

ROSSANO PECORARO

BAPTISTE GRASSET

organizadores

Sexo, política e desconstrução

Sobre Jacques Derrida



IMPRIMATUR

Sexo, política e desconstrução

Sobre Jacques Derrida

ROSSANO PECORARO

BAPTISTE GRASSET

organizadores

Sexo, política e desconstrução

Sobre Jacques Derrida



IMPRIMATUR

© 2018 Rossano Pecoraro e Baptiste Grasset

Este livro segue as normas do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, adotado no Brasil em 2009.

Produção editorial

Isadora Bertholdo
Julia Roveri
Rodrigo Fontoura
Victoria Rabello

Revisão

Bruno Lima

S529

Sexo, política e desconstrução: sobre Jacques Derrida / organização Rossano Pecoraro, Baptiste Grasset. - 1. ed. - Rio de Janeiro : Imprimatur, 2018.

ISBN 978-85-60439-57-7

1. Derrida, Jacques, 1930-2004. 2. Filosofia moderna. 3. Ciência política - Filosofia.
I. Pecoraro, Rossano. II. Grasset, Baptiste.

CDD: 194
CDU: 1(44)

EXEMPLAR DE CORTESIA

VENDA PROIBIDA

2018

Viveiros de Castro Editora Ltda.
Rua Visconde de Pirajá 580/sl. 320 – Ipanema
Rio de Janeiro | RJ | CEP 22410-902
Tel. (21) 2540-0076
editora@7letras.com.br | www.7letras.com.br

Sumário

De que hoje... – (à guisa de prefácio)	7
Para continuar dialogando com Jacques Derrida <i>Michel Wieviorka</i>	11
Correr o risco de errar <i>Maurizio Ferraris</i>	23
“Te amo e te sorrio de onde estou”. Em recordo de Jacques Derrida <i>Bruno Moroncini</i>	30
Os mal-entendidos da biopolítica: Foucault, Agamben, Derrida <i>Edgardo Castro</i>	48
Depois da desconstrução: rumo a uma renascença da metafísica no séc. XXI? Reler Derrida a partir de Meillassoux <i>Baptiste Grasset</i>	63
Et nunc manet in te <i>Maurizio Ferraris</i>	126
O realismo do mal. A agonia da democracia e o demo-fascismo no século XXI <i>Rossano Pecoraro</i>	137

De que hoje... – (à guisa de prefácio)

Em outubro de 2004, poucas semanas após sua última longa viagem intercontinental (destino Rio de Janeiro, onde ministrara a *lectio magistralis* no Colóquio dedicado a seu pensamento), Jacques Derrida falece em Paris. Dez anos depois, em novembro, um evento aconteceu na Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)¹ com o objetivo de (re)ler uma série de temas centrais do filósofo franco-argelino. Fruto talvez bastardo daquele encontro, este livro reflete a profunda convicção de que é necessário e urgente avaliar a natureza exata da herança filosófica da desconstrução ou, ao menos, indicar algumas perspectivas e tendências.

Ora, se por um lado os militantismos e as lutas sociais que reivindicam a influência do autor de *A escritura e a diferença* e de *Disseminação* [*La dissémination*] são muitíssimo ativos, chegando inclusive a caracterizar e legitimar a maioria dos novos caminhos do progressismo, por outro lado é inegável que, de alguns poucos anos para cá, a “desconstrução da desconstrução” tem se tornado um viés cada vez mais frequentemente utilizado pelos novos populismos para nutrir sua crítica da democracia social, do liberalismo econômico e da globalização, particularmente na Europa e na América do Norte. Destarte, o ano de 2016 pode ter sido o início de uma guinada do pensamento contemporâneo, na medida em que acontecimentos políticos como o “Brexit” ou a eleição de Donald Trump à presidência dos Estados Unidos foram a ocasião de ver a “direita alternativa” (*alt-right*)

¹ O Colóquio foi promovido e realizado pelo *Laboratório de Filosofia Política e Moral Gerardo Marotta* (CNPq/UNIRIO) e pela Faculdade de Filosofia com o apoio, e o fundamental patrocínio, da CAPES e da UNIRIO.

convencer um eleitorado popular (vítima da luta de classes, mas órfão de uma esquerda suscetível de reconhecer a existência da mesma) de que, em nome de uma *volta para a realidade*, seria necessário solapar as posturas morais, “politicamente corretas”, e desconstruir as análises desconstrucionistas da “nova esquerda” (*new left*), a esquerda reformista, pós-marxista, predominante no Ocidente desde o final do século XX, e de que Derrida fora uma das figuras tutelares no mundo da filosofia. Em reação ao triunfo repentino e avassalador dessa estratégia, os desconstrutores de esquerda forjaram, sem muito sucesso, o conceito de “pós-verdade” para desqualificar empreitadas populistas que, segundo eles, reduzem o combate político a uma mera guerra de propagandas e de meios de comunicação.

Rer Derrida em tamanho contexto é urgente, não somente porque seus escritos ainda são atuais e propiciam recursos e instrumentos eficazes para decifrar as generalizações abusivas que proliferam num quadro sociopolítico global bastante depressivo desde os atentados de setembro de 2001 e a crise financeira de 2008, mas também, e talvez sobretudo, porquanto esses escritos ecoam na atualidade recente de um modo diferenciado, remoçando sua pertinência ao contato de questões e assuntos afastados do âmbito originário de sua redação. Rer Derrida para entender a atualidade, ou entender Derrida a partir da atualidade e ver suas análises voltarem a *disseminar-se*, são tarefas fadadas a gerar reflexões frutíferas, pois não se pode haver dúvidas de que a desconstrução, atitude filosófico-crítica típica de um período da modernidade tardia que talvez esteja acabando esses dias, continuará nos assombrando durante um bom tempo. De fato, a sobrevivência, noção tão derridiana, parece adotar matices novos quando aplicada à ideia da posteridade desconstrucionista. Por isso, já está na hora de indagar acerca das formas segundo as quais o pensamento de Derrida pode sobreviver às emendas mortais que, oriundas de um realismo reativado em campos tão diversos quanto a política, a ética e a metafísica, vêm derrocando gradualmente uma pós-modernidade e um relativismo que, no mínimo desde o fim do bloco soviético, haviam sido hegemônicos no cenário filosófico ocidental. O que de Derrida é capaz de nos ajudar a compreender os problemas e temas centrais do séc. XXI? O que da desconstrução irá sobreviver ao desconstrucionismo?

Deixemos ressoar perguntas e inquietações. A cada vez, ainda, sempre já.

É necessário e urgente, foi escrito no início deste texto, (re)pensar Derrida e as desconstruções;² manter-se fiel através de uma traição rigorosa, atenta e respeitosa não para com os (ex)neologismos de uma *ormai* patética pós-modernidade, mas para com a tão maltratada *realidade*; impugnar seu legado, melhor, o que uma parte consistente de seus sequazes fizeram com ele. Não há como contestar a análise de Roberto Esposito quando, no primeiro capítulo de *Pensiero vivente* (2010), afirma que a desconstrução, uma das “mais experimentadas linhas de tendências” do contexto filosófico contemporâneo, mostra claros e distintos sinais de “incerteza” e “cansaço”; revela as marcas de uma crise provocada por duas ordens de fatores: uma circunstancial, de esgotamento geracional; outra mais profunda ligada à centralidade atribuída à linguagem em suas práticas filosóficas. Em outros termos, a desconstrução implode – em primeiro lugar – porque após o desaparecimento do Grande Mestre/Significado/Nome (d)e Pai,³ discípulos e comentadores se enclausuraram em uma produção textual “repetitiva”, “autorreferencial”, de fato escassamente significativa e – em segundo lugar – por causa do “papel dominante” da “esfera da linguagem”. Que seja privilegiada ora uma perspectiva ontológica, ora epistemológica, ora textual é evidente que o pressuposto de grande parte da filosofia do nosso tempo é a primazia da linguagem. As consequências desse império são de extrema relevância, uma vez que elas indicam e revelam uma atitude, uma prática discursiva e uma teoria profundamente “antifilosófica ou ao menos pós-filosófica”. A filosofia se subordina à linguagem – que não é mais *logos*, mas tão-somente *doxa*, não mais busca racional e argumentada da verdade,⁴ mas apenas vale-tudo interpretativo, opinião, verbosidade filosófica e psicopatológica. Menos polemicamente: a “linguagem”, de acordo com a análise de Esposito, se pulveriza e se fragmenta nos seus jogos, nos seus “dialetos”, nas suas “famílias de frases”, nos seus contextos, grupos, etc., e se declara, portanto, “parcial” e estruturalmente “inábil para formular modelos de racionalidade universais ou ao menos universalizáveis”. Por conseguinte, à filosofia não resta outro espaço a não ser o da

