando o prefixo de raiz grega. A figura do ouvido e tímpano estão presentes em outras publicações de Derrida (como em *Margens da Filosofia*). Para este texto, cabe lembrar da expressão “emprestar o ouvido” a alguém. Fala-se, aliás, sobre alugar os ouvidos alheios, algo mais comum e mais diferente do que se pensa.

No entanto, esta não é a questão sobre a qual nos debruçaremos, embora seja importante abordá-la (mesmo que tangencialmente). Cabe notar, após o título, que este é um texto sobre Nietzsche. Nietzsche não foi aquele filósofo que tinha uma visão bastante própria, bastante peculiar sobre o que eram os filósofos e a filosofia? Não foi Nietzsche que disse, no primeiro capítulo de *Além do Bem e do Mal*, que

"logique de la vivante" em francês, para *logic of the living feminine*; a inclusão da palavra *feminine* parece ter sido um recurso para fazer constar o gênero da palavra também em inglês, já que, como veremos, a alusão à figura materna/feminina é muito importante para a referência que faz Jacques Derrida e que, sem a indicação de gênero na palavra inglesa, não seria expressa (Cf. DERRIDA, 1985, p. 3). Mais recentemente (se compararmos à edição inglesa, por exemplo), o texto da *Otobiographie* ganhou uma tradução para o português em uma edição brasileira, esta realizada pelos tradutores Guilherme Cadaval, Arthur Leão Roder e Rafael Haddock-Lobo (Cf. DERRIDA, 2021).

gradualmente foi se revelando para mim o que toda *grande* filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas; e também se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda a filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira¹⁰⁷.

Não foi pouco antes que definiu a filosofia como “o amor à *sua* sabedoria”, tomando como exemplo um Spinoza que teria “encouraçado e mascarado” sua filosofia para blindá-las de ataques¹⁰⁸? Não falou também Nietzsche, no *Crepúsculo dos Ídolos* por exemplo, da idiosincrasia *dissimulada* dos filósofos? Aliás, não é nesse livro mesmo que uma máxima diz “*fala o desiludido*. – Eu buscava grandes homens, e sempre achei apenas *macacos* do seu ideal”¹⁰⁹? Pensar toda a filosofia como um movimento da *vontade de potência* dos filósofos – isto parece poder caracterizar uma parte do pensamento filosófico de Nietzsche. E, mais pra frente, em *Ecce Homo*, ele diz que lhe surgiu às claras a história oculta dos filósofos e a *psicologia dos seus grandes nomes*. Poderia se falar de uma vontade de potência que atua em prol do seu nome? Talvez, caso se aceite esta proposição, possa fazer mais sentido um dos subtítulos do livro de Derrida: políticas do nome próprio.

É justamente, aliás, sobre o *Ecce Homo* que a “Otobiographia de Nietzsche” irá se debruçar. O livro *Ecce Homo* é geralmente considerado o maior esforço autobiográfico presente na obra de Nietzsche; onde ele, aliás, diz que conta sua história para si mesmo. Seria isto que caracterizaria uma autobiografia? Esta, a autobiografia, é um dos objetos que Derrida pretende discutir.

No texto, então, Derrida, após expor que deseja abordar a autobiografia, fala de um discurso sobre *la-vie-la-mort*, sobre a-vida-a-morte. Esperava-se que, falando de *biografia*, o discurso que se seguiria seria um discurso sobre a vida pois, aparentemente, é sobre isto que a autobiografia fala. No entanto, Derrida usa essa estranha expressão, *la-vie-la-mort*, a-vida-a-morte para introduzir o tema da autobiografia. Este estranhamento é capital e será um dos pontos nodais do texto.

107 NIETZSCHE, 2005, p. 12. Os grifos foram feitos para este trabalho.

108 Cf. Idem.

109 NIETZSCHE, 2006, p. 16. Os grifos são originais da obra.

O problema se desenrola a partir do *autos* da autobiografia e, também, sobre como entender a biografia de um filósofo e a relação com sua obra. Derrida diz que na contemporaneidade não se concebe, claro, o sistema filosófico como pura imanência, mas não se pode, tampouco, definir uma filosofia pela vida do autor simplesmente. Esta questão entre imanência e o empírico-genético não interroga um ponto, uma linha, um lugar entretanto, que é a linha e o lugar da *dynamis* que atravessa o corpo e o corpus filosófico do autor, linha que não separa, mas está presente em ambos, é este lugar que Derrida quer pensar. Trata-se de um movimento que é muito caro ao seu pensamento pois esta linha não estaria nem meramente fora nem dentro da vida ou da obra e, no entanto, estas se constituiriam deste passo. A noção para pensar este lugar é justamente aquela de a-vida-a-morte. Para Derrida, morte e vida não são necessariamente opostos inconciliáveis; a experiência se dá nos cacos de vida e de morte no caleidoscópio da a-vida-a-morte enquanto um indecível¹¹⁰. Apesar disto, isto difere de sua leitura sobre o conhecimento e o discurso especializado, pois as ciências que estudam objetos “mortos” conseguem mais rápido o estatuto de sua cientificidade, parece haver uma co-implicação entre o morto e o estatuto do que é objeto científico; sendo assim, resta ao ser vivo fazer parte do campo da biologia, onde o bio-gráfico é inserido no biológico (ou seja, o biográfico fica para os “fatos da vida” como vida, enquanto o *conhecimento* resta estudado pela ciência como o morto e o estático); é exatamente a mistura desses lugares que Derrida quer indagar.

O que se quer dizer aqui, então, é que o conhecimento filosófico historicamente buscou delimitar e tratar o morto, o fechado: a saber, o corpus do sistema filosófico. Contrário a isto, ao pensamento, restam apenas os contornos bio-empíricos da vida do autor enquanto corpo. De um lado portanto o morto enquanto a obra e do outro o vivo que viveu. Falar de um filósofo que escreveu uma autobiografia é, para Derrida, uma oportunidade para embaralhar esses polos – e ele os embaralha ao falar de a-vida-a-morte, um lugar onde se mistura a-vida-a-obra para além da separação insolúvel que pensa as duas em momentos separados. De agora em diante é preciso dizer que, quando se falar no polo morte,

110 Termos que, como se sabe, fazem parte do vocabulário filosófico de Derrida.

estará se falando também da obra ou, antes, da tentativa de reunir e sistematizar algo que seja o pensamento de um autor, algo que é estável. Onde se disser “morto” que leia-se, também, “obra”. E a vida como aquilo que se pode dizer na biografia.

O ponto, aqui, é que a política (filosófica) de Nietzsche mistura os dois, diz Derrida que Nietzsche tratou da filosofia e da vida, da ciência e da filosofia da vida, com seu nome, em seu(s) nome(s): “colocar em jogo seu nome, colocar em cena assinaturas, fazer de tudo isto que se escreve da vida ou da morte uma imensa rubrica bio-gráfica, eis o que ele teria feito e do que nós devemos tomar nota”¹¹¹. Não se pretende fazer isto, aliás, para lhe conceder algum benefício, já que ele, o que se entende por Nietzsche, não é o nome, é o portador do nome, e não estaria mais vivo, embora não houvesse benefício de qualquer forma já que o nome não é o portador e é sempre e a priori um nome de morto, diz Derrida.

Para tomar nota, então, é preciso ler o *Ecce Homo*, onde Nietzsche deixa claro esta sua ambiguidade; também, a partir daí, se pode pensar um outro lugar para a autobiografia, para as questões da vida e da morte. Derrida acompanha apenas uma pequena parte do livro, apenas o início da introdução. Sua leitura tem três movimentos: no primeiro se lê o prefácio do livro, no segundo se lê uma página solta que se assemelha a uma epígrafe mas que não parece ter um lugar bem definido. Por fim, se lê o começo do primeiro capítulo. Aqui, assim como faz Derrida, nos deteremos no primeiro parágrafo da obra mais longamente, pois daí se podem pensar conclusões realmente importantes para o sentido do texto. Leiamos, então, as primeiras palavras do *Ecce Homo* de Nietzsche.

3.2 ***Ecce Homo***

“Prevendo que dentre em pouco devo dirigir-me à humanidade com a mais séria exigência que jamais lhe foi colocada, parece-me indispensável dizer *quem sou*”¹¹². Nós podemos notar, aqui, em primeiro lugar, uma figura frequentemente apontada como característica nas obras de Nietzsche: a hipérbole. No entanto, ela

111 DERRIDA, 2005, p. 43.

112 NIETZSCHE, 2011, p. 9. (a paginação refere-se ao e-book) Os grifos são originais da obra.

parece estar muito além de uma mera figura de linguagem. A grandiosidade atravessa toda a frase em dois momentos: no alcance – já que se fala de toda a humanidade – e na ação – a mais séria exigência. Esta mais séria exigência parece ser a divulgação de seu projeto filosófico, já que faz eco a esta citação uma outra, pouco à frente desta no prefácio de *Ecce Homo*: “Em minhas obras ocupa o meu Zarathustra um lugar à parte. Com ele fiz à humanidade o maior presente que até agora lhe foi feito”¹¹³. A notável relação de grandiosidade da escala com o projeto filosófico deve ser levada em consideração. Seguimos com a citação: “Na verdade já se deveria sabê-lo, pois não deixei de ‘dar testemunho’ de mim”¹¹⁴. Aqui uma observação episódica: na maioria das traduções brasileiras consultadas consta a expressão “não deixei de ‘dar testemunho’”, entre aspas. No entanto, surpreendentemente, a tradução para o francês, cotejada com o original, citada por Derrida diz “pois eu sempre apresentei meus títulos[ou documentos] de identidade”¹¹⁵. Derrida também comenta o trecho entre aspas (como no exemplo das traduções brasileiras), propondo que este seja algo como “não me deixei sem atestação”, tornando-o diferente. O autor utiliza a tradução francesa cotejada com o original em muitos momentos e citações, modificando por vezes e comentando. A citação continua: “Mas a desproporção entre a grandeza de minha tarefa e a *pequenez* de meus contemporâneos manifestou-se no fato de que não me ouviram, sequer me viram. Vivo de meu próprio crédito; seria um mero preconceito, que eu viva?”¹¹⁶.

Aqui começam os comentários de Derrida. A identidade [de seu eu] que Nietzsche reivindica, diz Derrida, não é tirada de um contrato com seus contemporâneos, mas de um contrato consigo mesmo, *por isso ele vive “de seu próprio crédito”*. No entanto, para abrir esse crédito consigo mesmo, Nietzsche teve que lastreá-lo no porvir e assiná-lo. Ou seja, não sendo reconhecido por seus contemporâneos, Nietzsche pensa esse reconhecimento no porvir. A única forma de honrar esse crédito é a *assinatura* de Nietzsche – não mais o próprio Nietzsche

113 Ibidem, p. 10.

114 Ibidem, p. 9.

115 C.f. DERRIDA, 2005.

116 NIETZSCHE, 2011, p. 9. Os grifos são originais da obra.

– ser reconhecida não mais pelos seus contemporâneos, mas pelo devir do futuro. Assim sendo, Nietzsche engajou a orelha de todos nessa abertura de crédito desmesurado com a indicação de que seria ouvido. Se concedendo esse crédito, ele escreve. Essa assinatura não é Friedrich Nietzsche, mas apenas a assinatura do seu nome, (do) seu *homônimo* – vale lembrar da diferença já abordada entre o nome e o portador do nome. Além disso, Nietzsche não sabe, no presente de seu escrito, se a linha de crédito imensa e hiperbólica aberta será honrada ou não. Se não fosse, se o contrato não fosse honrado – e ele, Derrida diz, só pode ser honrado pelo outro – então Nietzsche pode escrever que sua vida seja talvez um preconceito; isto não apenas na perspectiva da vida, mas do “eu vivo” no presente. E, estando o crédito lastreado num porvir indeterminado e aberto, talvez só se possa conferir o crédito quando o portador do nome estiver morto. Para além disso, vale lembrar aqui que Derrida não fala simplesmente de vida e morte mas de a-vida-a-morte, o portador do nome se separa da assinatura do nome próprio, o homônimo, e o crédito que se espera é conferido ao nome e não ao portador, não ao vivo.

A citação, então, continua

Vivo de meu próprio crédito; seria um mero preconceito, que eu viva?... Basta-me falar com qualquer ‘homem culto’ que venha à Alta Engadina no verão para convencer-me de que *não vivo*... Nessas circunstâncias existe um dever, contra o qual no fundo revelam-se os meus hábitos, e mais ainda o orgulho de meus instintos, que é dizer: *Ouçam me! Pois eu sou tal e tal. Sobretudo não me confundam!*¹¹⁷.

A afirmação “ouçam-me” lida por um texto que trata também da figura do ouvido deve ser levada em consideração. No entanto, aqui, a pergunta que Derrida faz é: *porque esta afirmação, o aludido dever de se apresentar enquanto tal, é feita a contragosto? Qual é o conflito?*

Na resposta, podemos observar dois caminhos, duas possibilidades: numa primeira, se entra em conflito com o hábito de se utilizar de máscaras, de não pensar a identidade enquanto uma coisa fechada, idêntica, mas, antes, sempre volátil: ao dizer “sou tal e tal” Nietzsche pareceria querer se definir em limites

117 Idem. Os grifos são originais da obra.

estritos, estreitos, idênticos; coisa pouca afável ao jogo de máscaras que tendem a impedir um fechamento. No entanto, numa segunda possibilidade, essa afirmação poderia ser uma “astúcia da dissimulação”; ou seja, ao saber impossível dizer quem é, Nietzsche o faz sabendo das óbvias imperfeições e prega uma peça da contingência, da fresta, onde se acreditava estar no terreno da continuidade e da certeza. A perspectiva de não estabelecer um primado absoluto da identidade autêntica mas, ao contrário, compreender que a dissimulação está para todo lado – mesmo quando se quer pretender sério – é um dos movimentos mais relevantes para a investigação levada a cabo, inclusive ao se tratar do nome próprio.

Para concluir a leitura do prólogo, então, Derrida cita uma passagem bastante eloquente um pouco mais adiante do anteriormente lido

Uma longa experiência, trazida por tais andanças pelo *proibido*, ensinou-me a considerar de modo bem diferente do desejável as razões pelas quais até agora se moralizou e se idealizou: a história *oculta* dos filósofos[ele não diz da filosofia, nota Derrida] a psicologia de seus grandes nomes surgiu-me às claras¹¹⁸.

Deve-se notar: Nietzsche está falando da história dos filósofos e da psicologia de seus *grandes nomes*. Trata-se, de fato, de uma outra maneira de olhar para a figura do filósofo que é, precisamente, aquela exposta acima, sobre a idiosincrasia destes filósofos, o amor à sua sabedoria. Pelo poder de síntese, vale a pena citar também uma parte do comentário de Derrida

“[Dizer]Que o eu vivo seja garantido por um contrato nominal em que o prazo supõe a morte daquele que diz ‘eu vivo’ no presente; que a relação de um filósofo ao seu ‘grande nome’, quer dizer àquilo que demarca/delimita um sistema de sua assinatura, deriva de uma psicologia e de uma psicologia bastante nova para não ser mais legível *dentro* do sistema da filosofia como uma de suas partes, nem na psicologia como região da enciclopédia filosófica”¹¹⁹.

Remetendo, portanto, àquela *dynamis*, ao traço que atravessa tanto a vida quanto a obra segundo o que foi exposto antes. A perspectiva de que Nietzsche aponta isso faz com que o nome do filósofo não possa mais ser considerado, ou melhor, desconsiderado, dado como dado, da mesma maneira como

118 Ibidem, p. 9-10. Os grifos são originais da obra.

119 DERRIDA, 2005, p. 52. Os grifos são originais da obra.

anteriormente. Há uma certa confusão com o nome próprio. Como foi dito, este é o primeiro movimento da análise de Derrida sobre *Ecce Homo* e ele destaca o chamado “efeito de matar”, ele fala da assinatura do nome como diferente do portador, e do nome assinado sempre como nome de morto, algo morto, mortificado. Lembremos da frase de Geoffrey Bennington no verbete *A assinatura* da Derridabase: “Meu nome próprio sobrevive a mim. Depois da minha morte, ainda vai ser possível me nomear e falar de mim”¹²⁰.

A cena básica, aqui, é a de que o nome próprio dura mais que o portador. Dito isto, esse é o primeiro movimento do discurso sobre a-vida-a-morte.

O segundo movimento é realizado sobre um fragmento bastante curioso de *Ecce Homo*: entre o prefácio e o primeiro capítulo há uma página solta, um excerto de pouco mais de um parágrafo que não tem lugar na obra – e em muitas edições sequer é listado no índice. Ele não tem nome, não é um prólogo ou um preâmbulo, e parece querer servir de introdução ao começo dos capítulos, mas está separado deles, em itálico, quase como uma epígrafe. Nesta página, Nietzsche diz que a escreve no dia de seu aniversário, onde enterra seus 44 anos pois estava em direito de enterrá-los e o que é vida neles está a salvo, é imortal. O que ele enterra é a morte e, assim, ele salva a vida. E, deste gesto, ele conta a história de sua vida para si mesmo. Assim começa o *Ecce Homo*.

Neste dia do seu aniversário, Nietzsche diz que cai sob a sua vida um raio de sol que permite olhar para trás, olhar para frente e ver coisas tão boas como nunca. Derrida indaga se esse momento não parece com o meio-dia, o sol ao máximo pico, um momento sem sombras, onde se pode ver com clareza. Esse momento, essa temporalidade se aproximaria da do *eterno-retorno*. O movimento autobiográfico em *Ecce Homo* estaria, então na cena da afirmação do eterno-retorno, da afirmação de tudo aquilo que passou como bom e como podendo se repetir, eternamente. É isto que constituiu o *estranho presente* desta narrativa autobiográfica. A narrativa não é autobiográfica porque o autor conta sua vida, mas porque ele conta sua vida *para si próprio*. Momento. Aqui é o eterno-retorno

120 BENNINGTON, 1999, p. 148. Em inglês no original, a passagem citada em português trata-se de uma tradução livre.

que assina, o eu desta cena se constitui, agora, no crédito do eterno-retorno, Notemos isso.

No primeiro movimento do discurso sobre a-vida-a-morte se fala da assinatura do nome próprio como nome já morto, embora Nietzsche embaralhe tudo e, sobre esse nome morto, realize uma “astúcia da dissimulação”, enganando quem pensa que ele é o mesmo que o seu nome próprio. No segundo movimento, que se debruça sobre esta página solta nem dentro nem fora da obra *Ecce Homo*, parece que se aborda o componente da vida que também constitui – mas não separada – o termo *a-vida-a-morte*. No entanto, os termos não parecem se separar, a linha da a-vida-a-morte está para além da dicotomia *vida e obra*. Na verdade, ela aborda um outro lugar; um lugar no qual Nietzsche estava ao falar do crédito dado em seu nome, em sua assinatura, como um nome morto, mas, certo, também fala do movimento vivo de assinar, de assinar uma carta de crédito, mesmo que seja em nome do morto. O filósofo em sua vida assinando o nome, as políticas do nome próprio. Da mesma maneira este estranho tempo do eterno retorno assinala o mesmo: podemos lembrar da frase de Nietzsche em que, no seu aniversário ele enterra 44 anos para salvar exatamente o que é vida. É um duplo movimento.

No terceiro e último movimento sobre o *Ecce Homo* se fala exatamente desta duplicidade. Saindo da página solta e ingressando no primeiro capítulo da obra, se começa pelas origens de Nietzsche, seu nascimento e sua proveniência. Logo, então, se fala de seus pais, de seu pai e de sua mãe – mas de uma curiosa forma simbólica, por enigma, Nietzsche diz: “A fortuna de minha existência, sua singularidade talvez, está em sua fatalidade: diria, em forma de enigma, que como meu pai já morri, e como minha mãe ainda vivo e envelheço”¹²¹. Como e da mesma maneira que seu pai que é morto e como e da mesma maneira que sua mãe que é viva, é isto que Nietzsche é tal enquanto seu pai e sua mãe: o-morto-a-viva; a-vida-a-morte. Sua assinatura, então se escreve a partir deste passo e deste lugar: sua singularidade é estar *entre* os dois, o-morto-a-viva; ele é tal e tal. O nome é duplo, neutro e dividido do pai *le-mort* e da mãe sobrevivente, que sobreviverá mesmo ao filho. Esta sobrevivência é a da vida que ela define, cria contornos e

121 NIETZSCHE, 2011, p. 13.

divisa – cria fronteiras – (tal como uma assinatura faz no sistema filosófico) e o nome do pai é o nome da *vida-morta*, seria o patrônimo, talvez o sobrenome.

Ele é os dois, ou mais do que isso, ele é *O* dois, ele é o duplo e o duelo. O dois: a-vida-a-morte, é como ele se apresenta como tal (vida) e tal (morte) “e sobretudo não me confundam”¹²². É a partir desta aliança que ele enigmatiza suas assinaturas, a aliança na qual ele as forja ou as sela, como diz expressamente Derrida. Ser mais que os dois, ser *O* dois é dar um passo além ou um passo aquém da dialética. Os motivos, temas e repetições desta dupla origem se espalham por todo o *Ecce Homo*, como quando Nietzsche afirma que é, ao mesmo tempo, um decadente e o contrário disso: ele conhece os dois. Isso faz com que ele conheça a ambos de forma não dialética. Derrida conclui, então, pensando a contradição do duplo para além da dialética com uma figura bastante eloquente na língua francesa: o “*pas au-delà*”. A palavra *pas* é, ao mesmo tempo, um advérbio de negação – o não em uma frase – e a palavra francesa para “passo”. Sendo *au-delà* traduzido por além, a expressão *pas au-delà* significa, ao mesmo tempo, um passo além e não-além. Derrida conclui

[Disse Nietzsche em] *Ecce Homo*: para compreender um pouco que seja do meu Zarathustra, é necessário talvez estar em condição semelhante à minha – com um pé além da vida!. Um pé, e *para além* da oposição entre a vida ou a morte, um único passo[ou um único não – *un seul pas*]¹²³.

E ainda

A assinatura da autobiografia se escreve deste passo[ou deste não]. Ela permanece um crédito aberto sobre a eternidade e não retorna a um dos dois eu, contratantes sem nome, que senão pelo anel do eterno retorno. Isto não impede, o permite, ao contrário, que aquele que diz “eu sou meio-dia em pleno verão” (porque sou tão sábio) diga também “eu sou um duplo”: e logo eu não me confundo, nem mesmo com minha obra¹²⁴.

O que podemos tirar destas linhas? Talvez o delinear, ainda muito incerto, de um pensamento para pensar a *política da filosofia* e suas políticas do nome

122 Ibidem, p. 9.

123 DERRIDA, 2005, p. 69. Os grifos são originais da obra.

124 Ibidem, p. 73.

próprio. Falando em tom heideggeriano, seria possível pensar que o que foi falado de Nietzsche se aplicaria a outros filósofos? Ainda, que Nietzsche só torna aberto e manifesto algo que estaria presente no resto da forma em que compreendemos a tradição filosófica? Nietzsche seria a crista da onda? O ápice e o cume desta questão de modo que tal estrutura se tornasse escancarada?

A perspectiva é a de que o filósofo faria filosofia sob o índice de seu nome próprio, assinando seus enunciados, entretanto, com uma letra talvez mais impessoal. Da mesma maneira, entretanto, se poderia ver além e aquém[como no *pas au-delà*) da dicotomia vida/obra como dois polos estanques, não essencializando ou recorrendo nem a só a um nem ao outro. Participariam os filósofos com seus nomes nesse grande debate histórico? Se pensa, então, a partir de seus nomes de morto? Por fim, se legaria ao porvir a possibilidade, o crédito mesmo de ser ouvido? Ser ouvido um sistema de pensamento e, talvez, uma visão de mundo? Este sentido poderia pensar o projeto filosófico de outro modo. Neste sentido, filosofar seria nunca, *jamais* aprender a morrer.

