

## 2

### capítulo primeiro

#### “Tome-se como exemplo a palavra *úmido*”

“Isto não é um capítulo”. Como a “introdução” não foi de fato uma introdução, como ela não introduziu propriamente (se isto for possível) o tema da tese (e se isto for uma tese), então é necessário que, neste primeiro capítulo, realmente se apresente o tema ao qual estou aqui me dispondo a tratar, o modo como eu estou tendo que “lidar” com este dom que recebi através do termo “úmido” e que, enfim, realmente prepare o terreno para o primeiro capítulo de cunho “teorético” da tese (e, neste sentido, o terceiro capítulo será de fato o primeiro e talvez único “capítulo”). A questão “introdutória”, neste caso, desta maneira, seria a seguinte: Se se pode, se se deve – e, caso se possa ou se deva, como – re-contextualizar uma crítica do pensamento moderno e realçar este “criticado” como trunfo de uma certa tendência filosófica da contemporaneidade.

#### um contemporâneo

Tendo como mote a “re-contextualização” da citação que intitula este primeiro capítulo da tese, parece que, de início, o problema que surge é quanto ao “transporte” que faço (que logo em seguida se estudará detalhadamente no que concerne ao conceito de “contexto”) de uma concepção “moderna” para um pensamento dito “pós-moderno” – aliás, de uma noção de um dos primeiros ícones da modernidade para um dos mais atuais pensadores. E a primeira parte deste capítulo tratará, pois, desta problemática distinção (problemática como toda distinção) para o pensamento de Derrida.

Recentemente, em sua última entrevista, concedida ao jornalista do *Le Monde* Jean Birnbaum, Derrida utiliza a palavra “geração”<sup>36</sup> para indicar os filósofos que seriam seus contemporâneos, como Lacan, Foucault, Lyotard, Deleuze, Lévinas etc. Antes disto, em seu diálogo com Elizabeth Roudinesco, a primeira parte da conversa foi também sobre a *herança* que Derrida e seus

---

<sup>36</sup> Ver o já citado *Aprender enfim a viver*.

“contemporâneos” teriam herdado <sup>37</sup>. Certamente, Derrida e os filósofos que se formaram em um mesmo período receberam, ao menos, informações parecidas, mas isso não permitiria se falar ainda precisamente, devido à gama infindável de diferenças entre eles, do “pertencimento” a uma geração. E é por isso que, na mesma entrevista, Derrida objeta o termo e o coloca entre aspas <sup>38</sup>.

Mas, antes, para que não pareça arbitrária a afirmação que sustentarei (qual seja, a de que há sim uma contemporaneidade, mas não relacionada a uma presença empírica no mundo em determinada época, nem a um co-pertencimento ou vizinhança de pensamento, e sim ao fato de que, se somos sempre herdeiros da tradição, só há contemporaneidade), penso ser necessário uma breve apresentação do que se pretende refutar. Deste modo, que se veja de passagem o que, correntemente, se toma por “moderno” e “pós-moderno”, e apesar de saber a extensão deste debate contemporâneo sobre a (pós)modernidade, me atarei apenas à noção básica desta querela, já que meu intuito é o de apenas justificar os “contextos” que intercambiarei – e que são, inevitavelmente, para mim, intercambiáveis.

Ao apresentar a “idéia de modernidade”, Danilo Marcondes afirma que talvez esta seja uma das idéias de mais fácil apreensão, por estar tão próxima de nós e, com o que concordo plenamente, “por sermos ainda hoje, de certo modo, herdeiros desta tradição” <sup>39</sup>. Tal tradição, que teria como seus precursores Bacon e Descartes, seria marcada por um rompimento com a tradição, pela necessidade filosófica de uma constante revolução e inovação. “O conceito de *modernidade* está sempre relacionado para nós ao ‘novo’ (...). Trata-se, portanto, de um conceito associado quase sempre a um sentido positivo de mudança, transformação e progresso” <sup>40</sup>. Mas a antecipada controvérsia da modernidade (que envolveu, sobretudo, Habermas e Lyotard) indica que, nos dias de hoje, haveria duas posições possíveis a serem tomadas em relação a isto que se definiu acima como modernidade: uma continuísta e a outra descontinuísta. Sob este aspecto, de um lado, Habermas defenderia o *projeto da modernidade*,

<sup>37</sup> DERRIDA, J. e ROUDINESCO, E. *De que amanhã... Diálogo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

<sup>38</sup> Sobre isso, ver o primeiro diálogo entre Derrida e Roudinesco, “Escolher sua herança”, em que Derrida se posiciona frente à sua geração e a tal “pertencimento” (p. 15).

<sup>39</sup> MARCONDES, D. *Iniciação à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001, pág. 139.

<sup>40</sup> MARCONDES, D. *Iniciação à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*, pág. 139.

“considerando que este projeto não está acabado, mas precisa ser levado adiante”, e, de outro, Lyotard introduziria a noção de *pós-modernidade*, “como uma necessidade de superação da modernidade”<sup>41</sup>.

Entretanto, esta aparentemente óbvia oposição não é tão simples assim. O objetivo de *A condição pós-moderna*<sup>42</sup> não é o de simplesmente empreender uma crítica da modernidade,

já que o pensamento pós-moderno não visa a uma crítica ou ruptura com a modernidade, mas sim uma superação de metodologia, dos pressupostos epistemológicos e das categorias de pensamento da modernidade, inclusive da própria idéia de crítica, buscando novos rumos para o pensamento.<sup>43</sup>

O que torna a crítica direcionada a Lyotard por Habermas, em “A modernidade – um projeto inacabado”<sup>44</sup>, extremamente suspeita (bem como a crítica que faz, em geral, aos “pós-modernos”, em *O discurso filosófico da modernidade*<sup>45</sup>). De todo modo, esta questão, obviamente ainda em aberto – e que deve assim permanecer –, não pode ser, aqui, aprofundada. Recorro, então, à vaga (e, por isso mesmo, interessante) definição, encontrada no livro de Marcondes, para dela *remarcar* o que me interessa:

O pensamento pós-moderno não se caracteriza como uma corrente ou doutrina nem possui propriamente uma unidade teórica, metodológica ou sistemática, já que em grande parte visa romper exatamente com isso. Na verdade, o ponto comum entre esses autores [dentre os quais são citados Foucault, Deleuze, Lyotard e Rorty, mas não Derrida] parece ser mais a necessidade de encontrar novos rumos para o pensamento, concebendo a filosofia de forma mais ampla e não-linear.<sup>46</sup>

\*

No entanto, a indicação de uma urgência em se “encontrar novos rumos para o pensamento” pode ser vista tanto na definição que Marcondes apresenta da

<sup>41</sup> JAPIASSÚ, H. e MARCONDES, D. *Dicionário Básico de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, pág. 170.

<sup>42</sup> LYOTARD, F. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.

<sup>43</sup> MARCONDES, D. *Iniciação à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*, pág. 274.

<sup>44</sup> HABERMAS, J. “A Modernidade – um projeto inacabado”, in: ARANTES, O. e ARANTES, P. *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

<sup>45</sup> HABERMAS, J. *Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

<sup>46</sup> MARCONDES, D. *Iniciação à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*, pág. 275.

modernidade como da chamada pós-modernidade. Em que, portanto, se difeririam estes afãs pelo “novo”? Será que não deveria, para-além de uma mera postura de continuidade ou descontinuidade, se encontrar uma “terceira margem”?

É nesse sentido que pretendo tomar aqui emprestadas algumas das considerações introdutórias que Gianni Vattimo faz a seu *O fim da modernidade*. Em seu empreendimento de um *pensamento fraco* (que, em suma, propõe uma releitura de Nietzsche e Heidegger de uma maneira em que sejam amenizados os traços mais “violentos” destes pensamentos), Vattimo se recusa a ver no prefixo “pós” uma atitude de superação crítica da modernidade, mas sim uma nova construção em relação à herança do pensamento europeu, pois, para ele, um pensamento da “superação” continuaria preso à lógica da modernidade. Para ele,

o pós de pós-moderno indica, com efeito, uma *despedida da modernidade*, que, na medida em que quer fugir das suas lógicas de desenvolvimento, ou seja, sobretudo da idéia da “superação” crítica em direção a uma nova fundação, busca precisamente o que Nietzsche e Heidegger procuraram em sua peculiar relação “crítica” com o pensamento ocidental.<sup>47</sup>

Portanto, não uma “superação”, mas, em seus próprios termos, uma “despedida”. E, logo em seguida, ao questionar-se sobre essa necessidade de “estabelecimento”, de nossa época, de localizar-se frente a isso que ele nomeia de “nossa herança mais próxima”<sup>48</sup>, Vattimo objeta que, se de fato se crê estar em um “momento posterior à modernidade”, se está, ainda mais reforçando o que “caracterizaria mais especificamente o ponto de vista da modernidade: a idéia de história, com seus corolários, a noção de progresso e a de superação”<sup>49</sup>.

É desta maneira que, para o *pensamento fraco*, o fato de supor que, em nossos tempos, há uma “novidade” com relação ao moderno, estabelece uma linha de continuidade entre a modernidade e a chamada pós-modernidade. Entretanto, para o filósofo há uma sutil diferença – que para ele constitui uma diferença radical – se se reconhece o pós-moderno “não apenas como novidade com relação

<sup>47</sup> VATTIMO, G. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, pág. VII. Grifo meu.

<sup>48</sup> VATTIMO, G. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*, pág. VII.

<sup>49</sup> VATTIMO, G. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*, págs. VIII-IX.

ao moderno, mas também como dissolução da categoria do novo”<sup>50</sup>. Essa sutileza, ou esse *enfraquecimento* da noção de “novo” é o que distinguiria a postura pós-moderna (que pretende superar a modernidade) da chamada *modernidade tardia* (que indica apenas uma despedida, um afastamento do clima moderno). E também seria o que, na contracorrente das “filosofias da superação” contemporâneas, apontaria a modernidade tardia como “o lugar em que se anuncie uma possibilidade e existência diferente para o homem”, revelando-se “menos *apocalípticas* e mais referíveis à nossa existência”<sup>51</sup>.

\*

Muitos autores ainda insistem neste debate, como, por exemplo, Bruno Latour, Gilles Lipovetski e Zygmunt Bauman, mas é sabido, como também assumido, que o *pensamento fraco* é herdeiro da desconstrução – e por isso dá-se aqui minha opção pelas definições de Vattimo. Apesar das anunciadas diferenças, o filósofo italiano, em inúmeros momentos, declarou sua dívida para com Derrida (sobretudo na abertura do Seminário de Capri em torno da religião<sup>52</sup>, em que se encontravam Gadamer, Derrida e Vattimo. Tendo sido orientando de Gadamer e admirador de Derrida, Vattimo declarava que estava sentindo-se acompanhado de um pai e de um irmão mais velho). E, em sua concepção de *modernidade tardia* – que a mim é muito cara –, pretendo aqui, pois essa foi minha intenção ao fazer esta digressão, apontar os ecos derridianos nesta noção que abala, de certo modo, a oposição figurada por Habermas e Lyotard.

Para tanto, é da última citação de Vattimo que tirarei, a fórceps, os rastros que enxergo. Ao se colocar contra as “filosofias da superação” e apostar em uma existência “menos apocalíptica”, ressoam claramente as análises derridianas contra o “tom apocalíptico” adotado pela sua geração. Derrida, que segue a linhagem de Lévinas, não comungava com as bandeiras que marcam a chamada contemporaneidade da filosofia – um termo ainda mais abrangente que o de uma “pós-modernidade” – e, como se verá um pouco mais à frente, o próprio ideal de

<sup>50</sup> VATTIMO, G. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*, pág. IX.

<sup>51</sup> VATTIMO, G. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*, pág. XVII. Grifo meu.

<sup>52</sup> VATTIMO, G. e DERRIDA, J. *A religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

morte ou de fim não se sustenta em uma perspectiva desconstrutiva, posto que, para Derrida, nada morre e, como já se falou, tudo, como em Benjamin, sobrevive.

Este “afã escatológico” é denunciado da seguinte forma em *D’un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*:

O ocidente tem sido dominado por um poderoso programa que era também um contrato não rescindível entre discursos do fim. (...) É o fim da história, o fim da luta de classe, o fim da filosofia, a morte de Deus, o fim das religiões, o fim do cristianismo e da moral (...) o fim do sujeito, o fim do homem, o fim do Ocidente, o fim de Édipo, o fim do mundo (...) e também o fim da literatura, o fim da pintura, a arte como coisa do passado, o fim da universidade, o fim do falocentrismo, o fim do falocentrismo.<sup>53</sup>

Como pretendo mostrar, apenas para exemplificar, em Lévinas, Derrida e Vattimo há uma *outra* maneira de pensar nosso tempo. Não abandonando os diagnósticos catastróficos do que se chama contemporaneidade, não se cegando às injustiças, às violências, por, inclusive, ter sido vítima e testemunha de uma das grandes, senão a maior atrocidade dos “tempos modernos”, mas também não se curvando aos modismos niilistas de sua época, cito um trecho de denúncia encontrado em *Humanismo do Outro Homem*, de Lévinas:

Fim do humanismo, da metafísica - morte do homem, morte de Deus (ou morte a Deus!) idéias apocalípticas ou slogans da alta sociedade intelectual. Como todas as manifestações do gosto - e dos desgostos - parisienses, estas proposições impõem-se com a tirania da última moda, mas se colocam ao alcance de todos os bolsos e degradam-se.<sup>54</sup>

Deste modo, torna-se extremamente difícil se classificar estes três autores anti-apocalípticos, que viam nestes *slogans* até mesmo um certo mal-gosto, ou talvez, uma indelicadeza com a modernidade, como filósofos pós-modernos. E, no entanto, não há como negar que são *contemporâneos*.

\*

<sup>53</sup> DERRIDA, J. *D’un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Paris: Galilée, 1983, págs. 58-60.

<sup>54</sup> LÉVINAS, E. *Humanisme de l’autre homme*. Montpellier, Fata Morgana, 1996, pág. 95 (*Humanismo do outro homem*, tradução coordenada por Pergentino S. Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1993).

Deter-me-ei apenas no caso de Derrida, pois é em seu pensamento que pretendo fazer o prometido enxerto anacrônico e invertido da filosofia baconiana. A primeira frase de “Derridabase”, de Geoffrey Bennington, é justamente a seguinte: “seria preciso, portanto, mostrar em quais aspectos Derrida é um ‘contemporâneo’”<sup>55</sup>. A proposta de Geoffrey, então, parte de dois princípios complementares: primeiro, mostrar a “atualidade” do pensamento derridiano, sem que – como se tenta maldosamente mostrar algumas vezes – que se trata de mais um “fenômeno da moda”; e, ao mesmo tempo, mostrar como, em sua assumida “filiação” à tradição, este acaba por rascunhar uma espécie de diferenciação. Neste sentido, Derrida seria, em sua atualidade, sincrônico: ao lado de Lacan, Lévinas, Lyotard, Foucault, Deleuze, Blanchot etc; mas, ao mesmo tempo, seria, em sua contemporaneidade, anacrônico: devido justamente à sua assumida herança dos fantasmas, como Hegel, Husserl, Heidegger, Nietzsche – e, porque não, Francis Bacon?

E também, se a prática desconstrutiva consiste na leitura de textos – levando-se em conta a herança e responsabilidade que isso supõe –, e se estes textos lidos são sempre rastros, ou espectros – já que um dos objetivos de Derrida é empreender uma crítica ao que ele chama de “metafísica da presença” –, não se pode afirmar que tal texto esteja mais “presente” ou mais próximo de Derrida que outro: e, sob este aspecto, Platão é tão atual como Lévinas em sua obra, mesmo quando o amigo estava a seu lado, vivo. E, do mesmo modo, como *rastro*, Lévinas é tão ausente como Platão na letra derridiana – e nem mesmo os livros de Derrida, nem ele mesmo, está, desta forma, presente em seus textos, sendo, também ele, mais um rastro dentre os tantos rastros que constituem o conjunto de textos que compõem sua obra.