2 Foi esse o título do evento de 2014.

3 Estamos nos referindo, com uma certa dose de ironia é claro, a conceitos centrais de J. Lacan.

4 Atente-se, com “v” minúsculo.

sua “autonegação ou do seu prosseguimento extenuado”. De novo, sempre já: o que fazer então? Talvez maquinar a máquina, tendo consciência de que é impossível escapar do programa, do sistema ou da máquina. Ela está presente e age em todo lugar. Pensar em evadir-se para um *fora* ou para um sem-ela é ilusório e vão. Isto não significa que não haja “liberdade” ou chances de transformação do jogo maquinal, mas tão-somente que a luta, o pensar e o fazer, dão-se exclusivamente no interior e às margens dele. “Existe máquina em toda parte”, afirma Derrida durante o diálogo com Elisabeth Roudinesco (*De que amanhã...*, 2001); mas “existe na máquina um excesso em relação à própria máquina: ao mesmo tempo o efeito de uma maquinação e algo que frustra o cálculo maquinal”. Trata-se, exatamente, da “maquinação da máquina”, daquilo que permite o excesso, a possibilidade desde sempre inscrita na opressão da máquina, de combatê-la e revolucioná-la, frustrar suas ambições, ludibriar sua potência. Neste sentido, algumas “coisas” tornam-se possíveis: apoderar-nos de uma certa coragem para admitir que as lutas pós-modernas e pós-68 não deixaram como herança a “libertação dos vínculos de uma realidade demasiado monolítica, compacta, peremptória” (lembrando as palavras de Maurizio Ferraris no *Manifesto do Novo Realismo*, de 2012), mas somente a impotência perante aquilo que nos domina e nos escraviza, isto é, a Lei que a razão (a *doxa*?) do mais forte é sempre a melhor; recomeçar a partir de um núcleo de realidade e de verdade irreduzível e não manipulável; reconhecer que o enorme rochedo preto de uma ilha imaginária, apesar das possíveis, mas sempre limitadas interpretações, de seus tons de cinza, é preto e continuaria a ser preto mesmo se todos os habitantes da ilha se convencessem, ou fossem convencidos pela razão dos detentores do poder, e afirmassem que ele, na realidade, é branco; deixar de servir para reconquistar nossa liberdade e sair, finalmente, da condição de minoridade autoimposta.⁵

Está na hora.

R.P. e B.G.

⁵ Referências, evidentemente, a La Boétie e Kant.

Para continuar dialogando com Jacques Derrida¹

Michel Wieviorka²

Quando Maurizio Ferraris me convidou para inaugurar a Cátedra Jacques Derrida, eu lhe disse que ele estava me constringendo. Por um lado, evidentemente, eu estava particularmente honrado. Por outro lado, eu não sou filósofo, e ainda menos conhecedor da obra de Jacques Derrida. Decerto, conheci Derrida, só que de forma amigável: tomei o trem em sua companhia duas vezes para participar, aliás em grande cumplicidade intelectual com ele, de discussões ocorridas diante de plateias de agentes sociais, na periferia de Lyon (do primeiro encontro nasceu uma pequena publicação; infelizmente, a gravação do segundo encontro, que, conforme lembro, tinha sido mais interessante, foi perdida pelos organizadores).

Em 1999, ao saber que seu seminário tratava do tema do perdão, eu lhe propus que conversássemos a este respeito na revista mensal *Le Monde des Débats*, que eu tinha criado pouco tempo antes. Ele não só aceitou esse convite, como também validou o texto que lhe submeti depois da entrevista, do qual, partindo do material bruto da gravação, eu tinha suprimido quase integralmente minhas intervenções, não sem ajeitar sensivelmente as dele. O resultado foi uma entrevista que encontrou um sucesso imenso, de escala global.

Se estivéssemos nos Estados Unidos, eu teria iniciado a presente intervenção com uma “joke”.³ Apenas agora entrego essa minha piada a vocês: houve uma época em que eu ministrava um seminário das 14 às

¹ Tradução de Baptiste Grasset.

² École des Hautes Études en Sciences Sociales / Fondation Maison des Sciences de l’Homme.

³ Em inglês no texto original (N.Trad.).

16 horas nas quintas-feiras (salvo engano meu) no anfiteatro da EHESS.⁴ Um fenômeno chamou minha atenção: a presença, nas duas primeiras fileiras, de ouvintes bem diferentes de meu público habitual. Demorei um certo tempo para compreender: tratava-se de ouvintes que queriam ter a certeza de que ocupariam as melhores poltronas durante o seminário de Jacques Derrida, a ocorrer a partir das 17 horas do mesmo dia. Admito não ter certeza de que as suas recordações de minhas aulas de sociologia sejam muito vivazes.

Vocês não discordarão se eu disser que isso tudo é muito pouco para fazer de mim o filósofo, ou até o especialista (que eu não sou) do pensamento e da obra de Jacques Derrida. Isso posto, creio lhe prestar uma homenagem amigável quando, em qualidade de sociólogo, volto a me debruçar sobre temas que, sem sombra de dúvida, o interessavam, uma vez que eles ocupam um lugar central tanto em nossa entrevista acerca do perdão, quanto em meu trabalho atual. Outrossim, acho que ele se importava demasiadamente com a sua liberdade, inclusive intelectual, para esperar daqueles que se interessam por sua obra que apenas a comentem ou a interpretem.

I

Jacques Derrida nos diz que, se realmente o perdão existe, então o único perdão que valha consiste em perdoar o imperdoável. De imediato, ele compara, por um lado, o perdão que está, digamos, globalizado, encajado na escala do planeta (mais exatamente, ele fala em mundialização para levar em conta a sobredeterminação que a cristandade romana confere a essa dimensão global do perdão – ademais, sabemos que ele não era insensível às fontes judaicas do perdão), e, por outro lado, o caráter impossível do perdão, que, segundo ele diz, apenas é “possível contanto que faça o impossível”, i.e., contanto que a vítima o conceda ao culpado enquanto este é culpado, e o conceda de modo gratuito, incondicional, infinito, aneconômico (aqui recorro às palavras do próprio Derrida).

Neste perdão, o perdão do imperdoável, ele vê uma questão que remete ao “eu”, pois, caso seja possível perdoar, então é o “eu” que

⁴ École des Hautes Études em Sciences Sociales (N.Trad.).

perdoa. Nisto ele vê uma “pureza radical”, e, afinal, ele define o perdão como uma loucura, a loucura do impossível.

Vou partir desses dois campos que Derrida distingue (mesmo que tamanha distinção o leve a se opor a Vladimir Jankélévitch, cujo pensamento é abundantemente discutido durante essa entrevista): a globalização, por um lado, e a “loucura” do “eu”, por outro, o que – em meu vocabulário – eu chamaria de subjetividade, embora eu saiba que, com certeza, ele teria preferido outras palavras. Daqui para frente, portanto, é o sociólogo que se expressa; e peço ao leitor que não entenda isso como uma tentativa de falar no lugar de Derrida: eu falo a partir daquilo que ele disse, porém falo em meu nome próprio; ele me ajuda e me incentiva a pensar usando meus próprios recursos.