3.3 Políticas da filosofia e filosofia política

Precisamos lembrar aqui: se ouvirmos o que lemos em voz alta – e se, por algum motivo, tivermos o francês em mente – a palavra *otobiographie* soa igual à palavra *autobiographie*. A estranha substituição do “auto” pelo “oto” encena um jogo derridiano, o qual já comentamos, que chama atenção exatamente para essa substituição de uma referência incontestemente a si, como um “eu” do “auto”¹²⁵, para uma referência para o ouvido que escuta o fazer-se ouvir do colono/emissor. “Oto” vem do latim para significar “ouvido”. A autobiografia escrita também é uma “otobiografia” do ouvido que escuta esse monolinguismo que vem do outro, dessa língua que vem de uma “alteridade” ou, talvez, de uma “outridade”.

Essa substituição também tem o poder de demarcar uma alusão ao *Assim falou Zaratustra* de Nietzsche e sua referência aos seres de ouvidos hipertrofiados. Derrida parece buscar em Nietzsche os subsídios para pensar questões

125 O “autor” da autobiografia.

relacionadas ao que poderíamos chamar aqui de “performances de poder” de algumas instituições, nomeadamente as escolas e a universidade. No texto de *Otobiographie de Nietzsche*, Derrida procura pensar, também, a liberdade acadêmica.

Relacionado a tudo o que aqui dissemos, e não fortuitamente, é preciso também lembrar aqui a importância de frisar que um dos investimentos de leitura de Derrida na referida publicação é o que poderia ser considerada uma espécie de “autobiografia” de Nietzsche: o livro *Ecce Homo*.

A partir disso e num momento que aqui se quer destacar, o texto de Derrida se dirige para uma outra parte, chamada “o signo otográfico do Estado”, na qual não nos deteremos profundamente, apresentando apenas uma breve síntese. É nesse momento em que as reflexões que surgem a partir do *Ecce Homo* serão deslocadas e conectadas com um outro ponto de reflexão, a partir de um outro texto de Nietzsche: *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*.

Em primeiro lugar, é preciso ressaltar que, dentro dos “estabelecimentos de ensino” a figura do mestre, com sua repetição (repetição que também enseja a existência de um mestre), são pontos de partida importantes como motivos que estarão presentes no desenrolar do texto. Também as conexões da figura do mestre com as ali chamadas instituições do “oui, oui”[sim, sim], que, podemos dizer pelo que vimos, são instituições que têm necessidade de orelhas em massa *enquanto* orelhas, são importantes para essa reflexão. A frase “Zaratustra é um mestre (Lehrer), ele dispõe uma doutrina e pretende fundar novas instituições”¹²⁶ pode sintetizar bem este ponto, o ensinamento de Zaratustra pode dispor uma instituição professoral, que “dará vida a ensinamentos”, daí vislumbra-se a direção que Derrida pretende dar à questão.

A orelha hipertrofiada, emprestada, alugada, também é a do outro, mesmo que incógnito, ou ainda que pareça ser todo (a) ouvidos. Crendo-se livres, assim sendo ligam-se ao “cordão umbilical do Estado” e seus funcionários, mestres, e também aos seus líderes, seus enunciadores e suas instituições – como as de ensino.

126 DERRIDA, 1982, p. 33.

No entanto, ao abordar isso, Derrida parece querer falar da formação de uma instituição muito diferente. Trata-se, talvez, da institucionalização de uma instituição como um *meio de emissão*. Toda essa dinâmica das emissões em relação às emissões de ensino, aos meios de emissão, e aos ouvidos extravasa, obviamente, os contornos das instituições tradicionais e pode ser pensada, como pensamento político, em relação a qualquer instituição.

Talvez a dinâmica da tradição do logocentrismo precise de instituições como *meios de emissão* – o logocentrismo pode as transformar nisso, assim.

Avançando, em suma: como pensar a apropriação dos meios de emissão. Ou, dizendo a questão de outra forma, como pensar a propriedade privada dos meios de emissão? Sua apropriação privada pelo mestre como uma instituição do fazer-se ouvir é o ponto aqui. A transformação dessas apropriações em propriedades privadas, “ontologicamente” próprias, criam uma separação entre a posição do emissor, de um lado, e uma multidão de ouvidos, do outro. É preciso lembrar que, nas palavras de Derrida, “Porque ele[o mestre ou colonizador] não pode acreditar e dizer esta apropriação senão sob o curso de um processo não natural de construções político-fantasmáticas”¹²⁷.

Este vocabulário de construções político-fantasmáticas da propriedade (ou da apropriação) dos meios sociais de produção da emissão já nos faz vislumbrar a próxima tópica desse debate que girará, a saber, a partir da referência ao livro *Espectros de Marx*, de Derrida.

127 1996, p. 45.

4

Capítulo 3: Espectros do Político: político e o espectral

“-*Eu gostaria de te perguntar uma coisa: você acredita em fantasmas?*
 -*Não sei, essa é uma pergunta difícil... primeiramente pergunta-se a um fantasma*
se ele acredita em fantasmas”¹²⁸

Derrida, em cena do filme *Ghost Dance*.

4.1

Introdução ao capítulo

The End
of nights we
tried to
Die
 The Doors – The End

Dentro da obra bibliográfica de Jacques Derrida está o livro *Espectros de Marx*, publicado em 1993 pela editora Galilée, na qual Derrida editou boa parte de suas obras. O livro, como outros de sua autoria, se origina de uma conferência. Esta, especialmente, foi pronunciada no mesmo ano de 1993 na Universidade da Califórnia em Riverside. Esta conferência abria o colóquio de título *Whither Marxism?*¹²⁹ – questão que Derrida não cessa de retomar no curso de sua exposição no livro, que parte, aumentado, do texto apresentado por Derrida na conferência. *Whither Marxism* significa, ao mesmo tempo, “para onde vai o marxismo?”, mas também pode levar a um jogo de palavras com outra palavra – *Wither* – e significar também com outra pergunta: “o marxismo está

128 Transcrição do original: “-Je voudrais vous demander une chose: est-ce que vous croyez aux fantômes? - Je ne sais pas, c'est une question difficile. Est-ce que on demande d'abord à un fantôme s'il croit aux fantômes. O diálogo é parte de uma cena do filme *Ghost Dance*, de 1983, no qual Derrida participa interpretando a si mesmo.

129 C.f. DERRIDA, 1993, p. 10.

perecendo”¹³⁰? Dupla pergunta que joga não só com sua própria duplicidade mas, principalmente, com o contexto no qual o colóquio, e sua pergunta, foram produzidos (lembremos, tratava-se do ano de 1993).

O título *Espectros de Marx* faz referência a uma figura e a uma palavra – *Espectro* – que se repete em alguns dos textos de Karl Marx. A primeira e principal referência sobre esta figura apontada por Derrida está na frase de abertura do *Manifesto Comunista*, escrito por Karl Marx e Friedrich Engels: “um espectro ronda a Europa: o espectro do comunismo”¹³¹. Tal frase faz uma referência indireta à obra de William Shakespeare – o grande dramaturgo inglês – notadamente na peça *Hamlet*, uma de suas principais, senão a principal realização segundo a tradição crítica. Inicia-se o enredo pela aparição de um espectro que, posteriormente, se veria como sendo o do rei recentemente morto, o pai do personagem principal que dá título à peça, o então príncipe da Dinamarca. A constatação da aparição do espectro se dá por guardas do palácio real que, em primeiro lugar, associam a esta aparição a perspectiva de que algo estava fundamentalmente “fora de lugar” e que havia algo “significa(tiva?)mente errado”, mesmo que de maneira ainda indeterminada. Isto se pode observar numa das frases mais célebres da aludida peça, dita pelo personagem do guarda Marcelo: “Há algo de podre no Estado da Dinamarca”¹³².

Ainda nesta perspectiva, a aparição do espectro – como veremos adiante – sinaliza que algo está errado e é um gesto e sinal para a superação desta situação. Tal é o sentido da referência à peça na introdução do Manifesto Comunista feita por Marx ao “espectro do comunismo”: a percepção de que algo está fundamentalmente errado e o apontamento para uma superação.

130 C.f. Idem. A tradução, em francês, que Derrida fornece para a palavra “Wither” é “dépérir”. As duas palavras indicam o senso de “perecimento”, talvez de maneira mais elíptica. A pergunta poderia ser, também, “o marxismo está morrendo”? Mas, como veremos, a relação com a-vida-a-morte aqui e a figura do espectral, por Derrida, seriam mais eloquentes na utilização desse termo, embora ele não indique isso com primeira clareza. Por isso, talvez terá sido melhor deixar a tradução mais restrita ao significado mais usual de “perecimento”.

131 Adaptado da tradução de Maria Lúcia Como, que preferiu utilizar a palavra “fantasma” ao invés de “espectro”: MARX, Karl, 2011, p. 9.

132 Ato I, Cena IV.

Assim, *Enter the ghost*, entra o espectro¹³³. Isto serve tanto para a peça *Hamlet*, como para *O Manifesto Comunista* e também para os *Espectros de Marx*: a figura do espectro é bastante importante para as três obras citadas, embora com formas diferentes de elaboração. Diferentes e, não obstante, também afins, as formas se reportam umas às outras já que a figura do *espectro* em Shakespeare inspirou a abertura na frase de Marx que inspirou Derrida na obra já citada. Esta dualidade não-dialética em relação à figura acaba por ser uma definição do que quer que seja o sentido do espectral na obra de Derrida.

O objetivo, aqui, em primeiro lugar, é buscar expor como Derrida “caracteriza” a figura do espectro na obra *Espectros de Marx* e, em segundo lugar, buscar compreender, a partir desta obra e com referências a algumas outras, como a crítica do conceito de propriedade pode ser uma das várias formas de se fazer recurso a uma digressão sobre o gesto conhecido como desconstrução.

O que é o *espectro*? Do que se trata quando se fala em espectro? Um espectro “é” – se tal definição é de uma vez possível, ou talvez seja um vício de linguagem, isso se explicará adiante –, aqui, antes de mais nada, um nome para algo singularmente misterioso. Um espectro é, de uma só vez, um *não-vivo* e um *não-morto*, um não *necessariamente vivo* e um não *essencialmente* morto. Um espectro é, de maneira um pouco menos abstrata, uma figura central para a exposição filosófica de Jacques Derrida acerca do legado de Karl Marx e, ainda, igualmente uma figura central pra que se compreenda um pouco do *gesto* que foi chamado de *desconstrução*. Por ocupar um espaço além da mera oposição entre vida e morte mas, igualmente, por ser uma figura que torne inclusive mais clara a noção de *la-vie-la-mort*, dentre outras, esta exemplaridade do espectro ocupará um lugar difuso na obra filosófica de Jacques Derrida e será tematizado em vários pontos diferentes, dentro dos quais o livro *Espectros de Marx* seja talvez um dos momentos mais privilegiados. Um dos objetivos deste trabalho é compreender exatamente isto: como a figura do espectro pode ajudar a mostrar certas características do gesto que Jacques Derrida, sobretudo na obra já citada, busca realizar e fazer entender.

Mas que se perdoe esta formulação bastante abstrata para um começo.

133 Como na tradução de Lawrence Flores Pereira (C.f. *ibidem*, 2015).

4.2 Derrida e os Espectros de Marx

O que Derrida fará no texto *Espectros de Marx* é radicalizar de tal maneira a figura do espectro que ela se torna, ao mesmo tempo, muito próxima e muito distante do que está conceituado e na forma como é exemplificado tanto em Marx como em Shakespeare. Adiantando uma parte do nosso argumento, ao investir na figura do espectro, ao apostar na *espectralidade do espectro*, Derrida enxerga uma figura que aponta para além de toda dualidade, de toda *presentificação*. Um espectro, como aponta Derrida, é ao mesmo tempo *morto e vivo* e não se resume às dicotomias tradicionais como morte/vida ou presente/ausente. Uma frase paradoxal – que, como se verá adiante, é um recurso usado por Derrida com certa frequência – é uma das maneiras de abordar a figura do espectro, que seria, assim, o *plus d'un*. Nesta frase, Derrida se vale de uma ambiguidade da língua francesa, na qual *plus d'un* pode significar *mais de um* e, ao mesmo tempo, *nem mesmo um*. Este seria o espectro: múltiplo, mas sem constituir uma reunião de unidades: o espectro não chega a ser um *um* e é, assim, já e antes disso *mais de um*, dispersa-se numa referencialidade entre pontos aos quais, quando se aproxima, se percebe que não formam uma unidade *presente*, mas em referência; assim, é o *plus d'un*. Ao radicalizar a figura do espectro e sua espectralidade, Derrida propõe algo que se constitui *à borda* do Materialismo Histórico e Dialético, que se constitui *a bordo* mas também *na borda* desta herança de pensamento. Os termos para tais gestos serão melhor exemplificados logo pouco mais adiante, abaixo.

Pois um dos primeiros movimentos do texto de Derrida é buscar entender como uma radicalização da figura do espectro assinalaria, em primeiro lugar, uma *disjunção* do tempo. Assim, uma das primeiras observações feitas é a crítica à possibilidade de uma *filosofia da história* – como a tomada dos moldes hegelianos – na qual se poderia assegurar um *eixo histórico* que privilegiasse um *ente* como privilegiado para percepção de *progresso* do tempo. A própria linearidade ganha contornos muito incertos numa lógica *disjunta* e nenhum ente poderia caracterizar o tempo pois sua *presença a si* seria igualmente *disjunta*, para dizer o mínimo. A

crítica à perspectiva de uma presença caracterizável também impossibilitaria a linearidade lógica da dialética, como veremos.

4.3.1 Espectralidade e dialética

Como já foi dito, o ponto de partida para Derrida é a referência à figura shakespeariana do espectro por Marx. Esta figura – o espectro – e as particularidades que fizeram com que fosse escolhida por Marx serão a toda hora debatidas por Derrida. Ao mesmo tempo, Derrida irá realizar uma observação tão radical da figura do espectro que, elevando a radicalidade da figura e trabalhando a partir do seu componente paradoxal, ela acaba por se tornar uma coisa *outra* em relação ao materialismo e à dialética.

Pois, conforme o aludido no texto, um espectro não se parece com a resolução de uma dialética. O espectro não é uma síntese nem um terceiro termo, mas é uma “contradição” permanente que sustenta vários termos aparentemente opostos. Derrida antecipa um pouco desta perspectiva já no *exórdio* que abre o livro

Nem na vida nem na morte *apenas*. O que se passa entre dois, e entre todos os “dois” que se queira, como entre vida e morte, não pode senão se manter por algum fantasma. Seria preciso então aprender os espíritos. Mesmo e sobretudo se isto, o espectral, não *é/está*. Mesmo e sobretudo se isto, nem substância, nem essência, nem existência, não *é/está* nunca presente como tal¹³⁴.

Ao contrário da dialética, o esforço filosófico nos trabalhos de Jacques Derrida, em geral, tende a não trabalhar com *sínteses* pois, desta maneira, as sínteses se pareceriam com um termo acabado e *presente em si mesmo*. Ora, uma das formas de caracterizar este esforço é pensá-lo como uma crítica da *metafísica da presença*. Para colocar em termos por demais simples, o esforço filosófico de Derrida concebe que o significado dos termos não se dá como algo presente e coextensivo ao termo, mas, ao contrário, se projeta numa série de rastros que são contrastivos em relação a outros termos e, por sua vez, a outros termos mais,

134 1993, p. 14. Em tradução pessoal e livre, vale lembrar. Os grifos são originais da obra.

fazendo com que o texto se dê numa necessária correlação na qual não se isolaria uma presença absoluta e anterior a este texto e a este aspecto da linguagem, na perspectiva de *rastros*.

O que se passa entre os dois, logo, não o seria numa ordem de síntese mas numa ordem do *espectral* enquanto o *morto-vivo*, a uma vez *a-vida-a-morte* – e não uma separação estanque. Esta perspectiva, além de perturbar a dialética, também cria consequências para uma visão coesa ou presente da história, como veremos adiante.

4.3.2 Espectralidade e história

A aparição do espectro em *Hamlet* faz com que este último afirme: “the time is out of joint”, ou na tradução de Lawrence Flores Pereira, “o tempo está disjunto”¹³⁵. A radicalização da figura do espectro no livro de Derrida faz com que se possa pensar toda a temporalidade de maneira disjunta. Não apenas a temporalidade *em abstrato*, mas mesmo o tempo em que a conferência foi realizada.

Pois ainda, em tempo, um outro sentido implícito no título do livro *Espectros de Marx* é a relação entre o conteúdo da conferência e o momento histórico no qual ela estava sendo pronunciada. Trata-se da queda da União Soviética e do fim da Guerra Fria, um tempo em que várias publicações cantavam o *fim da história* e um *réquiem* para o pensamento de Marx. Contra essa figura de morte de Marx, Derrida propõe os *Espectros de Marx*. Derrida encarava Marx sob o ponto de vista espectral, que fique claro, de maneira independente do contexto em que se afirmava seu fim. Neste sentido, o da espectralidade, o *nome próprio* de um autor também carrega esta *assinatura* do espectro para todos os casos. O nome do autor aparece num estranho estatuto entre *la-vie-la-mort* do qual se compreende que sua obra tem *força motora* mas que, tampouco, este autor se faz presente *como tal* quando contextualizado, para ficarmos como uma abordagem mínima da questão. Assim sendo, as afirmações sobre a morte do pensamento de

135 Ato I, Cena V.

Marx não faziam senão colocar em voga, mais uma vez, a espectralidade de seu pensamento.

Esta seria a conjuntura na qual se apresenta a conferência. Mas, no entanto, a “lógica” dos espectros mira num tempo essencialmente dis-junto, *fora de seus eixos*. A disjunção do agora não faria pensar uma conjuntura, mas, se se permite o neologismo, uma *disjuntura* da qual se pode falar e na qual, espectralmente, se debate: pois o *sentido do tempo* não seria dado como *presença e eixo histórico*. A falta de um *eixo histórico*, *presente* em si mesmo, impossibilitaria toda a tentativa de uma *filosofia da história* – seja de tipo hegeliano ou marxista – que não levasse em consideração o caráter essencialmente *disjunto* do tempo e a espectralidade do agora.

Embora possa parecer, com estas indicações de ordem filosófica, que o que Derrida constrói é uma crítica ao Marxismo, sua lembrança ao *Espectro de Marx*, na verdade, parece contradizer essa assertiva. Esta perspectiva, que aponta para uma desconstrução, que diz *isto se desconstrói*, se insere num gesto em que um pensamento filosófico se faz muito próximo de seu interlocutor mas, ainda e desta maneira, fique ao mesmo tempo muito distante e essencialmente *outro*. É desta maneira que Derrida inscreve uma proximidade e um distanciamento essenciais ao pensamento de Marx, o que aliás faz igualmente com outros autores. Tal *passo* é o *pas* (palavra francesa que será melhor definida abaixo, para que se conclua a questão) da desconstrução. Essa abordagem não só diz muito sobre o gesto filosófico de Derrida para com a obra e o legado de Marx como diz igualmente muito sobre aquilo que se pode chamar de desconstrução em geral. Discutamos, agora, a forma como tais indicações podem ajudar numa forma de entendimento do gesto da desconstrução.

4.4 Espectro (?) Político

Na abertura do segundo capítulo de *Espectros de Marx*, Derrida faz questão de apontar para a “situação” na qual se dá a sua conferência. Essa situação, certamente, é também a do tempo histórico na qual essa conferência se enuncia –

a saber, conforme já falamos, o canto triunfalista à la Fukuyama do fim da história e do (pré)suposto fim do marxismo. No entanto, a situação à qual Derrida alude não é apenas uma leitura sua do momento histórico. É, também, em primeiro lugar, a situação de necessidade de demonstrar um gesto de responsabilidade. Essa responsabilidade se coaduna, sem dúvida, à relação de Derrida com a herança do marxismo, e isso é um dos temas mais recorrentes do livro. Mas, ao mesmo tempo, Derrida também aborda e faz referência à construção de uma certa *hegemonia* – e, ao falar da construção de uma hegemonia, Derrida não fala apenas também sobre a situação de construção *desta* hegemonia mas, por fim, acaba, intencionalmente ou não, falando sobre *toda* a situação de construção de uma hegemonia. (Aliás, esse é um livro em que, surpreendentemente, a palavra hegemonia aparece muitas e muitas vezes. Algo talvez esperado para um livro que fala de Marx. Algo, entretanto, que pode parecer menos esperado quando se diz, a princípio, ser um livro de Derrida – mas por que razão? A insistência de Derrida nesse termo, entretanto, me parece digna de nota).

Sobre essa situação em que se dá sua conferência – da qual se origina o livro *Espectros de Marx* – Derrida diz o seguinte

Ninguém, segundo me parece, o pode *contestar*: uma dogmática procura instalar a sua hegemonia mundial em condições paradoxais e suspeitas. Há hoje em dia no mundo um discurso *dominante*, ou talvez em processo de se tornar dominante, sobre a obra e o pensamento de Marx, sobre o marxismo (que é talvez outra coisa), sobre todas as figuras passadas da Internacional socialista e da revolução universal, sobre a destruição mais ou menos lenta do modelo revolucionário de inspiração marxista, sobre a decadência rápida, precipitada, recente das sociedades que tentaram o fazer ao menos no que nós chamaremos por enquanto, citando ainda o *Manifesto*, a “velha Europa”, etc.¹³⁶

O que resta curioso desta passagem, entretanto, é que, ao falar sobre a ascensão desta hegemonia, Derrida parece dar provas do que poderia falar sobre *qualquer* hegemonia – ou, ao menos, de qualquer hegemonia em seu processo de hegemonização, uma hegemonia no que tem de hegemônico, ou seja, se lembrarmos do monolinguismo do outro, de toda hegemonia que, politicamente, se lança desesperada na tentativa de ser *absolutamente hegemônica* tal qual a

136 1993, p. 90. Os grifos são originais da obra.

pulsão colonial. Ao fazer, elípticamente mas talvez propositalmente, referência a termos que são conhecidos por pertencerem mais ao “léxico político-teórico” do “marxismo”, Derrida assim prossegue dizendo que

Este discurso dominador tem frequentemente a forma maníaca, jubilatória e encantatória que Freud ajunta àquela fase dita triunfante no trabalho do luto. A encantação se repete e se ritualiza, ela têm e se detém, preza e se anela [elle tient et se tient] em fórmulas, como o quer toda magia animista. Ela encena a repetição e o refrão. No ritmo de um passo cadenciado, ela clama: Marx está morto, o comunismo está morto, muito morto, com suas esperanças, seus discursos, suas teorias e suas práticas, viva o capitalismo, viva o mercado, sobreviva o liberalismo econômico e político!¹³⁷

Mas, ainda nos lembrando do gesto descrito no *monolinguismo do outro*, poderíamos, nós, também nos perguntar: mas não é sempre assim? Não é mais ou menos assim que faz uma hegemonia (sempre) em vias de se hegemonizar? Não é essa fase maníaca e jubilatória, dita em alto e bom som ou não, na qual ficam também presas todas as tentativas de hegemonia? Se levarmos a sério o que se diz no *monolinguismo do outro*, toda hegemonia não é aquela que tenta sempre se hegemonizar politicamente? Ao descrever o discurso de uma hegemonia que se queria dominante em seu tempo, talvez, mais do que tendo feito apenas isso, Derrida tenha iniciado a sua descrição do hegemonizar, de uma *hegemonia (sempre) por vir*, toda vez que uma estrutura política procura se lançar como hegemônica.

Mais adiante, Derrida esclarece ser este conceito de hegemonia um “conceito recebido” (da tradição marxista?) ao qual ele recorre especificando, também por elipse, uma citação do que havia dito, do *como* havia dito esse “conceito” de hegemonia: (“discurso *dominante*”¹³⁸, com o grifo sendo original da obra e sendo também significativamente importante para entender a que dinâmica Derrida parecia estar querendo recorrer). Em um outro momento anterior da obra, também remete, em uma nota de rodapé: “Sobre um novo colocar à obra, em um estilo ‘desconstrutivo’, do conceito de *hegemonia*, eu remeto aos trabalhos de

137 Idem.

138 Ibidem, p. 91.

Ernesto Laclau”¹³⁹. O que diz Derrida nesse trecho parece prenunciar a exposição de causas, ao falar de *hegemonia*, a que faria referência um punhado de páginas depois

Ao propor este título, *Espectros de Marx*, eu pensava inicialmente em todas as formas de um assombro/obsessão [hantise] que me parecem organizar aquilo mesmo que *domina* o discurso de hoje. No momento em que uma nova desordem mundial tenta instalar seu neocapitalismo e seu neoliberalismo, nenhuma denegação vem a se desembaraçar de todos os fantasmas de Marx. A hegemonia organiza sempre a repressão e então a confirmação de uma assombração/obsessão [d'une hantise]. O assombrar/obsidiar pertence à estrutura de toda hegemonia [e é aqui que Derrida remete sua nota de rodapé]. Mas eu não tinha de início em mente o exórdio do *Manifesto*. Em um senso aparentemente diferente, Marx-Engels já o falavam, em 1847-8, sobre espectro e mais precisamente do “espectro do comunismo”¹⁴⁰.