Por isso, não me parece nem um pouco extravagante a idéia de colocar Francis Bacon em diálogo com Derrida. Nem uma possível objeção a que, de algum modo, a asserção baconiana que tomarei como contraponto às minhas especulações *já* estaria – por ser ele um *moderno*, e, talvez, mais ainda, um *empirista* –, desde o início, refutada. No mais, ainda que como auto-defesa, a denúncia que Bacon faz do termo “úmido” é, ela própria, quem traz para a filosofia o termo que ela deseja afastar: ao tentar eliminar a umidade, Bacon a

---

<sup>55</sup> BENNINGTON, G. “Derridabase”, pág. 11.

introduz como tema na própria filosofia. Assim, mais uma vez, como o (contra)dom que recebi de Danilo, Bacon foi quem me abriu as portas para pensar o “úmido”. Além disto, a temporalidade da desconstrução é herdeira da *Nachträglichkeit* freudiana<sup>56</sup>; Derrida admira, acima de tudo, em Freud, o fato de que o acontecimento só é passível de ser pensado *a posteriori*<sup>57</sup>; mas mais além de tudo isso, para a desconstrução, só se pensa com os fantasmas e, por isso, a obra de arte se apresenta como sobrevida e toda escritura é, por isso, *contemporânea* àquele que a lê, pois, independente da temporalidade – da temporalidade linear, que tanto pode pressupor sucessões como rupturas – todo texto, de Platão a Heidegger, de Anaximandro a Rorty, apresenta ao leitor, estruturalmente e de igual maneira, o seu “vem”.

Contemporâneo, *contemporaneus*, *cum tempus*, com o tempo. Derrida pensa com o tempo. Derrida pensa com o tempo, não, de modo algum, representando o espírito de tempo (“pós-moderno”, “pós-filosófico”, se diz), mas pensando o tempo de forma a deslocar nossa contemporaneidade. Infeliz daquele que se proclama seu próprio contemporâneo.<sup>58</sup>

### o “contexto” inicial

A frase que dá título a este capítulo, “tome-se como exemplo a palavra *úmido*”<sup>59</sup>, foi “retirada” de seu contexto (pretensamente original, como se verá logo em seguida), qual seja, o Livro LX do *Novum Organum* de Francis Bacon. Portanto,

<sup>56</sup> De acordo com Derrida, em “Freud e a cena da escritura”, esta noção teria sido a grande “descoberta” de Freud, possibilitando se pensar um tempo não mais marcado pelo crivo do presente (*L'écriture et la différence*, págs. 303-314). Também em *Gramatologia*, Derrida confronta Husserl com Freud, vendo no conceito freudiano de *a posteriori* ou *só-depois* um poderoso questionamento de toda presença a si da consciência (*Gramatologia*, pág. 98). E sobre essa relação entre a fenomenologia e a psicanálise, *A voz e o fenômeno* também marca esta “resistência” de Husserl ao conceito psicanalítico de “inconsciente” (p. 73). Segundo Laplanche e Pontalis, *nachträglichkeit* e *nachträglich* são “termos freqüentemente utilizados por Freud com relação à sua concepção da temporalidade e da causalidade psíquicas. Há experiências, impressões, traços mnésicos que são ulteriormente remodelados em função de experiências novas, do acesso a outro grau de desenvolvimento. Pode então ser-lhes conferida, além de um novo sentido, uma eficácia psíquica” (LAPLANCHE, J. e PONTALIS, J.B. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo, Martins Fontes, 1992, p. 33).

<sup>57</sup> Sobre isso, remeto ao debate sobre o “acontecimento” 11 de setembro em “Auto-imunidade: suicídios reais e simbólicos: um diálogo com Jacques Derrida” (in: BORRADORI, G. *Filosofia em tempo de terror*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2004, pp. 95-145).

<sup>58</sup> BENNINGTON, G. “Derridabase”, pág. 14.

<sup>59</sup> BACON, F. *Novum Organum*, tradução e notas de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1988, pág. 29.

antes de qualquer transporte (se devido ou indevido ainda não se pode, aqui, julgar), é necessário que se pense no “contexto” em que o filósofo inglês escreveu tais palavras.

Dentro de seu projeto empirista <sup>60</sup> – que, ao lado do racionalismo cartesiano, inaugura o pensamento moderno –, que se preocupa, sobretudo, com a formulação de um método científico que afaste o erro e conduza o homem no caminho do conhecimento verdadeiro, um dos aspectos mais marcantes de sua contribuição filosófica é sua concepção de *pensamento crítico* (contida justamente na “teoria dos ídolos”, de seu livro que me inspirou). Um dos traços fundamentais de sua indução era – o que me interessa – “uma sofisticada taxonomia dos métodos científicos” <sup>61</sup>, e o chamado “método baconiano”, então, preconizava que o objetivo da ciência é o de *estabelecer leis*.

Tal estabelecimento, no entanto, só seria possível se houvesse a eliminação das *falsas noções*, que Bacon denomina “*ídolos*, fantasmas de verdade, imagens tomadas por realidade” <sup>62</sup>. E este seria o objetivo fundamental do *pensamento crítico* desenvolvido em sua “teoria dos ídolos”, pois estes *fantasmas*, estas *imagens*, “bloqueiam a mente humana, impedindo o verdadeiro conhecimento” <sup>63</sup>. E, como pretendo mostrar, esta atitude de “limpeza” que a filosofia adota com relação ao que lhe incomoda – ou seja, com o que não pode compreender, apreender, prender –, esta necessidade de “idéias claras e distintas” é o que diferiria a corrente de pensamento que aqui pretendo apresentar da postura tradicional adotada pela filosofia.

De acordo com algumas definições que encontrei para *ídolo*, destaco duas:

1. “no sentido dado por Francis Bacon, falsa noção, idéia falsa ou ilusória, preconceito, do qual devemos nos libertar para realizar a ciência como interpretação verdadeira da natureza” <sup>64</sup>; e 2. “os ídolos são *eidola*, imagens

<sup>60</sup> De acordo com o *Dicionário Oxford de filosofia*, “como filósofo da ciência, foi o primeiro exemplo notável da tendência empirista do pensamento inglês, mas, talvez ainda mais significativamente, o profeta e protetor da revolução científica nascente”. BLACKBURN, S. *Dicionário Oxford de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, pág. 36.

<sup>61</sup> BLACKBURN, S. *Dicionário Oxford de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, pág. 36.

<sup>62</sup> JAPIASSÚ, H. e MARCONDES, D. *Dicionário Básico de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, pág. 33.

<sup>63</sup> MARCONDES, D. *Iniciação à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*, pág. 178.

<sup>64</sup> JAPIASSÚ, H. e MARCONDES, D. *Dicionário Básico de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, pág. 128.

transitórias das coisas que, por isso, Bacon considera errôneas”<sup>65</sup>. O interessante desta última definição, encontrada no *Dicionário Oxford de Filosofia*, é a referência ao termo grego *eidola* (que quer dizer *imagens*) e que, como toda referência marginal ou passageira (que, como se verá, ocorre com o termo *úmido* no projeto baconiano), merece uma paragem. Este termo remete a uma teoria pré-socrática, a “teoria dos eflúvios”, um esboço arcaico de uma espécie de teoria da percepção, na qual esta só se daria quando os eflúvios emitidos pelos objetos se encontram com os eflúvios que o corpo humano libera<sup>66</sup>. Assim, nesta arque-fenomenologia, os *eidola* seriam a emanção dos fluidos dos objetos percebidos pelo corpo humano (que seria, de alguma maneira “invadido” por estes corpos estranhos que invadiriam seus poros<sup>67</sup>). Que se guarde em mente, por enquanto, a relação disto tudo que Bacon, com seu pensamento crítico que visa a “purificar” o conhecimento, quer combater: imagens (tomadas por realidades transitórias e, por isso, errôneas), fantasmas de verdade, eflúvios, emanações de fluidos que, vindos dos objetos (de fora, de algo outro), *contaminam* o ser humano – estes são os *ídolos* a serem destruídos.

\*

A crítica baconiana distingue os ídolos em quatro tipos, dentre os quais apenas um me interessa: os *idola fori*. De acordo com a ordem apresentada no *Novum Organum*, na tentativa de examinar estas causas que não permitem que o homem trilhe o caminho correto para o pensamento e de descobrir os meios para que se esteja precavido contra elas, Bacon nomeia os seguintes: “ídolos da tribo” (enganos inerentes à própria natureza humana em geral); “ídolos da caverna” (erros provenientes da perspectiva particular de um indivíduo); “ídolos do foro” (equivocos originados pelo uso das palavras); e “ídolos do teatro” (embustes oferecidos por sistemas filosóficos). Mas, como é a parte dedicada aos ídolos do foro ou do mercado que me interessa, dedicarei a ela uma atenção maior.

<sup>65</sup> BLACKBURN, S. *Dicionário Oxford de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, pág. 195.

<sup>66</sup> BLACKBURN, S. *Dicionário Oxford de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, pág. 384.

<sup>67</sup> BLACKBURN, S. *Dicionário Oxford de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, pág. 112.

Para o próprio Bacon, este tipo de erro ao qual a comunicação conduz é o mais perigoso, pois são os erros implicados na *ambigüidade* das palavras e no uso indevido destas; são os erros que surgem na relação entre as pessoas e nos discursos. Desta maneira, uma palavra pode ser usada em sentidos diferentes em um diálogo e levar a uma aparente concordância, enquanto o que há entre os interlocutores é uma comunicação equivocada. Bacon diz:

Os ídolos do foro são de todos os mais perturbadores: insinuam-se no intelecto graças ao pacto de palavras e de nomes. Os homens, com efeito, crêem que a sua razão governa as palavras. Mas sucede também que as palavras vovvem e refletem suas forças sobre o intelecto.<sup>68</sup>

E quando esta “força” que as palavras impõem ao intelecto se dá, torna-se impossível que o conhecimento tenha acesso à natureza das coisas. E é neste sentido que caberia, então, o empreendimento de “restaurar a ordem”, começando-se pelas *definições*. Trata-se, portanto, do esforço em definir *claramente* o significado das palavras, apontar seu *sentido* primeiro e verdadeiro, mas o próprio Bacon parece enxergar algumas limitações em sua proposta, já que “as próprias definições constam de palavras e as palavras engendram palavras”<sup>69</sup>. E, aqui, já se vê, como quero mostrar, que esta atitude pode ser tomada como metonímia da postura filosófica em geral.

Ainda, segundo Bacon, os *idola fori* dividem-se em duas espécies: ou são nomes de coisas que não existem ou são nomes de coisas que existem, mas “*confusos e mal determinados e abstraídos das coisas*”<sup>70</sup>. A primeira espécie de ídolos, os nomes de coisas que não existem, são os mais fáceis de se expulsar dos discursos, por serem de fácil refutação; no entanto a segunda espécie é um tanto mais complicada. Desta maneira, se os ídolos do mercado são, dentre os quatro tipos de ídolos, os que exigem mais cuidado, o segundo gênero deste tipo de erro torna-se o mais enganoso dentre os enganosos, pois é mais complexo e mais profundamente arraigado “por ter se formado na abstração errônea e inábil”. E prossegue:

<sup>68</sup> BACON, F. *Novum Organum*, págs. 28-29.

<sup>69</sup> BACON, F. *Novum Organum*, pág. 29.

<sup>70</sup> BACON, F. *Novum Organum*, pág. 29. Grifos meus.

Tome-se como exemplo a palavra *úmido* e enumerem-se os significados que pode assumir. Descobriremos que esta palavra *úmido* compila notas confusas de operações diversas que nada têm em comum ou que não são irreduzíveis. Significa, com efeito, tudo o que se expande facilmente em torno de outro corpo; tudo que é em si mesmo indeterminável e não pode ter consistência; tudo o que facilmente cede em todos os sentidos; tudo o que facilmente se divide e se dispersa; tudo o que se une e se junta facilmente; tudo o que facilmente adere a outro corpo e molha; tudo o que facilmente se reduz a líquido, se antes era sólido.  
71

Como se pode ver, a vontade de Bacon de eliminar a má-determinação representada pelo termo “úmido” do vocabulário filosófico, de *literalmente* extingui-lo, excomungá-lo, exorcizá-lo, representa o desejo filosófico de clareza, distinção, imunidade, contenção, determinação, consistência, unidade e isolamento. Esta estrutura que a umidade do úmido “representa” é um perigo para a filosofia (e não só à baconiana), pois esta não sabe lidar com isso que, por sua própria estrutura, a ameaça, não sabendo o que fazer com isso que, de algum modo, sempre lhe vai escapar.

E tal foi o desejo que se despertou em mim, ao receber estas palavras – ainda que inversamente – como um *dom*: tentar “construir” um texto que não quisesse de modo algum extirpar a *umidade* e seus semelhantes. Pelo contrário, o desafio, provável e inevitavelmente paradoxal, de se aceitar, na filosofia, em um primeiro momento, esta sua *umidade*, e tentar, além disso, escrever *umidamente*.

Talvez, agora, possa começar a se “clarear” (entre infinitas aspas, pois, espero eu, que não de modo claro e distinto), como este *pensamento úmido* que pretendo aqui remarcar inicia-se *a partir* das noções derridianas de *contaminação* e *disseminação* – mas que, para tomar “forma” (esta forma fluida, que é a única que faria justiça à *umidade mesma*), junto a Derrida, buscarei auxílio em Kierkegaard, Nietzsche, Benjamin, Lévinas e na literatura, nas *heranças* minhas e da desconstrução.

## **espectralidades**

Tome-se como exemplo a palavra *espectro*. Se o termo úmido é aquilo que, para Bacon, não é seco nem molhado, como mostrarei no próximo capítulo, para

---

<sup>71</sup> BACON, F. *Novum Organum*, pág. 30.

Derrida, o pensamento é *justamente* composto por estes indecíveis: *rastro*, *espectro*, *phármakon*, *brisura*, *sobrevida* etc. etc. etc., em uma cadeia infinita e infinitamente aberta de quase-conceitos. Mas, por enquanto, antes de entrar na parte propriamente “teórica” da tese, a noção de espectro servirá como um chute para que se mostre como a tão referida *herança* desordena a temporalidade e, depois, como a postura filosófica, conforme a atitude de Bacon, busca sempre *conjurar* esta *espectralidade*, esta umidade.

O quase-conceito “espectro” (que é chamado de quase-conceito exatamente por não permitir uma definição precisa, clara e distinta, uma decidibilidade) aparece de modo mais insistente (e não mais “presente”) em *Espectros de Marx*<sup>72</sup>. E é a este livro que recorro para *invocar* tais aparições. O que Derrida, aí, nomeia “espectros de Marx” (tanto os espectros de Marx que nos assombram como os espectros que assombravam Marx) será, aqui, tomado, por extensão, ao *espectro em geral* (pois, se se pensar bem, todo espectro, para ser espectro, deve ser um espectro em geral). Desta maneira, a questão política de uma “Nova Internacional”, o espectro do capitalismo e tantas outras questões políticas serão postas de lado para que se entenda a “estrutura” espectral do pensamento, através das metonímias e paráfrases que farei deste livro que se originou de uma conferência pronunciada em duas sessões, nos dias 22 e 23 de abril de 1993, na Universidade da Califórnia (sendo, este livro, também, uma *herança*, uma tarefa e uma dívida de Derrida para com seu amigo Louis Althusser<sup>73</sup>).

O que está em jogo, neste livro aparentemente político, mas que, de tão pouca política a oferecer, parece inaugurar uma outra forma de política, é a obsessão mesma: a filosofia como um pensamento sempre assombrado, obsediado por estes outros que não mais estão presentes. E é Hamlet quem figura esta “política”. E, com ele, o fantasma de Shakespeare, um fantasma que obriga a um trabalho, que impõe uma tarefa – por amor. Shakespeare assombrava Marx, assombrava Valéry, assombrava Derrida e, nesta obsessão, nesta quase-posseção, os três tomados como exemplo tiveram, assim como Hamlet, que herdar uma

<sup>72</sup> DERRIDA, J. *Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho de luto e a nova Internacional*, tradução para o português de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

<sup>73</sup> Ver o referido diálogo sobre “Escolher sua herança” com Elizabeth Roudinesco em *De que amanhã...*

tarifa deste outro que lhes antecedeu<sup>74</sup>. Que eu me permita também ser possuído – o que é inevitável, mas nem sempre, como mostrarei logo em seguida, aceito; e, ao invés disso, de aceitar a inevitável possessão, apela-se ao exorcismo.