Tomemos o termo de “mundialização”: há várias dimensões que têm de ser diferenciadas analiticamente. Primeiro, a ideia de mundialização. Cabe observar que os franceses falam em “mundialização” (*mondialisation*) enquanto que, em inglês, se fala em “globalização” (*globalization*). O que leva a pensar que o vocábulo remete a duas coisas mui distintas. A primeira é uma constatação empírica, que os economistas foram os primeiros a propor, e que diz respeito à maneira segundo a qual os mercados, os fluxos financeiros, ou o capitalismo neoliberal (caso esta expressão tenha a preferência do leitor), desenham um sistema mundial sem fronteiras (para as mercadorias e para o capital, pois, para os seres humanos, é claro, a situação é bem diferente), sistema que gera muitas implicações para os Estados, as instituições, ou gera muitas consequências em termos de desigualdades. A globalização como realidade empírica não é apenas econômica: tudo vira “global” (conforme mostra a proliferação de livros de ciências sociais nos quais o adjetivo serve para designar a justiça, os movimentos sociais, a saúde, a governança, a política, etc.). Aqui, a religião não é um assunto à parte: aliás, não será o cristianismo o mais antigo dos fenômenos globais, mundiais? Isso posto, ainda é outra coisa “pensar globalmente”, i.e., levar em conta os diversos níveis (planetário, regional, nacional, local) em que os temas que nos interessam (e, entre eles, o perdão, por que não?) são produzidos, ou se transformam, para fins de abordagem dos mesmos. Isto implica aceitar a ideia de que pontos de vista construídos em diversas disciplinas do saber e da reflexão podem funcionar de maneira complementar. Isto implica

que, num mundo multicentrado, o conhecimento amiúde experimenta uma pluralidade de descentramentos.

Eu sou natural de um país que, de fato, resiste tanto à “mundialização” (entendida no primeiro dos dois sentidos que acabei de indicar), quanto à ideia de “pensar globalmente”. Trata-se de um fenômeno importante. Posso tentar explicá-lo mediante o fato de que os franceses falam pouco e mal inglês, e relutam a ingressar em discussões e perspectivas que ocorrem sob uma hegemonia linguística, e portanto intelectual, anglo-saxã ou norte-americana. Aliás, este fato permite contestar o tema da latinidade religiosa proposto por Jacques Derrida, pois trata-se antes de um universalismo expansivo que não deve tudo a nossa herança da cultura latina ou cristã. Todavia, temos de buscar uma explicação muito mais consistente do lado de nossa vida propriamente intelectual e política: mais do que qualquer outro país no mundo, a França se identificou com as grandes discussões dos anos 1950, 1960 e até dos anos 1970: o centro do mundo consistia então em discutir entre marxistas e antimarxistas, em falar em revolução, em tomar o partido de Sartre ou o partido de Aron, em tomar posição a favor de um lado ou de outro durante a Guerra Fria, em interessar-se pelo Terceiro Mundo, na descolonização, etc. Quando uma nova fase começou, i.e., quando, de repente, os novos filósofos esvaziaram as lixeiras da História e evidenciaram que o marxismo estava morrendo; quando o historiador François Furet logrou afirmar tranquilamente que a Revolução Francesa tinha acabado; quando, em seguida, o Muro de Berlim caiu, o que possibilitou que Francis Fukuyama, retomando uma velha ideia de Hegel e Kojève, falasse – não sem arrogância – em fim da História, os intelectuais franceses (no sentido largo desta expressão) demonstraram mais dificuldade em participar de novas discussões do que aqueles que, em outros lugares do mundo, não tinham se identificado às discussões do período precedente.

II

Vou utilizar uma categoria que, possivelmente, não conviria a Jacques Derrida, mas me convém perfeitamente, a categoria de sujeito, para iniciar no segundo campo daquilo que ele nos diz acerca do perdão, i.e., quando ele diz que é o “eu” que, eventualmente, perdoa o imperdoável,

e que faz o im-possível. Ou ainda quando ele evoca a narrativa que Desmond Tutu faz da testemunha de uma mulher negra, uma mulher vítima (por ser mulher de vítima), que, tendo vindo depor perante a Comissão Verdade e Reconciliação que ele presidiu, declarou: “Uma comissão ou um governo não podem perdoar. Somente eu, eventualmente, poderia fazê-lo.”

Por conseguinte, vou falar em “sujeito”. Com efeito, na mesma hora em que o “pensar globalmente” desatava a se impor no seio das ciências sociais, outra categoria também passava a desencadear muitos estudos nessas disciplinas, a de sujeito. Isto vale no mundo inteiro e, a esse respeito, na França, dois intelectuais desempenharam um papel primordial: Alain Touraine, enquanto sociólogo, quando, no início dos anos 1980, falou em “retorno do ator”, e Michel Foucault, o último Foucault (como se diz às vezes para distingui-lo do “primeiro Foucault”, mais estruturalista), aquele, portanto, da *Vontade de saber*, que, do tema da sujeição, passou ao tema da afirmação do sujeito mais ou menos no mesmo contexto histórico.

Num primeiro momento, nas ciências sociais, o sujeito tem sido essencialmente encarado (vou me expressar num vocabulário um tanto estranho, talvez até um pouco romântico) através do crivo do bem; o sujeito é a capacidade em se tornar ator. Aí havia, no mínimo, dois problemas, no tocante aos quais tentei trazer um início de resposta. O primeiro problema é o problema do mal: o que fazemos da violência, do racismo, do antissemitismo, do terrorismo, por exemplo, se cabe nos interessarmos na subjetividade daqueles que os perpetraram? Aqui é útil interessar-se naquilo que chamei de anti-sujeito, e também àquelas figuras sombrias do sujeito que nos obrigam a modificar ou a completar nosso olhar sobre a subjetividade.

O segundo problema respeita ao risco que corremos de essencializar o sujeito, de transformá-lo em algum tipo de atributo antropológico que vigora antes de toda ação, de toda experiência, uma essência que se torna um princípio explicativo sem que tenhamos de nos preocupar com a história dos indivíduos, dos grupos, da sociedade, nem com as relações sociais no seio das quais existimos. Aqui, ao invés de as ciências sociais focarem em algum conceito anistórico, associal, acultural de sujeito, propus que, no que atina à parte romântica (o bem), elas se

interessassem antes aos processos de subjetivação, e que, no que tange à parte negativa (o mal), elas privilegiassem os processos de dessubjetivação. Conforme constatei, isso possibilitaria reatar laços entre as ciências sociais e a psicanálise – ainda lembro da belíssima comunicação que Jacques Derrida proferiu nos “États Généraux de la psychanalyse”, publicada sob o título *États d'âme de la psychanalyse*.⁵

Não só na França, como também em outros lugares, houve, e ainda há reticências ou resistências em se apoderar dum conceito de sujeito ou, mais exatamente, de processo de subjetivação, ou de dessubjetivação; isto sendo devido (penso eu) ao peso, ainda não negligenciável, das diversas variantes do estruturalismo e de suas subsequências, i.e., o pós-estruturalismo e a *French Theory*. O que estou visando aqui, particularmente na França (país que, entre todos, é o dos intelectuais estruturalistas) é a proibição do sujeito, que era perseguido, e cuja morte era proclamada, em prol do estudo exclusivo das estruturas, dos sistemas, das instâncias, dos dispositivos etc.

Jacques Derrida afirma sonhar em um “perdão sem poder: incondicional, contudo sem soberania”, um perdão exercido sem a tutela de algum poder soberano, de qualquer tipo que seja, quer se trate de “uma alma bela e forte”, quer dum poder estatal: me parece que tal perdão sem soberania apenas pode dizer respeito a um sujeito definido muito antes de qualquer significado, de qualquer inscrição em relações políticas ou sociais, fora da experiência ou da ação. Reencontro aqui uma questão importante, com a qual chegamos a lidar nas ciências sociais, questão que remete à subjetividade: será que o sujeito é capaz de preexistir a si mesmo? Ou será que ele deve ser pensado em situação, na experiência, na interação e, portanto, na intersubjetividade?