139 Ibidem, p. 69. Os grifos são originais da obra.

140 Idem. Os grifos são originais da obra. Seria muito importante destacar algumas coisas desse também importante trecho. A tradução em língua portuguesa publicada no Brasil, de Anamaria Skinner, opta por traduzir *hantise* como *obsessão*, *obsidiar* e derivados. Como o faz uma boa parte das traduções deste livro do francês para outras línguas, Anamaria Skinner justifica sua tradução em uma nota de tradução logo no início do primeiro capítulo do livro, sobretudo assinalando a relação entre *hanter* feita por Derrida com a frase “um espectro ronda a Europa”, presente na abertura do Manifesto Comunista. “Permitida” pelo dicionário, a tradução sem dúvida nenhuma faz também sentido. No entanto, o dicionário talvez igualmente permitiria traduzir *hantise* e *hanter* por *assombro* e *assombrar*, embora de maneira apenas derivada e levando em consideração especificamente os objetivos do livro *Espectros de Marx*, de Derrida. Levando em consideração toda essa conversa tocada por Derrida a respeito de fantasmas, espectros, conjurações, injunções, exórdios, etc., me parece fazer bastante sentido assumir uma continuidade semântica entre *espectro* e *assombrar* e, talvez, faça sentido fazer referência à *hantise* como *assombrar*. No entanto, aqueles que optaram por não o fazer também têm boas razões para isso. A tradução em língua espanhola de José Miguel Alarcón e Cristina de Peretti, entretanto, no mesmo trecho opta por traduzir *hantise* por *asedio* (c.f. DERRIDA, 1995, p. 50) e, no início do livro, edita uma nota de rodapé comentando a opção por essa tradução, que parece obter um significativo embasamento e ser também “apropriada”. Já a tradução inglesa de Peggy Kamuf traduz diretamente *hantise* por *assombro* (*haunting*) e, também em nota de tradução, diz o seguinte: “O termo *hantise*, traduzido aqui como ‘haunting’ [assombro/assombrar] também tem comumente o sentido de uma obsessão, um medo constante, uma ideia fixa/fixada, ou uma memória incômoda. Nós iremos continuar a traduzi-lo simplesmente com o gerúndio ‘haunting’ para manter uma clara ligação com o fantasmático/fantasmal/fantasmagórico [ghostly] em geral” (c.f. DERRIDA, 1994c, p. 224). Isso passa a ser especialmente válido se vemos, por exemplo, algumas páginas depois Derrida pôr a luz

Levando em consideração ainda o que já se falou sobre o *monolinguismo do outro*, me parece que a afirmação de Derrida acerca da hegemonia faz sentido na medida em que a hegemonização se dá num campo político, ao mesmo tempo, assombrada pela espectralidade do espectro, tentando exorcizá-la, portanto, mas sem nunca conseguir eliminar a própria ou imprópria espectralidade do político.

A relação entre a figura do espectro e a hegemonia não é, portanto, fortuita. A hegemonia se dá, se faz, se organiza *contra* o assombro do espectro. A hegemonia se organiza – e, conforme vimos, é também *este* organizar – como repressão ao assombro. Repressão que não o elimina, por isso também o confirma. Ao buscar reprimir o assombro e exorcizar o espectro, a hegemonia, a hegemonização procura, como no caso da *pulsão colonial no monolinguismo do outro*, conferir uma identidade absoluta e não-política ao político. Por isso Derrida diz, retomando um momento deste último livro, que a identificação – e não a identidade – se dá num jogo de apropriações (e não de propriedades) *político-fantasmáticas*.

Em seu conceito corrente, a anamnese autobiográfica pressupõe a *identificação*. Não a identidade, justamente. Uma identidade não é nunca dada, recebida ou alcançada, não, apenas perdura o processo interminável, indefinidamente fantasmático, da identificação¹⁴¹

O senhorio, a organização de uma hegemonia, portanto, parece se realizar e se fazer como revolta, repulsa e aversão ao assombro e à espectralidade do espectro. Um revolta contra o fato do político, ser, de fato, político (ou político-fantasmático, como especificaria Derrida). Podemos nos perguntar se o termo *hauntologie*, que seria a princípio um cúmulo de intraduzível e que, com o perdão do trocadilho, *ganhou vida própria* após a publicação do livro de Derrida. Tendo quase o mesmo som, em francês, que *ontologia*, esse termo vai receber várias propostas de tradução para a língua portuguesa. Essa questão – de *hauntologie* – será discutida mais à frente. Por ora, e apenas aqui tangencialmente, podemos nos contentar com esse esclarecimento acerca de *hanter* que, aqui, num primeiro momento, foi traduzido fazendo menção tanto a assombrar quanto a obsidiar mas que, daqui em diante, será cada vez mais tratado apenas como “assombrar” levando em consideração os objetivos aqui propostos, focando portante em uma parte da discussão.

141 1996, p. 53. Os grifos são originais da obra.

estabelecimento das relações de senhorio e de hegemonia não seriam aqui, então, ao mesmo tempo, toda a história política das sociedades assentadas em discursos hegemônicos e uma revolta contra a política. Esse indecível parece perdurar: como a desconstrução diria? Toda a história política do estabelecimento de uma hegemonia é a história da *anti-política* ou da negação do político mesmo que, ainda ao mesmo tempo, seja a história da *impossibilidade* desta negação? Uma revolta contra a política que se dá no campo político procurando *escamotear* esse campo político sem, contudo, deixar de ser espectralmente política, sem nunca conseguir eliminar a política *absolutamente*. Por isso, talvez, a hegemonia organiza a repressão e a *confirmação* do assombro – pois organiza uma repressão desesperada para acabar com o assombro e sempre virtualmente assombrada por não conseguir eliminá-lo. O assombro retorna, o espectro é também o *revenant*¹⁴², aquele que retorna.

Essa forma de discutir o que chama de hegemonia parece dizer, ao mesmo tempo, algo significativo sobre a desconstrução e, também, sobre a relação de Derrida com a *herança* do marxismo – ou, antes de Marx e/ou do marxismo. Ciente disso, ele parece discuti-lo com termos bastante curiosos.

Quando nós avançamos, ao menos a título de hipótese, que o dogma sobre o fim do marxismo e das sociedades marxistas é hoje, tendenciosamente, um “discurso dominante”, nós falamos ainda, que fique bem claro, dentro do código marxista. Nós não devemos denegar ou dissimular o caráter problemático deste gesto. Alguns não estariam equivocados de aí denunciar um círculo ou uma petição de princípio. Nós, em efeito, nos fiamos, ao menos provisoriamente, a esta forma de análise crítica que nós herdamos do marxismo: em uma situação dada, e visto que ela seja determinável, e determinada como aquela de um antagonismo sociopolítico, uma força hegemônica parece sempre representada por uma retórica e por uma ideologia dominantes, quais sejam os conflitos de forças, a contradição principal ou as contradições secundárias, as sobredeterminações ou as substituições que podem em seguida complicar esse esquema – e então nos chamar a suspeitar a simples oposição do dominante e do dominado, até da determinação última das forças em conflito, até de que, mais radicalmente, a força seja sempre mais forte que a fraqueza¹⁴³.

142 Discutiremos este termo mais detidamente adiante.

143 1993, p. 95. Cotejado mais proximamente com algumas escolhas de tradução da edição de Anamaria Skinner (c.f. DERRIDA, 1994b, p. 80).

Ao mesmo tempo em que não poderia ficar mais clara esta relação entre a utilização derridiana do termo *hegemonia* e a “herança marxista”, vemos, logo de cara, claro, que, ao falar em herdar, Derrida está falando também em desconstrução. A desconstrução parte do princípio de que *ser é herdar*. Herda-se. Herda-se o tempo todo. Qualquer um herda. A relação entre o herdeiro e a herança é o fio da meada da desconstrução. Sabemos que, para a desconstrução, herdar não é simplesmente assumir uma situação de porta-voz da herança, do que se pensa ser a herança, do que se pensa querer a herança dizer. É dentro e fora da herança que se dá a desconstrução: essa herança é, ao mesmo tempo, próxima e estranha, e o herdeiro é também estrangeiro em relação ao que ele herda. É a partir dessa estranha, ou *estranhamente familiar*, relação com a herança que se pode dizer, se dizer ou *testemunhar*.

Por isso, Derrida, ao falar em herdar, faz também questão de falar um pouco sobre a sua relação com a herança de Marx e do marxismo. Essa é, aliás, não apenas o que parece ser uma das questões mais importantes do livro: na verdade, essa questão parece atravessar significativamente toda a vida-a-obra, para utilizar um termo seu, de Derrida. Não à toa, veremos isso mais adiante, escreveu um texto chamado *Marx&Sons*. Não à toa pareceu falar tanto em tantas vezes, em textos e entrevistas, da importância da proximidade com Althusser e de sua relação – ao mesmo tempo próxima e estrangeira – com o marxismo de sua época. Mas a isto, por ora, aludimos apenas ilustrativamente. Vale mais a pena, por enquanto, seguir o fio da meada do que diz Derrida sobre essa relação *crítica* (crítica, se trata de crítica?) entre ele e a herança do marxismo. Crítica no sentido marxista também, mas *paramarxista*, *protomarxista* e, ao mesmo tempo, *pós-marxista*, *supramarxista*. Ele fala ainda de

Herança crítica: podemos assim, por exemplo, falar de discurso *dominante* ou de representações e de ideias *dominantes* e se referir assim a um campo conflitual hierarquizado sem necessariamente se subscrever ao conceito de classe social pelo qual Marx tão comumente determinou, em particular na *Ideologia Alemã*, as forças que disputam a hegemonia e mesmo muito simplesmente o Estado. Quando, por exemplo, evocando a história das ideias, o *Manifesto* declara que as “ideias dominantes” (*die herrschenden Ideen*) de uma época não foram nunca senão as ideias da “classe dominante” (*der herrschenden Klasse*), não é proibido a uma crítica seletiva filtrar a herança deste enunciado para guardar um isto aqui mais do

que um aquilo lá. Nós podemos continuar a falar de dominação em um campo de forças suspendendo não apenas a referência a este suporte último que seria a identidade e a identidade à si de uma classe social mas mesmo também suspendendo o crédito acordado a isto que Marx chama a ideia, a determinação da superestrutura como ideia, representação ideal ou ideológica, ainda, a forma discursiva dessa representação. Ainda mais que este conceito de ideia implica esse irreduzível gênese do espectral que nós projetamos reexaminar aqui¹⁴⁴.

Esta passagem também é significativa tanto para o livro quanto para o que se convencionou chamar a desconstrução e é preciso discuti-la com calma. Em larga medida, o que Derrida está falando aqui não precisa, e talvez não possa, ser formalmente ignorado: a relação que trata com o marxismo, é certo, por um lado, precisa ser destacada – mas também é preciso destacar o que Derrida diz, talvez sem tanta intenção, aqui sobre a *dinâmica* da relação com a herança (em geral, não apenas com a herança de Marx).

(Pois em primeiro lugar, longe de chamar de um *marxismo sem marxismo*¹⁴⁵, como faria Terry Eagleton, ou de um *Marx desmaterializado*¹⁴⁶, como o faria Pierre Macherey em suas críticas reunidas em *Ghostly Demarcations* – a publicação a respeito do *Espectros de Marx* – seria preciso interrogar a escrita desconstrutiva não apenas em relação aos seus predicados filosóficos, mas também, em primeira e última instância, como gostaria de dizer Derrida, em suas questões de responsabilidade. A primeira interrogação seria, aqui, neste caso, perguntar *por que um e não outro?* Por que um *isto aqui* [ceci] e não *aquilo lá* [celà], como diz na passagem referida? Ainda: filtrar? Selecionar? Subscrever? Guardar? Onde principia o cálculo e onde começa a desconstrução? Esta questão não é, antes de mais nada, uma questão teórica, ou teoricamente filosófica. É também – talvez principalmente – uma questão de responsabilidade. Isso, ao mesmo tempo em que torna os termos utilizados por Derrida na referida passagem um pouco estranhos ao léxico da desconstrução, também pode deixar ver que falar de desconstrução é também falar que toda escrita é uma escrita de responsabilidade e, por isso, metafísica nenhuma isentaria toda filosofia de ser *política*. A relação com a herança é uma relação político-fantasmática? Em todo

144 1993, p. 95-7. Os grifos são originais da obra.

145 C.f. DERRIDA et al., 2008, pgs. 83-88.

146 C.f. Ibidem, pgs. 17-26.

caso, sendo ou não, excede o cálculo. Ainda assim, por que não podemos perguntar: por que um e não outro? Por que “escolher”(?) *um* espírito do marxismo e não outros? Podemos escolher dos quais vamos nos desembaraçar (o que fala de classe social, por exemplo) e qual vamos *con-jurar*, numa expressão ainda mais clara do livro? Qual ab-jurar, qual con-jurar? Questão de responsabilidade aberta pelo *Espectros de Marx* à qual só poderemos nos voltar mais tarde.).

No entanto, seria talvez tão importante tentar ver qual *gesto* – ainda talvez, implícito – Derrida está pondo em movimento aqui. Antes mesmo de dizer se tratar de um proto-supra-marxismo, talvez seja melhor ideia reparar nos termos que são despejados nas páginas: fala-se de um “campo conflitual organizado” com movimentos de dominação, “dominantes” ou “dominados” e de forças, nesse campo, em disputa de uma hegemonia. Que dinâmica, que configuração resulta daqui? Já se ouviram esses termos nesses termos? O que Derrida diz é que Marx, ao falar de “ideias dominantes” de uma época (sobretudo, como grifa, na *Ideologia Alemã*) o faz, claro, em relação ao conceito de classe social, ao qual Derrida faz referência. Por consequência, se se fala em “ideias” fala-se em “superestrutura” – e, talvez mais de acordo com Derrida, quando se fala em superestrutura *fala-se, forçosamente, de ideias* – e o campo conflitual se resume (?), também, à identificação das forças como classes sociais (e à identificação das classes sociais *consigo mesmas*¹⁴⁷). Em última instância, levando em consideração que, dentro do texto marxista, *teoricamente* as classes sociais se fariam em referência à sua situação em relação ao modo de produção, fala-se, em última instância, de materialismo.

A pergunta que os *Espectros de Marx* parece querer fazer todo o tempo é: toda essa dinâmica política – de hegemonia, dominação, campo conflitual de forças e hierarquização – precisa ser necessariamente ligada a uma filosofia da história *materialista*? Mas sequer o livro coloca essa questão dessa maneira. Complexa, ela leva – talvez mesmo por ser também, e principalmente, uma

147 Ou melhor, falando de maneira mais filosoficamente próxima do que parece querer dizer Derrida, não apenas aqui, isto quer dizer algo também sobre a *ipseidade*, em relação à identidade a si, do conceito de classe social e da representação de classe social ela mesma

questão de responsabilidade – a inúmeros mal-entendidos. Podemos nos ocupar, aqui, de tratar previamente de alguns deles.

Em primeiro lugar, o espectro como *desmaterialização* marxista. Não seria muito impensável prever que uma das críticas à obra de Derrida é a de retirar a força *materialista* do materialismo histórico-dialético. Não parece também necessário insistir muito na ideia de que o espectro não é um retorno a um tipo de retórica *idealista* e que sua des-materialização é uma forma de retirar o pensamento marxista de sua “originalidade”. Passando muito rápido por esse argumento, ainda poderíamos pensar, com alguma clareza, que o espectro é material demais para ser idealista e idealista demais para ser material, mas não se trata disso. O Espectro é o morto-vivo, mas ele não é o morto-vivo simplesmente por ser uma espécie de morto e vivo: antes, o espectro parece ser – e mesmo na linguagem popular – um morto-vivo precisamente porque *não está nem mesmo morto nem mesmo vivo*. Em si mesmo, ele não é mesmo morto nem mesmo vivo. O termo morto-vivo se presta a isto, e faz da língua portuguesa (e não só dela) uma curiosa testemunha disso que Derrida – talvez mais em outras obras, como já vimos, em *Otobiographies de Nietzsche*, por exemplo – aborda quando trata das coisas em termos de *la-vie-la-mort*, *a-morte-a-vida* (e não *a vida* ou *a morte*, justamente). Uma outra modulação já vista é *a-vida-a-obra*. O espectro é um morto-vivo porque talvez seja uma das principais figuras a testemunhar esse estranho estatuto das coisas que são nem só mortas nem vivas, mas imersas num *a-vida-a-morte*. De qualquer forma, não levar isto em consideração é recair em um dualismo filosófico que parece tão alheio à escrita derridiana como poderíamos imaginar.

Mais, ainda: na verdade todo o primeiro capítulo de *Espectros de Marx*, ao falar não de con-junturas históricas mas sim dizer que, ao entrar em cena, o espectro deixa o tempo *out of joint*, ou seja, *dis-junto*, parece falar de outra coisa antes, um espaço quase impossível entre Hegel e Marx. Ao invés de simplesmente criticar o materialismo marxista, o espectro, na verdade, parece desafiar a dualidade da “virada de chave” marxista do idealismo hegeliano ao materialismo que – não à toa, é claro, como sabemos – é *histórico-dialético*. A relação de Marx com a *herança* hegeliana me parece um dos principais temas do livro. Questão de

responsabilidade: por que *esse* Hegel e não outro? Ou seja: porque inverter o idealismo hegeliano significa, ainda, manter uma filosofia da história? Por que significaria manter a conjuntura de uma análise dialética? Ao apostar na disjuntura que a figura do espectro denuncia toda vez que entra em cena, Derrida parece estar querendo mirar – mesmo que por vezes de maneira implícita, talvez – nessas questões. Ao menos, querendo ou não, *Espectros de Marx* as faz pensar e faz pensar nelas. Toda a relação de Marx tanto com a “paternidade” (e não só a de Hegel) bem como sua relação com seus irmãos *herdeiros de Hegel* (os jovens hegelianos, o grupo dos hegelianos de esquerda; *mais precisamente*: os vários nem sempre fraternais comentários que Marx faz a seus companheiros em seu texto *A sagrada família*), todas essas relações, portanto, parecem também tema do livro (uma talvez não apareça tanto, a não ser aqui e acolá: trata-se do Marx-Engels, assim sabiamente(?) designado como uma expressão. Me impressiona Derrida não ter explorado tanto, ao menos nesse livro, também a figura do *Ghost Writer*, mas essa seria uma outra questão).

De qualquer forma, e para tentar colocar em termos mais diretos, a pergunta muito séria que Derrida parece fazer no livro é a mesma que também podemos fazer em relação a ele e Marx: por que *esse* espírito e não outro? Derrida sabe que não se pode escolher entre espectros, o espectro talvez não permita de maneira mais direta o cálculo da escolha. Uma questão que resta para Marx é: até onde se pode observar a influência da herança hegeliana? Quando se pretende ter se livrado de uma herança, é aí mesmo que talvez ela retorne, re-vinda.

É a partir daí que talvez que se possa cavar um espaço quase impossível aberto por Derrida e procurar deixá-lo não apenas mais claro como ainda mais *às claras*. Esse protosupramarxismo evocado pela desconstrução cava um campo extremamente interessante: o de um pensamento que se liga à herança de Marx também sendo responsável e lidando com os *Espectros de Hegel* (Aliás, este também não seria um título totalmente inadequado para algumas das sequências do livro). Ou seja: Derrida pode falar de Marx, pode falar de hegemonia, de dominante e dominado, de campo conflitual de forças e de hierarquização sem necessariamente abordar uma conjuntura de filosofia da história que apresenta *toda* a história como um *con-junto*. Ao entrar em cena, além do idealismo e do

materialismo, o espectro fala de um tempo *des-junto*: mesmo que isto não signifique que ele não seja qualquer coisa, que ele não seja conflitual, que não se possa falar nitidamente de uma construção de hegemonia. Ao invés de julgar estar desmaterializando Marx, talvez Derrida estivesse lidando com a influência idealista hegeliana. Isto não é qualquer coisa, nem é um movimento de todo ignorável para a história da filosofia.

O que impressiona é que talvez seja mais do que isso. Mais do que simplesmente promover um estanho Marx, mais estranho à Hegel. Talvez todo esse movimento possa testemunhar sobre o que se chama *desconstrução*. Talvez possa fazer, também, isto a que se chama *desconstrução* testemunhar sobre tudo o que existe de político na filosofia. Se levamos em consideração o que falamos anteriormente, sobretudo quando abordamos o *monolinguismo do outro*, podemos ver que a desconstrução se dá num campo conflitual de forças como a desconstrução daquilo que as metafísicas da presença, da propriedade e do logos disseram ser idêntico. Mas essas metafísicas não se dão, simplesmente. Elas precisam de seus porta-vozes. Essa presunção de identidade não se dá apenas por um vício idealista, filosófico, da língua: se dá pelos movimentos incessantes do “mestre-instaurador” de uma língua como a sua. A desconstrução descobre a alteridade, descobre a desidentificação, em primeira e última instância descobre também a política. A política é uma questão de responsabilidade, também.

Seria possível a filosofia política de Marx ser *mais* política? Seria possível compreendê-la menos como um esquematismo e mais como uma desconstrução da naturalização do campo político? O que há em Marx de revolta contra um *esquecimento do político* e o que faz, ao mesmo tempo, esquecer da politicidade de um tempo que, sempre que assombrado pela spectralidade, se mostra também *dis-junto*?

Derrida inscreve, ao falar de hegemonia, uma possibilidade de falar sobre uma disputa que não se restringe apenas a uma modalidade de disputa histórica. A hegemonia, nesse caso, não seria compreendida por uma filosofia da história, mas as filosofias da história seriam compreendidas como algo que opera dentro dos quadros de um campo conflitual de forças, de uma hegemonia – incluindo, aí, as filosofias-do-fim-da-história. Sabemos que muito do que Derrida queria discutir

nesse livro era a construção do que já afirmou ser uma idealização alucinatória do fim da história ocorrendo no fim da guerra fria. O livro de Fukuyama é o exemplo mais claro disso, e é nele que Derrida também tanto se concentra. Muito do que Derrida queria discutir nesse livro é exatamente o hegelianismo de Fukuyama, uma filosofia da história que é uma filosofia do fim da história. Auge da denegação? Mutismo frente a qualquer herança. Um movimento ainda político que é radicalmente antipolítico. Talvez aquilo a que se chama de capitalismo tenha criado filosofias da história mais significativas do que a tradição marxista. No caso de Fukuyama, ele foi muito mais hegeliano – sem o ser, como se pode ver também no seu livro acerca do *fim da história* em uma discussão que, infelizmente, não poderíamos promover aqui por fugir do foco principal.