Se se pensar na tradição de Freud e Lacan, na constituição do “eu” pelo “outro” e na noção de “fantasma”, ou então na tradição que se inicia com Martin Buber e Emmanuel Lévinas, em que o “sujeito ético” é inaugurado, dialogicamente, pelo “Tu” (no caso de Buber) ou, assimetricamente, pelo “terceiro” (em Lévinas), pensar-se-á que Derrida, de fato, não acrescentaria nada de novo à filosofia. Talvez ele mesmo pensasse isso. Mas é por assumir esta obsessão (por Freud, Lacan, Lévinas, Buber, Marx, Shakespeare, Hamlet etc.) como sua única possibilidade que Derrida pretende, em seus termos, inaugurar uma *política dos fantasmas*<sup>75</sup> – que se antecipa através da estranha afirmação de Derrida que diz “eu queria aprender a viver enfim”<sup>76</sup>. Mas o que seria isso?

*Aprender a viver.* Estranha palavra de ordem: Quem pode dar lição? A quem? Que isto sirva de lição, mas a quem? (...) Saber-se-á alguma vez viver, e, primeiramente, o que quer dizer “aprender a viver”? (...) Isoladamente, fora do contexto – mas, um contexto sempre permanece aberto, portanto, falível e insuficiente [como se verá no próximo capítulo] –, esta palavra de ordem sem frase forma um sintagma quase ininteligível. (...) Isto só pode acontecer, se isto se há-de fazer, aprender a viver, entre vida e morte (...), só se há-de valer de algum fantasma.<sup>77</sup>

Portanto, para Derrida, esta configuraria uma “locução magistral”, pois é o que permite que se aprenda a irreversibilidade e a assimetria da relação de mestria, como tudo aquilo que passa (sem se passar) de pai para filho ou de mestre para discípulo. Mas esta “aprendizagem” não se dá, no entanto, no nível da *experiência*, se se compreende este termo como a filosofia usualmente o faz:

<sup>74</sup> Nos *Ensaio quase políticos* de Valéry, mais precisamente em “A Política do Espírito”, vê-se belíssimas referências a Hamlet. É assumida a influência herdada por Derrida destas passagens (VALÉRY, P. *Oeuvres*. Paris: Galimard, 1997, págs. 1014-1058).

<sup>75</sup> Isso se rascunha primeiramente em *Espectros de Marx*, pela dívida com Althusser, e se torna emblemático nas palavras que proferiu no velório de Lévinas (em seu *Adieu – à Emmanuel Lévinas*, seguido da conferência *Le mot d'accueil*) e em seu livro *Mémoires – pour Paul de Man*. Mas a questão mesma do “espírito” na filosofia já estava, não neste sentido de *herança*, mas como “questão” filosófica, antecipada em *De l'esprit* e em *Glas* (em análises sobre a questão do *Geist* em Heidegger e em Hegel).

<sup>76</sup> Isso vai ser explorado de modo mais preciso – esta questão do saber viver e do saber morrer, que menos nos interessa aqui – na entrevista a Jean Birnbaum, posteriormente publicada, em que, inclusive a referência a Walter Benjamin é acrescentada (por ter dele herdado a noção de *Überleben*, que em *Espectros* é citada, mas não creditada. Entretanto, tal crédito foi feito, como se verá em mais à frente, ao tratar do problema da tradução em *Torres de Babel*).

<sup>77</sup> DERRIDA, J. *Espectros de Marx*, págs. 09-11.

como a experiência de um algo que está aí, ou seja, de uma presença. Derrida diz: “Mas aprender a viver (...) não é, para quem vive, o impossível? Não vem a ser isto mesmo que a lógica não permite?”, e prossegue: “Viver, por definição, isso não se aprende. Não por si mesmo, da vida pela vida. Somente do outro e pela morte. Em todo caso, do outro no limite da vida”<sup>78</sup>. E, todavia, nada seria mais necessário à vida do que esta sabedoria, esta “heterodidática”.

\*

Não sei se devia, mas não consigo deixar de antecipar uma carta que guardo (há tantos anos) na manga e que, certamente, devo usar em futuros capítulos. Mas me sinto impelido a aludir aqui a duas *experiências* que tratam, justamente, do aprendizado, duas experiências, se assim posso dizer, *úmidas*: a de Lóri e a de Riobaldo.

Em *Para não esquecer* Clarice aforisma: “Eu antes queria ser os outros para conhecer o que não era eu. Entendi então que eu já tinha sido os outros e isso era fácil. Minha experiência maior seria ser o outro dos outros: e o outro dos outros era eu.”<sup>79</sup> Em uma postura aparentemente fenomenológica, em uma primeira análise, o *testemunho* de Clarice parece apontar à tentação racionalista de sempre se guiar pelo “conhece-te a ti mesmo” socrático – e, na verdade, mais antigo ainda, délfico. Sua aposta então parece caminhar em direção do imperativo pindárico que convoca, como diria Nietzsche em seu *Ecce Homo*, alguém a se tornar o que se é. Mas quem pode nos ajudar nesta *aprendizagem* do não entender? Este é o ponto crucial de Lorelei, protagonista da prazerosa aprendizagem de Clarice (que, não coincidentemente, tem um nome *úmido* – nome de uma sereia, ser híbrido, nem humano nem peixe. Ser indecível e, ainda por cima, aquático)<sup>80</sup>. E ela sabe, como bem coloca Derrida, e eu repito, que “aprender a viver, aprender *por si mesmo*, sozinho, ensinar *a si mesmo* a viver (‘eu queria aprender a viver enfim’) não é, para quem vive, *o impossível?*”<sup>81</sup>.

<sup>78</sup> *Espectros de Marx*, pág. 10.

<sup>79</sup> LISPECTOR, C. *Para não esquecer*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999, pág. 23.

<sup>80</sup> Apesar das sereias gregas, como a que Ulisses enfrentou em sua *Odisséia*, no retorno à Ítaca, serem seres alados – mas que sobrevoavam e enfeitiçavam os barcos – a figura da sereia eternizou-se sobre a forma *feminina* da mulher metade humana metade peixe, de beleza e perigo, que vive sobre os rochedos de rios ou mares e encanta pescadores. E, entre elas, há a germânica Lorelei.

<sup>81</sup> *Espectros de Marx*, pág. 10. Grifo meu.

Por isso esta seria, para Derrida, uma “locução magistral”, pois vem como um violento imperativo da boca de um mestre, um mestre outro, de um fora. Não há, para Derrida, aptidão como educação nem como treinamento, mas sim sabedoria e aprendizado: a referida “heterodidática”. E não é isso o que, em *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, Lóri busca em Ulisses – no professor de filosofia, no sábio? Ela busca mestria no viver. E, no entanto, é no silêncio que se dá esta aprendizagem, não na palavra, na plena presença viva do presente da voz de Ulisses. A protagonista queixa-se de não saber viver, mas antecipa que sabe que saberá, pois sabe que “só no *impossível* está a realidade”<sup>82</sup>.

De modo semelhante, em *Grande sertão: veredas*, Guimarães Rosa, através de Riobaldo (que também é água, que é rio errante), diz que “viver é muito perigoso”<sup>83</sup>. E é neste momento perigoso – de vida e de morte, como se verá logo em seguida com Derrida, mas que certamente ecoa em Clarice e Guimarães – momento de entrega absoluta, de desprendimento de si mesmo, que Clarice descreve lindamente a passagem em que Lóri é tomada pelo desejo de mergulhar no mar de Ipanema. A mulher de útero seco sente uma imensa vontade de mergulhar no mar – ao amanhecer, em plena solidão. E vai. Ao entrar na água fria, Lóri sente, ao mesmo tempo, o puxar da maré e a resistência das ondas: chamado e atrito, identidade e diferença, medo e volúpia. Sensação estranha, mas, como diz, “sentia-se em casa”, sentia-se *chez soi* com essa alteridade imensa, incomensurável que era representada pelo mar, pela – como diria Lévinas – infinitude disso que é totalmente outro. Lóri sabia que seu ser não era pura água, que não estava lá em plena completude – que a totalidade não era possível. Ela sempre antecipou este momento: antes dissera para Ulisses que “um dia será o mundo com sua impersonalidade soberba versus minha extrema individualidade de pessoa, mas seremos um só”<sup>84</sup>. Este “Mergulho” é esta sensação de pertencimento e não-pertencimento, ou, de, como diz Derrida em *O monolinguismo do outro*, só se ter uma língua e a ela não se ter<sup>85</sup>.

Mas a lição de Lóri diz mais, diz que só se consegue ser quando se esquece de ser e se mergulha. Se não se está preocupado em ser, está-se sendo – e isso é

<sup>82</sup> LISPECTOR, C. *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, pág. 106. Grifo meu.

<sup>83</sup> Citação que aparece repetidas vezes ao longo da obra. GUIMARÃES ROSA, J. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

<sup>84</sup> LISPECTOR, C. *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, pág. 73.

<sup>85</sup> DERRIDA, J. *Monolinguisme de l'autre*. Paris: Galilée, 1996, pág. 46.

*vida*, mas uma vida mais viva que a vida com a que se está acostumado, que se acha que é vida, mas que na verdade é uma sub-vida, uma pseudo-vida. Essa vida maior é mais viva que a vida cotidiana porque é vida e também é morte, é ser-si-mesmo ao se perder, ou, como dirá Derrida logo em seguida, é uma *sobrevida*. É, por isso, uma experiência sem experiência. Em que não se experimenta nem o tudo nem o nada, nem a presença nem a ausência, mas apenas um *rastro* de experiência. Uma experiência, por assim dizer, espectral.

E, então, neste *mergulho* infinito, ela se sente pronta para ser ela mesma, ela aprendeu a ser e a se entregar; e para ser o que ela tem de ser, nesta entrega, Lóri apostou no impossível, e ele aconteceu. Este impossível é o que *há*, é o vir a ser o que se é, é o “real” – não é uma substância, um ente, nem ao menos ontológico, pois não *existe*; este impossível não é da ordem da existência, mas, como diria Lévinas, do *il y a* <sup>86</sup>. Em Clarice, esta relação de entrega, de sensualidade e morte, representa o mais alto grau de *religiosidade* – fazemos parte do mundo, sendo um só na separação, e existindo apenas nesse encontro. Ser um na separação, vida e morte, presença e ausência, *rastro* (e antecipo, já que estou, agora, antecipando tanto, que será este o quase-conceito-chave que se verá no próximo capítulo, mas que, em parte, será aludido logo em seguida ao se retornar ao *espectro*).

E estes *rastros* também se encontram na *religiosidade* truncada do jagunço Riobaldo. Para Guimarães, em suas *veredas*, o rio é mar e a vida é *travessia*. Em muitos hexagramas do I-Ching lemos que “é preciso atravessar o grande rio ou mar”, e essa insistência do oráculo parece indicar a necessidade deste mergulho que é atravessamento, desta outra concepção de *experiência* que prescindir de qualquer presença e, como tentarei mostrar em um capítulo a seguir, está na borda da filosofia e da *fé*. Sobre isso, Riobaldo diz:

Ah, tem uma repetição, que sempre outras vezes em minha vida acontece. Eu atravesso as coisas – e no meio da travessia não vejo! – só estava era entretido na idéia dos lugares de saída e de chegada. Assaz o senhor sabe: a gente quer passar um rio a nado, e passa; mas vai dar na outra banda é num ponto muito mais embaixo, bem diverso do em que primeiro se pensou. <sup>87</sup>

<sup>86</sup> Sobre isso ver *Da existência ao existente*, de Emmanuel Lévinas.

<sup>87</sup> GUIMARÃES ROSA, J. *Grande sertão: veredas*, pág. 26.

E conclui: “Viver nem não é muito perigoso?” Esse caminho oblíquo, como se verá, é o mesmo que Derrida apresenta nas páginas iniciais de *Paixões*<sup>88</sup>, essa *resultante* que impede que se trilhe um texto paralela ou perpendicularmente. Há a soma do vetor da nossa “força”, da força do desejo do leitor, com o da “força” do texto, de seu “vem”. E assim a escritura vai se fazendo, obliquamente, na travessia, pois, se, como canta Paulinho da Viola, “não sou eu quem me navega, quem me navega é o mar”, pode-se dizer que não sou eu quem escreve, e que quem me escreve é a *escritura* (mais um indecível que deixo, como quase exige a desconstrução, em suspenso, reticente, em pontos de suspensão...).

Talvez, para Riobaldo, “por ser de escuro nascimento”<sup>89</sup>, por reconhecer sua ausência de origem, sua *Umheimlichkeit*, seja mais fácil este *lançar-se* na vida que é travessia, descrita nas veredas do jagunço; talvez ele saiba e possa dizer que “o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia”<sup>90</sup>. Ainda assim, em sua *aprendizagem*, por vezes era demasiado forte para Riobaldo a visão do *transbordamento*. Quando conhecera Diadorim, ainda menino, no riacho que levava ao do-Chico, lançou-se em sua primeira travessia. “O vacilo da canoa me dava um aumentante receio”<sup>91</sup>, diz, e continua:

Eu não sabia nadar. O remador, um menino também, da laia da gente, foi remando. Bom aquilo não era, tão pouca firmeza. Resolvi ter brio. (...) Eu estava indo a meu esmo. (...) Mas, com pouco, chegávamos ao do-Chico. O senhor surja: é de repente, aquela terrível água de largura: imensidade. (...) Eu tinha o medo imediato. E tanta claridade do dia. O arrojo do rio, e só aquele estrape, e o risco extenso d’água, de parte a parte. Alto rio, fechei os olhos. (...) Aí o bambalango das águas, a avanção enorme roda-a-roda – o que até hoje, minha vida, avistei, de maior, foi aquele rio. Aquele, daquele dia.<sup>92</sup>

E sabendo-se que as veredas de Guimarães Rosa são a própria travessia ou uma aprendizagem, nos termos de Clarice, em que não se aprende a não ser a não aprender aprendendo, podemos comparar o mergulho no mar de Lóri com o momento em que Riobaldo encontra a coragem para encarar o Diabo, o coxo, coisa-ruim, etc. Isso aconteceu também no vazio, na solidão, quando lhe

<sup>88</sup> DERRIDA, J. *Paixões*. Campinas: Papyrus, 1995, p. 21: “Em vez de abordar a questão ou o problema de frente, de modo direto, sem rodeios, o que porventura seria impossível, inapropriado ou ilegítimo, deveríamos proceder obliquamente?”

<sup>89</sup> GUIMARÃES ROSA, J. *Grande sertão: veredas*, pág. 31.

<sup>90</sup> GUIMARÃES ROSA, J. *Grande sertão: veredas*, pág. 52.

<sup>91</sup> GUIMARÃES ROSA, J. *Grande sertão: veredas*, pág. 87.

<sup>92</sup> GUIMARÃES ROSA, J. *Grande sertão: veredas*, págs. 87-89.

“requeimava forte sede” e “tinha tanto friúme”<sup>93</sup> (solidão esta que, somente ela, permite que se vejam os vultos dos fantasmas, de se seja possuído, que se vejam estes outros-outros, como dirá mais à frente Derrida). Então desceu, “de retorno para a beira dos buritis, aonde o pano d’água. A claridadezinha das estrelas indicava a raso a lisura daquilo. Ali era bebedouro de veados e onças”. Curvou-se e bebeu a água (como, em *Uma aprendizagem*, Clarice descreve o momento em que Lóri conhece a alteridade masculina ao beber a água do mar, quando sente “o gosto do líquido espesso de um homem viril”<sup>94</sup>). Bebeu até enxergar melhor os prazos que principiavam, porque “tudo agora reluzia com clareza”<sup>95</sup>. Nas palavras de Riobaldo, “aquilo molhou minha idéia”, ao contrário do menino da “Terceira margem do rio”, que fugira na hora de assumir o posto fluvial de seu pai, que não conseguiu se entregar à tarefa de ser apenas *rastro*, à “sina de existir, perto e longe”<sup>96</sup>, “no lanço da correnteza enorme do rio” onde “tudo rola o perigoso”<sup>97</sup>.

Mas a tarefa do menino com seu pai, isso, parafraseando Guimarães, é uma *outra estória*, mesmo. O que eu queria aqui destacar, depois deste enorme parêntese enxertado no texto derridiano, é que, também para Riobaldo, este aprender a viver se deu quando este teve sua *idéia molhada*, e enfrentou-se com a alteridade que ele mais temia, o espectro demoníaco do qual tanto fugira ao longo de sua *destinerrância*. Meu ímpeto de antecipar este mergulho, de *sentir* que era a hora disto, parece interessante, visto agora, para não apenas ilustrar (pois isso a filosofia sempre fez bem: ilustrar suas “teorias” com a literatura), mas para deixar que minha escrita se contamine com essas *experiências* totalmente outras – e totalmente úmidas – para que, assim, minha travessia aconteça.