Em nossa entrevista, Jacques Derrida vai e vem da mundialização à pessoa singular; assim procedendo, ele participa, penso eu, dessa dinâmica atual do pensamento, que percorre, ou tenta percorrer a distância imensa para ir do mais geral, do mundial, do global, até o mais pessoal, o mais íntimo, o mais subjetivo, a saber, aqui, a eventual decisão altamente singular de perdoar, que, no caso de Derrida, segundo eu, remete a um sujeito descontextualizado, questão que mereceria ser estudada mais adiante.

5 DERRIDA, Jacques. *États d'âme de la psychanalyse*. Paris: Ed.Galilée, 2000.

III

Parece-me que essa distância imensa na vida das ciências sociais contemporâneas tem se tornado uma necessidade intelectual; e ela articula belas perguntas.

Existe uma ligação entre as duas perspectivas? Será que devemos pensar simultaneamente o global e o subjetivo (ou o pessoal)? É um acaso essa concomitância do desenvolvimento dos dois campos durante o mesmíssimo período histórico? Penso que não. Pois a mundialização dissolve as fronteiras, enfraquece os Estados, as instituições, e, afinal, o que é que sobra para enfrentá-la? A pessoa singular, o sujeito, o indivíduo.

Mas existem formas de ação coletiva, e não somente pessoas singulares, indivíduos. Primeiro, cabe admitir que a ação coletiva nunca passa de uma agregação de indivíduos; ela é feita de sujeitos que escolhem se engajar – é a escolha deles, sua decisão, mesmo que isto pareça ter sido imposto por um meio de origem ou por um meio religioso.

Em seguida, esta ação coletiva cada vez mais carregada por subjetividades individuais pode se apresentar como uma forma de resistência contra a mundialização, o que se vê com o crescimento dos nacionalismos na Europa. Ela também pode ser local, porém nutrida de um imaginário e repleta de significações globais, significações que circulam nas redes sociais, que são veiculadas pelas ONGs ou que se manifestam simplesmente na televisão. Enfim, ela pode enfrentar diretamente a mundialização, sob a forma de movimentos alterglobais ou altermundialistas lutando a favor de uma outra mundialização. Em todos os casos, é legítimo pensar que existe alguma ligação entre o crescimento dos temas do sujeito e o “pensar globalmente.”

Já que se trata de falar em perdão, e, portanto, de uma certa forma de justiça, me parece que a ideia de uma justiça indesejável, sob tensão entre a lógica da norma e a lógica da desconstrução, ou do sujeito, desemboca em dificuldades maiores a partir do momento em que o quadro das normas deixa de ser o do Estado-nação para se tornar global. Se realmente cabe pensar a justiça de acordo com aquilo que suas dimensões jurídico-políticas têm de mundial, e não somente de nacional, se realmente cabe pensar uma justiça “global”, então o espaço da reflexão fica maior, e se transforma.

Agora, eu gostaria de abordar outro aspecto da reflexão de Jacques Derrida acerca do perdão que ele chama de puro, o perdão do imperdoável, o perdão absoluto, aquele, conforme diz ele, que adentra “lucidamente na noite do ininteligível”. Tal perdão se afasta da reconciliação e, eu diria, mais amplamente, foge de toda inscrição numa lógica política; daí certa tensão, e até certa separação, que observo, entre, por um lado, uma visão ética do perdão, e, por outro, uma visão pragmática, política, que é a visão mundializada, com seus inumeráveis arrependimentos, confissões, desculpas, processos de reconciliação, que as mídias nos mostram, e que se integram em lógicas concretas nas quais se mesclam os temas da memória, das vítimas, da justiça. Aqui, dois campos se enfrentam: o da ética e o do sentido social e político da ação; duas lógicas, a do perdão puro e a do perdão que possui uma finalidade. Caso generalizemos tal divisão, será que haveremos de dissociar a ética da política e, mais geralmente, da ação?

Dois preocupações passam a prevalecer aqui. A primeira respeita ao estatuto daquilo que é tido como ético hoje em dia, e que não confundo nem com a moral, nem com a deontologia. Parece-me que uma tendência profunda em nossas sociedades reside na importância conferida à ética; não a uma ética superior, elaborada na altitude ímpar do pensamento de alguns responsáveis religiosos ou políticos, ou pelo legislador; não a uma ética tida como conjunto de valores que tentam adquirir força de lei, mas sim a uma ética de sujeitos singulares, que se inventa em situação, com os pés no chão, bem no chão, onde problemas concretos irrompem. Um exemplo extremo pode ajudar a ilustrar esta observação: o exemplo dos comitês de ética clínica que começam a surgir em certos hospitais – tal como aquele que temos, na França, no hospital Cochin, em Paris. Em tal comitê, não se toma decisões. Diversas competências, médicas, jurídicas, sociológicas, filosóficas etc., se juntam para examinar, uma após a outra, situações singulares particularmente complexas, que remetem à vida ou à morte. Os integrantes do comitê, ao serem consultados acerca de tamanha situação, se informam, trocam opiniões e, ao invés de chegarem a uma decisão, chegam a uma análise. Geralmente, tal análise procede da perspectiva singular dos sujeitos individuais envolvidos na situação: o sujeito frágil ou vulnerável (um paciente), o sujeito ausente (no caso do coma), ou ainda não constituído

(no caso do embrião), como também os parentes e próximos etc. O que me importa aqui é que a ética não é definida por viés de uma pureza a-sociológica ou anistórica, qualquer que seja, mas sim relacionada a um contexto, a uma decisão a ser tomada (embora ela seja tomada por outros), a um esclarecimento concreto. Parece-me que a ética do perdão puro, a ética pura corresponde a algo de totalmente diferente, e prefiro pleitear a favor de um afastamento provisório desta noção (provisório, pois voltarei a falar nela), deste projeto, para nos interessarmos às provas concretas que devemos tratar de enfrentar ou superar. Ora, isto não é mais fácil, nem confortável.

Tamanha posição, que, a meu ver, não é a de Derrida, confia mais do que ele na política, na capacidade dos atores políticos de lidar com problemas, inclusive éticos.

O que me leva à minha segunda preocupação. Na perspectiva proposta por Jacques Derrida, existe a ideia de que o político, ou o político-jurídico não é apto a lidar com tudo, nem a abordar tudo. Aqui, o que escapa ao político é a capacidade que um sujeito, uma pessoa singular, possui de tomar decisões que lhe pertencem propriamente, no caso que nos interessa: a decisão de perdoar ou não perdoar o imperdoável. Ora, o que é que constatamos hoje, em nossas sociedades, em graus decerto diversos de gravidade? Constatamos que a política é incapaz de lidar com muitos problemas importantes; que ela não sabe, ou muito mal, gerenciar o econômico, as desigualdades sociais, o desemprego, a precariedade; que ela lida dificilmente com diferenças culturais, ou com os particularismos religiosos novos, conforme acontece, por exemplo, em meu país, com o Islã.

Resumindo, a impotência atual do político a abordar certos temas não questiona somente a ética, como também a economia ou a cultura. Sobre tal base, vale perguntar: se, como muitos, queremos re-encantar a política, lhe restituir a capacidade de tratar das questões que nos preocupam, se refletimos acerca de soluções suscetíveis de redinamizar a democracia representativa, por exemplo, ou de completar a mesma de modo participativo ou deliberativo, se refletimos acerca da maneira segundo a qual a esquerda ou a direita ou ambas poderiam conferir um sentido renovado à ação política hoje desqualificada, será que devemos descartar a possibilidade de incluir as questões éticas neste esforço

talvez, aliás, impossível? Devemos considerar que há um espaço necessariamente estranho ou exterior à política, qualquer que esta seja, e que esse espaço é o da ética?