A questão é, também, a relação de Derrida com a herança de Marx – e aquilo a que se chama desconstrução, sendo a obra de Derrida ou não, com o que vem e volta à Marx. No *monolingüismo do outro*, Derrida, valendo-se de um “diálogo”, afirma mais claramente estar falando de um testemunho. Não por isso, talvez, *Espectros de Marx* possa ser menos um testemunho. A esse assunto, Derrida dedica frases muito claras – e que falam muito também sobre o que quer que se chame desconstrução – numa passagem que, não obstante ser longa, vale a pena acompanhar mais de perto

Sobre a questão de saber se Marx e seus herdeiros nos ajudaram a pensar e a tratar este fenômeno, se nós dissermos que a resposta é de uma vez *sim e não*, *sim* a este respeito, *não* àquele outro, e que é preciso filtrar, selecionar, diferenciar re-estruturar as questões, é apenas para anunciar, de maneira muito preliminar, o tom e a forma geral de nossas conclusões, a saber que é *preciso assumir a herança* do marxismo, assumir a mais “viva”, o que quer dizer, paradoxalmente, esta que não terminou de recolocar em pauta a questão da vida, do espírito ou do espectral, da a-vida-a-morte além da oposição entre a vida e a morte. Esta herança, é preciso a reafirmar transformando-a também radicalmente o quanto será necessário. Esta reafirmação seria ao mesmo tempo fiel a alguma coisa que ressoa no apelo/no chamar [dans l’appel] de Marx – digamos ainda no espírito de sua injunção – e conforma o conceito de herança em geral. A herança não é jamais um *dado*¹⁴⁸ [un *donné*], é sempre uma tarefa. Ela continua diante de nós, também incontestavelmente que, antes mesmo de querê-la ou de recusá-la, nós somos herdeiros, e herdeiros enlutados, como todos os herdeiros. Em particular disto que se chama marxismo. *Ser*, esta palavra na qual nós víamos mais acima a palavra do espírito, isto quer dizer, pela mesma razão, *herdar*. Todas as questões do ser ou do

148 Lembrar também do sentido de *dádiva*.

que é [Toutes les questions au sujet de l'être ou de ce qu'il y a à être]¹⁴⁹ (ou a não ser: *or not to be*) são questões de herança. Não há nenhum fervor passadista em lembrá-lo, nenhum tempero tradicionalista. A reação, o reacionário ou o reativo, são apenas interpretações da estrutura da herança. Nós *somos* herdeiros, isto não quer dizer que nós *temos* ou que nós *recebemos* isto aqui ou aquilo lá [ceci ou cela], que esta herança nos enriqueceria um dia disto ou daquilo [de ceci ou de cela], mas que o *ser* disto que nós somos *é* de início herança, queiramos e o saibamos ou não. E que, Hölderlin o disse tão bem, nós não podemos senão o *testemunhar*. Testemunhar seria testemunhar disto que nós somos na medida em que nós *herdamos*, e, eis o círculo, eis a sorte [chance] ou a finitude, nós herdamos disto mesmo que nos permite de aí testemunhar. Hölderlin chama isso, ele mesmo, a linguagem¹⁵⁰.

A desconstrução só acontece também na relação *política* com as *políticas da herança* (relações que, por vezes – por *muitas* vezes – são *antipolíticas*, procuram esquecer o herdar, a alteridade no herdador *do outro*, ou seja, querem impor isto, que não admitem ser sua herança, como sendo algo deles mesmos, querem impor como sendo *a sua*; a pulsão colonial também direciona-se a este agir). O testemunho da desconstrução procura ser uma outra forma de lidar com a herança. Difícil não notar, também, as ressonâncias dessas passagens com a tópica heideggeriana. *Dá-se o ser?* Qual o sentido dessa *doação*? O ser é simplesmente dado? Ou melhor, diz Derrida, conforme vimos acima, que ser quer dizer herdar, que uma herança nunca é um dado nem é dada, não se dá assim. A herança seria uma tarefa. Ao instaurar uma tarefa na doação do ser, Derrida pode falar de uma abertura para uma política – e um trabalho. Um herdeiro deve ou deveria trabalhar a sua herança. Todo herdeiro tem um trabalho do luto a fazer. Esse trabalho do luto – presente no subtítulo de *Espectros de Marx* (“O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional”) – obviamente joga com as duplas acepções de

149 Talvez fosse uma tradução mais literal da frase a seguinte formulação: “todas as questões a respeito (ou sobre) do/o ser ou do que há a ser/ou do que há (até mesmo: ou do que existe, embora não fosse a primeira opção)”. No entanto, como uma aposta, acredito que esta formulação de Derrida tem forte referência à obra heideggeriana. Por isso escrever *questão do ser e do que é* – ou até mesmo se poderia escrever *do ser e do ente* – pareceu ser mais acertado a talvez destacar essa aposta de compreensão que está aqui também expressa. Na tradução de Anamaria Skinne se diz “todas as questões concernentes ao ser ou ao que há em ser(...)” (C.f. DERRIDA, 1994b, p. 78) o que, talvez também acertadamente, faz reverberar mais claramente a igualmente nítida referência à obra shakesperiana, à *Hamlet*, como se poderá ver em seguida na frase.

150 Ibidem, p. 93-4. Os grifos são originais da obra.

trabalho em Freud e em Marx – no mínimo. Trabalho espectral, o trabalho do luto. O trabalho do luto é um trabalho que ocorre diante do a-vida-a-morte, é um trabalho sempre realizado também em relação a uma herança – nem presente nem ausente. Assim, essa figura do “trabalho do luto” derridiano desafia também as próprias definições de trabalho em Freud e em Marx. O trabalho também se dá na relação com uma espécie de ausência espectral, uma ausência que não está plenamente ausente; ao mesmo tempo, não é o luto propriamente dito que se trabalha. Acredito que, para Derrida, haja sempre um luto e, por isso, essa figura do luto sem luto desafia também as definições freudianas mais clássicas¹⁵¹.

151 Seria preciso também ainda perguntar duas coisas. A primeira: por que essa figura precisa, em Marx, em Freud e em Derrida, assumir a figura do *trabalho*? Talvez seja Marx quem melhor permita pensar a transformação do que poderíamos chamar de produção em trabalho, simplesmente. Sabemos que a palavra “trabalho” nas línguas influenciadas pelo latim deriva etimologicamente do chamado *tripalium* [c.f. p. ex. NASCENTES, 1955, p. 509: “[Trabalho] do b. Lat. *tripaliu*, aparelho composto de três paus e destinado a sujeitar cavalos que não se queriam deixar ferrar]. Embora, conforme ilustra o próprio dicionário citado, não seja exatamente consenso etimológico a origem do termo “trabalho” nas línguas neo-latinas, certamente se percebe que toda uma imensa discussão redundou daí. Essa discussão está presente em variados campos, como no do direito do trabalho, que procura compreender por que razão a palavra trabalho se origina de uma expressão de tormento. Com base no que já vimos nos textos de Hannah Arendt, poderíamos nos perguntar se a relação entre trabalho e tormento está no seu caráter de labor ou no seu caráter de obra. Mas, de qualquer forma, parece ser Marx que realmente dá contornos, mesmo que indiretos, mais precisos à questão: caberia, aqui, perguntar, o que diz essa etimologia? O trabalho pode ser um tormento porque é laborioso – a ideia da relação do trabalhar com a negatividade do ‘ter de suar para produzir’ – ou simplesmente porque ele é uma imposição? Tal qual os cavalos que se precisam *selar*, poderíamos nos perguntar se a própria estrutura da herança em relação ao que Marx chamou de meio de produção não seria também espectral na medida em que busca separar trabalhadores, de um lado, e herdeiros de outros – excluindo assim da herança os produtores dos meios de produção e criando a categoria de trabalho para aqueles que se queria des-herançar. Qual é a relação entre esta figura da herança e o trabalho? Será que a palavra trabalho seria a melhor para definir a atividade em relação à herança, ao agir em relação à herança? Ou, antes, não se poderia falar de outra coisa? De qualquer forma, é importante dizer que Derrida diria que uma herança jamais é apenas uma doação recebida. A herança nunca é propriedade integral de seu herdeiro e nem esse herdeiro é o porta-voz do que é a sua herança. Em última instância: o herdeiro não é idêntico à herança, sua relação de propriedade não é idêntica ao que há na herança. Não há nada de *naturalmente próprio* entre ele e a herança. Essa forma derridiana de interrogar as

Mas antes de entrar nessa questão, seria preciso dizer que tudo isso que está sendo dito não é pouca coisa. Poderíamos propor que Derrida se preocupa com um esquecimento – no entanto, não é mais um esquecimento do ser, especificamente, do qual se fala. Propomos aqui que a obra derridiana pode abrir caminho para a postulação de um *esquecimento do político*. Ou, melhor: ela chama a atenção para um esquecimento do político. Longe de ser simplesmente uma campanha, a obra derridiana parece dizer, por todos os poros, parece chamar atenção para a *a-presentação* desse *esquecimento*. Duplo esquecimento, portanto. Sem necessariamente entrar na tópica da denegação e do retorno do recalcado, poderíamos simplesmente pôr a questão de se a obra derridiana não apresenta a deflagração da percepção de um esquecimento. Chamemos este esquecimento de político. Que seria este político? Não deixa de ser curioso, Derrida não o definiria; na verdade, desconfiaria se poderíamos falar *do* político. Faz sentido perguntar pelo *ser* do político?

Outra dinâmica, antes mesmo de outra mecânica, é que parece entrar em cena aqui: uma dinâmica que fala de hegemonia, campo conflitual de forças, dominante, dominado, hierarquização, como vimos. Falar esses termos é também testemunhar a partir de uma herança, mas, ainda, *poder* testemunhar. Pensar as relações que se dão entre o que chama a herança e o que se chama herdeiro.

De qualquer forma, a partir daí é possível pensar também como Derrida disse o que já vem sendo dito há muito tempo e, ao mesmo tempo, esboçou um caminho bastante singular: pensar relações de hegemonização sem pensar necessariamente com isso um *centro* conjunto, nem por isso também minimizar todas as relações de dominação, mas dizer que, com elas, se pode pensar politicamente essas relações políticas. Isto é algo difícil de aceitar. Se as relações de dominação política se pensam politicamente, se não há filosofia ou metafísica que possa nos salvar pensando uma relação sempre estável de dominador/dominado, o que poderia evitar que o campo do político seja sempre o

chamadas metafísicas da presença e da propriedade talvez demonstra uma proximidade, mesmo que ambivalente, com a própria herança de Marx e do marxismo. Mas, ainda, cabe a nós pensar: por que o termo trabalho? O que há além (ou aquém) do trabalho? Talvez, se algo houver, seja melhor discutir a herança, o “trabalho” em relação a herança, nesses termos.

esquecimento dessa relação, seja sempre o campo em que as forças hegemônicas procuraram impedir as forças dominadas de pensar a própria dominação? O que impediria toda a história das ideias políticas de ser o campo do esquecimento da política e da dominação política?

Mas não foi sempre assim?

O esquecimento do político talvez possa levar a uma quase total amnésia do político e de tudo o que pode ser pensado e feito nele. Mas, conforme defende Derrida, a única coisa que não se pode fazer, seu único impossível é a exorcização completa do espectro, a despolitização completa do político. O assombro volta como o *revenant*, a história passa a ser toda assombrada. Mal-assombrada? Para quem?

A outra questão é se, ao afirmar que o político não tem nenhum princípio que garanta a sua legibilidade, a legitimidade de uma lisibilidade do político, se não se tem fundo para apontar onde este se funda ou seu funda-mento, o que impede de não haver constantemente uma *inversão*? E se o dominante se disser o tempo todo dominado? E se, na verdade, aqueles que obviamente são explorados fossem minimizados em sua exploração? E se, por exemplo, os trabalhadores que são politicamente aliados de qualquer *herança* em relação ao meio de produção, e se o direito à propriedade da herança do meio de produção for passado apenas para alguns criando uma lógica alucinatória da exclusão da responsabilidade em relação ao meio de produção da maioria, e se esses trabalhadores, portanto, não forem mais vistos, por astúcia de uma ideologia dominante, como aliados, explorados, deplorados de sua consciência ao direito de herança?

Questão de responsabilidade: mais uma vez podemos perguntar se *não foi sempre assim*? Ainda, podemos perguntar, mesmo em Marx, se seria a filosofia ou a política, supondo que estas duas esferas sejam ou possam ser separadas, a esfera de transformação política do mundo. E aqui podemos interrogar tanto as *Teses contra Feuerbach* quanto o *Manifesto*, além, é claro, de muitos outros. Mesmo em Marx, ainda em Marx, por mais que a concepção materialista histórico-dialética da realidade fosse a anteparo teórica de qualquer pensamento, poderíamos pensar se, radicalmente pensado, esse próprio materialismo, ao apostar tanto na política, não abre também, talvez, uma *brecha* (para usar uma palavra de sua tradição) para

se pensar a política mais politicamente, se ele também, à sua maneira, não chama a atenção para o esquecimento da política.

Mas talvez tentando superá-la? Talvez.

Derrida falará disso. Encontra-se ambos em Marx: o espectro, o spectral, todo o discurso sobre a spectralidade que também não é apenas a intervenção de Derrida, mas também Marx fala de espectros todo o tempo, não só na abertura do *Manifesto*, ou do *Capital* (com a fantasmática mesa *fisicamente-metafísica*), ou na *Ideologia Alemã*, ou na *Sagrada família*, ou na sua tese sobre Epicuro e Demócrito. Mas, ao mesmo tempo, também se encontra a vontade de superar a spectralidade do spectral, a vontade de exorcizar esse espectro, chegar ao reino da pura presença, superar a spectralidade até mesmo da política. Mas às questões de Derrida a Marx, nesse caso, retornaremos mais tarde.

Por ora, fiquemos com essas indicações.

Igualmente, por ora, poderemos voltar à utilização derridiana do termo *hegemonia*. Ela é bastante curiosa, singular, na sua utilização de um processo de hegemonização que não necessariamente coloca um eixo ou uma tópica a partir do qual vai se desenrolar a hegemonia. Ou seja: Derrida a desvencilha, ao menos inicialmente, de uma esfera material, o que quer dizer, simplesmente da produção, ou dos meios de produção, ou da filosofia da história materialista. A que se presta essa hegemonia? Não a toda coisa, claramente. Ela fala de dominação, de campo conflitual de forças, de possível e impossível – e, por que não, poderíamos pensar, das questões do mestre, do senhor, do colono, do campo no qual se afirma uma língua. A citação que Derrida faz de Hölderlin anteriormente trabalhada não precisa ser fortuita. Vimos que o campo do estabelecimento de uma linguagem, de uma língua, o campo da relação com a herança, é um campo onde essas figuras todas atuam: talvez atuem spectralmente, como o espectro, mas o espectro *atua*. Atua na peça *Hamlet*, atua quando ronda a Europa (e outros lugares mais). O espectro é dinâmico. Os termos dessa dinâmica são também usados por Derrida quando fala em hegemonia, em conflito.

Mas talvez não sejam tão usados. Talvez sejam pouco usados – ou pouco percebidos. Ou talvez fale-se pouco dessa herança. Mais a frente Derrida falará de sua noção de *democracia por vir*. Essa, sim, arriscaria – pois se trata, também

aqui, de risco e responsabilidade – dizer que é mais trabalhada e está mais presente em verbetes derridianos que sua breve(?) exposição sobre *hegemonia*. Ironicamente, as duas noções parecem ligadas por um laço maior do que a pouca quantidade de páginas que separam uma da outra no livro (*Espectros de Marx*). Fortuito não é o emprego de Derrida de uma logo após falar da outra, parece (embora seja, também, elíptico). Precisaríamos ver os contrantes entre um e outro para ver mesmo os contornos “políticos” do que se chama por desconstrução – mas para além disso.

O que parece ser curioso e poderíamos destacar aqui em ambas as discussões – a da hegemonia, por um lado, e a da democracia *por vir*, por outro – é que elas não procuram se lastrear em algum princípio que as definiria de maneira absoluta, que definiria como pensar em hegemonia ou como pensar em democracia. Ao mesmo tempo em que parecem ser o oposto uma da outra, a democracia por vir sendo o contrário da hegemonia absolutizante, as duas se encontram no princípio de serem uma abertura sem princípio, sem *porquê*.

Derrida começa a discutir a questão da democracia por vir ainda se detendo em questões com Fukuyama e o sentido de democracia empregado por este último. Se, para Fukuyama, a “democracia liberal” das sociedades ditas ocidentais, em planos ideais e empíricos, poderia ser a ideia política última da história, Derrida, longe de apenas discutir o quanto a chegada do fim da história traz em sua formulação um acabamento típico da metafísica da presença, passa a discutir mesmo a própria noção de democracia empregada por Fukuyama. Teria este último sabido perceber o que a democracia tem de mais singular em seu apelo? Para compreendermos essa discussão, citando apenas aqui a partir da tradução de Anamaria Skinner, podemos recuperar o seu fio da meada. Derrida cita Fukuyama e sua percepção de que a democracia poderia ser um ideal *acabado*, em última instância

Diante de tantos desastres, diante de tantos fracassos, *de fato*, para estabelecer a democracia liberal. Fukuyama ressalta que ele fala simplesmente “no plano dos princípios”. Contentar-se-ia, diz então, em definir simplesmente o *ideal* da democracia liberal. Chamando a atenção para o seu primeiro artigo, de 1989, “*O fim da história?*”, ele descreve efetivamente: “certos países modernos poderiam, realmente, fracassar no estabelecimento de uma democracia liberal e outros

recaírem em formas mais primitivas de governo, como a teocracia ou a ditadura militar: o *ideal* de democracia liberal não poderia ser melhorado no plano dos princípios”.¹⁵².

O que Derrida procura demonstrar, em seguida, é que o conceito de democracia envolve sempre uma espécie de promessa que, *enquanto tal*, nunca será plenamente cumprida, mas que sua estrutura pertence a esse perpétuo prometer, a essa abertura destacada não para uma democracia presente mas sempre para a promessa de uma democracia *por vir*. Assim, não é possível, pela própria estrutura do que é o democrático, afirmar que um Estado, governo ou sociedade está na plena presença da democracia. Talvez se trate de ficar sempre alerta à promessa. Talvez nem mesmo as “ideias” ou “ideais” de democracia sejam ou estejam na plena presença do que o democrático é *ainda* – ou já (ironicamente, vimos a relação de *plenus*, etimologicamente, com poder e política, talvez a democracia recuse exatamente a plenitude e os *plenos poderes* a um plenipotenciário, talvez ela distribua esses poderes como *poderes*, ou seja, como *possibilidades*). A aposta derridiana não é na presença, mas sim na promessa – e não apenas a promessa como um horizonte de expectativa, mas como uma abertura que é, ela mesma, efetiva *ao ser uma promessa*. Derrida fala de uma *aliança pela promessa*. Pode-se ser mais ou menos sensível a essa promessa, pode-se empenhar nela ou, então, combatê-la, esquecê-la, persegui-la (como o fazem, abertamente ou não, os governos autoritários). Mas a democracia pediria, pela sua singularidade, não o simplesmente instaurar uma presença e decretar se estar numa plena democracia, fim de história, *fim da história*, como diria Fukuyama (sendo essa a plena presença da democracia, nada mais); ao contrário, talvez ela aposte no *porvir*, na ampliação de sua abertura, na sua história como a sua não-chegada, na manutenção da sua promessa. É por isso que Derrida, ao responder o argumento de Fukuyama, interroga por duas vias se sua noção de democracia realmente leva em consideração essa relação com o democrático

Seria fácil demais mostrar que, confrontado ao fracasso no estabelecimento da democracia liberal, o desvio entre o fato e a essência ideal não aparece somente nas formas ditas primitivas de governo, de teocracia e de ditadura militar (supondo-se

152 DERRIDA, 1994b, p. 92. Os grifos são originais da obra.

até *concesso non dato*, que toda teocracia seja estranha ao Estado ideal da democracia liberal, heterogênea ao seu conceito). Mas esse fracasso e esse desvio caracterizam também, *a priori* e por definição, *todas* as democracias, inclusive as mais velhas e as mais estáveis dentre as democracias ditas ocidentais. É o caso do conceito mesmo de democracia, como conceito de uma promessa que não pode surgir senão em tal diástema (desvio, fracasso, inadequação, disjunção, desajuste, estar “*out of joint*”). É por isso que propomos sempre que se fale de democracia *por vir*, e não de democracia futura, no presente futuro, não mesmo de uma ideia reguladora, no sentido kantiano, ou de uma utopia – na medida, ao menos que sua inacessibilidade preservaria ainda a forma de um *presente futuro*, de uma modalidade futura do *presente vivo*¹⁵³.

Algumas expectativas em relação à democracia *por vir* são descritas por Derrida pouco adiante

Espera sem horizonte de espera, espera do que ainda não se espera ou do que já não se espera mais, hospitalidade sem restrições, cumprimento de boas-vindas dispensado de antemão para surpresa absoluta *de quem chega*, a quem não se pedirá contrapartida alguma, nem que se comprometa nos moldes dos contratos domésticos de alguma potência de acolhida (família, Estado, nação, território, solo ou sangue, língua, cultura em geral, humanidade mesma), *justa* abertura que renuncia a qualquer direito de propriedade, a qualquer direito em geral, abertura messiânica ao que vem, ou seja, ao acontecimento que não se teria meios de esperar *como tal*, nem, portanto, de reconhecer de antemão; ao acontecimento como o estrangeiro mesmo, para que ou para quem se deve deixar um lugar vazio, sempre em memória da esperança – e se trata precisamente do lugar da espectralidade. Semelhante hospitalidade sem restrições, condição, no entanto, do acontecimento e, portanto, da história (nada nem ninguém chegaria de outro modo, hipótese que não se pode nunca excluir, é claro), seria fácil, fácil demais, mostrar que ela vem a ser o impossível mesmo, e que esta *condição de possibilidade* do acontecimento é também sua *condição de impossibilidade*, como esse conceito estranho do messianismo sem conteúdo, do messiânico sem messianismo, que nos guia aqui como cegos. Mas seria igualmente fácil mostrar que, sem essa experiência do impossível, melhor seria renunciar à justiça e ao acontecimento. Seria ainda mais justo ou mais honesto. Melhor seria, também, renunciar a tudo isso que ainda se pretenderia salvar na reta consciência. Melhor seria confessar o calculismo econômico e declarar todas as barreiras alfandegárias que a ética, a hospitalidade ou os diversos messianismos instalariam ainda nas fronteiras do acontecimento para examinar quem chega¹⁵⁴.

Defendo que o contrário dessa noção de *democracia por vir* é a noção de *hegemonia* em Derrida – por mais que isso possa parecer óbvio, vejamos mais de perto. Ao mesmo tempo em que essa noção de democracia *por vir* se opõe à ideia derridiana de hegemonia, a sua noção de democracia *por vir* também se opõe à

153 Idem. Os grifos são originais da obra.

154 Ibidem, p. 93. Os grifos são originais da obra.

construção da hegemonia *do fim da história*. Trata-se de uma discussão ao redor do que significa democracia, também. À construção de uma hegemonia do fim da história, representada pelo livro de Fukuyama, Derrida opõe sua lembrança da democracia *por vir*. Mas mais do que isso, ao proceder dessa maneira, Derrida demonstra profundamente a relação entre a desconstrução e o que quer que se chame por político.

A democracia *por vir* é, a rigor, enquanto presença, um impossível. Isto é curioso. Não há o fim da história na democracia *por vir*. Se ela está no *porvir*, então sua presença (que nunca se dá enquanto tal) não mata a história, não finaliza a história. Da mesma forma, a realização da pulsão colonial, a imposição do mestre, do senhorio, a partir de sua posição de imposição, também é um impossível. O campo no qual se desenrolam os impossíveis – e, no caso da estrutura da pulsão colonial, sua revolta contra a sua própria impossibilidade total, ou seja, sua tentativa de instauração total, *fim da história* – é o espaço impossível entre os impossíveis. Campo de forças no qual se desenrola a busca pela hegemonia, pela hegemonização, o hegemonizar é a construção, guiada pela pulsão colonial, destas barreiras, destas guaritas, destas regulações do espaço do que é possível. A hipertrofia do mapa que diz *você é/está aqui*. Apenas aqui. Fim da história. – Regulada pela hegemonia, a cartografia já não mapeia simplesmente pelo mapear: induz, esquadrinha, territorializa, separa, escaneia, cataloga, orienta para uma voz e a partir de uma voz que se quer incontestável.

Derrida diz, lembramos novamente, que, sobre a democracia por vir, “seria fácil, fácil demais, mostrar que ela vem a ser o impossível mesmo, e que esta *condição de possibilidade* do acontecimento é também sua *condição de impossibilidade*, como esse conceito estranho do messianismo sem conteúdo”¹⁵⁵.

Essa frase, apesar de simples, rápida, também é extensa o suficiente para fazer pensar daí, a partir de seu poder telegráfico, a forma como a desconstrução desloca as formas tradicionais de entender o que se chama por político, o que quer que seja o político, e coloca esses termos *em novos termos*.