### ***Points de suspension...***

Espero que, ao menos, esta “estrutura” da desconstrução eu esteja conseguindo fazer operar em meu texto: esta estrutura de promessa-adiamento-perjúrio. Mas eu preciso reafirmar meu desejo de voltar a todas estas promessas que tenho feito até agora, que tenho apenas deixado em suspenso, que não se trata apenas de falsos

<sup>93</sup> GUIMARÃES ROSA, J. *Grande sertão: veredas*, pág. 372.

<sup>94</sup> LISPECTOR, C. *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, pág. 80.

<sup>95</sup> GUIMARÃES ROSA, J. *Grande sertão: veredas*, pág. 373.

<sup>96</sup> GUIMARÃES ROSA, J. “Terceira margem do rio”. In: *Primeiras Estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001, pág. 80.

<sup>97</sup> GUIMARÃES ROSA, J. “Terceira margem do rio”, pág. 82.

juramentos. Entretanto, deve-se mais uma vez objetar que essa suspensão que Derrida aponta não se aproxima em nada de um processo dialético. Não haverá *Aufhebung* no sentido hegeliano, em que o que é suspenso (*aufgehoben*)<sup>98</sup> agora se resolve futuramente, em um processo reconciliador. Não haverá, espero eu, de fato, nenhuma reconciliação com o prometido, mas meu intuito é que, nas repetições e remarcas às quais me proponho, algo “novo” vá se somando ou, ao menos, podendo ser resignificado *a posteriori*, para tomar emprestado o termo de Freud que Derrida tanto admirava.

Que se volte, então, aos espectros – e este “eterno retorno” aos espectros, ou melhor, este eterno retorno dos espectros não poderia mesmo se dar de outra forma; não poderia ser linear, seguir uma seqüência lógica e, assim, ser aprisionado pela presença de um sentido a ser seguido, de uma “orientação”; os passos da escritura são, literalmente, *pas d’écriture*, passos de escritura e não-escritura ao mesmo tempo e, por isso, para que se respeite mesmo a proposta desta tese, a linearidade temporal deve ser rompida e o *encadeamento das idéias* (no qual, no próprio termo, já está sugerida a clausura, o fechamento da abertura) *disjunto*.

“*Enter the Ghost, exit the Ghost, re-enter the Ghost*”, diz Shakespeare. E, aqui, se pode tentar começar a pensar essa “ética” do espectro ao qual Derrida aponta no início de sua primeira conferência sobre Marx. A partir do que se mostrou, “viver, por definição, isto não se aprende. Não por si mesmo, da vida pela vida. Somente do outro e pela morte. Em todo caso, do outro no limite da vida”: eis a heterodidática *entre* vida e morte (e, observo que Derrida não diz *entre a vida e a morte*, como se pudesse haver, neste caso, uma presença e uma

<sup>98</sup> As traduções para o português para *aufgehoben* (suprimido, suspenso, suprasumido, superado) tentam dar conta do triplo movimento do verbo *aufheben*, quais sejam: 1. o de conservar, guardar, manter, por exemplo, como quem diz a um comerciante para guardar o troco de uma compra. E neste sentido pode-se pensar em algo semelhante a deixar em suspenso um assunto, guarda-lo para depois etc.; 2. o de negar, cancelar, por exemplo quando é cancelada uma reunião. Também neste sentido, o verbo suspender em português teria uma coerência maior que o mais adotado “suprasumir”, pois comumente se pode dizer, sem nenhum problema, que as aulas foram suspensas; 3. elevar, levantar, o que, no movimento próprio da dialética, vai fazer com que haja a mudança de uma figura da consciência para outra no processo de fenomenalização do Espírito. Neste caso, apesar de insuficiente, pode-se pensar em uma suspensão também como levantamento, como quem pede para que se suspenda um pouco um móvel qualquer para se ver o que há debaixo. Na língua francesa, também não há acordo quanto a esta tradução, e a proposta por Derrida foi, para o verbo *aufheben*, *rélèver*; para o substantivo *Aufhebung*, *rélève*; e para o adjetivo *aufgehoben*, *rélévé*. Essa tradução é apresentada em “O poço e a pirâmide: introdução à semiologia de Hegel” (em *Margens da filosofia*) e retomada e discutida em “Qu’est-ce qu’une traduction ‘relevante?’”, em *Quinzièmes Assises de la traduction Littéraire*, Arles, Actes Sud, 1998.

ausência, ou uma presença e uma não-presença). Esta aporia, entre as muitas que ainda aparecerão e que são constituintes do próprio pensamento de Derrida, são aquilo que não permite que este se encerre, se feche em si próprio, se “resolva”. E esta é a própria aporia da vida, o que poderia se chamar de uma “ética da vida” segundo a desconstrução: aprender a viver, pois “a vida não sabe viver de outro modo” senão estar sempre tentando aprender a viver. Derrida, então, ironiza: “estranho compromisso para quem está vivo, *supostamente vivo*, uma vez que tal compromisso é, ao mesmo tempo, impossível e necessário”<sup>99</sup>. E é por esta razão que, para Derrida, este desejo de aprender a viver não pode ser *justo* se não trazer consigo o ensinamento da morte: a minha morte (como defende Heidegger) e a morte do outro (como defende Lévinas).

Portanto, *entre* vida e morte, vida-morte, sobrevida: uma tal análise como a que é aqui proposta só pode caminhar se se pensar este *entre*, o qual, para ser realmente aprendido, não pode ter nenhum “tutor”, nenhuma qualidade de presença e, portanto, pode ser apenas aprendido com os *fantasmas*:

Nem na vida nem na morte *apenas*. O que se passa entre dois, e entre todos os “dois” que se queiram, como entre vida e morte, só se há-de valer de algum fantasma. Seria preciso, então, dar lição aos espíritos. Mesmo e antes de tudo se isto, o espectral, *não existe*. Mesmo e antes de tudo se isto, sem substância nem essência nem existência, *não está jamais presente enquanto tal*.<sup>100</sup>

Este novo tempo que Derrida aponta, a temporalidade espectral, faz com que se remarque a questão inicial deste livro, o “aprender a viver”, resignificado sob a noite do espectro: aprender a viver é aprender a viver *com* os fantasmas. Como antecipei com Clarice, a viver isso que pode ser chamado de “vida mesma” e não a subvida, empírica ou ontológica, que comumente se concebe. Nem ôntica nem ontologicamente, mas “a viver de outro modo [*autrement*], e melhor. Não melhor, mais justamente [e ecoam os sussurros levinasianos da coincidência entre justiça e justeza]”<sup>101</sup>.

Com isso, para Derrida, abre-se o que ele chama de uma “política” da memória e das gerações. Este viver de modo mais *justo*, reto ou correto, implica necessariamente este *estar-com* os fantasmas; e é em nome desta *justiça*, deste

<sup>99</sup> *Espectros de Marx*, pág. 10. Grifo meu.

<sup>100</sup> *Espectros de Marx*, págs. 10-11.

<sup>101</sup> *Espectros de Marx*, pág. 11.

*fazer justiça* a esta estranha alteridade, que Derrida mantém sua obsessão por falar de espectros, de herança e de gerações: “gerações de fantasmas”, segundo ele, “certos *outros* que não estão presentes, nem presentemente vivos, nem para nós, nem em nós, nem fora de nós”<sup>102</sup>. Tal atitude inaugura, certamente, uma outra remarca para as noções tradicionais de “ética”, “política” e “justiça”. Pois se estas noções passam a ser vistas sob a economia do espectro, então não podem se apresentar ou se deixarem representar presentemente, como *a* política do espectro, *a* ética do espectro e assim por diante. Aliás, se se rompe com o tempo presente e com a presença, um pensamento espectral desta política, desta ética ou desta justiça só *acontece* onde ainda não *há* política, ética ou justiça (pois elas podem *acontecer*, pode ser que *haja* justiça, ética ou política, mas elas nunca *existirão*) ou onde elas não mais estão. Daí se segue um dos trechos mais belos do livro e, a meu ver, mais significativos para que se comece a pressentir esta relação com o inefável – que é a relação com o por-vir:

É preciso falar *do* fantasma, até mesmo *ao* fantasma e *com* ele, uma vez que nenhuma ética, nenhuma política, revolucionária ou não, parece possível, pensável e *justa*, sem reconhecer em seu princípio o respeito por esses outros que não estão mais ou por esses outros que ainda não estão aí, *presentemente vivos*, quer já estejam mortos, quer ainda não tenham nascido. Justiça alguma (...) parece possível ou pensável sem o princípio de alguma *responsabilidade*, para além de todo *presente vivo*, nisto que desajunta o presente vivo, diante dos fantasmas daqueles que já estão mortos ou ainda não nasceram (...). Sem essa *não-contemporaneidade a si do presente vivo*, sem isto que secretamente o desajusta, sem essa responsabilidade e respeito pela justiça com relação a esses que *não estão presentes*, que não estão mais ou ainda não estão *presentes* e *vivos*, que sentido teria formular-se a pergunta “onde?”, “onde amanhã?” (“*whither?*”).<sup>103</sup>

Deste modo, a temporalidade espectral pode ser vista, de certa maneira, sob uma possível ótima messiânica, pois traz consigo sempre uma questão sobre o depois, sobre o que virá. De acordo com Derrida, quando se pergunta sobre este futuro, excede-se toda presença a si do presente, pois a pergunta (a questão e, mais ainda, a questão da questão), que é voltada ao por-vir, que aponta em sua direção, é também uma questão que provém do porvir. E, caso pareça extremamente radical a afirmação de rompimento com qualquer possibilidade de presença a si, esta *questão* que é colocada pelo espectro “ao menos, só deve possibilitar essa

<sup>102</sup> *Espectros de Marx*, pág. 11.

<sup>103</sup> *Espectros de Marx*, págs. 11-12.

presença a partir do movimento de algum desajuntamento, disjunção ou desproporção: na inadequação a si”<sup>104</sup>. Para a desconstrução, isso que aqui, neste momento, Derrida chama de *questão* nada mais é a *justiça* mesma, a possibilidade de romper com a presença plena no tempo e no espaço: e isso só se consegue se se aceita o assombramento por essas entidades, que nem sequer se pode determinar se são pessoas, livros, pensamentos, apenas rastros ou espectros.

Os espectros vêm até nós, não em uma fenomenologia dos espíritos, mas em uma fenomenalidade não-fenomenal, não aparente, e, deste modo, nos impõem uma tarefa. Nos legam, por assim dizer, uma herança. Como o fantasma do pai ao qual Hamlet não pode deixar de ouvir, de seguir e de cumprir sua tarefa, a tradição nos assombra com livros, lidos ou não, discursos ouvidos ou não, textos conhecidos ou não, etc. Enfim, escrituras que infinitamente dizem “vem” e que só se pode, como resposta, responder. E, como se disse, é uma questão-tarefa disjunta ou desajuntadora, que, de acordo com a economia espectral, “umedece” a linearidade do tempo e com a certeza da presença espacial. Os fantasmas endereçam questões, colocam, deste modo, também em questão, o próprio questionado – e, como se disse, se tal questão provém do porvir,

o que se mantém *diante dela* deve também precedê-la como sua origem: *antes* dela. Mesmo se do porvir é a sua procedência, este porvir deve ser, assim como toda procedência, absolutamente e irreversivelmente passado [o que se verá no capítulo seguinte, ao se pensar o *rastro* a partir de Lévinas e Derrida]. “Experiência” do passado como porvir, um e outro absolutamente absolutos, para além de toda modificação de um presente qualquer.<sup>105</sup>

Este tipo de questão, que talvez seja o único questionamento que *há*, deve ser levada a sério, pois, como antecipei, é esta pergunta que traz consigo a justiça – ainda que, como se sabe, assimétrica e oblíqua. É este “tipo” de questão, que vem desta alteridade inominável, que pode conduzir o questionado para além da vida presente, disto que se chama *minha vida* em geral, pois esta “minha vida” de hoje é a mesma “minha vida” de alguém de amanhã ou de ontem, sendo, então, “minha vida” de outros e, além disso, “minha vida” de outros outros – o que colocaria isso que se chama de vida para além do presente vivo em geral e inauguraria, assim, uma justiça-justeza na injunção.

<sup>104</sup> *Espectros de Marx*, pág. 12.

<sup>105</sup> *Espectros de Marx*, pág. 12.

*Ser justo*, desta forma, só é possível para além do presente vivo em geral. Trata-se de um *momento espectral*: “um momento que não pertence mais ao tempo, caso se compreenda debaixo desse nome o *encadeamento das modalidades do presente* (presente passado, presente atual: ‘agora’, presente futuro)”<sup>106</sup>. Portanto, tem-se, de um lado, um conceito tradicional de tempo, este “encadeamento” linear entre as várias manifestações do presente, e, de outro, o *justo tempo*, do espectro, em que passado e futuro estão de tal modo contaminados que não se pode determinar nenhuma espécie de presença a si. O tempo do espectro é o tempo do *acontecimento*, do impossível, que não há como se determinar; que, como uma irrupção, disjunta o tempo e acontece e nem “dá tempo” de se prevenir, de fechar os olhos... É, segundo Derrida, furtivo e intempestivo, e certamente irrefutável:

Mas o irrefutável supõe que essa justiça conduza a vida para além da vida presente ou de seu estar-presente efetivo, de sua efetividade empírica ou ontológica: nem em direção a uma morte, mas em direção a uma *sobre-vida*, a saber, um traço [*tracce*, rastro] com relação ao qual vida e morte seriam somente traços e traços de traços [rastros e rastros de rastros], uma sobrevida cuja possibilidade vem antecipadamente desajuntar ou desajustar a identidade a si do presente vivo. Espíritos. *É preciso* contar com eles. Não se pode não dever, não se pode não poder contar com eles, que não mais de um: o *mais de um*.<sup>107</sup>

### **heranças**

Espíritos, espectros, rastros... Eles são sempre mais de um, nunca unos, nem na singularidade nem na totalidade da presença. Sequer formam uma multidão, um grupo de fantasmas associados – não há conjunção, sem conjuntura<sup>108</sup>.

*Agora* vou começar a tratar propriamente do que se herda e do que se conjura: herança, na disjunção, e a conjuntura da conjuração filosófica – à qual tomo como metonímia o termo “úmido”. Mas se *agora* começo a escrever, este *agora* não pode ser o agora do presente presente-a-si da plena presença viva, e simplesmente pode ser um *neste exato momento eis-me aqui*. Apenas uma resposta frente a isso que – de súbito – aparece e diz: “vem”, a esse fantasma que

<sup>106</sup> *Espectros de Marx*, pág. 12. Grifo meu.

<sup>107</sup> *Espectros de Marx*, pág. 12.

<sup>108</sup> Sobre isso, ver CRAGNOLINI, M. “Una ontología asediada por fantasmas: el juego de la memoria y la espera en Derrida”. In: *Escritos de Filosofía*, Academia Nacional de Ciencias, N° 41-42, Buenos Aires, 2002, pp. 235-241. Também disponível na página “Derrida en Castellano” (<http://www.jacquesderrida.com.ar>).

entra, sai e re-entra e convoca à resposta, ao responder-por da responsabilidade mesma. Tal fato foi inigualavelmente abordado no momento do velório de Emmanuel Lévinas, quando Derrida profere suas palavras de *Adeus*. Apesar de já, tantas vezes, ter tratado deste tema, que amo, como, em tese, uma tese de doutorado deve ser mais completa que todos os escritos já escritos pelo autor da tese, não me permito apenas a indicar a discussão sobre o adeus<sup>109</sup>.

Para Lévinas, algo que ele insistentemente trabalha em *La mort e le temps*, totalmente contra a autenticidade da morte própria da ontologia heideggeriana, é que a morte do outro é aquilo que me inaugura como sujeito ético; o que me convoca a assumir minha responsabilidade frente ao outro; a, no momento mesmo da morte, receber do outro que não mais responde a procuração para que minha assinatura, meu nome próprio, de agora em diante, passe a responder pelos dois. E foi Jacques, amigo próximo de Lévinas, quem sentiu na pele o que significa esta lição de adeus do filósofo lituano, se é que ela signifique algo. Foi Derrida o filósofo que se preocupou em dar prosseguimento a esta noção de “a-Deus” apenas indicada nos cursos de Lévinas na Sorbonne e é a ele que, agora, recorro, no intuito de tentar esclarecer esta noção tão enigmática.