Por exemplo, devemos considerar que é impossível encontrar uma solução política ou jurídica para os piores horrores, i.e., aqueles que, justamente, são imperdoáveis? Na ideia do perdão puro do imperdoável, há uma ideia, que podemos generalizar, e que consiste em dizer que certas condutas humanas remetem ao mal puro, remetem à inumanidade daqueles que cometeram-nas. Porém, para um sociólogo, tal ideia é dificilmente aceitável, e ele tentará mostrar que, pelo contrário, existem processos sociais, políticos, culturais, econômicos, que podem ter levado à barbárie; que o mal não fica fora do social ou do político; que ele se inscreve em lógicas de dessubjetivação, por exemplo. Se eu posso entender o mal, se ele não é uma categoria meta-social ou meta-política, então eu posso também enfrentá-lo, inclusive por viés da articulação da política e da ética.

Isto me leva àquilo que sempre tem sido a grande força e o grande poder de atração, o charme do pensamento de Derrida, seu caráter inflexível, intransigente, absoluto, assim que se trata de abordar questões éticas (aqui o perdão, em outros momentos desse pensamento a hospitalidade, ou a justiça, notadamente).

O perdão “puro”, nos diz Jacques Derrida, “para possuir seu sentido próprio, não deve ter *sentido* algum, nem finalidade alguma, e até, inteligibilidade alguma.” Ele acrescenta então: “é uma loucura do impossível”. Tal ligação da ideia de pureza intelectual e da loucura me reconduz muito diretamente aos esforços que eu envidei para conceitualizar fenômenos que eu estudava empiricamente, como sociólogo de campo: a violência extrema e o terrorismo.

O que pode ser o conceito puro de “terrorismo”? Parece-me (e, aqui, reencontro a imagem, tão prezada por Derrida, dos dois polos) que o terrorismo puro associa duas lógicas “irreconciliáveis, porém indissociáveis”. Por parte, ele é político, moderno, e, mais precisamente, instrumental, racional se quisermos. Destarte, os autores dos atentados de 11 de setembro de 2001 manifestaram mais inteligência racional do que os peritos norte-americanos do antiterrorismo que eu estudara em meados dos anos 1980: ao passo que esses peritos forjavam roteiros mui

sofisticados de terrorismo nuclear, ou biológico, os terroristas subiam a bordo de aviões com simples canivetes, estiletos, e eles viajavam com passagens que lhes davam direito a assentos na classe “business”, o que lhes proporcionava a aparência de homens respeitáveis. Ademais, no terrorismo, há certa perda de sentido, há distorção, há perversão em relação ao sentido inicial da ação; outrossim, quanto mais adiantada é a perda de sentido, mais artificial o terrorismo aparenta ser no olhar daqueles que ele almeja encarnar ou representar; e mais desmedido, “louco”, diria (talvez) Jacques Derrida. A experiência italiana dos anos 1970 e 1980 pode ilustrar tal observação: quanto mais a luta armada se afastou das expectativas reais dos operários, que não se reconheciam mais em sua ação (que, supostamente, deveria emancipá-los), mais assassina, mais desgovernada essa luta virou, e mais ela passou a matar, a atirar nas pernas,⁶ a sequestrar, e a produzir um discurso que revestia a aparência de uma mera verborragia. O terrorismo “puro” é aquele cujo discurso não está mais ouvido por ninguém, e sobretudo não pela nação, pelo povo ou pela classe que ele afirma encarnar. É um terrorismo que se torna seu próprio fim.

Isso posto, consideremos agora o terrorismo concreto: ele está sendo compreendido por muitas pessoas em uma escala global; essas pessoas se reconhecem nele, inclusive em seus atos mais bárbaros; ele não acata a pureza conceitual que acabei de delinear. Pode até ser dito que uma experiência chega a um fim assim que ela vira pura, e, portanto, escassa, e que apenas lhe resta receber o golpe de misericórdia por parte da repressão policial ou militar. Não é amenizar o mérito do General Dalla Chiesa dizer que ele acabou com um movimento terrorista que já tinha entrado em sua fase de declínio histórico. O paradoxo é, portanto, que o terrorismo puro é um conceito decerto necessário, porém pouco explicativo, a não ser para fins de avaliação da evolução de uma experiência e, caso os atos e discursos dos atores se aproximem dele, para emitir a hipótese de um declínio que, aliás, pode ser definitivo, ou provisório.

Isto vale também para a violência, de forma muito mais geral. Esta é “pura” quando ela se torna um fim em si: destarte, se fala às vezes de “violência para a violência”. A crueldade é, talvez, a figura mais evidente dessa pureza; o sadismo é uma categoria mais complexa, sobretudo quando ela

⁶ Prática punitiva comumente utilizada pelas Brigadas Vermelhas italianas nos anos 1970 e 1980 (N.Trad.).

ecoa a categoria de masoquismo. Também acontece aqui que a crueldade, a violência para a violência, a violência para o gozo, irrompem no final ou na ocasião de uma experiência no âmbito da qual elas são dissimuladas ou até impedidas pelo sentido da violência, pelo seu sentido político, ou pelo seu sentido militar, ou afetivo etc., ou ainda por dimensões instrumentais, racionais. Existe uma vasta literatura histórica que mostra, por exemplo, como os militares são suscetíveis (ou não) de passar a exercer violência pura quando são (ou não) entregues a si mesmos, invisíveis ou visíveis aos olhares de testemunhas, de jornalistas; ou quando são (ou não) embriagados na hora de se dedicarem a tarefas aviltantes etc.

Porém, como no caso do perdão puro, a violência pura tende a ser apenas a exceção. Por isso, antes de falarmos, a seu respeito, em mal absoluto, em barbaria, em loucura, é geralmente possível estudarmos como historiadores ou como sociólogos os processos que desembocaram em sua manifestação. Uma vez esgotada tal análise, caso o fenômeno siga sendo opaco, podemos ir à busca de outras explicações, mas então ficamos fora do tratamento político, e até jurídico, ou moral, da questão, de forma que podemos esbarrar com a ideia de irresponsabilidade, inclusive jurídica, dos culpados. Aqui também, o conceito de violência pura é incontornável, e na mesma hora de uma utilidade prática fraca, uma vez que a violência para a violência é geralmente muito mais rara do que a violência instrumental ou dotada de sentido.

Não apresentei aqui a riqueza da reflexão de Jacques Derrida no tocante ao perdão; ora, no texto que utilizei, ele nos leva para outros caminhos que aqueles que segui. Destarte, mal evoquei a soberania ou o indulto. Todavia, conforme vocês puderam constatar, a partir de seu pensamento, logrei elaborar uma reflexão no que respeita a meu próprio trabalho, logrei abordá-lo a partir de ângulos diferentes, e perseguir de certa forma o diálogo que eu esboçara junto com ele. Não tenho razão alguma de contribuir em ossificar seu pensamento; pelo contrário, tenho muitas razões de fazer esse pensamento trabalhar para nele encontrar de que desconstruir, talvez, mas, sobretudo, de que me construir melhor.

Correr o risco de errar¹

*Maurizio Ferraris*²

Quando Barbara Carnevali, Emanuele Coccia e eu resolvemos organizar o encontro desta tarde, uma expressão se impôs (como o próprio Derrida teria dito), a expressão “Derrida (t)em seu lugar” – com a sua “sintaxe complicada” (como Derrida teria acrescentado).

I

Derrida em seu lugar – Derrida neste lugar onde ele ensinou durante vinte anos. Neste lugar que ele chamava de “sua oficina”, onde ele preparava seus seminários. Que também era seu estacionamento: vaga para seu carro que (assim como ele me confessou ironicamente) era uma das razões pelas quais ele não se aposentara aos sessenta e cinco anos de idade. De fato, como encontrar uma vaga para estacionar um carro em pleno centro de Paris?