Entre um mundo de condições de possibilidade e de tentativas de imposição de uma impossibilidade, há o campo de forças no qual se dão todas as

155 Idem. Os grifos são originais da obra.

possibilidades (frequentemente vistas em relação com o impossível). Quase como uma vingança contra as possibilidades possíveis, a pulsão colonial, a posição de imposição, estas, e outras, parecem querer impor o impossível, parecem querer a impossível imposição final, última. Para isso, lançam mão da construção de uma hegemonia que seria, portanto, uma hegemonia do poder – mas não do Poder em si, do poder institucionalizado, daquilo que em política se convencionou chamar de *o* poder, mas sim a consolidação de *um* poder, de *um* poder como *o* poder, como o único poder, como o único poder possível, como única possibilidade. Contra as possibilidades, contra a democracia das possibilidades, a imposição procura se posicionar para impor – e hegemonia é o nome desse posicionamento – *um* poder. O que chamamos de Poder, o que chamamos *o* poder, não é a tentativa de imposição de *um* poder? Não é a institucionalização de *um* poder? Obviamente, não se fala aqui de Estado, simplesmente. O Estado, ou qualquer coisa parecida com isso, ocorre anos-luz antes ou depois dessa questão que envolve *o* poder, e a tentativa da hegemonia de *um* poder. Derrida não precisa falar de Estado, obviamente, para falar de democracia *por vir*. Não se trata de discutir, a priori ou a posteriori, da legitimidade do Poder. Mas se trata, antes, dessa estranha distinção entre *um* poder e *o* poder, entre *o* poder como *um* poder, entre esse *o* poder e sua vingança contra todos os outros poderes. Há poderes. Quantos há? Eles são contáveis? Eles existem de fato já sempre? Ou dizer *há poderes* diz mais do que simplesmente a soma do que tudo o que já se pode?

Aqui podemos falar de uma curiosa questão, ponto para pensar ocasionado pela própria língua portuguesa. Poder e possibilidade são duas coisas por vezes ditas da mesma forma, mesmo que se esqueça disso. A própria língua parece dizer: poder diz o substantivo do poder, que é também verbo. É quase como se a língua esperasse isso e estivesse dizendo isso o tempo todo, mesmo que de forma surda, quase como se ela estivesse apontado para a própria história do poder e da sua relação com o poder. Louca distinção, sempre contextual? Em todo caso: homônima, homófona, ortograficamente igual, a princípio. Diferente semântica? É a posição da palavra que diz a diferença entre *o* poder e a possibilidade, entre o poder e os poderes, entre o poder e o posso, entre o que se diz substantivo e o que se diz verbo, mas nem sempre a posição é clara, a distinção é clara. Ela não é

determinável pela gramática, ela não é determinável por *nenhuma* gramática, possivelmente. Questão de posição, de posição de imposição, questão de posição como conteúdo antes de qualquer conteúdo, fundo sem fundo, política sem saber o que é o político, sem saber sequer se é política. Talvez só alguma coisa como a política possa dizer se é o Poder e se é sobre poder, poder alguma coisa, poder poder. “Como esse conceito estranho do messianismo sem conteúdo”¹⁵⁶. Mas já não se trata nem mais de discutir o indecível derridiano, não se trata mais de chamar a atenção para a aporia da oposição fala/escrita em palavras como *otobiographie* (que, como vimos, em francês *soa* como autobiografia) ou *hauntologie* (que veremos mais de perto); poder poder se escreve igual e soa igual, transborda a desconstrução conforme foi ensinada, sinaliza para algo aquém e além dela. A questão da posição fala algo inaudito?

Antes de passarmos para a discussão da construção dessa hegemonia, do por que discutir esses termos derridianos, ainda seria preciso destacar um pequeno detalhe da abordagem de Derrida sobre a democracia *por vir*.

Se levarmos em consideração seus próprios termos, a descrição que Derrida faz da democracia *por vir* nas páginas anteriormente citadas do *Espectros de Marx* lembra, curiosamente, a maneira com a qual Hannah Arendt decidiu fechar – numa adição posterior – uma de suas obras primas de teoria política: trata-se na verdade do último parágrafo do livro *Origens do totalitarismo*, onde Arendt aborda a especificidade das suas noções de “natalidade” e “novo início”. Podemos observar até mesmo a utilização de alguns termos em comum:

Mas aí resta também a verdade de *que cada fim na história* necessariamente contém um novo início/começo; esse início/começo é a *promessa*, a única “mensagem” que o fim pode de fato produzir. Início/começar, *antes de se tornar um evento histórico*, é a suprema capacidade do homem; politicamente, é idêntico à liberdade do homem. *Initium ut esset homo creatus est* – ‘para que um início seja feito o homem é criado’ disse Agostinho. Esse começo é garantido por cada novo nascimento; ele é na verdade cada homem¹⁵⁷.

156 Idem.

157 ARENDT, 2017, p. 465 (a paginação refere-se ao e-book). Todos os grifos originais da autora foram retirados para que houvesse apenas na citação grifos feitos para este trabalho.

O novo início, para Arendt, antes de ser uma efetivação, era uma *promessa* – também era uma possibilidade sempre possível, aberta não apenas à efetuação histórica, não apenas à história contável e contábil, mas, talvez, ao *por vir*. Por isso talvez ela aponte que o novo início, antes de se tornar um evento, é uma capacidade do homem (e não apenas uma capacidade dentre outras, ela chama de capacidade suprema). Sempre possibilidade, mesmo quando efetuado, o novo início parece ter também os contornos de uma abertura ao porvir, talvez fosse para ela a força mesma que estrutura o porvir. A promessa aberta é também a do novo início. O novo início é uma promessa e é, também, uma espécie de prometer.

Ao invés de apenas subsumir estas ocorrências, a da estrutura da promessa, tanto em Derrida quanto em Arendt, a uma ligação apenas à cultura e à teologia judaicas – às quais, em algum momento, ambos foram ligados – o que talvez seja mais importante aqui é poder pensar radicalmente o que essas mútuas imbricações significam, isto por vezes para além do que disseram seus autores.

Primeiramente, poderíamos destacar, aqui, que a noção arendtiana do “novo início” é mais parecida com a discussão proposta por Derrida para a democracia (a democracia por vir) do que a própria exposição arendtiana sobre o democrático que vimos anteriormente em *A condição humana*. Lá, embora a capacidade de começar – mesmo que a partir de uma teia de assuntos também já começados – seja um dos pilares da *ação* humana, vimos igualmente que a discussão acerca do democrático envereda também por outras questões. Mais do que isso, valeria a pena investigar – embora não se possa fazer isto detalhadamente aqui sem perdermos o foco – a relação entre o novo início e o político, já que politicamente seria idêntica à liberdade do homem, e também, menos óbvio do que parece, a relação entre o democrático, em Arendt e Derrida, e o político.

Pois o político parece ser, ao mesmo tempo, o palco para os dois, o palco para o novo início, por um lado, a democracia por vir e, por outro, também o palco da pulsão colonial e da posição de imposição.

O que talvez demonstre alguma diferença de abordagem entre Derrida e Arendt na questão do “novo início” pode ser a questão da herança e do herdar. Arendt conclui seu livro dizendo que esse novo início, esse iniciar é significativamente ligado à experiência humana, ela diz, ao mesmo tempo, a

suprema capacidade do homem e, na verdade, cada homem. Derrida não faz uma afirmação menos radical a respeito da herança. Conforme vimos, ele diz que o ser humano é ser herdeiro, ou seja, que o herdar está inscrito decisivamente na experiência do ser humano. A radicalidade do novo início, da promessa do novo início, à qual Derrida talvez não fosse insensível – sobretudo em sua noção de democracia sempre como democracia *por vir* – é, ainda nesse caso também, igualmente atravessada pela experiência da herança. Não deve ser insensato imaginar que, em relação a isso, Derrida diria que cada relação com a herança é uma espécie de novo início. Um pouco mais estranho, entretanto, seria esse novo início do que simplesmente a presença de um todo novo.

Ao mesmo tempo em que aponta para a singularidade absoluta, esse novo início também é cercado o tempo todo pela relação com a herança e pela exigência política do herdar – pelas exigências políticas que todo herdar coloca. Isso não significa que o novo início de cada ser humano e em cada ser humano, evidentemente, seja o de ser um porta-voz disso que se julga herdar. Vimos isso na discussão sobre o *monolinguismo*: Derrida não diz que se é simplesmente uma alegoria desse monolinguismo. Mas herda-se algo, entretanto, o novo início é cercado de heranças por todos os lados. De modo que o mundo da relação política se discorre entre esses dois “extremos”, digamos assim: o da radicalidade da promessa de um novo início absoluto, que é uma impossibilidade, por um lado, e, por outro lado, a política radical do porta-voz da herança, da posição de imposição, do querer se colocar como impositor, colonialismo absolutista, que é também impossível – mesmo que insistentemente tentado.

Que significa o novo início na *polis*? Se, na democracia por vir, se fala de uma “espera sem horizonte de espera”¹⁵⁸, se se fala de um “cumprimento de boas-vindas dispensado de antemão para surpresa absoluta *de quem chega*, a quem não se pedirá contrapartida alguma, nem que se comprometa nos moldes do contrato doméstico de alguma potência de acolhida”, de onde seguem os exemplos, “(família, Estado, nação, território, solo ou sangue, língua, cultura em geral, humanidade mesma)”¹⁵⁹; se se fala de tudo isto, portanto, podemos nos perguntar

158 DERRIDA, 1994b, p. 93.

159 Idem. Os grifos são originais da obra.

se a história do político, se a história da palavra do político não depõe, ao mesmo tempo, a favor e contra essa promessa. Como Hannah Arendt bem pontuou mais incisivamente numa nota de rodapé da *Condição humana*, talvez o sentido etimológico mais antigo da palavra *pólis*, para os gregos antigos, se refira ao muro ou à muralha que circundava a cidade, a comunidade – mas não a *polis* ateniense, entretanto, já que mais tarde esse termo designaria, talvez, mais o corpo político decisório de Atenas, por exemplo, do que simplesmente o que os romanos viriam a chamar de sua *urbe*, seu território urbano.

Não deixa de ser curioso que as duas noções testemunham também contra os termos trabalhados por Derrida: a polis em sua relação ao murar já seria uma imagem um pouco desafiatória em relação à acolhida, mas a noção não é sequer esta, que seria muito fácil. Por mais que não se possa ignorar os dicionários etimológicos e a própria Arendt, esta última também sabia que a polis clássica ateniense designava algo como o corpo de pares que “politicava”, por falta de palavra melhor, a *pólis*. Politicar não é apenas tomar decisões políticas sobre o andamento da *pólis*, mas, como Arendt procurou demonstrar, aparecer e ser uns para os outros, confirmar a sua existência política uns para os outros existindo uns para os outros. Seria também muito simplório apenas lembrar do caráter excludente das possibilidades de participar dessa “comunidade de existência política”. Mais do que simplesmente denunciar a falta de participação nessa polis dos seus *outros* – estranhos e estrangeiros dentro e fora do muro –, seria importante falar que, seja pelo convencimento ou pela logocentria, esses participantes falavam uns para os outros também sobre os demais, ou seja, os demais, os novos inícios que não eram politicamente privilegiados, que não eram privilegiados com a política, e que também poderiam estar dentro do muro da polis, mas não apenas como coadjuvantes mas também como alijados da herança da polis (como se busca alijar também os trabalhadores da herança dos meios de produção[?]). A polis os inspecionava e os colonizava. Do muro pra dentro, eram todos “politizados” pela polis como uma potência de acolhida – *mas sem existência política!*, ardid dos ardis. Há de se perguntar se a história da polis, e, de alguma forma, em algum nível, também a história da política, não é a desse “acolhimento desacolhedor”, desse nascer circundado por uma muralha, portanto

estar dentro da polis (cidade-estado), mas sem nunca poder fazer parte da polis no sentido arendtiano, sem poder fazer parte do que poderíamos chamar de existência política. Longe de parecer exceção, desvio contábil, longe de parecer um acaso no jogo do político, poderíamos nos perguntar se o sentido do político não carregou já desde essa experiência primeva da polis essa dupla exclusão, aliás, essa louca exclusão incluidora-excludente.

Talvez tudo isso esteja parecendo meio óbvio, mas será que essa obviedade foi pensada até as últimas consequências? Que sentido tem uma história social quando se fala da experiência política como uma experiência de sistemática exclusão, quando não há *nós* enunciável que não carrega uma diferença de posição – em última instância uma diferença de *possibilidade*? Qual o sentido do “socius”, nesses termos?

Ao mesmo tempo, qual é o contrário de promessa? Curiosa falta, amnésia, dificuldade da língua: como podemos perguntar o antônimo da palavra *promessa*? Não-prometer é apenas a negação do prometer, uma promessa de não prometer, uma promessa empenhada em nunca falar em uma promessa. Mas seria o suficiente? Pensada em sua radicalidade, qual é o contrário não apenas negativo de “promessa”, mas a ação contrária à do prometer? Mentir? Talvez mentir ainda engaje o suposto emissor e o suposto receptor numa relação de falsificação. E quando toda relação é simulacro¹⁶⁰? Resumindo: *por que essa é uma ideia que nos falta?*

De qualquer forma, a partir de agora, procuraremos discutir exatamente questões oriundas dessa dupla spectralidade do político, os possíveis entre dois impossíveis: a efetividade de todas as possibilidades é um impossível; ao mesmo tempo, minar todas as possibilidades, minar todos os poderes em prol de uma única possibilidade, de um único poder, também parece ser algo impossível, mesmo que por diversas vezes tentado. Restam as possibilidades possíveis e, em muitos casos, a vingança contra as possibilidades que por vezes chamamos de *o Poder*.

Ironicamente, dessa forma de olhar o que chama por político (mesmo que todos esses campos citados não sejam apenas o do político classicamente visto,

160 Mais do que hipocrisia, talvez se pudesse falar de *hipocracia*.

não há, é preciso lembrar também, o político *puro* aqui), dessa forma de olhar o político deslanchada pela desconstrução, podemos dizer algo muito próximo do que Derrida disse, ainda em *Espectros de Marx*, a respeito de um texto de Alexandre Kojève: essa forma parece deslocar o primado de tal observação do primado do conteúdo para o primado da *posição*. O que importa aqui é, ao menos num primeiro momento, falar de uma posição de imposição. O que se impõe não se impõe como algo metafisicamente destinado a se impor. Não há determinação que se subtrai e que se abstrai de uma destinação. A “destinação” se passa mais como a de uma carta enviada por um emissor a partir de um meio de emissão. Nada de fatalismos metafísicos nem de finalidades da história que não sejam enunciadas, simplesmente. Antes de naturalizar conteúdos, nos perguntemos pelas posições (que não deixam de ser, aliás, formas de conteúdos – e conteúdos de forma – que não são classicamente percebidos como tais). A esse respeito, abordando um texto de Kojève, Derrida, falando deste, diz que

Nós devemos insistir sobre esta precisão, justamente por que ela diz uma imprecisão essencial, uma indeterminação que jaz a marca última do porvir: *qualquer que seja a modalidade ou conteúdo* deste dever, dessa necessidade, dessa prescrição ou dessa injunção, deste afazer, dessa tarefa, então também dessa promessa, dessa promessa necessária, *é preciso este “é preciso” e esta é a lei*. Esta indiferença ao conteúdo não é uma indiferença, ela não é uma *atitude* de indiferença, pelo contrário. Marcando toda abertura ao evento e ao porvir como tais, ela condiciona então o interesse e a não-indiferença a o qualquer(?) que seja, a todo conteúdo em geral[...]aparentemente formalista, esta indiferença ao conteúdo tem talvez o mérito de dar a pensar a forma necessariamente pura e puramente necessária do porvir como tal, em seu ser-necessariamente-promessa, prescrito, assinalado, conjunto, na necessidade necessariamente formal de sua possibilidade, logo em sua lei. É ela que desloca todo presente fora de sua contemporaneidade a si. Que a promessa seja disto ou daquilo [ceci ou cela], que ela seja ou não cumprida ou que ela reste descumprida, há necessariamente a promessa e então a historicidade como por-vir. É isto que nós nomeamos o messiânico sem messianismo¹⁶¹.

Ao mesmo tempo em que falando do texto de Kojève, fica claro que Derrida extrapola o seu sentido para abordar também uma questão cara à desconstrução. É o que permite a Derrida poder falar também de história e historicidade nesse livro originado de uma conferência que, por sua vez, foi realizada no momento em que

161 1993, p. 123-4. Os grifos são originais da obra.

se falava de “fim da história”. Essa relação com o *porvir* é uma relação diferente também com o que pode a filosofia pensar da história, ou, ainda, melhor dizendo, das relações que a filosofia – e o pensamento – podem travar com a história, com o que se chama “história”. Talvez fosse preciso entender que este é um momento privilegiado para entender as relações em que Derrida tratava da história e do político, bem como da especificidade de seu gesto. É, a partir daí, que Derrida pode falar em um *outro conceito do político*, e também de uma *re-politização do político*. Apenas um pouco mais adiante no texto, Derrida afirma que

Que se me permita lembrá-lo em uma palavra, um certo procedimento desconstrutivo, ao menos aquele no qual eu acreditei dever me engajar, *consistia desde o começo* em colocar em questão o conceito onto-teo – mas também arqueo-teleológico da história – com/em [chez] Hegel, Marx ou mesmo no pensamento epocal de Heidegger. Não para opor a ele um fim da história ou uma in-historicidade *mas ao contrário para demonstrar que esta onto-teo-arqueo-teleologia aferrolha, neutraliza e finalmente anula a historicidade. Se tratava então de pensar uma outra historicidade* – não uma nova história ou ainda menos um “new historicism” [em inglês no original por ser uma referência concreta], mas uma outra abertura do acontecimento/eventabilidade como historicidade que permite não de renunciar mas ao contrário de *abrir acesso a um pensamento afirmador da promessa messiânica e emancipatória como promessa: como promessa* [palavra também grifada no original] *e não como programa ou design onto-teológico ou teo-escatológico*. Pois, longe de ser preciso renunciar ao desejo emancipatório, é preciso o ter/querer mais que nunca, parece-me, e de então como o indestrutível mesmo do “é preciso”. *É esta a condição de uma re-politização, talvez de um outro conceito do político*¹⁶².

Cabe aqui também lembrar um dos objetivos desta tese e deste trabalho: investigar esta espécie de, digamos assim, abordagem derridiana a respeito das possibilidades de um *outro conceito* do político. Essa questão encontra ecos em vários outros momentos da obra derridiana, já o vimos até mesmo no *monolinguismo do outro* quando Derrida, ao falar sobre o que chamamos de posição de imposição, a ideia de que o mestre ou senhor instaurador da língua não tem nada de próprio, diz que

162 Ibidem, p. 125-6. Todos os grifos originais da obra foram retirados para que houvesse apenas na citação grifos feitos para este trabalho, exceto quando observado haver também grifo no original.

Apesar das aparências, essa situação excepcional é ao mesmo tempo exemplar, está certo, de uma estrutura universal; ela representa ou reflete uma espécie de “alienação” originária que institui toda língua como língua do outro: a impossível propriedade de uma língua. Mas isto não deve conduzir a uma espécie de neutralização das diferenças, à que se ignore expropriações determinadas contra as quais um combate pode ser conduzido sobre frentes bem diferentes. Ao contrário, está aí o que permite re-politizar a questão¹⁶³.

Podemos defender aqui duas questões. A primeira é a de que não há desconstrução sem essa outra forma de ver o político. As desconstruções das metafísicas da presença, da propriedade, da identidade absoluta, do logocentrismo e tantas outras não são casos fortuitos reunidos episodicamente por uma espécie de “crítica” – a desconstrução derridiana – com o intuito de lhes indicar librescamente uma outra direção. Em larga medida, tais metafísicas só existiram e existem por conta de uma imposição política oriunda das formulações de uma hegemonia do poder. Em suma: há uma imposição dessas metafísicas que precisa ser tratada politicamente. A desconstrução acontece também quando se desconstrói ou, utilizando um termo ainda mais primevo utilizado por Derrida, quando se des-sedimentam essas grossas camadas de imposição política. A desconstrução acontece porque há uma hegemonia de *um* poder. De uma certa forma, a desconstrução é também a desconstrução da hegemonia de *um* poder. Ela leva à aporia não apenas porque “fala” de possibilidades mas porque “fala” de outros poderes. E fala também, sobretudo, do impossível. A desconstrução faz questão de dar testemunho de um impossível que por toda a parte, no colonialismo e na pulsão colonial, na dominação e na hegemonia de um poder, se quer não apenas como possível, realidade efetiva, mas também que nunca se duvide ser possível. Nesse sentido, essa necessidade do deslocamento do político está inscrita desde cedo na chance mesma da desconstrução, no que a desconstrução diz e testemunha, sua des-sedimentação também é a des-sedimentação de uma hegemonia do poder.

Mas não necessariamente essa des-sedimentação ocorre apenas tendo em vista o que classicamente se viu como político. Eis uma questão. Por isso a desconstrução não é ou não precisa ser aparelhada por uma teoria política. O que é

163 1996, p. 121.

o político, o que é o campo do político resta *impuro* – ou seja, aberto a um porvir e a uma indeterminabilidade, a uma indecidibilidade estrutural. Jamais saberemos se estamos falando só e apenas do político ou não. Jamais saberemos o que é o político enquanto tal. O sentido do político se contamina e se espraia para além do que se diz que ele é, para além até mesmo da etimologia, para além da teoria, da filosofia, para além da lógica, de sua lógica e de outros sistemas. O que não significa que não se pode falar sobre ele, o que não significa que a consequência *lógica* disto seja a de um mutismo, de um silenciamento sobre tudo o que se quer dizer do político. Ao contrário, talvez interesse à desconstrução dizer exatamente o que não se pode dizer antes sobre o político. A desconstrução parece estar sempre aberta ao porvir do que ainda não foi dito antes. Ironicamente, talvez toda a política e toda a teoria política sejam também formas de nunca dizer ou chegar a tematizar o que o político tem de mais político. Mas isto resta em mistério.

O que vale talvez a pena ainda afirmar, também, é que sobretudo nas obras dos anos 1990, conforme já dissemos antes, Derrida começou a colocar questões mais diretamente políticas que – e talvez precisamente por não serem a um olhar de princípio tão diretamente políticas – fizeram vislumbrar o desenho desse gesto da desconstrução em relação à política. É preciso levar a sério a afirmação de Derrida de que talvez sem um certo espírito de Marx e do marxismo não houvesse o que se chama por desconstrução. Isto, é claro, não restringe o político da desconstrução à ligação com a herança marxista. Mas também, e isto é importante, talvez lhe dê uma tópica, uma demonstração, um apoio de discussão. Em larga medida, resta ainda saber.

Talvez se pudesse dizer que a desconstrução é uma espécie de *fenomenologia política*, uma espécie de *fenomenologia* que não funciona sem a dimensão da política, sem a abertura para o político, sem o deixar se contaminar com o que podemos chamar de política, sem o seu campo conflitual de forças e sem a sua relação com a hegemonia e com a liberdade. Por mais que isso não precise ser sua exclusividade, por mais que isso talvez seja uma característica de *toda* fenomenologia, de toda *abertura fenomenológica*, quiçá em toda relação com a *atitude*, também parece bastante claro que os primeiros arautos dessa novidade, e aqui me refiro explicitamente à Husserl e Heidegger, ao menos não a

enunciaram dessa maneira. Talvez se pudesse dizer que a desconstrução é uma espécie de fenomenologia política, mas o que poderíamos dizer com mais certeza é que, sendo uma fenomenologia política, a desconstrução não é nem fenomenologia nem política. A desconstrução obviamente se contamina de mais coisas do que a pura fenomenologia poderia suportar. Mesmo que uma das principais fontes de Derrida tenha sido a fenomenologia husserliana, mesmo que haja muito a se discutir sobre as recorrências de seu gesto e aquele de Husserl (e Heidegger), dizer que a desconstrução é uma fenomenologia seria um erro exatamente pelo seu poder extravasante. Dizer que a desconstrução é política também lhe parece adicionar uma espécie de petição de princípio que a limita a uma pureza da ligação com o que, ao menos classicamente, se procurou definir como o político. E, ao mesmo tempo, como a desconstrução poderia *não ser* política? O quão equivocada não poderia ser também uma afirmação que dissesse que a desconstrução não é política, que não tem nada de político. Quão equivocado seria dizer que a desconstrução não é política. Ela é ou ela não é? Nesse caso espectral, ser e não ser parece a questão.