*Adeus a Emmanuel Lévinas* configura um elogio a Emmanuel Lévinas feito por Jacques Derrida que tem por base as palavras que foram lidas por ocasião do sepultamento do amigo, no cemitério de Pantin, a 27 de Dezembro de 1995. Em suas primeiras últimas palavras, Derrida ocupa-se e preocupa-se com a tarefa de dar adeus a Emmanuel Lévinas: ou seja, em todo momento, procura lembrar o que a palavra a-Deus significou no pensamento do amigo. Um ano depois, em um seminário organizado por Danielle Cohen-Lévinas no *Collège International de Philosophie*, intitulado “*Visage et Sinai*”, Derrida prestava uma nova homenagem a Lévinas, apresentando a conferência “a palavra de acolhida”, que trata, na verdade, de um aprofundamento mais elaborado das questões levantadas em *Adieu*. Não obstante, antes de tudo, precisa-se que se veja o que, aqui, interessa tomar como metonímia para esta relação – ou, como diria Lévinas, este face-a-face – com o fantasma (e lembrando que, também em Lévinas este rosto do outro, apesar de epifânico, não apresenta feição, não é distinguível). Que se veja, então, as indicações que o próprio texto oferece, sobretudo no que se

<sup>109</sup> O artigo em que me deparei mais longamente sobre este tema foi: “O Adeus da desconstrução: alteridade, rastro e acolhimento”, em *Às margens: a propósito de Derrida*.

refere ao quase-indefinível caráter da palavra *adeus*. Na tradução americana, *Adieu to Emmanuel Lévinas*, a opção pela não tradução da palavra *adieu* já nos indica a indecidibilidade de seu sentido. Segundo o tradutor grego Vanghélis Bitsoris, responsável pela primeira tradução, este termo *adieu* pode significar ao menos três coisas: 1. saudação dada tanto no encontro como na separação (Olá!, Te vejo! etc.); 2. saudação dada no momento de uma separação sem volta, também aplicável ao momento da morte; 3. o a-deus, “o para Deus ou o diante de Deus antes de tudo e em toda relação ao outro, em todo outro adieu. Toda relação ao outro seria, antes e depois de tudo, um *adieu*”<sup>110</sup>. Esta elucidação proposta pelo tradutor grego, que tem por base o que o próprio Derrida escreve em *Donner la mort*, mostrou-se de tal modo significativo à compreensão de seu texto que a própria edição francesa optou pela sua inclusão em forma de nota de fim de texto, relativo à primeira aparição da grafia “à-Dieu”.

Deste modo, a relação com o outro é constituída sempre por um adeus, cumprindo sempre um papel de saudação e de despedida. No adeus, não há a quem responsabilizar a não ser a si próprio, já que o outro, *agora*, não está mais lá: como se sabe, nunca lá esteve, e toda saudação de chegada nunca significou mais que uma despedida, pois a alteridade sempre emerge do para-além-do-ser, sempre passado e sempre futuro - nunca no presente, nunca presente.

“Nós seguiremos o rastro de Lévinas”<sup>111</sup>, diz Derrida. Tarefa esta que, antes, já teria descrito: “Eu gostaria de fazê-la com palavras nuas, tão infantis e desarmadas quanto minha dor (...) a endereçar-se diretamente, corretamente, a este que não está mais aí, que não responderá mais”<sup>112</sup>. Esta empreitada insinua-se nas palavras *retas* de Derrida, neste seguir rastros que o pensamento de Lévinas mostra como único modo de vislumbrar-se o rosto do outro, demandando para isso a retidão e o acolhimento necessários à relação ética. Assim, a despedida proferida é metáfora de toda relação com a alteridade – e o cemitério onde Derrida se atravessou por suas palavras (direta, reta e corretamente) é o palco de toda relação. O outro sempre já se foi, o que apenas realça a infinita responsabilidade que me resta a assumir; o outro sempre me deixa a palavra, e, ainda que emudecido e com lágrimas nos olhos, sou chamado a comparecer, a falar e a

<sup>110</sup> DERRIDA, J. *Adieu à Emmanuel Lévinas*, pág. 28.

<sup>111</sup> *Adieu à Emmanuel Lévinas*, pág. 51.

<sup>112</sup> *Adieu à Emmanuel Lévinas*, pág. 11-12.

assinar por todos aqueles que já não mais estão entre nós, por todos os *outros*. Esta é a lei da *retidão*: lei diretriz (do que é de direito e do que é direto) da *droiture* levinasiana, que delega a fala *direta e correta* ao outro. A retidão nomeia aquilo que é “mais forte que a morte”, e, para defini-la, Lévinas afirma que ela “é a urgência de uma destinação que conduz ao outro e não um eterno retorno ao mesmo”, uma “inocência sem ingenuidade, uma retidão sem tolice, retidão absoluta que é também absoluta crítica de si”<sup>113</sup>.

Esta retidão conduz imediatamente à noção de responsabilidade, mas a uma “responsabilidade ilimitada”, que excede e precede minha liberdade. A lição sobre a responsabilidade, que Derrida retira de *Quatre lectures talmudiques*, parte do princípio de que esta seria uma responsabilidade baseada em um sim incondicionado, “um sim mais antigo que a ingênua espontaneidade, um sim que está de acordo com esta retidão que é fidelidade original em consideração de uma aliança irresiliável”<sup>114</sup>, um “vem”. Como se viu, a retidão desta *devoção* ética ao outro está subsidiada pela radical irretidão que o outro apresenta: tanto por sua intempestividade (sendo ele desordenamento da temporalidade, já que sempre houve *outros* e sempre haverá) como por sua infinitude (devido à abstração de seu rosto, da nudez de sua face epifânica, que indica tão-somente a assimetria absoluta da relação). O outro se apresenta a mim através desta extrema irretidão, mas esta irretidão também só me é apresentada pelo outro. E são estes traços da alteridade – o que, nos termos de Derrida, em frente do corpo morto do amigo, seria sua spectralidade, sua fantasmagoria – o que nos chama a responder; é deste não-estar-sempre-aí que nossa resposta é convocada, que a procuração é outorgada e que, enfim, me torno infinitamente responsável pelo outro.

Em Lévinas, um *pensamento do adeus* seria algo como um pensamento àquele que não é mais responsável porque não responde mais, e que, assim, me convoca a responder-por, na responsabilidade e na responsabilidade. Mas e as lágrimas e as preces de Derrida? E suas trêmulas e tementes palavras neste enterro? Será que apenas apontam a uma “técnica” ou “lógica” da herança? Há tristeza, e espanto: a morte, dizia Lévinas, é sempre um espanto, pois nunca é nem pode ser antecipada. Permanecer vivo, sobre-viver, neste sentido, faz parte do que Derrida chama de “luto impossível”, ou semi-luto: nunca se apaga este rastro que

<sup>113</sup> *Quatre lectures talmudiques*, pág. 105.

<sup>114</sup> *Adieu à Emmanuel Lévinas*, pág. 13.

o outro deixa, e essa marca de uma presença-ausência do outro, espectral, é o que, de algum modo, faz com que se trabalhe com os “mortos”. Entretanto, para Derrida, isso é o que torna infinita e irrestituível a dívida para com o outro; é o débito que, neste caso, desde então, Derrida passa a ter com o amigo ausente, uma responsabilidade *neste exato momento* herdada. A morte do outro não é apenas, como queria Heidegger, uma facticidade empírica, pois o rosto, que, para Lévinas, é sempre nudez e sempre ausência, é o que me chama a assumir responsabilidades, e é a partir desta percepção deste “rosto sem face”, fantasmagórico, que me responsabilizo.

Responsabilidade é, literalmente, o ato de responder por, de “assumir por um outro, no lugar, em nome de um outro ou em seu nome como outro, frente a um outro, e um outro do outro, a saber, o inegável mesmo da ética”<sup>115</sup>. Esta responsabilidade que, em *Paixões*, Derrida define como amizade, esta “responsabilidade de refém” à qual se está desde sempre preso, é experiência de substituição e sacrifício, pois se assume sua responsabilidade e se passa a responder pelo outro. Se se pode conceber, em Lévinas, algo próximo a uma concepção de “subjetividade”, isso consistiria em que o próprio “eu” (eu vivo, eu presente a mim, minha consciência etc.), seria uma resposta a este apelo do outro para que se responda por outrem – “subjetividade” constituída por uma responsabilidade indizível, por feixes de fantasmas.

É devido a este chamado ético que a morte do outro me afeta; essa é a relação à morte e ao espírito, ao *mais de um* ou ao *totalmente outro*, na deferência frente estes outros sempre outros que não respondem mais, na sobre-vida. A relação com a morte é impossível, portanto, e, em *Violence et Métaphysique*, Derrida enfatiza que o pensamento de Lévinas é uma *filosofia do indizível*, ou seja, do que *há*. E Lévinas sempre esteve consciente de sua responsabilidade, que, de acordo com Derrida, com sua morte, veio a ele como herança, na ordem de um “sim incondicional”; uma resposta a uma “questão-prece” que colocou Derrida no frace-a-face com Lévinas (e, agora, que me coloca frente aos dois). A questão-prece à qual Derrida responde é a questão do adeus frente à morte é a experiência do para-Deus em que saudação não significa fim, já que a morte não é uma

---

<sup>115</sup> DERRIDA, J. *Paixões*, pág. 18.

passagem ao nada e nem, muito menos, uma última passagem. Como se vê, é um *adeus*:

Mas eu disse que eu não queria simplesmente recordar o que ele nos confiou do a-Deus, mas antes de tudo dizer a ele adeus, chamá-lo por seu nome, chamar seu nome, seu primeiro nome, o que se chama no momento quando, se ele não mais responde, é porque ele responde em nós, do fundo de nosso coração, em nós, mas adiante de nós, em nós diante de nós – nos chamando, nos recordando: a-Deus<sup>116</sup>.

E Lévinas foi mais um dos espectros que assombraram Derrida, pois, como se viu, nunca há apenas um espírito, sempre mais de um: por isso não ser possível afirmar que, em Derrida (como em qualquer pessoa), há uma filiação: nem Heidegger, nem Lévinas, nem Freud, nem Nietzsche, nem Lacan, nem Husserl, mas todos esses, junto a Marx, Benjamin, Kierkegaard, ao próprio Derrida como fantasma-de-si, e a tantos outros que não sei e sequer ele sabia. No entanto, para me aprofundar neste tema da espectralidade e da herança, que Derrida desenvolve em “seus” *Espectros de Marx*, tive de recorrer aos fantasmas que mais me obsediaram nestes últimos anos – sobretudo Lévinas. Creio que, agora, consigo seguir os rastros derridianos apontados até então, para – eu mesmo – compreender esta estrutura de disjunção e conjuração da filosofia.

### **conjurar – o úmido**

Tentando, com a mínima violência possível, mas inevitável, montar as peças deste quebra-cabeça que estou colocando à minha frente, vou me dedicar à leitura de *Espectros de Marx* como metonímia da tradição filosófica, a fim de entender porque isso que sempre nos assombra, mas que é inevitável (neste caso, o espectro e, mais precisamente, o espectro e os espectros de Marx; mas, no meu caso, no caso que *neste momento* apresento, o espectro é o que chamei da estrutura úmida do úmido), é o que de toda maneira se tenta conjurar. Então, as paráfrases da escritura derridiana que farei buscarão, tomando uma parte pelo todo (se houver algum todo possível), substituir o movimento de herança e resistência ao marxismo, apresentado no texto de Derrida, pela herança derridiana e a resistência ao “úmido”, que é ao que visio.

<sup>116</sup> *Adieu à Emmanuel Lévinas*, pág. 27.

### *os espectros*

Derrida se pergunta o porquê desse plural. Há fantasmas? *O mais de um*, como se disse, não pode querer dizer uma associação ou uma multidão de fantasmas a serviço de algum propósito; no entanto, é *menos de um*, pois não pode se simplificar na pura e simples dispersão. E é esse isso que faz com que se inicie uma obra, qualquer que seja. Toda tarefa começa com a aparição do espectro, que disjunta o tempo, como conclama Shakespeare ao dizer: “*the time is out of joint*”<sup>117</sup>. Assim começa a tarefa de Hamlet, com a aparição do pai-morto-vivo, assim começa o *Manifesto do partido comunista*: “Um espectro ronda a Europa – o espectro do comunismo”. “Tudo começa pelo aparecimento do espectro. Mais precisamente pela *espera* deste aparecimento”<sup>118</sup>, pois, como se viu através dos exemplos de abertura em Clarice e Guimarães Rosa, é preciso espera – e que se esforce para que se mantenha aberta a abertura. Hamlet, ao saber da aparição do pai, inquieta-se; teme, mas não vê a hora de ver o invisível. A espera é a antecipação do por vir e, ao mesmo tempo, abriga a ansiedade, a angústia e a fascinação necessárias a toda aparição (que é sempre uma re-aparição e, no entanto, é também sempre uma primeira vez):

Isso, a coisa (*this thing*) terminará por chegar. A aparição virá. Ela não pode tardar. Como tarda. Com maior exatidão ainda, tudo se abre na iminência de uma re-aparição, mas da reaparição do espectro como aparição *pela primeira vez na peça*. O espírito do pai vai retornar e em pouco tempo lhe dirá “*I am thy Fathers Spirit*” (ato I, cena V), mas aí, no começo da peça, ele retorna, se assim podemos dizer, pela primeira vez. Trata-se de uma *première*, a primeira vez em cena.<sup>119</sup>

Derrida oferece algumas sugestões a se pensar sobre essa cena. A cena, como toda cena, é histórica, encena uma história e encena a história mesma da historicidade, mas segundo uma obsessão que não *data* e nem pode se permitir encadear de acordo com a cronologia do presente. Não se pode marcar no

<sup>117</sup> “*The time is out of joint: Oh cursed spight, That ever I was borne to see it right. Nay, come let’s goe together*” (SHAKESPEARE, W. *Hamlet*. Ato I, cena V), citado por Derrida em *Espectros de Marx*, pág. 15. na edição brasileira, abaixo do original, encontra-se a tradução de Carlos de Almeida Cunha Medeiros e Oscar Mendes: “O mundo está fora dos eixos. Oh! Maldita sorte... Por que nasci para colocá-lo em ordem! Mas, vinde, entremos juntos”.

<sup>118</sup> *Espectros de Marx*, pág. 18.

<sup>119</sup> *Espectros de Marx*, pág. 18.

calendário o dia ou a hora da aparição; e, além disso, como se verá um pouco adiante, a aparição nunca “chega”, de tão intempestiva: na verdade, não ocorre a aparição do fantasma, uma fenomenalização, mas um saber-se *obsediado*. Parafrasearei do meu modo para ilustrar o que está agora me passando pela cabeça: Minha “hipótese” é a de que *um espectro ronda a Filosofia – o espectro do úmido*. Espectro este que, como todo espectro, é mais de um, por ser participante da umidade mesma. Minha pretensão é a de ver em Derrida (ou, mais pretensiosamente ainda, a de ver em mim vendo em Derrida) a figura de Hamlet.

### *primeiro ato*

Cito longamente sem aspas, alterando e adaptando: Exórdio ou *incipit*: Como em Hamlet, em Marx (e em Derrida), príncipes de um Estado apodrecido, tudo começa pelo aparecimento do espectro. Mais precisamente, pela *espera* deste aparecimento. Mas essa obsessão não chega, não se deixa docilmente datar, não sobrevém, como no caso do marxismo, um dia à Europa [e do mesmo modo, a desconstrução não se deixa datar, não sobreveio datadamente, na década de sessenta, à filosofia], como se esta data, em um determinado momento de sua história [e da história da filosofia e, mais precisamente ainda, do pensamento francês contemporâneo], viesse a sofrer de um certo mal, como se houvesse deixado *habitar* por dentro, ou seja, *obsediar* por um hóspede estrangeiro [exatamente como, para Derrida, *há desconstrução*, sempre houve e sempre haverá; não foi uma criação sua que, como uma infecção, foi tomando a filosofia. Se toda escritura é *constructo*, então é, por princípio, por seu princípio mesmo e por sua estrutura interna, desconstruível. Do mesmo modo que não penso ter achado nenhum caminho meu, nisso que aponto como um *pensamento úmido a partir de Derrida* – apenas estou tentando, como Derrida fez, não negar esse “estar possuído” por isso que é estrangeiro, pelo totalmente outro, mas, ao contrário, assumi-lo; assumir a possessão mesma como princípio para o pensamento e não querer exorcizá-la, como tentou fazer Bacon, por exemplo].