As vagas/lugares são importantes. Uma boa parte da “época Derrida” na *École Normale* correspondeu a um período de desconstrução. Período que reelaborava eventos históricos e pessoais, incluindo a derrota francesa de 1940 (cabe não esquecermos que num texto de Lévinas acerca da desconstrução, esta é comparada à situação da França que se entrega, de um modo que gera reflexões) e a expulsão de sua escola argelina que Derrida sofreu em 1942; incluindo a derrota francesa de Diên Biên Phu em 1954, ano do memorial sobre o problema da gênese da fenomenologia, e a independência da Argélia em 1962, a qual coincide, conforme

¹ Tradução de Baptiste Grasset.

² Università di Torino.

Nancy ressaltou, com a primeira publicação de Derrida, portanto com sua própria declaração de independência, a longa introdução à *Origem da geometria* de Husserl.

Trata-se dos “sismos” (como ele mesmo teria dito) que são os ali- cerces da atividade, digamos, da “desconstrução clássica”, textos dos anos sessenta e setenta, amiúde provocantes inclusive do ponto de vista formal (basta pensar em *Glas*), frequentemente caracterizados por um desafio mútuo da literatura e da filosofia (como no caso da disputa com Sollers).

Desconstrutor, genealogista, analista de si e do mundo, o filósofo encontra sua razão de ser no desmascaramento dessas artimanhas, conforme sugeria um tanto ingenuamente um de meus jovens colegas norte-americanos, que, uns trinta anos atrás, me escreveu para avisar que ele não iria sair de sua casa durante aquele verão: que ele se trancaria em seu escritório, “à la” Alfieri, “deconstructing everybody”. Programa amplo, que, todavia, correspondia exatamente com a forma segundo a qual o filósofo exercia sua arte, totalmente, ou como se diria hoje em dia, “sem compactuar”.

II

Porém, quando Derrida foi eleito para ministrar aulas na EHESS em 1983, a situação já havia mudado e muito. Daqui para frente, na EHESS, Derrida tem seu lugar. Ele não só deixou de ser “Derrida fora de si”, como no artigo que Christian Delacampagne redigiu sobre *Glas* na revista “Critique”, em 1974. Ele passa a ser Derrida *em casa*, o que não é necessariamente uma situação favorável. Não somente sua fama havia crescido, mas além disso ele havia tido a oportunidade, muito constrangedora para um professor reconhecido, de esbarrar com a presença perturbadora dos imitadores: “Deus me guarde de meus amigos!”.

Em 1980, ao inaugurar o primeiro dos três colóquios de Cerisy dedicados a seu trabalho, Derrida profere um discurso a contrapelo, quase uma admoestação, em todo caso o contrário absoluto da Conferência *Eperons*, que fora extremamente desconstrutiva, e que ele pronunciara oito anos antes durante o colóquio de Cerisy sobre Nietzsche. Em *De um tom apocalíptico adotado há pouco em filosofia* Derrida evoca o Kant crítico da *Schwärmerei* (o entusiasmo idiota) em filosofia, e ele enfatiza

a facilidade perigosa com a qual podemos nos persuadir que somos filósofos revolucionários quando declaramos o fim disso ou daquilo, a morte de Deus, a morte do homem, o fim da história.

Decerto, exemplos não faltavam, inclusive dentre os adversários (Foucault), mas tenho certeza de que ele também falava *pro domo sua* para desencorajar o que eu chamaria de “desconstrutivismo vulgar”, a tendência em fazer da desconstrução um jogo frívolo, um “deconstructing everybody” cuja radicalidade apenas se equipara com sua insignificância, assim como de fato ocorreu com uma pseudofilosofia radical e hiperdesconstrutiva que reivindicou o parentesco com a obra de Derrida.

Vale adir que os anos na EHESS são também os anos do confronto com Habermas, do prolongamento da polêmica com Searle, do enésimo caso Heidegger, do caso De Man. Momentos desagradáveis e chocantes que, creio, levam Derrida a elaborar um aspecto construtivo para complementar a desconstrução, conforme ocorrerá durante os seminários da EHESS, muito menos bizantinos que os seminários da ENS, muito mais abertos do ponto de vista linguístico, e dedicados, em última instância, aos Grandes Temas: a vida, a morte, a democracia, a amizade.

III

Esses temas revelam a proximidade de Derrida com os autores de sua juventude argelina: Rousseau, Nietzsche, Gide, Camus, Sartre, Kierkegaard. O que prevalece então, todavia, é o pensamento fundamental dos últimos anos de Derrida, o pensamento que se afirma em *Spectres de Marx*, exatamente no meio de sua jornada na EHESS: “A justiça é o indesconstrutível”; há um momento em que a desconstrução para, um portão além do qual não se pisa, e que confere seu sentido a toda a desconstrução.

Cabe observar que Derrida, como Lévinas, não fala em ontologia e sim em ética, e inclusive que ele opõe a ética à ontologia. Em Derrida, a hauntologia é uma ontofobia, uma resistência política à ontologia, que Derrida herda de Lévinas, o qual identifica a ontologia com Heidegger, portanto com a “filosofia do hitlerismo”. Esta é a tarefa cega do sistema inteiro de Derrida, aquilo que o faz funcionar e o mobiliza, a saber, escapar ao ser.

Pessoalmente, sustento pelo contrário que a tese “a justiça é o indesconstrutível” não pode ser sem essa outra: “a realidade é o inemendável”. Sem um mundo exterior e independente, não haveria sentido em falar em justiça ou em indesconstrutível; ademais, o inemendável é um termo ligado às grandes correntes de pensamento cujo prefixo é “in-” e que ficam no âmago das reflexões de Lévinas e Derrida: o irredutível, o inapropriável, o impossível, o indecidível.

Essa forma “in-” manifesta uma resistência ontológica que Derrida transforma em resistência ética e política, e a respeito da qual pode até ser dito que ela se vira contra a própria ontologia. Entre esses irredutíveis e esses inemendáveis encontramos os últimos heróis filosóficos da reflexão de Derrida: o toque, o animal, e o outro inemendável, ou seja, a morte.

IV

Derrida não está mais aqui e nós permanecemos no lugar dele. O que nos leva a delinear outro sentido de “Derrida em seu lugar”. *Et nunc manet, Orpheus, in te*, como em Virgílio, ou, melhor ainda, *Et nunc manet in te*, como em Gide, que Derrida certamente leu.

Certa vez, creio que na primavera de 2007, fiz um seminário na EHESS e, por algum motivo, uma questão administrativa, salvo engano meu, dei um pulinho aqui, no número 105 do Boulevard Raspail. Não havia pisado aqui desde 2002, quando eu havia acompanhado os últimos seminários de Derrida.

O grande anfiteatro cheio de espectadores cosmopolitas, o teatro das aulas de Derrida, o cenário que vimos em tantas imagens e filmes, o palco repleto de gravadores (quantas gravações da voz de Derrida não deve haver pelo mundo?), as pessoas sentadas nas poltronas, e também nos degraus, algumas em pé no fundo – o grande anfiteatro estava vazio.

Nada anormal: não havia aula naquele dia. Mas tenho certeza de que anos passarão antes que voltemos a ver (para que aula? Para que professor?) o mesmo ambiente e a mesma multidão neste lugar.

É uma circunstância banal, que Derrida julgava ser importante por motivos compreensíveis: ele insistia para que assinássemos o registro de presença para comprovar que ele tinha direito a esse anfiteatro. E eu lembro que algum dia, enquanto ele estava fumando seu cachimbo antes do

seminário, em decorrência das congratulações referentes a essa multidão que articulei, ele comentou: “Talvez um dia desses não haja mais ninguém”.

Tal dia tinha vindo, não por falta de plateia, e sim por falta de herói. Eis mais ou menos o que eu pensava na hora de eu sentar no lugar dele, na cadeira dele, para ver pela primeira vez a sala a partir da mesma perspectiva que sempre fora a dele.

V

Até agora falei do Derrida da EHESS, e até sugeri que o verdadeiro Derrida é um reconstrutor, mas eu sei quão contestável essa posição pode ser. Onde se encontraria esse reconstrutor? Quais seriam suas reconstruções?