De toda essa questão podemos reter aqui, provisoriamente, que a ligação com o político parece ser vital para a desconstrução – para tudo aquilo que se quer chamar por desconstrução. Nada de *gramatologia* sem uma certa relação com o político. Nada de *Espectros de Marx* mas também nada de *Margens da filosofia*. Mas a desconstrução não é só a obra de Derrida, ao que parece. Se a desconstrução foi apontada por este último como o que acontece, sabemos que a hegemonia do poder se vê contra exatamente o acontecer do acontecimento – e que o acontecimento da desconstrução só pode ocorrer *apesar* da hegemonia do poder.

Não que se trate de acabar com toda e qualquer imposição *de uma vez por todas, fim da história(!)* em Derrida. Mas a questão que a desconstrução levanta é a de que talvez não precise haver uma hegemonia da imposição. Ou melhor, que a imposição não precisa se pretender nem possível nem impossível. A democracia *por vir*, o caráter do *porvir* para a estrutura de toda a democracia, também anuncia uma democracia das possibilidades, uma *democracia do poder*. Há sentido, nesse sentido mesmo já construído de democracia, em falar nesta sem falar em uma

democracia do poder? Assim como é democracia por vir, essa democracia por vir também não é uma democracia do poder? Mesmo que realizar todas as possibilidades seja irrealizável, a questão que a desconstrução coloca é: a história da realidade precisa ser a história de uma louca obsessão, de uma pulsão colonial do poder, de uma pulsão do poder colonial como o poder, como o único poder? Entre a infinitude irrealizável de todas as possibilidades e a pulsão colonial de um poder como único poder que se pode, há o poder poder de uma democracia do poder. Talvez, sem essa dimensão, parafraseando o gesto derridiano, fosse melhor renunciar à desconstrução – mas isto não é possível, já que a desconstrução acontece toda vez em que ocorre o espanto diante da impossibilidade da pulsão colonial. A desconstrução acontece como espanto, muitas vezes involuntário, cotidiano, percebido ou não percebido, à impossibilidade do poder e da política de tudo de-finito, de todo finir a história, dessa pulsão colonial e da hegemonia de poder com vistas a definição.

Mas se a desconstrução acontece, e de uma certa forma, acontece antes mesmo de toda filosofia (e depois de toda filosofia também, depois de toda herança filosófica), esta abertura para a relação com o político não assombra também todo o fazer filosófico? Derrida parece o responder em um trecho que aqui destacamos quando fala a propósito da internacional marxista

Mesmo se ela não foi cumprida, ao menos sob a forma de sua enunciação, mesmo se ela se precipitou na direção do presente de um conteúdo ontológico, uma promessa messiânica de um tipo novo terá imprimido uma marca inaugural e única na história. E, o queiramos ou não, qualquer consciência que nós disso tivermos, não podemos não ser os herdeiros. Nada de herança sem apelo/chamada à responsabilidade. Uma herança é sempre a reafirmação de uma dívida mas uma reafirmação crítica, seletiva e filtrante; é por isso que nós distinguimos vários espíritos. Em inscrevendo em nosso subtítulo [o subtítulo de *Espectros de Marx*] uma expressão também equívoca, o “estado da dívida”, nós queríamos anunciar, claro, um certo número de temas inelutáveis mas antes de tudo o tema de uma dívida inafastável e insolúvel em torno de um dos espíritos que se inscreveram na memória histórica sob os nomes próprios de Marx e do marxismo. Mesmo lá onde ela não é reconhecida, mesmo lá onde ela demora inconsciente ou denegada, esta dívida resta obra aberta em particular na filosofia política que estrutura implicitamente toda filosofia ou todo pensamento sobre a filosofia¹⁶⁴.

164 1993, p. 150-1.

Não apenas uma filosofia política precisaria dizer que não há, em absoluta pureza, uma filosofia política mas, igualmente, por mais paradoxal que isso possa parecer, uma filosofia política também precisaria dizer que não há *senão* filosofia política. Isto não quer dizer que toda filosofia tem um *parti pris* político, ou seja, que toda filosofia tem uma petição de princípio para chegar em alguma política (mas não tem, de alguma forma talvez mais misteriosa até mesmo para o seu enunciador?). A coisa talvez seja mais sofisticada do que isso. A filosofia não é necessariamente uma marionete da política. Mas a filosofia também acontece nesse espaço entre poder e possibilidade, entre hegemonia do poder e possibilidade, a filosofia também acontece em relação com esse campo de forças.

Essa flagrância entre filosofia e política não é, claro, originalidade do pensamento de Derrida. Marx, à sua maneira, já tinha deflagrado essa relação a tal ponto que um certo silenciamento sobre ela não poderia ser, de uma certa forma, a partir daí, talvez uma espécie de negação. Como que abordando tudo isso, Derrida também escreveu, logo em seguida, que

Limitemo-nos, por falta de tempo, a certos traços, por exemplo, disto que se chama a desconstrução, na figura que foi inicialmente a sua ao curso das últimas décadas, a saber a desconstrução das metafísicas do próprio, do logocentrismo, do linguisticismo, do fonologismo, a desmistificação ou a *des-sedimentação da hegemonia autônoma da linguagem*[...]Uma tal desconstrução teria sido impossível e impensável em um espaço pré-marxista. *A desconstrução nunca teve sentido e interesse, ao menos a meu ver, senão como uma radicalização, o que quer dizer também na tradição de um certo marxismo, em um certo espírito de marxismo. Terá havido essa radicalização tentada do marxismo que se chama a desconstrução*¹⁶⁵.

A desconstrução, então, acontece também porque há uma hegemonia do poder. Sem o reconhecimento da construção de uma hegemonia que buscou consolidar todas essas metafísicas, talvez se fale muito mal de desconstrução. A desconstrução acontece também tendo em vista isto que chama o político.

O que não deixa de ser interessante é a afirmação aqui de Derrida que a desconstrução também seria impossível sem um certo espírito do marxismo. O que abre espaço para pensarmos ainda mais o papel que a hegemonia joga em

165 Ibidem, p. 151. Todos os grifos originais da obra foram retirados para que houvesse apenas na citação grifos feitos para este trabalho, exceto quando observado haver também grifo no original.

relação a essa questão. Pois não se trata apenas de falar sobre a política mas também de entender como isto que se chama a política se enrola em tudo isto que se chama aqui a chamar. Duas situações, para entendermos a questão: 1993, Universidade da Califórnia em Riverside, Jacques Derrida enuncia sua conferência sobre os espectros de Marx sob a unidade fragmentária de uma produção hegemônica que parecia ter como *leitmotiv* o fim da história. 1981, Tchecoslováquia, Derrida é preso – sob uma acusação que depois se defendeu como falsa – por suposto porte de drogas após ir ao país apoiar a luta de dissidentes tchecos. Esse incidente não é muito comentado em *Espectros de Marx*, a não ser em uma passagem onde Derrida fala sobre o seu espanto com o fim do mundo soviético, sobretudo tendo relação com a velocidade em que as coisas aconteceram

a um ritmo que ninguém no mundo poderia calcular anteriormente, nem mesmo alguns meses antes. (Em 1981, então quando eu estava aprisionado em Praga *pelo poder* [pouvoir] *de então*, eu me dizia com um sentimento ingênuo de quase-certeza “*essa barbárie* pode durar séculos...”)¹⁶⁶.

Não há necessidade de se perguntar se era socialismo ou barbárie. Derrida fala *do poder de então*. É a hegemonia do poder que ajuda a diferenciar as duas ocasiões, a desconstrução se dava contra duas hegemonias diferentes, em dois momentos diferentes, em 1981 como em 1993. Derrida, mesmo que tendo sido preso por um Estado que se dizia marxista(?), enuncia essa conferência, *Espectros de Marx*, em 1993. Não é simplesmente uma herança ou uma referência que conforma uma hegemonia do poder, mas uma certa forma de lidar com a herança, com o colonial, com as possibilidades. De perseguidores a perseguidos, tudo aquilo em que se chama a história está repleta dessas infundáveis discussões sobre se algo é naturalmente bom ou não. Os supostos defensores e os supostos detratores de Marx: eles conheciam Marx? O que se pode fazer em nome da herança – ou para se tentar esquecer um espectro? De qualquer forma, é a questão do poder que resta. Por isso, ao falar em hegemonia, falamos em hegemonia do

166 Ibidem, p. 119. Todos os grifos originais da obra foram retirados para que houvesse apenas na citação grifos feitos para este trabalho.

poder, a hegemonia que busca ser a hegemonia *de um* poder. O que permite falar dessa hegemonia não é a língua mesma, com a qual ninguém é o porta-voz sem refração. O que permite falar de hegemonia do poder é o que vem do político, é a posição de imposição, é a re-politização do político, da violência, dos aparatos repressivos que, muitas vezes, são muito mais sofisticados e astuciosos do que parecem. A coerção não necessariamente vem apenas do que classicamente se chama de coerção, seu dizer específico pode ajudar a dizer isso.

Essa outra dinâmica para tratar do político não é algo simplesmente banal, embora frequentemente (por quê?) seja algo dado como dado. Parece que a história da realidade prefere falar em *Bem* e *Mal* per si sem falar, antes, de Poder e poder, do poder e do poder poder, isso parece estruturar uma parte significativa da teoria política, também do que se convencionou chamar de filosofia política, talvez até mesmo do marxismo. Mas e quanto a esta outra forma de pensar o político deslanchada pela desconstrução?

Essas diferenças em relação ao que se chamou por filosofia política classicamente dita também se dão em relação aos *Espectros de Marx*. Os espectros de Marx que Derrida chama em seu livro são também diferentes do espectro de Marx, ou seja, da figura do espectro para Marx. Pois, segundo Derrida, Marx também aposta na superação da figura do espectro e sua incorporação numa realidade plenamente viva. Derrida aborda essa questão diretamente

Marx vivia mais que outros, nós vamos o precisar, na frequentação de espectros[...]Quando, em 1847-1848, Marx nomeia o espectro do comunismo, ele o inscreve em uma perspectiva histórica que é exatamente o inverso daquele a qual eu teria inicialmente pensado ao propor um título tal qual “os espectros de Marx”. Aqui onde eu estava tentando a nomear assim a persistência de um presente passado, o retorno de um morto, uma reaparição fantasmal da qual o trabalho do luto mundial não chega a se desembaraçar[...]Marx, ele mesmo, anuncia e chama a presença a vir. Ele parece predizer e prescrever: isto que não figura no momento senão como um espectro na representação ideológica da velha Europa deverá se tornar, no futuro, uma realidade presente, o que quer dizer viva¹⁶⁷.

Neste momento podemos observar as diferenciações entre os espectros de Marx, de Derrida, e o espectro de Marx, para Marx, o que representava a figura do

167 Ibidem, p. 166.

espectro para Marx. Derrida continua

Mas é preciso também que ela se manifeste na forma de um manifesto que seja o *Manifesto* de um partido. Pois Marx dá já a forma-partido à estrutura propriamente política da força que deverá ser, segundo o *Manifesto*, o motor da revolução, da transformação, da apropriação e então finalmente da destruição do Estado, e o fim do político como tal. (Como este fim singular do político correspondia a apresentação de uma realidade absolutamente viva, há aí uma razão a mais para pensar que a essência do político terá sempre a figura inessencial, a inessência mesma de um fantasma)¹⁶⁸.

Essa também é a aposta derridiana, repensar o marxismo a partir desse fantasma, do fantasma no espectro, sem acabar com o assombro. Por isso, a partir de agora, veremos algumas das suas diferenças em relação a figura do espectro em Marx e também da relação dessa discussão derridiana com as institucionalizações de uma hegemonia do poder.

A questão é a de que, quando o *Manifesto comunista* abre com a frase “um espectro ronda a Europa”, seguindo os critérios expostos por Derrida, uma outra questão também se faz: o que farão os próprios autores desse *Manifesto* com o espectro? Será que esse *espectro* deveria *deixar de ser* um espectro para *ser*, simplesmente; ou seja, *realmente ser* alguma coisa, se encarnar, adquirir algo além da espectralidade? Se os inimigos desse espectro se unem numa caçada a ele, será que Marx e Engels, por exemplo, também não querem para o manifesto a superação do caráter espectral de seu espectro para que, encarnado, ele possa ser *uma coisa* – real (o que, em certa medida, é uma redundância)? Será que o espectro não vale a pena? Qual o comportamento de Marx-Engels em relação a espectralidade do espectro?

Pois Derrida afirma que, de uma certa forma, eles estavam cientes disso. A escolha pela proliferação de espectros e figuras fantasmáticas na obra de Marx não é, para Derrida, fortuita. Derrida afirma que Marx vivia na *frequentação* de espectros (pois, aliás, o espectro não é visto também com base numa questão de *frequência*? O espectro de ondas estaria aí para o atestar). De forma geral, a questão ainda aponta para algo nada simples e, sobretudo, nada menos importante – ao contrário, isso pode ser uma das questões mais importantes do que quer que

168 Ibidem, p. 166-7. Os grifos são originais da obra.

se tenha convencido chamar de marxismo: a saber, de uma certa forma, Marx também procurava uma espécie de *exorcismo* do espectro. Derrida fala sobre isso, conforme dissemos, em algumas passagens, como podemos ver nessa, que mais adiante retomaremos de maneira mais completa

Mas ele [Marx] quer acabar com ela [a contaminação do espírito (*Geist*) pelo espectro (*Gespensit*)], ele estima/acredita que se pode, ele declara que se deve. Ele acredita no porvir e ele quer afirmá-lo, ele o afirma, ele conjunta a revolução. Ele detesta todos os fantasmas, os bons e os maus, ele pensa que se pode romper com esta frequência¹⁶⁹.

Isto não é uma questão apenas de retórica, ou de interpretação filosófica ou apenas de literalidade em relação aos termos usados por Marx e sua escrita. Ao contrário, podemos propor aqui, nesta tese, que o que Derrida procura avançar, de uma certa forma, é a perspectiva de que Marx também jogava, em algum grau, com o que chamamos aqui de hegemonia *de um* poder, a hegemonia do poder. E Derrida irá procurar apontar que, mesmo que entre Marx e o marxismo corra uma longa distância, essa questão não pode passar despercebida quando se questiona por que certos estados que se diziam “marxistas” acabaram se convertendo, também, em estados totalitários. A relação com a hegemonia do poder, aqui, é uma das grandes questões que podem ser levantadas entre a desconstrução e o legado do que se convencionou chamar de filosofia política. Mais do que isso, algumas páginas antes, Derrida afirmava

Pois se poderia estar tentado de explicar toda a herança totalitária do pensamento de Marx, mas também os outros totalitarismos que não o foram contemporâneos por coincidência ou por justaposição mecânica, como uma reação de medo-pânico diante do fantasma em geral¹⁷⁰.

E, mais adiante, de maneira ainda mais clara

Mas a ontologia marxista lutava também contra o fantasma em geral, em nome da presença viva como efetividade material, todo o proceder “marxista” da sociedade

169 Ibidem, p. 184. Os grifos, mesmo quando em referência a passagens anteriores da citação aqui destacada, são originais da obra.

170 Ibidem, p. 170.

totalitária respondia também ao mesmo pânico. É preciso, a nós, levar uma tal hipótese, parece-me, a sério[...]É como se Marx e os marxistas tivessem fugido, fugindo deles mesmos, como se eles tivessem assustado a eles mesmos. Ao curso de uma mesma *caça*, da mesma perseguição, de mesma fuga infernal. Revolução contra a revolução, como o sugere a figura dos *Miseráveis* [citada anteriormente no texto, inclusive na epígrafe]. Mais precisamente, levando em consideração o número e a *frequência*, é como se eles tivessem tido medo de *alguém* neles¹⁷¹.

As observações são contundentes. Em primeiro lugar, Derrida está afirmando, de uma certa forma, que Marx e o marxismo não estavam talvez tão atentos à radicalidade da figura do *porvir* em relação à história (e ao fim da história ou o fim da pré-história da humanidade) e, portanto, estariam distantes do que o próprio Derrida formularia como a democracia *por vir* e a ideia do messiânico sem messianismo. Marx e os marxistas estariam esperando a vinda escatológica, apocalíptica, a vinda que com tudo acabaria, que tudo endireitaria, o fim da pré-história da humanidade, uma promessa para além de toda promessa, para além de todo acreditar e de todo crédito (falaremos ainda sobre o quanto se poderia entender o capitalismo como uma espécie de monopólio não só do *crédito* como também da *crença*, mas então seguiremos). Em suma, essas também são opções que podem levar ao esquecimento do político no político, antes ou depois da revolução política. Mais ainda, são pensamentos que ainda contam com o estabelecimento de uma espécie de hegemonia.

Ainda assim, e mesmo que de maneira complexa e, diríamos, intrigada, Derrida não abre mão dos *Espectros de Marx*. Isto não apenas em relação ao *desejo de emancipação* do qual o marxismo é uma das principais vias, mas também. Sabemos que *Espectros de Marx* – o livro – é também uma imensa chamada de responsabilidade – é preciso lidar com a herança do marxismo mais do que nunca, é preciso entender que ele está tão vivo quanto morto, o que significa dizer que não está morto, em absoluto. Muito pelo contrário, talvez Marx seja mais preciso do que nunca.

Mas Derrida procura chamar Marx *com* os *Espectros de Marx*. Os espectros de Marx também envolvem aqueles que os querem exorcizar, mas eles não se limitam a ele. Ele também conclama aqueles espectros que talvez o próprio Marx

171 Ibidem, p. 171. Os grifos são originais da obra.

procurasse querer de passar. Marx sem marxismo ou ultramarxismo da parte de Derrida? De qualquer forma, essa questão resta indecidível.

Agora, seria preciso procurar entender, mais uma vez, por que Derrida não renuncia ao que é espectral no pensamento de Marx. O que Derrida procuraria con-clamar quando aborda os espectros de Marx. Veremos que o espectro é sempre *plus d'un* [mais de nem (mesmo) um]— seguindo uma expressão que muito utilizamos aqui e que não cessa de retornar em toda essa discussão sobre o espectro – e o espectro político.

4.5 O pas da desconstrução – revindo

Jacques Derrida faz uso de alguns jogos de palavras e de certas expressões paradoxais para expor seu pensamento filosófico. Certamente não é o único a ter lançado mão deste recurso: na verdade, já há considerável tempo na filosofia, para ficarmos no mínimo, vários outros autores lançaram também mão de recursos semelhantes. Alguns são significativamente importantes para que se possa compreender de forma concentrada, por vezes telegráfica, certos filosofemas seus.

A expressão *plus d'un* para caracterizar um espectro, conforme dito, é realmente donatária de sua situação de paradoxalidade e, não obstante, acaba por ser uma formulação sintética de seu sentido, ou da forma como pode se constituir.

Uma outra expressão que segue em sentido parecido é a frase *pas au-delà*. Tomada emprestada do escritor Maurice Blanchot – uma referência recorrente na obra de Derrida –, esta expressão, na língua francesa, utiliza toda a paradoxalidade da palavra *pas*, que pode ser tanto um advérbio de negação como a palavra em francês para *passo* (esse jogo de palavras com o *pas* na língua francesa, também foi muito utilizado nesse contexto por Jacques Lacan). Assim sendo, a afirmação *pas au-delà* significa tanto “passo além” como “não além”, um além e um aquém, mas um além e um aquém que se lê *ao mesmo tempo*, de uma vez. Vimos isso no capítulo anterior sobre as *Otobiographies de Nietzsche*.

E, junto de sua paradoxalidade, a frase *pas au-delà* pode ser uma das expressões que mais ajudam a exemplificar o que quer que seja o gesto da

desconstrução, a forma na qual ela se liga com a tradição e com a obra de outros autores – e a de Marx não é exceção.

Um “passo além” e um “não além” – ao mesmo tempo. Nunca e jamais uma superação e nunca e jamais uma retomada enquanto tal, enquanto tais. A proposta de abordagem e de Derrida não aponta na direção de uma superação e de uma revogação da obra abordada e, ao mesmo tempo, não aponta na direção de uma continuação e de uma retomada do conteúdo enquanto ele se apresentaria. O resultado da abordagem de Derrida acaba por mirar numa *outra coisa* que é, ao mesmo tempo, extremamente próxima e altamente distante do conteúdo abordado.

Mas por que se aponta isto aqui? Ora, porque o objetivo no lidar com o legado de Marx é o mesmo e o gesto se constitui de maneira muito parecida. Derrida não pretende abordar Marx *de fora* de seu aparato conceitual e de suas formulações filosóficas nem pretende, igualmente, direcionar o gesto para o esforço de se ficar *dentro* – se tal medida fosse possível – de suas concepções e de seu conteúdo. O resultado acaba por ser *outro*.

É importante reter que Derrida, então, escolhe realizar uma abordagem que parte do seio do pensamento de Marx e, mesmo, do seio do materialismo para, daí, desenvolver uma abordagem que se distingue claramente de suas acepções, embora não possa necessariamente se separar delas. Para dizer mais precisamente e dando um exemplo: quando Derrida recorre ao centro da questão da *propriedade* no pensamento de Marx ele realiza um gesto que está muito perto deste pensamento mas que, mesmo pelo simples manejar deste gesto, já ocorre como sendo outro, *radicalmente outro* em relação a este.

É importante, então, buscar entender como, ao mesmo tempo, pode se caracterizar a desconstrução – dentre outras coisas – como uma *radical* crítica do e partir do conceito de propriedade e, ao mesmo tempo, algo substancialmente diferente do pensamento materialista. Retendo o que já foi exposto acerca da figura do espectro, é preciso entender que esse *pas* da desconstrução, que não está nem irremediavelmente próximo ou distante do pensamento de um autor – o de Marx, por exemplo – é um pensamento que não busca *deter* ou indicar, mesmo se conformar, com algo que seja a propriedade do pensamento de Marx em dois sentidos. O primeiro busca fazer compreender como aquilo que seria o

considerado mais *próprio* ao pensamento de Marx pode, na verdade, sob uma lógica espectral, não o ser necessariamente: ou seja, a tentativa de estabelecer uma *presença definitiva* do que seriam os caracteres *próprios* do pensamento de Marx não dá conta da miríade de outros fatores e referências que estão para além do que classicamente se pode configurar como o “pensamento de Marx”. Em segundo lugar e no mesmo sentido, cabe entender que, exatamente por isto, o pensamento de Marx não tem ou é necessariamente uma propriedade de ninguém e está aberto ao porvir como e quando se faz. Desta maneira, assim como não se pode decretar a “junção” de uma conjuntura, o pensamento filosófico de um autor permanece aberto a vários usos sem uma *propriedade* absoluta. O que não significa que se pode dizer qualquer coisa – aliás, *justamente* significa que não se pode dizer qualquer coisa – sobre este pensamento. Ele se faz enquanto tal aberto ao porvir e, enquanto tal, permanece aberto a essas questões de propriedade e “expropriedade”.

Desta maneira, se pode pensar o gesto derridiano como estando muito distante e, ao mesmo tempo, irremediavelmente próximo ao pensamento de Marx. As afirmações de que o pensamento de Marx é uma das principais influências para o que quer que seja a desconstrução e que, sem Marx, provavelmente não haveria a desconstrução não são fortuitas.

Cabe lembrar: o *plus*, como em *plus d'un*, em Derrida, diz, ao mesmo tempo, “mais de um” e “não mais um”, ou “não mais uno”. Por isso, quando Derrida faz questão de dizer que há *plus d'un* espectro de Marx, ele está dizendo, ao mesmo tempo, que há mais de um espectro de Marx e que esses espectros não são unidades plenamente discerníveis. Ele está dizendo que eles não fazem *um* com eles mesmos. A obviedade de sua ipseidade é questionada. Por isso, o *plus* derridiano fala de uma pluralidade muito mais radical do que apenas a pluralização de unidades discerníveis. Há *plus*. Até mesmo onde há pluralidade, essa pluralidade se plurifica de uma maneira que não resta a unidade de um singular que não seja, também, talvez, ao mesmo tempo singular e plural. Aliás, só é possível ser singular já a partir de uma pluralidade já dada. Plural e singular se contaminam de uma maneira indecível. Não há *pureza* aí. Essas pretensas unidades são plurais antes e depois de sua singularidade. Por isso, buscamos falar

do *plus d'un* derridiano como ‘mais de nem (mesmo) um’, em português. *Plus d'un*, aqui, dizemos, mais de nem um. Nem (mesmo) um não é nenhum, não é nada¹⁷². Já discutimos essa questão anteriormente. O Espectro não seria mesmo um nem seria apenas um.