E o fato de ter desde sempre ocupado a domesticidade da Europa [como o caso da estrutura da umidade na filosofia] não torna o hóspede menos estrangeiro. Isso porque, e agora cito Derrida *ipsis literis*, “não havia dentro, não havia nada dentro antes dele [do espectro]. O fantasmático deslocar-se-ia como o movimento

dessa história. A obsessão caracterizaria, de fato, a existência da Europa”<sup>120</sup>. O que, em meus termos, resumir-se-ia na seguinte conclusão (precipitada como qualquer conclusão): *A umidade do úmido deslocar-se-ia como o movimento dessa história da filosofia, da tradição. A umidade caracterizaria, por um lado, a quase-substância mesma da filosofia; ao mesmo tempo, um certo tipo de luta ou resistência aberta, declarada e assumida contra esta estrutura do úmido configuraria a própria existência da filosofia.*

### **segundo ato**

Uma outra sugestão de Derrida para esta cena da escritura diz respeito a isso que vê sem ser visto, esta figura assombrosa que, como eflúvios, pode penetrar em nosso corpo (e lembro aqui o antepassado pré-socrático dos *eidola* de Bacon, que invadiam o corpo sensível).

Este *algum outro* espectral *nos olha*; sentimo-nos olhados por ele, fora de toda sincronia, antes mesmo e para além de qualquer olhar de nossa parte, segundo uma anterioridade (que pode ser da ordem da geração, de mais de uma geração) e uma dissimetria absolutas, segundo uma desproporção absolutamente incontrolável. A anacronia faz a lei aqui. Que nos sintamos vistos por um olhar com que sempre será impossível cruzar, aí está o *efeito de viseira*, a partir de que herdamos a lei.<sup>121</sup>

Deste mesmo modo, os eflúvios, as imagens, os fantasmas de verdade, os ídolos do foro sempre nos obsediaram: e não basta creditar ao platonismo, ao cartesianismo, à filosofia crítica essa tentativa de purificação ou exorcismo. Pode-se ver em exemplos bem recentes como este “outro que nos olha e que não vemos” ou tudo isso que “não se pode nomear” está presente no pensamento contemporâneo. Dois grandes exemplos, que serão retomados adiante, são Saussure e Austin: o primeiro ao falar da “monstruosidade” da escrita e o segundo ao falar dos “parasitas” da língua. E, para além destes exemplos berrantes, que serão apresentados no capítulo seguinte, pode-se pensar a postura fenomenológica também como uma espécie de “higienização”: seja no “retorno às coisas mesmas” de Husserl, em que tudo o mais deve ser suspenso, posto entre parênteses (ou seja, não levado em conta, excluído etc.); seja na autenticidade única do “pensamento

<sup>120</sup> *Espectros de Marx*, pág. 19.

<sup>121</sup> *Espectros de Marx*, pág. 23.

do Ser” de Heidegger, em que tudo o que não é digno de ser pensado é tido como impróprio; seja em uma “ética do infinito” como a de Lévinas, em que se deve abandonar o clima de qualquer ontologia e apagar do mapa qualquer vestígio heideggeriano.

\*

Entretanto, por outro lado, não vejo quem me vê – e é este quem faz a Lei. Tal Lei – mais uma antecipação do que se mostrará à frente – resume-se em “que haja lei!”, que Derrida toma emprestado do *Processo* de Kafka <sup>122</sup>. Está-se sempre *diante da lei*, sempre, sem cessar – e esta lei é a lei do fantasma, “daquele que não deve ser nomeado”, e quem nem pode ser, nem que se quisesse, pois é a *Lei da umidade* que, querendo ou não, entra efluvialmente pelos poros do pensamento: seja a lei do existente, da filosofia como *ético-política* rumo à lei do Todo-Outro disseminado; seja a lei da metafóricidade mesma, da filosofia como *alegoria*; seja a lei da impossibilidade de tradução, da filosofia como monolinguismo do outro; seja a lei do “como se”, da filosofia como ficção; seja a lei da assinatura, da filosofia como o *autobiográfico*. Estes cinco aspectos que acabo de nomear, de batizar, como sendo desdobramentos da mesma *Lei* são aquilo que penso – e como penso – poder apresentar como isso que chamo de *pensamento úmido*. Seriam os traços desta *Lei da umidade* que a filosofia tanto se esforça por exorcizar, por se auto-exorcizar, e que *eu vejo* assumidos e tomados como princípio mesmo da desconstrução em Derrida. E, se haverá, aqui, nisto que “não deve ser nomeado” de uma tese, alguma tese, aspectos que terão de – apesar de não deverem – ser nomeados de capítulos, serão este pentágono. Ou melhor, já que a geometria seria mais uma extirpação do *úmido*, então a figura geométrica não caberia como metáfora, não há cinco lados distintos que formam um conjunto, uma unidade da tese, mas são cinco aspectos da mesma *Lei* que comporão a segunda parte desta: trata-se de um *pentatlo*.

É nesta *esteira* – em que me exercito, ando, caminho quilômetros sem sair do lugar, mas que produz, é certo, um *efeito* – na esteira dos espectros de Derrida, dos que o assombraram e que me assombram, assim como os do que me

---

<sup>122</sup> Isso será tratado mais pacientemente no quinto capítulo da segunda parte, sobre a ficcionalidade da língua.

assombram e que eu faço assombrar Derrida, neste “rumo” desorientado que tento escrever. E, nesta esteira, em que Derrida caminha com Marx e Shakespeare, “aquele” que vê e que faz a lei, o *mais de um*, é quem “liberta a injunção” – este alguém impreciso, objeto não-identificado, mas que demanda, em seu ordenamento, trabalho e *fê*: é preciso que se acredite no fantasma. Se o que assombra o pensamento é a *umidade mesma do úmido*, esse algo quase-ectoplasmático, sobretudo alegórico, isto pode tomar a forma que quiser e se apresentar a mim como quiser, e Lévinas já dizia que o rosto do outro é um rosto sem face, que, portanto, se esfacela. Esta tarefa é, portanto, também, um *segredo* (e, continuo repetindo, estou antecipando inúmeros quase-conceitos que tentarei responder-por nesta escrita), e, como observa Derrida sobre Hamlet, só se pode acreditar na palavra disto que diz “*I am thy Fathers Spirit*” e, sem se ter certeza de nada, seguir o ordenamento e assumir a herança: “submissão essencialmente cega ao seu segredo, ao segredo de sua origem, eis uma primeira obediência à injunção. Ela condicionará todas as outras. Pode-se sempre tratar de algum outro”<sup>123</sup>.

Mais acima, Derrida referira-se a um certo “efeito de viseira” que compõe a lei da anacronia que se herda: o pressuposto espírito do pai de Hamlet “aparece” completamente recoberto por uma armadura; esta armadura cobre todo seu corpo; e não se pode identificar se esta faz parte ou não da encenação do espírito.

A armadura não deixa ver nada do corpo espectral, mas à altura da cabeça e *sob a viseira*, permite ao *soi-distant* pai ver e falar. Fendas aí são preparadas e ajustadas, permitindo-lhe ver sem ser visto, mas falar para ser ouvido. O *elmo* (*helm*, o capacete), como a viseira, além de garantir uma proteção, encimava o escudo de arma e designava a autoridade do chefe, como o brasão de sua nobreza.<sup>124</sup>

E prossegue:

Para o efeito de elmo basta que uma viseira seja *possível*, e que se jogue com ela (...). Mesmo quando está erguida, a viseira permanece, recurso e estrutura disponíveis (...). Eis o que distingue uma viseira de uma máscara, com que, no entanto, compartilha esse poder incomparável, talvez a insígnia suprema do poder: ver sem ser visto. O efeito de elmo não é suspenso quando a viseira está erguida.<sup>125</sup>

<sup>123</sup> *Espectros de Marx*, pág. 23.

<sup>124</sup> *Espectros de Marx*, pág. 23.

<sup>125</sup> *Espectros de Marx*, págs. 23-24.

Tal fato, no momento da aparição do espírito do pai a Hamlet é, para Derrida, extremamente marcante para que se pense esta estrutura espectral. Hamlet, assim que Horácio lhe conta que uma aparição semelhante a seu pai aparecera armada dos pés à cabeça (“*Arm’d at all points exactly, Cap a pe*”<sup>126</sup>), interroga-se, primeiramente, sobre esta armadura (“Hamlet: *Arm’d, say you? Both: Arm’d, my Lord. Hamlet: From top to toe? Both: My lord, from head to foote*”) e, logo em seguida, para se certificar da aparição do espectro de seu pai, interroga-se sobre a visão de seu rosto (“Hamlet: *Then saw you not his face? Então não lhe pudeste ver o rosto? Horácio: O yes, my Lord, he wore his Beauer vp. Como não? A viseira estava erguida*”. Ato I, cena II). As observações derridianas que se seguem à exposição desta passagem da *encenação* decompõem analiticamente em *três coisas* essa coisa (o espectro, o rei, o pai: “*The body is with the King, but the King is not with the body. The King, is a thing*”), e a elas me deterei.

Antes, e sempre, o luto, como se viu no *Adeus*. Sempre se começa e, portanto, sempre se fala de ou *em* um luto, enlutado, mas em um contínuo processo de luto, em que o objeto nunca é substituído, nem introjetado – já que não há vida, nem morte, mas apenas sobre-vida, há uma constante semi-perda que é também um semi-ganho; e isso caracterizaria um semi-luto para-além do estrito sentido do luto freudiano (que também seria, assim, uma semi-melancolia). Para Derrida, não se fala senão do luto, deste luto-impossível<sup>127</sup>. “Este consiste sempre em tentar ontologizar os restos, torna-los presentes, em primeiro lugar em *identificar* os despojos e em *localizar* os mortos”<sup>128</sup> e isso configuraria o objetivo de todo pensamento filosófico, hermenêutico e psicanalítico. Mas que, por estar, de tal modo, presa a esta sistematização dos defuntos não permite que se pense este *aquém* que Derrida propõe com a questão do espectro. A postura filosófica tradicional, deste modo, *precisa saber*, saber quem é este espectro, como ele é, onde ele está e, para Derrida, “nada seria pior para o [seu] trabalho de luto do que a confusão e a dúvida: *é preciso saber* quem está enterrado onde – e *é preciso* (saber – assegurar-se) que, nisso que resta dele, *há resto*”<sup>129</sup>. E, portanto, só a confusão permanece, os *restos, rastros, traços*. Qualquer catalogação ou

<sup>126</sup> Todas as passagens de *Hamlet* são retiradas do texto de Derrida.

<sup>127</sup> Sobre isso, ver a “Entrevista com Geoffrey Bennington” em *Desconstrução e ética* (pp. 228-231). Ver também “Luto e alteridade no pensamento de Jacques Derrida”, de Ana Maria Continentino (*Analógos*, v. V, novembro de 2005).

<sup>128</sup> *Espectros de Marx*, pág. 25.

<sup>129</sup> *Espectros de Marx*, pág. 25.

taxonomia dos cadáveres se torna impossível: há *restos*, aliás, só há e sempre só houve restos, mas, para ser realmente um resto, um resto digno do nome resto, ele não pode ser catalogado nem submetido a nenhuma nomenclatura – sendo, como entendo, sempre *úmido*.

Uma segunda análise de Derrida sobre a *coisa* diz que “não se pode falar de *gerações* de crânios ou de espíritos (...) a não ser sob a responsabilidade da língua”<sup>130</sup>. Como se verá em seguida, ao tratar da língua, da *minha língua*, a estrutura que Derrida apontou aqui como a estrutura da “vida própria” se repete. A minha língua, a única que eu falo, que eu possuo, não me pertence. No entanto, só se fala *de* ou *na* língua, nesta língua que nada mais é que uma estrutura de promessa e adiamento, uma língua, deste modo, também espectral e que vem do outro. Como se verá, meu monologüismo é um *monolingüismo do outro*: e, no entanto, esta língua, *tão minha como a minha vida que não me pertence*, sempre vem do outro e não é de fato *mono* nem *auto*, mas sempre *hetero* e *multi*. A língua que pode acolher esse pensamento de *gerações de fantasmas*, nos termos de Derrida, ou de uma *sucessão de eflúvios*, não pode ser o pretense auto-mono-lingüe idioma filosófico, mas sim o hetero-poli-(ou multi)-lingüismo da desconstrução – que mais que hetero, poli ou multi, é um *alter-iter*-lingüismo.

E depois do luto e da língua, do luto da língua inclusive, Derrida encerra sua apresentação do problema (do marxismo como metonímia para o fantasma, e, aqui, do fantasma como sinonímia do úmido) com a seguinte questão: “Aonde?”. Aonde se irá ao se seguir um fantasma? Qual a destinação que uma presença-ausência pode apontar? E, mais ainda, “o que é seguir um fantasma? E se isso significasse ser seguido por ele, sempre, perseguido, talvez em razão da caçada que lhe fazemos?”<sup>131</sup>. Que reentre o fantasma: Hamlet *aceita* seguir o fantasma do pai (“*I’ll follow thee*”, ato I, cena IV), mas, logo depois, pergunta: “*whither?*”, para onde? (“Hamlet: *Where wilt thou lead me? Speak; I’ll go no further*. Ghost: *Mark me [...] I am thy Fathers Spirit*”). Deve-se aceitar, assim, a seguir isto que nem se sabe se é ou não o que se diz e, além disso, segui-lo sem saber para onde – simplesmente segui-lo, seguir a ordenação que diz “vem” do outro, a autoridade da alteridade radical que, em todo caso, é inevitável, mas às vezes reprimido, recalçado, evitado, renegado ou conjurado. Esta estrutura já se viu antecipada, de

<sup>130</sup> *Espectros de Marx*, pág. 25.

<sup>131</sup> *Espectros de Marx*, pág. 25.

algum modo que aqui me aproprio, em “*Violence et Métaphysique*”, no qual Derrida confronta Lévinas com Heidegger. Se Derrida mostra como Lévinas, o discípulo, transformara-se em um parricida, com seu desenho ferrenho de fundar uma filosofia pré-heideggeriana, descontaminá-la de toda ontologia, como Macbeth frente ao espectro de Banquo, é porque este, no início, assumira a postura de Hamlet e ouvira o “chamado” de Heidegger. A crítica de Derrida a Lévinas não se deve ao fato do parricídio, pois a desconstrução, em grande parte, tem como pressuposto a crítica da ética levinasiana; mas o que Lévinas não viu, ou ao menos não assumiu, é que tudo o que ele escreveu estava já *contaminado* por Heidegger, e que, se ele seguiu um rumo *totalmente outro* do de Heidegger foi, *justamente*, por ter começado com Heidegger, com seu espectro e a segui-lo sem saber pra onde. E, assim, se se segue o espectro sem se saber para onde, acaba-se por se traçar um rumo próximo de algo que é próprio, uma *travessia obliqua*.

### **terceiro ato**

“*Enter the Ghost, Exit the Ghost, Re-enter the Ghost*”. A aparição como reaparição. O fantasma como retorno e, ao mesmo tempo, inauguração: injunções temporais, temporalidades *out of joint*, sem-junção, dis-juntas. “Repetição e primeira vez, eis talvez a questão do acontecimento como questão do fantasma; o que vem a *ser* um fantasma?” – e, neste caso, esta *aparicação* para mim do úmido, de modo absolutamente espectral, isso que se mostrou a mim pela primeira vez não é mais que uma repetição, uma remarca, como objetei. Mas é nesta remarca, aponta Derrida, que pode haver alguma espécie de, entre infinitas aspas, “...“singularidades”...”.