Penso que nada nos fala mais desse Derrida reconstrutor do que certo trecho duma conversa entre Derrida e Eisenmann relatada por Benoît Peeters em sua linda biografia de Derrida:

Peter, eu gostaria de propor algo. No âmbito dessa associação, ajamos como se você fosse o sonhador, e eu o arquiteto, o técnico. Você, portanto, será o teórico enquanto eu serei aquele que se preocupa com as consequências práticas.³

Novamente, em *Psyché*⁴ (p. 487-488), Derrida liga abertamente a desconstrução à construção (portanto à reconstrução, a menos que se queira distinguir construção e reconstrução, o que me parece problemático): “As desconstruções seriam fracas se elas fossem negativas, se elas não construísem”⁵

Outrossim, ele salienta⁶ que escolhera o termo “desconstrução” em vez do termo “destruição” para enfatizar que não se tratava de um aniquilamento – para enfatizar, portanto, que também se tratava de uma construção, ou mais exatamente de uma reconstrução, pois duvido muito que, ao Derrida dizer que a desconstrução não é um aniquilamento, ele falava no contrário literal do aniquilamento, a saber, na criação *ex nihilo*.

3 PEETERS, Benoît. *Derrida: A Biography*. Paris: Flammarion, 2010. p. 464.

4 DERRIDA, Jacques. *Psyché*. Paris: Ed. Galilée, 1987. p. 487-484.

5 Ibid., p. 487.

6 Ibid., p. 338.

Portanto, se a desconstrução não é uma criação *ex nihilo*, ela há de ser uma reconstrução a partir do material desconstruído.

Entretanto, sei que Derrida rejeitaria tamanha interpretação, assim como fez cada vez que a pergunta lhe foi abertamente feita. Por exemplo aqui (“Outrem é secreto porque ele é um outro”, *Le Monde de l'éducation* n° 284, setembro de 2000): “A desconstrução é prioritariamente a reafirmação de um ‘sim’ originário. Afirmativo não quer dizer positivo. Destaco esquematicamente isto para explicar por que, para certas pessoas que reduzem a afirmação à posição do positivo, a desconstrução é fadada a re-construir após uma fase de demolição. Não há nem demolição nem reconstrução positiva, e não há nem ‘fase’”.

VI

Chego à conclusão. Na entrevista que acabei de mencionar, reconhecemos a atitude típica de Derrida, uma marca de fábrica constante, um processo que se repete. Ele diz que a desconstrução não é meramente negativa, portanto – se as palavras têm algum sentido – que ela também é uma reconstrução. Mas ele acrescenta logo em seguida que ela não é uma reconstrução, portanto – se as palavras têm um sentido – que ela é uma destruição.

O que ele almejava explicitamente era desvelar a aporia, portanto a *époché* total, o contrário simétrico do saber absoluto. Ele não esconde essa ambição, que é o centro de seu pensamento, a significação íntima de sua desconstrução, e foi por isso que falei do caráter crucial da aporia no pensamento de Derrida no meu livro *Introdução a Derrida*.

Naquele livro eu me atinha a explicar Derrida tão claramente quanto possível. Mas o que eu faria, eu, no lugar de Derrida? Ao invés dele, não acho a aporia melhor do que o saber absoluto. Ela não passa de um impasse, no qual a vida não permite que fiquemos por muito tempo. É preciso decidir, pois não se vive eternamente.

A meu ver, esse é um problema muito presente nos discursos políticos de Derrida. Sempre achei que suas escolhas políticas eram sábias e corajosas. Mas sempre tive a impressão de que tais escolhas teriam sido idênticas mesmo sem as desconstruções que as haviam precedido e que, de qualquer modo, elas deixavam – e isto é bem natural – essa aporia subsistir à guisa de rastro. Portanto, é preciso escolher, e há três soluções.

Ou repetir a aporia, reproduzi-la. É legítimo, mas isto não passa de uma atitude exegética que manifesta demasiada deferência textual e, portanto, adota uma atitude totalmente oposta à empreitada filosófica de Derrida.

Ou reproduzi-la conforme Rorty fez por exemplo, ou o pensamento fraco. Dizer que a desconstrução é um tipo de ironia ou de ceticismo. O que, na minha visão, é ilegítimo, já que esta solução se situa no lugar mais afastado de todo o pensamento de Derrida.

Ou então levar a sério a hipótese segundo a qual a desconstrução é, ao mesmo tempo, uma reconstrução. Este é o caminho que escolhi ao me colocar “no lugar” de Derrida, como muitos outros, isso de uma forma nada original. De fato, não é possível sempre ter razão: essa é, em última análise, a situação que equipara a aporia com o saber absoluto. É preciso correr o risco de errar.

“Te amo e te sorrio de onde estou”.
Em ricordo de Jacques Derrida^{1,2}

Bruno Moroncini³

*No amor, os amantes do mundo sublunar
(Cuja alma está só nos sentidos) não suportam
Ausência – que ela pode desarticular
Os elementos que no seu amor se entrosam.*

JOHN DONNE, “A valediction: forbidding mourning”

Quando meu amigo Antonio Gargano⁴ me convidou a pedido da *Società di Studi Politici* para homenagear um dos grandes amigos do *Istituto italiano per gli Studi Filosofici*, Jacques Derrida, falecido em 9 de outubro de 2004, aceitei logo, com aquela inconsciência que só permite enfrentar situações que uma reflexão mais fria trataria cautelosamente de evitar: em si, a tarefa (homenagear Jacques Derrida, homenagear o filósofo e o homem, tentar lhe restituir – através de uma reunião póstuma –, e mesmo que seja muito parcialmente, aquilo que todos nós lhe devemos) é daquelas missões que deixariam qualquer um com frio na barriga. Ademais, neste caso, à dificuldade inerente à homenagem sentida e respeitosa que se deve prestar para quem desempenhou um papel tão importante na formação filosófica de muitos de nós (presentes ou não, todos estão aqui nesta sala conosco), vale acrescentar outra, e muito específica: Jacques Derrida não só tematizou as questões do luto e da sobrevivência no decurso de sua vida e de sua caminhada intelectual, como também se entregou ele próprio ao exercício da homenagem fúnebre, levando-o a um nível quase perfeito quando, infelizmente, amigos o precederam no túmulo. Como então conseguir homenagear Jacques Derrida e fingir ignorar que, nesse quesito como em todos os demais, um mestre sempre precede o aluno? Como escapar duma comparação

1 Tradução de Baptiste Grasset.

2 Homenagem proferida na manhã de 12 de janeiro de 2005 na sede do Istituto Italiano per gli Studi Filosofici “Gerardo Marotta”.

3 Università di Salerno.

4 Secretário-geral do Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

que, embora a contrapelo de todas as minhas intenções conscientes, poderia levar o leitor a entender essas linhas como um desafio que o aluno endereça ao mestre pelo simples fato de se entregar a um gênero filosófico-literário que este já praticara, e de uma maneira insuperável? Contudo, ajudar-nos a sair do impasse é, como sempre ocorre, a prerrogativa do mestre: no preciso momento em que Derrida fada o aluno à infelicidade de sua condição, devido ao fato de que, como discípulo, ele é sempre “contestado pela voz do mestre que, dentro dele, precede a sua”, contestado, i.e., “como discípulo pelo mestre que fala dentro dele antes dele mesmo para repreendê-lo por levantar essa objeção e para refutar a mesma de antemão, tendo ele [o mestre] formulado ela antes do discípulo”, ele também ressalta todavia que “esta infelicidade infundável do discípulo vem provavelmente do fato que ele não sabe, ou ainda se dissimula que, assim como a vida verdadeira, o mestre é sempre ausente”⁵.