Ao mesmo tempo, poderíamos pensar ainda sobre a relação entre o assim chamado marxismo e o *plus d'un* derridiano. Uma passagem do *Espectros de Marx* parece também aludir a isso

A experiência, a apreensão do fantasma se acorda à *frequência*: o número/a quantidade [le nombre] (*plus d'un*), a insistência, o ritmo (ondas, ciclos e períodos) [...] *Nós aí* voltaremos [revenons] em um instante, isto fervilha, uma multidão de mortos-vivos [une foule de revenants] aí nos espera: mortalhas, almas penadas, barulhos de correntes de noite, gemidos, irromper de risos rangentes, e todas essas cabeças [têtes], tantas cabeças que nos olham invisíveis, a maior concentração de todos os espectros na história da humanidade. Marx (e Engels) tentaram os botar em ordem, eles procuram identificar, eles fingem contar. Eles têm dificuldade¹⁷³.

Trata-se de os *botar em ordem*, sem dúvida. Isso liga, também, a questão à hegemonia do poder. Mas mais além, Surpreende que Derrida não fale explicitamente de maneira mais enfática nos *Espectros de Marx* de *logocentrismo* e *fonocentrismo*. Pois, como veremos mais detidamente, para os botar em ordem é preciso *dar a ordem*. Uma ordem nunca é dada, simplesmente, como um presente, talvez pudesse dizer Derrida também, ou poderíamos pensar em relação a sua herança. Por vezes, uma ordem é dada *como se fosse um presente*: ou seja, como se fosse uma graça, um agrado, claro, mas também como se fosse *o presente*. Uma ordem também é dada como uma *ordem de mundo* e, de uma certa forma, toda *ordem de mundo* também precisa ser “dada” – sem nunca ser simplesmente dada – para ser uma ordem de mundo. Derrida fala, no começo do livro, que “*uma nova ‘ordem mundial’* procura estabilizar um desregramento novo, necessariamente novo, *ao instalar uma forma de hegemonia sem precedentes*”¹⁷⁴. Podemos ver aí Derrida falando dessa questão de uma maneira que resta aberta. Abordando e

172 v. igualmente uma questão análoga mas que pode ser muito esclarecedora a esse respeito em Ibidem, p 220 e seguintes.

173 Ibidem, p. 174-5. Os grifos são originais da obra.

174 Ibidem, p. 88. os grifos foram feitos para esse trabalho.

transbordando, e também desbordando, essa questão derridiana, podemos dizer, para ficar bem claro, em primeiro lugar, o seguinte: a uma *ordem de mundo* que é “vendida” como sendo um ordenamento quase natural, ou seja, sem hegemonia, sem que forças no campo espectral do político a procurem consolidar, este é um dos sentidos da expressão “ordem mundial”; ao mesmo tempo, é notável, também podemos notar que *ordem de mundo* também parece dizer, sem quase nunca parecer assim, que uma *ordem*, ou seja, um *imperativo de mundo*, é lançado, é dado ou procura ser dado, é, podemos dizer, *emitido*. A ideia de que uma ordem de mundo pode ser uma *emissão* é que parece ser uma questão aqui importante.

Conforme dissemos, uma ordem nunca é dada, ou seja, ela nunca é dada como graça ou como presente – ou, antes disso, antes de se querer agraciada ou antes de se querer presentear e se presentificar, ser o presente do tempo presente do mundo – uma ordem é *emitida*. Mesmo que talvez a *ordem de mundo* do presente se procure fazer como uma ordem de mundo *que é um presente* – ou seja, que não é um imperativo em absoluto – quaisquer que sejam nossas relações com tal, podemos pensar que a questão ainda resta aberta. Assim como dissemos anteriormente a respeito da herança, uma ordem de mundo também não *dá-se*. Veremos isso mais a frente. Será que, quando se diz “ordem” (como no sentido de “ordem e progresso”), se pensa que uma ordem é ordenada e, principalmente, que uma ordem é ordenada *por alguém*, por uma posição? Ordenar, aqui, que fique bem claro, não é organizar, simplesmente, como se poderia pensar em primeiro lugar; a etimologia também nos ajuda a pensar isso; ordenar é, antes da ordem, um imperativo. “Dar uma ordem” é, ao mesmo tempo, buscar consolidar um ordenamento e, geralmente através de uma emissão logocêntrica, emitir um imperativo, uma in-junção que nem sequer se quer passar como in-junção, pois à outra parte resta apenas *seguir a ordem*. Seguir as ordens, muitas vezes, é o jeito mais simples de seguir a ordem. O que é curioso é que, pensada radicalmente, a ordem enquanto um imperativo não necessariamente leva a um ordenamento mais ordeiro. Uma ordem pode levar a todo tipo de desordem – e não apenas por levar ao não acatamento da ordem, mas também por simplesmente ordenar uma espécie de desorganização. Seria a isto que Derrida também alude na passagem citada. É por uma intensa desorganização que uma “nova ordem mundial”, um nova

“ordem de mundo” procura se impor – e ela só pode se impor contando com as suas posições de imposição. Não deixa de ser curioso, também, que se fale quase sempre – nesse livro de Derrida e além – em “ordem mundial”. De uma certa forma, poderíamos pensar, toda ordem talvez tenha também uma ordem de mundo. Existe alguma ordem que não seja uma ordem de mundo? Alguma ordem, algum ordenar, não prescreve um mundo ordenado, não prescreve ao mundo uma ordem? Existe ordem sem mundo? Mas sequer pode ser essa nossa questão agora, apenas mais adiante.

Pois, ainda, vale a pena indagar, ao falar de tudo isso: de que forma voltamos, então, àquelas questões de responsabilidade sobre qual *espectros* de Marx Derrida procura convocar? Esta é uma questão de responsabilidade em relação a herança, e sobre questões de responsabilidade se deve responder. É possível dizer que sentido tinham os *Espectros de Marx*?

Procurarei propor um aqui que talvez não tenha ficado tão claro na obra de Derrida: trata-se do espectro de Marx na relação com o que se convencionou chamar de *econômico*. Falávamos há pouco que Marx e Derrida parecem estar ao mesmo tempo o mais possível próximos e o mais possível separados. Talvez isso seja melhor exemplificado no último movimento do livro de Derrida, pois julgo que o último movimento de *Espectros de Marx* é aquele em que Derrida talvez se detenha no que se considera um dos pontos mais fulcrais da escrita de Marx e da tradição marxista: trata-se do primeiro capítulo do *Capital*. Obra prima em todos os sentidos da palavra, difícil seria dizer se o *Capital* é uma obra-prima de economia, de política, de economia política ou de filosofia e de tudo isso e muitas outras categoriais mais. Mais do que uma obra-prima do materialismo, a magnitude desta obra talvez reste opaca até mesmo para sua “própria”(?) tradição. Talvez seja se fiando a isto que Derrida escreva suas observações a respeito de um dos momentos mais importantes da escrita de Marx: esse debate sobre o fetichismo da mercadoria e, mais ainda, a questão da *mais-valia* – ou, em francês, do *plus-value* (em *uma* das várias traduções disponíveis, não obstante a escolhida por Derrida).

Indo direto ao ponto: qual é o estatuto do *plus* na discussão marxista traduzida para o francês como a *mais-valia* (ou, talvez em português mais

acertado, em mais-valor), como a *plus-value*? Procuraremos entender isso agora.

Que, antes de mais nada, Derrida talvez não pareça tão atento assim a discussões econômicas não pareceria algo chocante. É claro que, em vários momentos da obra, sobretudo quando parecia querer discutir sua situação atual, naquele momento, Derrida fazia recurso a questões econômicas¹⁷⁵. A questão é: será que Derrida ainda estava atento à *desconstrução* deslanchada por Marx quando ele parece querer fazer questão de falar sobre o econômico? Como se vê aqui ou acolá no livro, não é necessário reproduzir os passos de Marx ao falar de infraestrutura e superestrutura, não é necessário submeter ao econômico uma primazia tão grande. Mas, além disso, será que se ficou atento ao *gesto* de Marx ao *fazer questão* de apontar tais coisas? Longe de querer simplesmente imitar o seu recurso ao econômico, será que não valeria a pena olhar mais de perto a relação entre o seu gesto de reviravolta filosoficamente revolucionário e as próprias questões do que quer que se chame por desconstrução?

Poderemos discutir isso ao falar do último capítulo dos *Espectros de Marx*.

Ou, mais ainda: será que essa discussão não poderia levar ao pensamento acerca da *desconfiança* na escrita derridiana? Pois, ao mesmo tempo em que talvez seja um dos pensadores do fim da história, Marx também não foi aquele que (e acredito que Derrida concordaria com isso) falou incessantemente da desconfiança em relação à história? Mestre da suspeita, (como Freud e Nietzsche, talvez), não há, ao mesmo tempo, uma relação de crédito e descrédito operando no texto de Marx? Então, *uma injunção*, esse texto poderia perguntar: por que Husserl? E por que Rousseau? Por que Hegel, Marx, Lévi-Strauss? Por que Platão? A que história a desconstrução, como escrita derridiana, se reporta? Ela está atenta a desconstrução de suas próprias escolhas? Mesmo que Condillac, Joyce e Lautréamont sejam escolhas menos... claras(?), ainda não fica muito claro o que há de clareza no seu escolher. Essa clareza se reporta ao quê, a que história? Qual é o pilar (oculto) da desconstrução? O que sustenta a ordem de todas essas escolhas? Por que Nietzsche, por que Heidegger, por que Hegel, *em (pen)última instância*, por que o *cânone* filosófico? Há a percepção de cânone na

175 C.f. p. ex. a questão da onu e seu financiamento (Ibidem, p. 139); ou no quadro em que ele monta nas páginas 141-2 e nas seguintes.

desconstrução? Qual a otobiografia da desconstrução? Tal coisa é possível? Em última instância: onde se questiona essa colonização? Certo, procurar uma posição incolonial é como procurar a vinda da presença pura da não-colonização. Há colonização. Mas há também desconstrução. Será que a desconstrução, enquanto escrita derridiana, soube apontar para a desconstrução de suas próprias escolhas? Ou será que, após apontar, mesmo que indiretamente, continuamente para a santidade do cânone, ao reificar, de uma certa forma, as escolhas filosóficas, ao apontar para sua interlocução este *isto* que chamamos de cânone, será que ela não se guiou e se sustentou por uma espécie de pilar invisível que, não obstante, ainda se fazia lá toda vez que não era questionado? Toda vez que se o pressupunha como algo a qual uma desconstrução não era deslanchada? E como foi?

O performativo conta. Olhemos as obras de Derrida; como teria sido possível questionar isso em algum momento? Quando foi que seus livros não se reportaram a isso? – Talvez daí a importância de um livro como *O monolingüismo do outro* que, insisto, é praticamente ímpar na obra de Derrida – Essa é uma questão que fica. Fica como questão, já que a posição da desconstrução também é uma posição, será que há o “não-posição” ou a “in-posição”? Havendo ou não havendo, será que toda posição precisa ser uma posição de imposição? Resta a ver.

Em larga medida, a cena final, conforme já se disse, dos *Espectros de Marx* se joga sobre o primeiro capítulo do *Capital*. Neste primeiro capítulo, Derrida o retrospecto, Marx vai abordar sobretudo, dentro da estrutura do capitalismo, a formação do valor de troca de uma mercadoria e sua relação com a estrutura da dominação capitalista. Se trata, sobretudo, de um segredo operante na formação do valor de uma mercadoria. Neste (e este) segredo é também onde se opera o que se chama por capitalismo. Poderíamos nos perguntar aqui, aliás, se a secretaria não é a forma de dominação do capitalismo, se a dominação do capitalismo não funciona na secretaria da produção – ou seja, isto é, na operacionalização de um segredo que torna inacessível a uma parte interessada (a dos trabalhadores) o lidar com a herança de um meio de produção. Uma espécie de segredo e política da amnésia é o que parece operar no que se chama por capitalismo. Segredo, em primeiro lugar, da mercadoria: o capitalismo, se fôssemos recorrer a um sentido

primitivo, secreta a separação entre os produtores e os mercadores; esta *secretaria* generalizada impede aos produtores o acesso ao saber do valor de sua própria produção, quando esta é transformada em mercadoria. Aliás, todo o sentido de *produção* parece desaparecer quando o produzido se transforma numa mercadoria. Ao se transformar, pois, numa mercadoria, uma metafísica da propriedade capitalista transforma a produção em propriedade do mercador dela – em última instância, o proprietário dos meios de produção – e, assim, em uma mercadoria que passa a ser negociada alheia ao produtor. É deste “alheamento” em relação à propriedade do meio de produção que surge a “alienação” e o fetichismo da mercadoria no capitalismo. Mas esta não é uma forma nem derridiana nem marxista de expor a questão. Ela é estranha, e é a partir dessa estranheza que também se pode começar a falar a partir de agora.

De qualquer forma, então, Derrida vai abordar a diferença entre o valor de uso e o valor de troca na formação da mercadoria capitalista a partir do texto do primeiro capítulo do *Capital*. Com veremos, Derrida pretende mostrar que Marx procura amparar, digamos assim, sua análise no “valor de uso” de uma mercadoria que, por consequência, se torna fantasmagoricamente um “valor de troca” quando submetido à ordem de economia política do capitalismo.

A fantasmagoria deriva do fato de que, alijados e alheios em relação à propriedade dos meios de produção, para os seus produtores as mercadorias reaparecem não como *produtos* (do seu próprio trabalho), mas sim como uma relação social *per se* e *entre coisas*, apagando e *escamoteando* a relação social necessária para a produção destas. Por isso, elas adquirem uma espécie de carácter místico, como se assim o fossem por ordem de um encanto, de um feitiço e, por isso, se transformam em *fetiches*, no sentido de objetos encantados com propriedades mágicas. O *fetichismo da mercadoria* é a consequência desse escamoteamento e dessa alienação em relação a propriedade dos meios de produção, já que os próprios produtores não são proprietários desses meios. Alienação e fetichismo, nesse sentido, como se sabe, estão profundamente ligados. Só há o fetichismo da mercadoria porque há a alienação do proprietário do meio de produção. Como, no capitalismo, o meio de produção produz

mercadorias (com *valor de troca*) esse fetichismo é operante da própria forma de escamoteamento das relações sociais sob o capitalismo.

Derrida reapresenta a questão de maneira bastante clara. A diferença que Derrida procura assinalar em relação à própria analítica de Marx sobre o capitalismo é que um pensamento anticapitalista, em certa medida, não precisa querer acabar com o segredo, nem com a fantasmagoria, nem com o espectro, portanto, *em absoluto* para revolucionar os modos de produção, ou seja, para questionar o capitalismo em nome de um desejo de emancipação. Claro está que, para Marx, o caráter fantasmático da mercadoria acontece por conta do seu segredo em relação ao valor de troca: ela reaparece como mercadoria simplesmente, não como produto de um trabalho, ela reaparece como propriedade de um mercador, ou seja, de um burguês, da burguesia. As conclusões políticas daí são claras: os verdadeiros proprietários dos meios de produção são os produtores, são os trabalhadores, aponta Marx. O que Derrida procurará dizer, de uma certa forma, é que, por mais insólito que possa parecer, a necessidade dos produtores terem a herança de um meio de produção não precisa advir de uma metafísica da propriedade, nem de uma ciência do materialismo, nem de uma filosofia da história, toda simplesmente. Ela pode vir justamente da política. É a política que pode afirmar o direito de herança dos produtores, e não necessariamente uma metafísica ou uma ciência que garantam, contra todos os espectros do político, essa propriedade. A questão (de responsabilidade) passaria a ser a seguinte: se os produtores herdarem todas as características e todas as consequências da herança em relação ao meio de produção, por que escamotear a herança, o herdar mesmo deles? Por que fazer de tudo para separá-los? Talvez, seja esta a forma derridiana de dar nome ao capitalismo: é essa operação desesperada, que nada produz a não ser a exclusão política, essa ordem de mundo que busca separar os produtores da possibilidade de seu direito de herança em relação ao que se poderia chamar meios de produção. Essa pretensa nomeação não precisa ser uma emissão privilegiada, calcada em alguma metafísica da propriedade. Antes de mais nada, ela pode ser uma possibilidade, uma emissão política.

Agora, claro precisa estar que – e eu procuro dizer explicitamente aqui – Derrida não fala isso com essas palavras, nem desta maneira, nem talvez

enunciasse isso desta forma. Mas, da mesma forma como ele espectou os *Espectros de Marx*, da mesma forma como ele soube não necessariamente esperando ser apenas um espectador, mas espectando mesmo o que ele via como espectral, sem ser apenas um autor nem um reprodutor, sem ser um proponente nem apenas um repetidor, poderíamos nos perguntar se não podemos ver essas indicações em passagens como essa, escritas por Derrida no último capítulo do *Espectros de Marx*

A mesa mercadoria, o cão cabeçudo, a cabeça de madeira faz face, nos lembramos, a *todas as outras mercadorias*. O mercado é um front/uma frente [un front], um front entre as frentes [un front entre des fronts], uma confrontação. As mercadorias têm negócios com outras mercadorias, esses espectros “encabeçados” [entétés, no sentido de “esses espectros que têm cabeça”... como a mesa do primeiro capítulo do *Capital*] comercializam entre eles. E não apenas no face-a-face [et non seulement em tête-à-tête, para manter o jogo de palavras]. É isto que os faz dançar. Eis a aparência¹⁷⁶.

Mas sobretudo, de maneira categórica, mais adiante

Dito de outra forma, desde que há produção, há fetichismo, idealização, autonomização e automatização, desmaterialização e incorporação espectral, trabalho do luto coextensivo a todo trabalho, etc. Marx crê dever limitar esta coextensividade à produção mercantil. Isto é aos nossos olhos um gesto de exorcismo do qual nós falamos mais acima e a respeito do qual nós deixamos aqui ainda nossa questão suspensa¹⁷⁷.

Muitas questões parecem redundar daí: é verdade, antes de querer falar de injunções que acabem com a fetichização, com o espectral e com o fantasmático, em particular, Derrida parece querer apontar que, ao contrário *e ao mesmo tempo como* dizia o projeto marxista, o que importa é mais o operador, a posição, do que o conteúdo, importaria mais para esse tipo de análise as diferenças (que não são nunca *ontológicas*) entre os impositores e os agredidos politicamente.

Ao mesmo tempo, será que Derrida soube lidar com o assombro? Essas assombrosas passagens do *Capital*, é claro, também municiam os argumentos derridianos, mas talvez o próprio Derrida possa concordar que poucas coisas na

¹⁷⁶ Ibidem, p. 247. Os grifos são originais da obra.

¹⁷⁷ Ibidem, p. 263-4.

escrita filosófica contemporânea poderiam parecer mais com a sua própria escrita, com a escrita da desconstrução, que essas linhas iniciais do *Capital*. Mesmo que Marx procure retomar, por um outro lado, as metafísicas da presença e da propriedade, o *gesto* envolvido nesse primeiro capítulo do *capital* é o de uma radical desconstrução das certezas que pareceriam construídas pela hegemonia do poder do capitalismo, ou seja, pela hegemonia do capitalismo enquanto *a* possibilidade, enquanto *o* (*único*) poder. Mesmo que Marx chegue no fetichismo para exorcizá-lo, certo, como Derrida diz, o gesto de Marx só pode ser o de escarafunchar tão significativamente aquilo a que se possa chamar de capitalismo que o fetichismo profundamente escamoteado do próprio exorcismo do capitalismo (capitalismo *contra* a espectralidade) vem à tona. Talvez não haja outro exemplo mais paradigmático de desconstrução fora da obra Derridiana. Se soubermos ler o *Espectros de Marx* como o *Capital*, poderemos ver que essa des-sedimentação, esta desconstrução da qual fala mais claramente Derrida encontra ecos, avisos, envios, ressonâncias e pressonâncias nos dois lados das obras. *Deste lado e do outro lado* do espectro e do espectral, para ficar no tom das metáforas utilizadas.

O que resta disso tudo? Talvez, uma imensa questão para quaisquer coisas que tenham a ver com a filosofia e com o político, com a filosofia política, se podemos chamar assim, como a filosofia do político e, sobretudo, sem efeito de retórica, para as políticas da filosofia. É verdade que o argumento aberto por Derrida talvez sequer tenha sido devidamente discutido ainda. A tradição marxista tem um singular paradoxo que em alguma medida a faz até mesmo mais interessante e mais rica: por um lado, ela é motivada por esse *desejo de emancipação* (que parece ser o contrário da *pulsão colonial*) que também “anima” a desconstrução; por outro lado, o marxismo, de uma certa forma, também faz parte de uma tradição logocêntrica que também parecia envolvida com a ideia de que “bastava uma palavra, *a* palavra, a voz” para exorcizar tudo o que é espectro, e também se propunha como uma *ordem de mundo*. É possível pensar o marxismo para além do logocentrismo? É possível pensar o marxismo em nome de um ultramarxismo? De um marxismo que pudesse radicalizar a figura do espectro? Talvez seja o que poderia querer Derrida em *Espectros de Marx*.

Ao mesmo tempo, o que a desconstrução realmente pensa sobre si mesma quando escuta as injunções do marxismo? Aquilo a que se chama a desconstrução acontece apenas na medida em que se reporta a uma tradição filosófica que, reificada ou não, parece muito com as políticas do arquivo que chamaríamos de “cânone filosófico”? Mais ainda, para onde vai a desconstrução? – E isto não apenas no sentido puramente retórico de *Whither deconstruction*, mas, a sério e profundamente, como ela se coloca? Mais, ainda, com o perdão da repetição na redação, como se coloca a política na desconstrução e, uma pergunta a mais: como se coloca a desconstrução sabendo tudo isso sobre a política?

De todos esses tipos de fetichismo possíveis – e vimos que são muitos, pois onde há produção há também o fetichismo enquanto um poder – um fetichismo parece não ter aparecido explicitamente nem em Marx (nem nas *Teses contra Feuerbach*, nem na *Miséria da filosofia*, nem em outros) e nem em Derrida: o que dizer do fetichismo da filosofia?

Depois de um Husserl, vem um Heidegger, depois de Heidegger temos Hannah Arendt e Gadamer, Lacan e Foucault, Deleuze e Derrida, Baudrillard e Lyotard¹⁷⁸. Quase como os crânios empunhados de Hamlet e retrabalhados no primeiro capítulo do *Espectros de Marx*, tanto em sua história como em sua organização, a filosofia parece se visualizar como um imenso salão de debate onde o filósofo posterior parece ser o que continua mais perfeitamente e pertinentemente o debate anterior. Alheia a sua própria produção, a filosofia não discute a santidade do cânone, não discute a canonização de (como aliás retomou Derrida falando de Nietzsche, vimos no capítulo passado) seus *grandes nomes*. Em última instância, a filosofia parece também querer *dar-se, dá-se* o filosófico, o aprendizado de seus grandes nomes. Nem uma palavra sobre sua produção, nem uma palavra sobre as suas políticas de canonização e arquivo, como, aliás, dizia também Derrida (Por exemplo em *Mal de arquivo*). De qualquer forma, não são os resultados que interessam aqui, mas apenas uma *atitude*, uma posição: será que a filosofia pensa as políticas de sua produção? A filosofia – que não quer dizer necessariamente pensamento – pensa sua própria estruturação política? Pensa sua

178 Sobre esse “gesto”, ver, por exemplo, na página 276: “[...]Heidegger que desconhecia Freud que Desconhecia Marx[...]” e muitos outros exemplos no *Espectros de Marx* (1993).

inserção política? Pensa sua galeria de grandes nomes? Pensa sua relação com a política? A canonização do nome próprio de um filósofo, sua entrada no cânone filosófico, se dá como? Méritos filosóficos *stricto sensu*? Ou, longe de apenas denunciar essa suposta meritocracia – o que, aliás, seria ainda muito mais fraco – cabe ainda indagar algo que parece quase nada, mas que diz alguma coisa: os filósofos do cânone ainda seriam filósofos se não estivessem em *posição* de emitir? A que serve uma desconstrução que sempre se reporta às políticas do nome próprio? Pode uma desconstrução pensar as políticas da produção de sua própria filosofia? Ou é a filosofia vítima de seu próprio fetichismo? A este *fetichismo da filosofia* poderíamos também ajuntar a hegemonia de seus poderes de definição do que é a própria história da filosofia – só poderia ter sido isso? Em penúltima instância: pensa a filosofia as políticas de sua própria produção? Ou depois de um só poderia ter havido o outro e então o outro e então o outro? A hegemonia de seu poder é pensada?