Repetição e primeira vez, mas também repetição e *última vez*, pois a singularidade de toda *primeira vez* faz dela também uma *última vez*. Cada vez, trata-se do acontecimento mesmo, uma primeira vez e uma última vez. Totalmente outro. (...) Chamemos isso de uma *obsidiologia*. Essa lógica da obsessão não seria somente mais extensa e mais poderosa do que uma ontologia ou um pensamento do ser (do “*to be*”, supondo-se que em “*to be or not to be*” esteja em questão o ser [como afirmou Lévinas], e nada é menos certo. Ela abrigaria em si, mas como lugares circunscritos ou efeitos particulares, a escatologia e a teleologia. Ela as *compreenderia*, mas incompreensivelmente.<sup>132</sup>

<sup>132</sup> *Espectros de Marx*, pág. 26.

De modo semelhante, que é o que eu pretendo, um pensamento úmido ou uma *umidologia* teria sua singularidade em apenas tentar repetir de outro modo o que já “está” aí. Em um primeiro lugar, tentar *compreender* a atitude crítica de Bacon, estendê-la à filosofia crítica, em geral, e talvez de modo mais generalizado ainda à tradição filosófica, mas não tentando apreendê-la em uma lógica minha, dominá-la, tê-la como meu objeto. Como tentei *captar* de Clarice e de Derrida, é no escapamento por entre os dedos disto que tanto quero agarrar que algum *conhecimento* é possível, incompreensivelmente – que, como ecoa nos dois: o impossível *acontece*. Mas este “correr atrás” é inevitável, é o que produz a própria escritura, só não se pode ter a pretensão de ter *enfim* agarrado o instante-já, *enfim* compreendido um autor e *enfim* aprendido a viver. Sobre isso, faço questão de repetir Clarice em *Água Viva*:

Eu te digo: estou tentando captar a quarta dimensão do instante-já que de tão fugidio não é mais porque agora tornou-se um novo instante-já que também não é mais... E quero capturar o presente que pela sua própria natureza me é interdito: o presente me foge, a atualidade me escapa, a atualidade sou eu sempre no já.<sup>133</sup>

E esse impossível, que está além do dizível e do conhecível é, ele mesmo, a própria alteridade, o espectro, o úmido (não estes outros aqui presentes, pessoas, coisas, discursos, pois estes já estão inseridos na *lógica do possível*). E é isso que leva Derrida a afirmar que a desconstrução é um *acontecimento*; *há* desconstrução: não existe nenhum sujeito desconstrutor, um agente ativo que promova a cerimônia do acontecer, ela simplesmente acontece. Sobre isso, Paulo Cesar Duque Estrada diz que:

Em termos mais positivos, a alteridade que virá, quando a barreira da exclusão for rompida, virá como um acontecimento inesperado, justo por não se tratar de nenhuma alteridade já previamente determinada e, portanto, familiar de alguma forma, calculável, previsível, apreensível, etc.<sup>134</sup>

Pois, como diz Derrida: “o interesse da desconstrução, de sua força e de seu desejo, se é que ela os tem, é uma certa experiência do impossível: quer dizer, (...) *do outro*, a experiência do outro como invenção do impossível, em outros termos,

<sup>133</sup> LISPECTOR, C. *Água viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998, pág. 09.

<sup>134</sup> DUQUE-ESTRADA, P.C. “Alteridade, violência e justiça: trilhas da desconstrução”, pág. 37.

como a única invenção possível”<sup>135</sup>. E é justamente esta *experiência*, esta nova maneira de se conceber a “experiência” (que rompe com o ideal de presença e com a junção do tempo) que os espectros e os eflúvios podem nos ensinar. Esta lição acena para o aprendizado do impossível, ou melhor, trata de aprender a *não lidar* com o impossível, pois essa é a única relação possível com esse “isso” que sempre escapará.

E, no entanto, é sempre um trauma. A *experiência* de se ter à frente um espectro não pode ser algo fácil. E este *trauma*, no sentido derridiano do rompimento com a ordem do possível e do cálculo que todo acontecimento traz consigo, é por certo tudo aquilo que a filosofia, por auto-imunidade, tenta afastar. Nos tempos sombrios, macabros, em que os funerais são bandeiras filosóficas, e sempre festejados, quando, como Marcelo diz que “*Something is rotten in the state of Denmark*”, o cheiro de putrefação impregna o ar, o melhor a fazer seria, mesmo, se certificar de que os cadáveres estão bem enterrados e bem mortos – e, assim, catalogá-los, esquartejá-los e ou guardá-los em formol. Mas não, Derrida vem e afirma que nada morre (contudo, nem vive), tudo sobrevive: platonismo, cristianismo, Deus, arte, sujeito, marxismos etc... Todos esses espectros continuam a assombrar o pensamento, por mais que a tentativa de grande parte da tradição seja a de parricídio e sepultamento, mesmo quando se traveste de eternização e preservação e determinação de essências. Não é à toa que o *úmido* incomodava tanto Francis Bacon, pois, em uma experiência como essa, de confronto e assunção da estrutura úmida da *umidade*, muito se tem a perder, certamente, aliás, tem-se a perder praticamente tudo. Mas dever-se-ia *aprender* que é nesta perda – de tempo e de espaço – que *há* algo a se ganhar, no trauma.

Um acontecimento sempre provoca uma ferida no curso cotidiano da história, na repetição e antecipação comum de toda experiência, (...) precisamos questionar sua crono-logia. (...) Estamos falando de um trauma e, portanto, de um acontecimento cuja temporalidade não procede do agora que está presente, nem do presente que é passado, mas de um im-presentável por vir (...) um futuro tão radicalmente por vir que resiste mesmo à gramática do futuro do pretérito<sup>136</sup>.

O fantasma entra, sai e retorna. Escrever, portanto, é uma questão de repetição, para Derrida – escrever, pensar, se relacionar em geral com qualquer

<sup>135</sup> DERRIDA, J. *Psyché. Inventions de l'autre*. Pág. 27.

<sup>136</sup> BORRADORI, G. *Filosofia em tempo de terror*, tradução de Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, pág. 106.

outro (como se fosse possível não se relacionar com o outro, mesmo que seja uma relação a si como outro de si). Um espectro é sempre um retornante, ele sempre começa por retornar e é por esta razão que não se pode controlar suas idas e vindas, suas aparições: não há como invocar nenhuma entidade; ou ela irrompe ou não. É isso que torna *impossível* a tarefa que Derrida se coloca, que me obsedia e que penso ser desprezada por grande parte da filosofia, qual seja, falar *do* espectro, falar *ao* espectro, falar *com* ele, logo, e principalmente, *fazer* ou *deixar falar* um espírito. E se, em *Espectros de Marx*, existe um momento realmente crítico, tal seria o ponto em que Derrida coloca como esta dificuldade se acentua quando se trata de um leitor, um erudito, um *scholar*. “Teoricamente”, o último a quem um espectro apareceria seria a um teórico, isso em teoria. E, como se trata ainda de um capítulo introdutório, talvez retomando a metáfora esportiva, antes do *pentatlo*, o momento do *aquecimento*, devo pensar em como eu, pretenso acadêmico, que deseja ser “aceito” pela sociedade intelectual, bem visto etc., posso *fazer* ou *deixar falar* o úmido.

Não há mais, nunca houve, um *scholar* capaz de falar tudo dirigindo-se a qualquer um, e principalmente aos fantasmas. Nunca houve um *scholar* que tivesse verdadeiramente, enquanto tal, lidado com fantasma. Um *scholar* tradicional não acredita em fantasmas – nem em tudo a que se poderia chamar o espaço virtual da espectralidade. Nunca houve um *scholar* que, enquanto tal, não acreditasse na distinção entre o real e o não-real, o efetivo e o não-efetivo, o vivo e o não-vivo, o ser e o não-ser (*to be or not to be*, conforme a leitura convencional), a oposição entre o que está presente e o que não está, por exemplo sob a forma da objetividade. Para além dessa oposição, não há para o *scholar* senão hipótese acadêmica, ficção teatral, literatura e especulação.<sup>137</sup>

E, se tomo, a partir desta crítica ao pensamento crítico, Bacon, entre muitos, como a *figura exemplar do scholar* e sua dificuldade de admitir que *há* o úmido, e que ele deve haver, devo ressaltar que Derrida fala – apesar da clara firmeza – que nunca houve, entre o que se tem tradicionalmente por *scholar*, um *scholar* capaz disso. E é por este motivo que, aos espectros de Derrida, ao longo de toda a escrita desta tese, para-aquém de toda invocação, tentarei *deixar ou fazer falar* tantos outros espectros “marginais” que me assombram.

---

<sup>137</sup> *Espectros de Marx*, pág. 27.

**quarto – e penúltimo ato**

E um penúltimo ponto a se insistir: a *injunção*. Retomando “As três falas de Marx”<sup>138</sup>, de Blanchot, segundo Derrida, “de uma incomparável densidade, de modo ao mesmo tempo discreto e fulgurante”, o filósofo franco-argelino retira, desta obra, não uma resposta à questão da *herança*, mas o fato de que, hoje, se é herdeiro de “*mais de uma* fala, como de uma *injunção em si mesma desajuntada*”<sup>139</sup>. A herança é sempre de uma *heterogeneidade radical*, que não se pode nunca *juntar*: e se há algo próximo a uma espécie de unidade na herança, esta consiste na *injunção* mesma de se *reafirmar* sempre isso que é por nós, de certo modo, *escolhido*. “É preciso, quer dizer é preciso filtrar, peneirar, criticar, é preciso escolher entre vários possíveis que habitam a mesma *injunção*. E habitam-na de modo contraditório, em torno de um segredo”<sup>140</sup>. E “herda-se sempre um segredo”, mas um segredo, como se verá à frente, de uma extrema radicalidade e alteridade, um segredo absolutamente secreto, que só se transmite em sua *criptidade* mesma. A *injunção* é o que diz que se deve herdar e, mais ainda, escolher o que se herda, pois não *existe* um *algo* a se herdar, senão as múltiplas vozes do *mais de um*.

“*The time is out of joint*”. É o imperativo herdado de Hamlet que o faz, incessantemente e por *fê*, tentar manter junto o que é absolutamente separado, na *injunção* de um tempo infinitamente disjunto. E, nas análises de Derrida, o que se diz do tempo, neste caso, mas também em todo caso, serve também para a história, e, neste caso aqui, para a história do pensamento: mesmo se o objetivo de uma história ou de uma história do pensamento for o de juntar isso que, por “natureza” é disjunto.

“*The time is out of joint*”, o tempo está *desarticulado*, demitido, desconjuntado, deslocado, o tempo está desconcertado, consertado e desconcertado, *desordenado*, ao mesmo tempo desregrado e louco. O mundo está fora dos eixos, o mundo se encontra deportado, fora de si mesmo, desajustado.<sup>141</sup>

Retomando as quatro mais respeitadas traduções do francês para a disjunção, o *out of joint*, Derrida encontra uma multiplicidade de interpretações para esta tarefa

<sup>138</sup> BLANCHOT, M. *L'Amitié*, Paris: Gallimard, 1971, págs. 109-117.

<sup>139</sup> *Espectros de Marx*, pág. 33.

<sup>140</sup> *Espectros de Marx*, pág. 33.

<sup>141</sup> *Espectros de Marx*, págs. 34-35.

de Hamlet: 1. a tradução mais fiel, de Yves Bonnefoy: “*Le temps est hors de ses gonds*”, “O tempo está fora de seus gonzos”, “fora de si”<sup>142</sup>; 2. a tradução arriscada de Jean Malaplate: “*Le temps est detraqué*”, “O tempo está alterado”; 3. a tradução próxima ao original de Jules Derorquigny: “*Le monde est à l’envers*”, “O mundo está às avessas”; e 4. a surpreendente tradução de André Gide: “*Cette époque est déshonorée*”, “Esta época está desonrada” – a qual, para Derrida, pela surpresa mesma, desperta um interesse, por introduzir um caráter ético-político à sentença.

Se “há algo de podre no reino da Dinamarca”, Hamlet está, sim, inserido em uma decadência moral, em uma perversão dos costumes, e, assim, não é de se surpreender que o príncipe herdeiro pense o desajustado como injusto. Derrida se questiona, então, se se poderia *justificar* esta passagem do *desajuste* – um valor, a princípio, ontológico – à *injustiça*. Mas, na verdade, o que se deve entender, como já se deve supor com o que se viu até agora, é que este desajuste, esta *disjunção*, é, isso mesmo, a *condição de possibilidade da justiça* – guardando em mente, de acordo com a máxima de Lévinas que Derrida assume ter herdado, a máxima de *Totalidade e Infinito* que assombra *Força de lei*, que a *justiça* é ela mesma a *relação com o outro*<sup>143</sup>.

Esta é a tarefa de Hamlet que o impõe a *fazer justiça* ao mundo, a herdar uma *responsabilidade infinita* deste outro que lhe comanda uma ação, a agir *reta e corretamente*, de acordo com a *retidão*, como dizia Lévinas. A dissimetria radical, absoluta, é quase insuportável (como se verá no capítulo sobre a relação com o outro), pois o “eu” só pode dizer “sim”, responder (infinitamente) a isto a que ele nunca conseguirá responder, mas que é incessantemente convocado a fazer. É por isso que, em um primeiro momento, Hamlet amaldiçoa seu tempo, esta *injustiça* de ser ele o “eleito” a fazer justiça ao tempo desajustado. Hamlet “amaldiçoa a sua missão: fazer justiça, de uma de-missão do mundo. Pragueja contra um destino que o leva a fazer justiça a partir de um erro, um erro do mundo e dos tempos”<sup>144</sup>; como Jó, Hamlet amaldiçoa o dia em que nasceu: “*The time is out of joint: O*

<sup>142</sup> Anamaria Skinner indica que, em português, encontram-se as seguintes traduções: 1. “Dos gonzos saiu o tempo”, de Carlos Alberto Nunes; 2. “Como as coisas andam / fora dos eixos!”, de Péricles Eugênio da Silva Ramos; 3. “O mundo está fora dos eixos”, de F. Carlos de Almeida Cunha Medeiros e Oscar Mendes. (*Espectros de Marx*, pág. 36.).

<sup>143</sup> A afirmação de Lévinas que se encontra em *Totalidade e Infinito* (p. 76) é retomada por Derrida tanto em *Força de lei: le “fondement mystique de l’autorité”* (p. 958) como no debate com John Caputo em *Deconstruction in a nutshell* (pp. 17-18).

<sup>144</sup> *Espectros de Marx*, pág. 37-38.

*Cursed spite, That ever I was born to see it right*”, amaldiçoa o “erro trágico” que teria sido feito *em* seu nascimento – e, no entanto, é essa perversão originária que fez Hamlet ser Hamlet.

Só há tragédia, só há essência do trágico desde que haja essa originaridade, mais precisamente, essa anterioridade pré-originária e propriamente espectral do crime. Do crime do outro, um crime grave cujo acontecimento e a realidade, e a verdade, não podem nunca *apresentar-se* em carne e osso; podem apenas se deixar presumir, reconstruir, fantasmear.<sup>145</sup>

Para Derrida, esta tragédia é a constituição da única possibilidade de justiça: ser parte de uma geração sempre posterior, sempre segunda, e antecedida pela absoluta disjunção do outro, uma *contemporaneidade sempre tardia* e somente, então, destinada a herdar isso que é sempre uma injunção e *mais de um* – o espectro, o úmido. Essa ferida sem fundo, essa tragédia originária, esse trauma é o que constitui o “eu” como tal e o que o faz obrar. Para que haja obra é necessário que o tempo esteja *out of joint*.

### ***último ato***

Porque se insistir nisso, aqui e agora? Porque insistir no espectro (para Derrida, em um congresso que se perguntava sobre o amanhã do marxismo) e no úmido (para mim, em uma tese que quer pensar, a partir de Derrida, a própria academicidade da academia, o escrever acadêmico e em que medida a própria escrita de uma tese não anula a própria “força”, a espectralidade e a umidade mesma da tese). No “contexto” derridiano, endereçado aos *scholars*, o filósofo via a importância de ressaltar a atual despolitização do marxismo através de sua teorização, a tentativa acadêmica de, com isto, neutralizar a sua força, aceitando-se seu retorno, mas não seu aspecto *revolucionário*. Para Derrida, “agora que Marx está morto, e principalmente que o marxismo parece em plena decomposição, parecem dizer alguns, vamos poder ocupar-nos de Marx sem ser incomodados”<sup>146</sup>. Ou seja, agora se pode tratar disso que, antes, tanto incomodou a academia, o pensamento, tanto assombrou; e agora, então, se pode tratar disso de modo claro e distinto, sistematicamente, respeitando-se as normas, já que

<sup>145</sup> *Espectros de Marx*, pág. 38.

<sup>146</sup> *Espectros de Marx*, pág. 51.

Marx, hoje, morto, seria mais um filósofo entre tantos outros mortos – “e até se pode dizer, agora que tantos marxistas estão calados, um *grande-filósofo*, digno de figurar nos programas de concursos de que durante muito tempo foi proscrito”<sup>147</sup>.

Estas questões que o texto derridiano coloca, são, para mim, já que se pretende concluir, *enfim*, mas ainda não *agora* este capítulo, profundamente tocantes e urgentes. Em primeiro lugar, sobre meu *tema*: se eu acredito – e realmente acredito – que há um caráter *revolucionário* em todo pensamento que assume o caráter úmido (como em Kierkegaard, Nietzsche, Benjamin, Lévinas e Derrida, entre meus espectros), não *posso* e nem *devo*, em respeito a esse pensamento mesmo, seguir as normas que, desde sempre, o tem aprisionado. Devo correr o risco de me lançar na contaminação e na disjunção: por uma escrita úmida, dentro de sua impossibilidade mesma; além disso, por amor a Derrida, que, como se sabe, apesar de ser um acadêmico, sempre sofreu resistência, sobretudo da filosofia.

Sem querer me deixar tomar completamente pela autobiografia, minha *estória* no doutorado atestou em alguns momentos esta *resistência* – e o acolhimento pelos departamentos de Letras e pela psicanálise sempre foi tanto mais gentil. E se, pelo contrário, na filosofia, um dos órgãos mais respeitados – sobretudo por sua “neutralidade” – o Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq) chega a emitir um parecer dizendo, entre outras coisas, que “Derrida não pode ser considerado um autor formador para uma pesquisa de doutorado”<sup>148</sup> – o que, apesar de me abalar momentaneamente me deu mais desejo de pensar o porquê desta observação científica – penso que minha *tarefa*, então, torna-se aqui mais séria do que imagino. Talvez, como Hamlet, tenha me sentido mais injustiçado que todos neste mundo acadêmico *out of joint*, desajustado. Por que me senti assombrado por este espectro, agora mesmo morto, e impelido a fazer justiça a este crime que, talvez, ele mesmo, o próprio Derrida, tenha cometido? Mas, por isso mesmo, já que assumi essa herança e essa responsabilidade (e, devo admitir, muito mais depois de ler o referido parecer; e o que antes ocupava apenas um lugar secundário passou a ser, desde então, uma *questão de honra*, como diria Hamlet), não posso fazer, nem aceitar que se faça o que Derrida denuncia que se

<sup>147</sup> *Espectros de Marx*, pág. 52.

<sup>148</sup> Referência ao parecer negativo do CNPq, dado por um parecerista anônimo, sobre meu pedido de bolsa de doutorado sanduíche.

fez com Marx (e com Nietzsche, com Benjamin etc.): tornar Derrida, agora que morto e, por isso, aparentemente inofensivo, um *grande filósofo*, e decretar, assim, a morte da desconstrução, do que há de revolucionário em seu pensamento.

São essas questões que me assombram – e, como já disse, por amor – que me fizeram não querer ser um *especialista* em Derrida, um “comentador” de sua obra, alguém que lhe restituísse sua verdade: um *scholar*. Optei por pensar *a partir* de Derrida, *com* ele, na ingratidão necessária para que seu pensamento não se inscreva na ordem do mesmo e não se aprisione em si. E, como ele mesmo disse, para isso, é preciso se falar *com* e *aos* fantasmas: os que assombram Derrida, o próprio Derrida como *mais de um* fantasma, e os meus fantasmas...

Derrida diz que é preciso que se impeça, em um congresso sobre o marxismo e seu futuro, que prevaleça um retorno filosófico a Marx, mas não que este retorno não deva ter espaço. É necessário que se retorne filosoficamente a Marx, como aqui é inevitável que eu retorne incessantemente a Derrida, mas o que não pode acontecer é que este “filosófico” do neutro e do científico, do encadeamento, da junção e da conjunção, prevaleça – pois seu prevalecimento é seu triunfo, é o triunfo mesmo do triunfo, e para que haja um pensamento de fato úmido não pode haver triunfo. É preciso, na ótica de Derrida “este outro pensamento do saber”<sup>149</sup>: precisa-se que se reconheça a impossibilidade mesma, como fez Blanchot, de se receber e de se entender uma fala ao recebê-la como herança, “eis o que torna seguramente (...) a injunção, a herança e o porvir, numa palavra, o outro, *impossíveis*”<sup>150</sup> - mas aí, como em tantos outros lugares, sempre que se trata de desconstrução, é preciso ver nisso uma *afirmatividade* na “experiência” do impossível, na aporia e, por conseguinte, em uma concepção de experiência que se mantém sempre às margens do *talvez*.

\*

Ao pensar o título da série de conferências reunidas sobre o nome de espectros, Derrida pensou inicialmente em *nomear* todas as formas de obsessão que *dominam* o discurso hoje, mas logo em seguida se apercebeu de que toda *nomeação*, toda organização participa da *hegemonia* mesma que o próprio Marx

<sup>149</sup> *Espectros de Marx*, pág. 54.

<sup>150</sup> *Espectros de Marx*, pág. 55.

tanto criticou. Deve-se, portanto, neste sentido, pensar a palavra *conjuração*, para que se alerte à hegemonia de qualquer espécie de pensamento (e nem mesmo, de um *pensamento úmido*, pois a *umidade* como a que aqui quero ver pensada é a impossibilidade mesmo de qualquer hegemonia, de qualquer totalitarismo do discurso, pois vai sempre permitir uma fenda, uma brecha, uma contaminação).

Tanto em francês como em português, a palavra *conjuração* possui uma multiplicidade de acepções que aqui muito podem interessar: em uma primeira análise, *conjuração* é uma *conspiração*, assumida ou secreta, por meio de um *juramento*, contra um poder superior. É esta a *conjuração* de Hamlet que a “aparição” do fantasma exige: pai e filho, obsessivo e obsediado, fantasma e herdeiro se conjuram para que advenha algum *acontecimento*; sob um outro prisma, *conjuração* é também um “encantamento mágico” no qual se pretende evocar, *convocar* um feitiço ou um espírito. “Conjuração exprime, em suma, o apelo que faz vir *pela voz* e portanto faz, vir por definição, o que não está presente no momento presente do chamado”<sup>151</sup>. Para isso, como se viu, precisa-se de uma certa fidelidade à infidelidade, de uma insistência, de que se lute para que se permaneça no perjúrio.

Assim, devo, antes de tudo ter feito um juramento; ter aceitado escrever uma tese, ter me comprometido formalmente: com um departamento, um orientador, uma instituição, e mais de uma, com agências fomentadoras, também mais de uma (que recusam certo tipo de bolsa, por não acharem o autor “formador” para um doutorado, mas concedem outro tipo, e, incoerentemente, até mesmo com uma certa “dignidade”), ter jurado, dentro de certos limites, que já aceitam alguma espécie de perjúrio, defender esta tese em um certo tempo e de uma certa maneira; e também ter me comprometido informalmente: comigo mesmo, com a filosofia, com Derrida, com o Paulo Cesar – e não com “o orientador formal”, com os professores que acompanharam estas – e outras – inquietações etc. Portanto, *esta conjuração* também apresenta uma dupla sessão, como diz Derrida: *jurei*, primeiro secreta e depois publicamente, me filiar à desconstrução, mas não como a um partido, pois onde só cabe “tomar posições” não cabe “tomar partido”: Não há hasteamento de uma bandeira derridiana, mas a assunção de uma herança que eu, junto a outros, vivos e mortos, conjurei; depois,

---

<sup>151</sup> *Espectros de Marx*, pág. 62.

como *por encantamento*, através da aparição pela voz de Danilo Marcondes do fantasma da umidade que, entrando por meus poros como eflúvios, me possuiu, tive que, em inúmeros momentos, sentar e *invocar*, chamar, pedir para que a aparição retorne e possibilite que se escreva, assim, na disjunta herança que conjuro.

\*

“A especulação é sempre fascinada, enfeitiçada pelo espectro”<sup>152</sup>, mas o problema é que a atitude tradicional da especulação é, opostamente, a de recusar este fato. O teórico é aquele que acredita *suficientemente* nas fronteiras, nos limites das oposições e, assim, na eficácia das *definições*. *Acredita, crê* que, com uma teoria das definições, com uma sistematização ou ontologização fundamental, consegue denunciar e, conseqüentemente, expulsar e exorcizar os espectros, exatamente do modo como Bacon age com o termo ao qual é de tal modo hostil. E aqui entra em cena um outro aspecto do conjurar.

Marx não gosta mais dos fantasmas que seus adversários. Recusa-se a acreditar nisso. Mas só pensa nisso. (...) Essa hostilidade para com os fantasmas, uma hostilidade aterradora que se defende, às vezes, do terror pela gargalhada, é talvez o que Marx sempre terá tido em comum com seus adversários. Ele também gostaria de *conjurar* os fantasmas, e tudo isto que não era nem a vida nem a morte, a saber, a re-aparição de uma aparição que nunca será nem o aparecer nem o desaparecido, nem o fenômeno nem seu contrário.<sup>153</sup>

E este é o problema que quero aqui me propor, *agora, de fato*, tentando concluir isto que, a princípio, não era para ser um capítulo, mas uma introdução. A filosofia e o pensamento crítico em geral empreendem uma batalha, por mais que esta batalha seja ou tenha sido necessária ou, em sua época, revolucionária (como Platão, Aristóteles, Agostinho, Descartes, Bacon, Kant, Hegel, Marx...), para exorcizar (ou, como diz Derrida, *exorçanalisar*) a espectralidade do espectro: descontaminar o pensamento, ressecar, enrigecer, desumedecer a filosofia.

Isso porque, em uma terceira análise do conjurar, além de juramento e invocação, um *conjuro* também pode ser o exorcismo propriamente dito, em que

---

<sup>152</sup> *Espectros de Marx*, pág. 69.

<sup>153</sup> *Espectros de Marx*, págs. 69-70.

se invoca o espírito maligno que assombra o assombrado para, assim, poder expulsá-lo deste *corpus*.

Pois conjurar quer dizer *também* exorcizar: tentar simultaneamente destruir e denegar uma força maligna, endemoninhada, endiabrada, o mais das vezes, um espírito malfeitor, um espectro, uma espécie de fantasma que retorna ou que ainda corre o risco de retornar *post mortem*. O exorcismo conjura o mal, segundo vias igualmente irracionais e segundo práticas mágicas, misteriosas, até mesmo mistificantes.<sup>154</sup>

E prossegue:

Sem excluir, muito pelo contrário, o procedimento analítico e o raciocínio argumentativo, o exorcismo consiste em repetir, sob o modo da encantação, que o morto está de fato morto. Procede por meio de *fórmulas*, e, às vezes, as fórmulas teóricas desempenham esse papel com tal eficácia que engana quanto à sua natureza mágica, seu dogmatismo autoritário, o oculto poder que repartem com isso que elas pretendem combater.<sup>155</sup>

E, neste momento, ao menos para mim, parece clara a advertência que devo tomar como pressuposto para o empreendimento que assumo, doravante, como meu. Devo, parafraseando Derrida, começar a falar disto que eu chamo *úmido*, desta herança, de sua aparição e seu retorno, que tantas vezes se erguem e ergueram para conjurar, para exorcizar essa quase-entidade maléfica cuja ameaça consiste em obsediar o pensamento.

Mas atente-se ao fato de que, como estou tentando alertar, o cadáver não está realmente morto, pois nunca se morre, como nunca se vive. O desaparecido, o aparentemente conjurado sempre re-aparece quando sua aparição é inconsiderável, e, em seu aparecer, faz trabalhar – aliás, é apenas isso o que faz trabalhar: um *modo de produção fantasmático*, como diz Derrida<sup>156</sup>. E, como em um *tropo*, posteriormente a um capítulo unicamente teórico (que me sinto na obrigação de fazer, já que não se pode evitar por completo a violência), tentarei apontar o quántuplo desdobramento que enxergo deste *modo de produção úmido*, já enumerado como meu pretenso pentatlo.

E depois de tanto *aquecimento*, e do anunciado *alongamento* teórico, sentir-me-ei mais preparado para as cinco provas que disputarei, tentando ilustrar as

<sup>154</sup> *Espectros de Marx*, págs. 70-71.

<sup>155</sup> *Espectros de Marx*, pág. 71.

<sup>156</sup> *Espectros de Marx*, pág. 134.

cinco *leis* que eu vejo se desdobrarem deste *modo de produção* específico da *umidade* – e, *só depois*, poderei me permitir o *relaxamento* necessário. O chavão diz que o pódio não importa, e sim a competição mesma – mas é claro que se escreve sempre para o outro, mesmo que para mim como leitor de mim mesmo, e, neste caso, para ao menos mais cinco ou seis leitores. E, ainda que não se espere uma medalha de honra ao mérito, mas também não meramente um prêmio de consolação, é preciso que se saiba as regras do jogo, que *neste exato momento nesta obra*, podem ser simplificadas na consciência deste luto interminável, sem normalidade, sem limite, *entre* luto e melancolia, *entre* incorporação e introjeção<sup>157</sup>, na atenção à injunção do tempo e da presença e na assunção de uma herança e responsabilidades infinitas, às quais nunca se poderá responder-por propriamente.

Conjurar – *o úmido*. Tarefa da filosofia. Jurar, seguir sem saber para onde, invocar. E saber que se tenta exorcizar o pensamento disto que é sempre estranho, mas que a isto pertence, estruturalmente – e mais ainda, sendo isto talvez, essa estranheza mesma, que constitua o pensamento como tal –, guardar em mente que a tentativa deste exorcismo que o pensamento crítico empreendeu é tão místico e misterioso como isto que ele tenta expelir. Como, em um passe de mágica, para Bacon, o úmido sumiria da linguagem; para Heidegger, o Ser seria propriamente pensado; para Lévinas, poder-se-ia voltar para alguém da ontologia; para Marx, o capitalismo seria superado pelo comunismo etc. etc. etc.

E, para terminar, *dou voz* ao espectro que tanto invoquei e que tanto invocarei nesta tentativa minha de *conjurar justamente* o úmido. Que se ouçam as primeiras e as últimas palavras dos *Espectros de Marx* de Derrida:

Um nome por um outro, uma parte pelo todo: poder-se-á sempre tratar a violência (...) como uma metonímia. Em seu passado como em seu presente. Segundo diversas vias (condensação, deslocamento, expressão ou representação), poder-se-ão sempre decifrar por meio de sua singularidade tantas outras violências em andamento. Ao mesmo tempo parte, causa, efeito, sintoma, exemplo, o que lá ocorre traduz o que *tem lugar* aqui, sempre aqui, onde quer que se esteja e que se

<sup>157</sup> Incorporação: “processo pelo qual o sujeito, de um modo mais ou menos fantasístico, faz penetrar e conserva um objeto no interior de seu corpo” (LAPLANCHE e PONTALIS, p. 238); e introjeção: “processo evidenciado pela investigação analítica. O sujeito faz passar, de um modo fantasístico, de ‘fora’ para ‘dentro’, objetos e qualidades inerentes a esses objetos”. “A introjeção aproxima-se da incorporação, que constitui o seu protótipo corporal, mas não implica necessariamente uma referência ao limite corporal (...). está estreitamente relacionada com a identificação (LAPLANCHE e PONTALIS, p. 248).

olhe, o mais próximo de si. Responsabilidade infinita, desde então, repouso inadmissível para todas as formas da reta consciência.<sup>158</sup>

E, *enfim*:

Ele [o “erudito”] deveria aprender a viver aprendendo a não conversar com o fantasma, mas a ocupar-se dele, dela, a deixar-lhe ou restituir-lhe a fala, seja em si, no outro, no outro em si: eles estão sempre *aí*, os espectros, mesmo se eles não existem, mesmo se eles não são mais, mesmo se eles não são ainda. Eles nos dão a pensar o “aí” desde que se abre a boca.<sup>159</sup>

*Enfim...*

---

<sup>158</sup> *Espectros de Marx*, pág. 07.

<sup>159</sup> *Espectros de Marx*, pág. 234.