Mas poderemos abordar mais o fetichismo da filosofia em um outro momento. Essa é uma questão importante pois, ao mesmo tempo em que a desconstrução pode ter sido muito atenta a ela, se soubermos escutar essa questão também podemos observar além e aquém do que se convencionou a desconstrução, mas também sabendo acolher o que se chamou pelo acontecimento da desconstrução, a ideia de que a desconstrução acontece por que quaisquer que sejam os issos, diante de um espanto, podemos constatar, com assombro que “isto se desconstrói”. Não somos nós os operadores de uma técnica do desconstruir. Mas é claro que a desconstrução também não está para além de toda técnica. Ela não é pura e não é mergulhada em toda pureza. O gesto da desconstrução precisa sempre ser em vista de um cânone filosófico?

Ou, se soubermos também prestar atenção ao *monolinguismo do outro*, ela também pode apontar para uma perturbação que advém de todo colonial não apenas constante do que se convencionou chamar de cânone filosófico?

A desconstrução, o pensamento, até mesmo o que se convencionou chamar de filosofia podem olhar para outras questões. Voltemos, por exemplo, a nossa exploração do mapa.

A grande questão do mapa que diz “você está/é aqui” é a conferência de identidade onto-(in)topológica à territorialização do mapa. Já vimos que, de uma certa forma, poderíamos metaforizar as relações entre a filosofia e o político como aquela entre o observador e o mapa. É a partir do olhar pro mapa, entretanto, que surge a oportunidade de também questioná-lo, pensá-lo, reduzir fenomenologicamente (ou não) suas premissas, adotar perante ele uma *atitude(?)* fenomenológica, pós-fenomenológica e pré-fenomenológica. Em suma, o mapa está aberto ao testemunho de sua desconstrução, mesmo que ele se feche contra isso, mesmo que sua máxima vontade seja a de bloquear toda a possibilidade de desconstrução. A desconstrução, em larga medida, acontece em relação a esse deslocamento do *você está aqui*, da emissão do ponto do ser no espaço, de toda a cartografia re-espacializada e re-configurada por essa emissão prescritiva do mapa.

O que vale lembrar, entretanto, é que, dando as possibilidades de identificação ou de fuga, o mapa dá a *tópica* mesma do ser, ou melhor, do que se pretende como *o* ser. Em larga medida, não é isso que faz a hegemonia do poder? Ao recusar a localização do mapa e ao propor um *outro* lugar, entretanto, em certa medida, já se está dentro de sua própria territorialização, já se está dentro de sua própria perspectiva, de sua própria cartografia – ou, ao menos, da cartografia que ele quer que lhe seja própria. No entanto, outras cartografias são possíveis, outras referências são possíveis, sobretudo se se tem em mente a *différance* derridiana. A diaferência que adia a referência, em alguma medida, como referência incontestada ao mapa e ao monopólio do *seu* (do que ele *pensa* como sendo *seu*) cartografar. Mais do que falar do mapa, pensar politicamente a desconstrução também se trata de saber discutir a *tópica*. Para pensar nisso, vale a pena acompanhar esse longo trecho do *Espectros de Marx* que, não obstante, é bem interessante nesse sentido.

As guerras interétnicas (já houve alguma outra que não essa?) se multiplicam, guiadas por um fantasma e um conceito *arcaicos*, por um *fantasma conceitual* primitivo da comunidade, do Estado-nação, da soberania, das fronteiras, do solo e do sangue. O arcaísmo não é um mal em si, ele guarda sem dúvida um recurso irredutível. Mas como denegar que esse fantasma conceitual esteja mais obsoleto, se se pode dizer, que nunca, na *ontologia* mesma que ele supõe, pelo deslocamento tele-técnico? Nós entendemos por *ontologia* uma axiomática

ligando indissociavelmente o valor ontológico do ser-presente (*on*) a sua *situação*, a determinação estável e presentável de uma localidade (o *topos* do território, do solo, da cidade, do corpo em geral). Para que se entenda de maneira inaudita, de mais em mais diferenciadas e de mais em mais aceleradas (é a aceleração mesma, para além das normas de velocidade que têm até aqui informado a cultura humana), o processo do deslocamento não é menos aqui-originário, o que quer dizer também “arcaico”, que o arcaísmo que ele desloca desde sempre. Ele é de então a condição positiva da estabilização que ele relança sempre. Toda estabilidade em um lugar sendo uma estabilização ou uma sedentarização, seria bastante preciso que a diferença local, o espaçamento de um des-locamento dê o movimento. E dê lugar e dê o lugar [Et donne place et donne lieu]. Todo enraizamento nacional, por exemplo, se enraíza de início na memória na angústia de uma população deslocada/removida [déplacée] – ou deslocável/removível [déplaçable]. “*Out of joint*” não é somente o tempo, mas o espaço, o espaço no tempo, o espaçamento¹⁷⁹.

Ontopologia é o que fala sobre o mapa. O mapa “você está aqui”, conforme foi exposto antes.

4.6

As heranças da desconstrução: entre o “paradoxo de Arendt” e os “Espectros de Marx”

Há algo, ainda, que cabe destacar dessa forma derridiana de lidar com o político, dessa alegada forma de “re-politizar” o político, e talvez a melhor forma de podermos observar isto seja comparando-a com talvez dois dos mais aludidos *legados* da chamada filosofia política contemporânea: Hannah Arendt e Karl Marx. Para dizer em uma palavra: o que parece chamar a atenção é que a desconstrução aponta para uma forma de olhar o político que não é nem baseada no in-divíduo (subjetivo) nem na objetividade da “pluralidade”; essa abordagem cria dissonâncias e fricções tanto com o legado do liberalismo clássico individualista tanto quanto com as formas mais comuns de postular a objetividade de um *socius*.

Podemos observar isso com exemplos muito claros. Vimos, em um capítulo anterior, que essa perspectiva de re-politizar a política poderá perguntar se o “paradoxo de Arendt” seria paradoxal o suficiente. Em suma: é realmente paradoxal a ideia de que os seres humanos, apesar de serem individuais, habitam

179 Ibidem, p. 136-7.

um mundo na pluralidade da coletividade de sua própria espécie? Isso não seria, mais uma vez, voltar a estabelecer uma base segura, clara e distinta, no indivíduo e, a partir da individualidade, dessa operação muito cartesiana, muito moderna, dessa filosofia da consciência, construir todo um aparato secretamente (ou não tão secretamente assim) baseado numa distinção entre objetividade e subjetividade que talvez a fenomenologia husserliana já não tenha cansado de desafiar? – para ficar em apenas um exemplo.

Ao mesmo tempo em que coloca essa questão à perspectiva de que o ser humano é *um* entre *muitos*, que ele é uno em uma multidão de seres unos, o pensamento da desconstrução também pensa se o *plus* marxista em *plus-value* foi também radical o suficiente. Pois esta é, aliás, uma questão de *plus*, mas não apenas mais uma questão. Qual o sentido do “plus” no “paradoxo de Arendt”, qual o sentido de individualidade e pluralidade no pensamento de Hannah Arendt? Aliás, essa *pluralidade* foi pensada radicalmente? Ou ela tinha uma âncora na objetividade de uma unicidade individual que seria o fundamento sólido no qual se poderia falar de uma pluralidade também sólida, demasiado sólida?

Indo para o terreno do texto que diz que “tudo o que é sólido desmancha no ar” (o *Manifesto comunista*), a pergunta que Derrida, dessa vez mais diretamente, coloca ao primeiro capítulo do *Capital* é, exatamente, se o Espectro do qual fala Marx também não teria algumas questões ainda mal-resolvidas que o prendiam ao mundo da vida sólida, ou seja: será que o aspecto realmente opressivo da mais-valia, do mais-valor foi sequer já pensado?

Derrida não procurará fazer, como Proudhon, uma denúncia de que “a propriedade é um roubo” (mas que há uma propriedade originária que não é um roubo se for reconduzida a sua origem metafísica); também não fará como Marx que, ao falar sobre a mais-valia, procura, também, denunciar a corrupção de uma relação social originária que conferiria objetividade àquela multidão de mercadorias-fantasmas. Isso não significa que não exista a lógica da mais-valia, muito pelo contrário: isso talvez demonstre uma lógica muito mais perversa do que está em jogo quando se fala de mais-valia: pois quem é que busca controlar essa multidão de fantasmas-mercadorias? A mais-valia não é apenas espectral, se levarmos ao pé da letra o que disse Derrida, mas, como o capitalismo, é o

simulacro do espectral. Ela se passa, é claro, como se fosse apenas uma comercialização livre de mercadorias. A lógica mais perversa é a de que não há liberdade alguma – mas não porque as relações objetivas e verdadeiras foram simplesmente escamoteadas, mas sim porque, ao inventar essas relações *como se elas não fossem espectrais*, aquilo a que se chama capitalismo cria um simulacro de segundo grau e sua ordem de mundo procura dizer que essas relações espectrais são puramente livres. Como se não houvesse hegemonia *de um* poder, como se não houvesse também, em última instância, *o político*. É claro que aquilo que Marx chama de capitalismo também é um degrau importantíssimo na escada do esquecimento do político. Uma escada que não leva nada a lugar nenhum, nem chega em qualquer lugar. Tudo o que ela faz é procurar consolidar um presente, como se estivesse dando uma ordem de mundo sem *dar uma ordem*, ou seja, como se não fosse um imperativo, como se não houvesse toda uma louca pulsão colonial, uma louca cruzada colonial, uma ensandecida construção de hegemonia do poder. Como se o presente fosse um presente. Como se as metafísicas da presença e da propriedade andassem juntas. Junto com a mais-valia de Marx, poderíamos nos perguntar – numa versão ainda mais espectral do *Capital* – será que haveria capitalismo sem as metafísicas da presença e da propriedade? Mais, ainda: será que mais que Hegel e companhia, as metafísicas da presença e da propriedade não são em larga e louca medida emitidas por todas as estruturas políticas dos meios de emissão do quer que se chame por capitalismo? Não pode a desconstrução se ocupar disso? Ou, talvez, o que tem feito a desconstrução que não se ocupar disso? Não é para isso, e outras modalidades da hegemonia do poder, para o que ela está apontando o tempo todo?

Uma “brisura” – o termo é derridiano – aí *entre* (sem ser apenas entre, nunca é apenas entre, já que é, ao mesmo tempo, *além* e *aquém*), entre o paradoxo de Arendt e a mais-valia marxista. Nem individualismo subjetivista, nem objetivismo coletivista. O que sobra para pensar o político sem essas duas esferas – tudo ou quase tudo? Tudo o que resta por pensar, já que impensado, ao deixarmos de pensar apenas com essas duas categoriais cartesianas, demasiado cartesianas. Já houve, aliás, filosofia política *contemporânea*?

Mas isto é uma questão para a historiografia, para as políticas do arquivo e para as mecânicas do cânone filosófico. Não é nossa questão, pelo momento.

Já foi dito anteriormente que talvez a desconstrução seja uma espécie de fenomenologia política (sem ser, lembramos, “propriamente” nem “fenomenologia” nem “política”). Também já dissemos, lembrando da introdução desta tese que, formado em uma das “escolas da fenomenologia”, como na expressão de Paul Ricoeur, Derrida desenvolve seu pensamento de uma maneira um pouco diferente da fenomenologia husserliana, na qual passou uma boa parte de sua formação, precisamos lembrar. O φαίνεσται [phainestai (aparência/aparecimento, digamos assim)] derridiano talvez seja diferente do φαινόμενον [phainomenon (fenômeno)] husserliano, e se aproxima da figura do φάντασμα [phantasma], o fantasma (*fantôme*). O fenômeno, em Derrida, parece aparecer como *rastro* ou *fantasma*, e não necessariamente como fenômeno como para a fenomenologia clássica. As diferenças entre uma forma e outra passam pela impossibilidade de se atestar a presença *do* fenômeno-fantasma, mesmo para a consciência intencional. O rastro é transferido e é projetado para um imenso jogo de referências, onde o significado não está num elemento isolado. O rastro é o que não está mais lá mas, ainda assim, diz alguma coisa. “Presença”(?) de uma certa ausência, ele se relaciona com a exploração da figura do fantasma na desconstrução. O fantasma é o *revenant*, o que volta, é o morto-vivo porque não está na presença absoluta nem-da-morte-nem-da-vida. O fantasma não é presença ou ausência. Pode se tomar muitas decisões na frente de um fantasma, mas geralmente o fantasma apresenta um assombro ou um espanto, em certa medida, um θαύμα [thauma (nesse caso, digamos assim, assombro)]. O fenômeno seria menos um aparecimento e mais uma *aparência* – no sentido que damos também, em língua portuguesa, para *aparência* enquanto fantasma.

É a partir da figura do fantasma – aliás, de um espectro (o pai de *Hamlet*) – que Derrida escreve os *Espectros de Marx*, e também em relação a frase que abre *O manifesto comunista*: “um espectro/fantasma ronda a Europa, o espectro/fantasma do comunismo”.

Os meios sociais de emissão são *espectrais* na sua *materialização*. A metafísica da propriedade postula que esses meios podem ser a propriedade

privada-ontológica de um senhor natural. Todo o discurso de sua violência – e a violência de seu discurso – se dá no lançamento da desapropriação de todo outro que não seja o senhor desse meio e na negação de seu caráter fantasmático, espectral. Mas ela resiste, de alguma forma, à pulsão colonial e à pulsão desapropriadora. Se vive com fantasmas. Derrida diz que

Mas *com* eles [os fantasmas]. Nada do *ser-com* o outro, nada de *socius* sem esse *com-aí* que nos rende/deixa o *ser com* em geral mais enigmático que nunca. E este ser com os espectros seria também, não apenas mas também uma *política* da memória, da herança e das gerações¹⁸⁰.

Saber lidar com esses espectros é, segundo Derrida, uma forma de saber lidar com o espectro enquanto possibilidade

Sua unidade presumida, se há, não pode consistir senão na *injunção* de *reafirmar escolhendo*. É preciso quer dizer é preciso filtrar, peneirar, criticar, é preciso organizar, entre várias possibilidades que habitam a mesma injunção. E as habitam de maneira contraditória em volta de um segredo. Se a legibilidade de um legado fosse dada, natural, transparente, unívoca, se ela não chamasse e não desafiasse ao mesmo tempo a interpretação, não se teria nunca o que herdar¹⁸¹.

A “pulsão colonial”, a posição de imposição do colonizador não quer ser uma possibilidade. Ela não quer ser *uma* possibilidade. Ela quer ser *o* poder. Não *um* poder em específico, mas *o* poder. Ela não quer ser espectral, ela quer ser a efetivação da única realidade possível. Ela quer que todo poder passe por ela. Para isso e por isso, ela quer também a propriedade privada dos meios sociais de emissão – e os quer *como* meios e como propriedade privada, escamoteando a fantasmagoria de sua apropriação.

A língua portuguesa guarda ainda este estranho e belo jogo entre as palavras *Poder* e *poder* – pois *poder* significa ter a possibilidade enquanto verbo no infinitivo, mas *Poder* também é um substantivo, um *nom* como se diz em francês, um nome. As duas palavras, como se fossem uma só, dizem as duas coisas ao mesmo tempo. Ter o *Poder* quer dizer estar em posição de querer definir qual seria a possibilidade – e de nomeá-la enquanto *um* poder. Na estruturação de

180 Ibidem, p. 15. Os grifos são originais da obra.

181 Ibidem, p. 40. Os grifos são originais da obra.

hierarquias do jogo político, o poder humano – o que se pode – tenta ser controlado pelo Poder organizado. Mesmo que não determine totalmente, mesmo que não possa impedir outros poderes, o Poder influencia o campo político exatamente porque prescreve a sua tópica, porque tenta fazer-se ouvir mais alto, porque interfere na economia da escuta e da fala – e em todas as outras economias sem cálculo do que pode o ser humano.

Talvez, em interlocução com essa herança, se possa discutir daí um certo *pensamento* sobre o político e, talvez, a partir daí se possa desdobrar uma outra forma de postular o pensamento político-filosófico sobre o político. Este seria o trabalho dessa tese: desdobrar, deslanchar e exemplificar um outro pensamento sobre o político.

Em larga medida, Derrida atribui, digamos assim, ao *crédito* de seu próprio desenvolvimento da desconstrução o fato de que uma identificação mais “pacificada” estava fora de cogitação para ele na Argélia colonial. A desconstrução derridiana, então, como escrita, obra, gesto filosófico e mesmo como *acontecimento* acontece, em larga medida, por estar *contra* a hegemonia do poder – mas contra não diz aqui, apenas, ser contrário, mas estar em outra *posição*. A desconstrução, então, só pode acontecer nessa outra posição, ou então sugerindo outra posição. Isso não significa in-posição nem que não haja aí, também, im-posição. Mas, em larga medida, a desconstrução acontece como desconstrução em relação à hegemonia do poder.

5 Conclusão

Voltamos(?) ao mapa: ele diz, dizem, “você está/é aqui”. Aceitando ou negando sua identificação proposta como se não fosse uma proposta do verbo *ser*, antes de mais nada, já se faz aceitar tacitamente a sua *tópica*. Pois negar ou afirmar algo é, antes de mais nada, dizer *sim* a espacialização proposta pelo mapa, é, de uma certa forma, aceitar a sua cartografia e já aceitar se mover dentro dela. Só poder, aliás, se mover dentro dela. Só ter essa possibilidade, esse arqui-poder.

Mas e se possível fosse falar, e se fosse possível dar testemunho da necessidade de um deslocamento que não muda apenas o lugar mas o *locar*? E se fosse possível saber procurar uma interrogação tão radical que pudesse realmente deslocar a própria imposição da cartografia? Que atitude seria? Que atitude teria? Uma outra questão: Será que a filosofia, mesmo no romper com o discurso místico, não acabou também mistificando (e, portanto e em seguida, antes e depois) o político? Que outras filosofias são possíveis? A indagar.

O que se procurou dizer aqui, nesta tese é que, lida em seus próprios termos, não se pode falar em desconstrução sem levar em consideração alguma “experiência” do político. Ao mesmo tempo, se há algo que não vai procurar definir o político, é a desconstrução. O político tem uma relação e uma ferência em relação a desconstrução e a filosofia, mas a filosofia não precisa se construir como uma metafísica inferencial sobre o que é a definição do político. Isso, aliás, não seria já esquecer o político? – ou, melhor, esquecer a politicidade do político? Esquecer a sua possibilidade de ser outro poder? De poder ser outra (coisa)?

Outro esquecimento seria o dizer a-político. Alguém já achou algo assim? Há algo sobre o qual o político não assombre, de uma certa forma? O espectro político deixa de passar por sobre alguma coisa? (Pois os fantasmas não atravessam as coisas? Há algo que não seja possível de ser atravessado pelo espectro político?).

Entre esses dois tipos limítrofes de esquecimento do político (deve haver tantos outros!) parecem ser alguns dos dois limites aos quais uma filosofia que se

quer como tendo alguma coisa a ver com o político não quer se reportar. Abordar o político talvez não seja dizer ou querer dizer o que o político é.

Mas isto é só o início da conversa; ou melhor, não é nem o início ainda, embora seja, também, já, o depois de uma chegada.

6 Referências bibliográficas

ARENDDT, Hannah. *Ação e a busca da felicidade*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

_____. *A condição humana*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2007.

_____. *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

_____. *Origins of totalitarianism*. Nova Iorque: Penguin, 2017.

BEAUVOIR, Simone. Prefácio. In: LEDUC, Violette. *A bastarda*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022.

BEDORF, Thomas; HERRMANN, Steffen (Orgs.). *Political phenomenology: experience, ontology, episteme*. Nova Iorque: Routledge, 2019.

BEEKES, Robert Stephen Paul. *Etymological dictionary of Greek*. Leiden/ Boston: Brill, 2009.

BENNINGTON, Geoffrey. Derridabase. In: _____; DERRIDA, Jacques. *Jacques Derrida*. Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 1999.

BLOCH, Oscar; WARTBURG, Walther von. *Dictionnaire étymologique de la langue française*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 1964.

DE VAAN, Michiel. *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. Leiden/Boston: Brill, 2008.

DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994a.

_____. *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madri: Editorial Trotta, 1995.

_____. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994b.

_____. *La Dissémination*. Paris: Éditions du Seuil, 1972.

_____. *La voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: PUF (Presses Universitaires de France), 1967.

_____. *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Paris: Galilée, 1996.

_____. *O monolinguisismo do outro ou a prótese de origem*. Porto: Campo das Letras, 2001.

_____. *Otobiografias: o ensinamento de Nietzsche e a política do nome próprio*. Rio de Janeiro: Zazie Edições, 2021.

_____. *Otobiographies - L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Paris: Galilé, 2005.

_____. *Otobiographies - The Teaching of Nietzsche and the Politics of the Proper Name*. In: _____. *The Ear of the Other*. Nova York: Schocken Books, 1985.

_____. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. Nova Iorque/Londres: Routledge, 1994c.

_____. *Spectres de Marx: L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée, 1993.

DERRIDA, Jacques; EAGLETON, Terry; JAMESON, Frederic; NEGRI, Antonio et al. SPRINKER, Michael (Org.). *Ghostly Demarcations: a symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*. Londres/Nova Iorque: Verso, 2008.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. (Org.). *Desconstrução e Ética – Ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004.

DUTRA, Cinthia Cardoso. Fenomenologia e (in)consciência: Husserl, Freud e psicoterapia Artigos. *Estudos De Psicologia* (Campinas), v. 17, n. 1, p.44-54, janeiro/abril 2000.

HEIDEGGER, Martin. *A Caminho da Linguagem*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2015.

_____. *Carta sobre o humanismo*. São Paulo: Centauro, 2005.

_____. *Ensaio e conferências*. Petrópolis-RJ: Vozes; Bragança Paulista-SP: Editora Universitária São Francisco, 2012.

HERRMANN, Steffen; THONHAUSER, Gerhard; LOIDOLT, Sophie; MATZNER, Tobias; BARATELLA, Nils (Orgs.). *The Routledge handbook of political phenomenology*. Nova Iorque: Routledge, 2024.

HOWELLS, Christina. *Derrida: Deconstruction from Phenomenology to Ethics*. Cambridge: Polity Press, 1998.

HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. *Die idee der phänomenologie (Husserliana – Edmund Husserl gesammelte Werke, Band II)*. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1973a.

_____. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (Husserliana – Edmund Husserl gesammelte Werke, Band I)*. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1973b.

_____. *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O Manifesto Comunista*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2011.

MONTREDON, Jacques et al. "Catchment, growth point, and spatial metaphor: Analyzing Derrida's oral discourse on deconstruction". In: CIENKI, Alan; MÜLLER, Cornelia (Orgs.). *Metaphor and gesture*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing, 2008.

NASCENTES, Antenor. *Dicionário etimológico da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: depositantes – livrarias Acadêmica, São José, Francisco Alves e Livros de Portugal, 1955.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

_____. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

RICOEUR, Paul. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 2004.

SARTRE, Jean-Paul. *Huis-Clos – suivi de Les Mouches*. Paris: Gallimard, 1947.

SHAKESPEARE, William. *A tragédia de Hamlet, príncipe da Dinamarca*. São Paulo: Penguin Classics/Companhia das Letras, 2015.

TYMIENIECKA, Anna-Teresa (Org.). *Man within his life-world: Contributions to Phenomenology by Scholars from East-Central Europe (Analecta Husserliana – The Yearbook of Phenomenological Research Volume XXVII)*. Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers/Springer Science+Business Media, 1989.