Que dica mais formidável, esta sugerida pelo próprio mestre, que me permite também “quebrar o gelo, ou melhor dito a reflexão, a especulação infinita do discípulo acerca do mestre. E começar a falar”⁶ – embora a ausência do mestre que libera a palavra do discípulo, de meramente ideal, tenha-se tornado brutalmente real hoje, ameaçando, inclusive, rejeitar o aluno naquela infelicidade que sempre o assedia e o bloqueia. Uma ausência real que, outrossim, finda a série das homenagens fúnebres que Derrida poderia ter redigido desde o momento em que foi ele próprio que morreu antes do amigo real ou ideal, o que faria parecer irreverente e arrogante a mera ideia de acrescentar mais uma homenagem, embora a piedade e o respeito justifiquem tal ideia. Isso não significa que eu aparentaria estar menos indiferente e desrespeitoso se eu me subtraísse ao desafio, e se eu me furtasse aos deveres da gratidão e do reconhecimento. Ora, aqui, mais uma vez, o mestre precede-nos: com efeito, a que devemos, senão a seu ensinamento a ciência do *double bind* da lei que, no preciso momento em que está mandando (“Deveis!”), sempre está também proibindo (“Não podeis!”)?

5 DERRIDA, Jacques. “Cogito e storia della folia”. Trad. G. Pozzi. In: _____. *La scrittura e la differenza*. Turim: Einaudi, 1971. p. 39-40. O trecho introduz a crítica feita à interpretação que Foucault (de quem Derrida fora aluno durante anos) faz do pensamento de Descartes.

6 Ibid., p. 40.

Eu tampouco poderia usar como atenuante a dificuldade de levar em conta todas as homenagens fúnebres, certas delas somente escritas, outras efetivamente pronunciadas, da autoria de Jacques Derrida, dificuldade decorrente do fato que elas se encontram dispersas em revistas, coletâneas, atas de colóquios e até mesmo jornais. A ironia do *double bind* é tamanha que essas homenagens foram recolhidas em um volume publicado originalmente em inglês, e somente em seguida em francês, o que ocorreu antes da morte de seu autor.⁷ Por isso, é evidente que pronunciar (e escrever) uma homenagem a Jacques Derrida quer dizer acrescentar um suplemento, um coda, a um livro já escrito, impor seu pré ou posfácio ideal, inserir uma nota de rodapé, em todo caso explorar o nome, bem mais famoso, do outro, para enaltecer, celebrar, o seu próprio, e ganhar um nome graças ao nome do outro e às custas do outro.

Eis a lista de amigos a quem Jacques Derrida prestou homenagem num texto, em nome das leis da amizade segundo as quais, de dois amigos, sempre há um que se vai primeiro e que (para falar como Lévinas) obriga o sobrevivente, o fazendo de refém da memória do outro: Roland Barthes, Paul de Man, Michel Foucault, Max Loreau, Jean-Marie Benoist, Louis Althusser, Edmond Jabes, Joseph N. Riddel, Michel Servière, Louis Marin, Sarah Kofman, Gilles Deleuze, Emmanuel Lévinas, Jean-François Lyotard, Gerard Granel, Maurice Blanchot.⁸

Mas, nessa manhã, para homenagear Jacques Derrida, eu gostaria de utilizar duas frases extraídas da breve introdução que ele redigiu para a edição francesa do livro em questão. Ao proferir essas frases aqui,

7 J. Derrida, *The Work of Mourning*, translated by P-A. Brault and M. Naas, Univ. of Chicago Press Books, 2001; J. Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde*, Édition Galilée, Paris 2003. Uma tradução italiana foi publicada em 2005: J. Derrida, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, tr. it. di M. Zannini, Jaca Book, Roma. Na edição italiana foi acrescentada a tradução do texto breve que Jacques Derrida escreveu pouco antes de morrer para que seu filho Pierre o lesse durante o enterro. O texto foi publicado pela primeira vez em *Salut à Jacques Derrida*, “Rue Descartes”, revue du Collège international de philosophie, n° 48, Avril 2005.

8 Uma evocação das leis da amizade se encontra em *Memorie per Paul de Man* (ed. it. Curador: S. Petrosino, Jaca Book, Milano, 1995) no trecho em que Derrida observa que as figuras e os modos da retórica enfatizados por de Man foram possibilitados por certas estruturas paradoxais como, por exemplo, a inclusão, num conjunto, de uma parte maior do que o próprio conjunto. Esta lógica, ou esta a-lógica “da qual não se pode dizer se ela corresponde à do luto no sentido corrente da palavra”, regra todavia “todas as nossas relações com o outro, enquanto outro, quer dizer, mortal por um mortal, fadado para sempre a morrer um antes do outro. *Sempre um antes do outro*” (p. 47), e fadado, portanto, a conter em si – através da memória e do luto – este outro que, enquanto outro, excede e transcende o si.

diante de vocês, não posso – e, em verdade, nem quero – evitar o caráter performativo que marca todo texto escrito, conforme é o caso aqui, em primeira pessoa, a saber, os efeitos que ele produz sobre aquele que, de voz alta ou em silêncio, está lendo-o: tornar-se o “eu” que fala e toma a palavra. Só pode ser indecível, em última análise, e particularmente para mim, a questão de saber se aquele que fala é Derrida ou quem, citando-o, tem de lidar com a consequência de que aquilo que é aparentemente uma simples “menção” se transforma em um ‘Tu deves’ como sempre impossível, devolvido sob forma de desafio ou de mandamento a quem achava ingenuamente ser apenas um porta-voz.

O que sinto, escreve Derrida, quando alguém morre, e de forma mais intensa e irreprimível quando quem morre é um amigo ou uma pessoa querida – mesmo que às vezes o amor seja ausente ou frustrado, podendo inclusive chegar ao desprezo ou ao ódio – é propriamente (e nem quero envidar esforços aqui para demonstrá-lo como uma tese) que a morte do outro, sobretudo caso se ame a esse outro, não é o anúncio de uma ausência, de um desaparecimento, o fim *desta* ou *daquela vida*, isto é, da possibilidade que um mundo (sempre único) tem de aparecer a um ser vivo. Cada vez, a morte diz *o fim do mundo em sua totalidade*, o fim de todo mundo possível, e cada vez *o fim do mundo como totalidade única e portanto insubstituível e portanto infinita*.⁹

Dedicando-me a comentar estas frases – embora elas escapem de um comentário exaustivo pela própria natureza inesgotável, de direito e de fato, do contexto – é possível que eu pareça somente me limitar a repeti-las ou a parafraseá-las, na medida em que elas falam por assim dizer sozinhas e não necessitam de auxílio nem de suporte. Quando alguém morre, diz Derrida aqui – e já a coisa fica mais complicada porque neste caso o falecido é o próprio Derrida que, portanto, do túmulo, fala de si mesmo (mas, conforme ele mesmo ensinou, escrever já não seria póstumo? Já haver morrido enquanto ainda se está vivo? Mas então o que viver quer dizer? E morrer?) –, não é apenas uma pessoa e o mundo que aparecia a ela que morrem. Que o mundo seja comum não significa que cada um não tenha uma experiência individual, que o mundo não se apresente a cada um de nós com uma face diversa. Como disse Leibniz, cada um de nós é uma mônada que se representa o

9 DERRIDA, Jacques. *Ogni volta unica, la fine del mondo*. Roma: Jaca Book, 2005. p. 11.

mundo constituído por todas as demais mônadas a partir de sua própria perspectiva singular, uma perspectiva que, em si, é irreduzível a todas as outras. Isto significaria, no entanto, que se uma determinada visão do mundo desaparece e é aniquilada, infinitas outras seguem sendo possíveis, prestes a substituir aquela que cessou devido ao falecimento do centro ativo de representação que lhe dava a presença. Se usarmos outro vocabulário para dizer a mesmíssima coisa, a sobrevivência de todos os outros mundos sempre possibilita o trabalho do luto: como o fim de um mundo é compensado pela presença de todos os outros mundos, o processo de luto de um ente querido permite, portanto, abandonar este a seu destino e investir em outros objetos de amor.

Mas é justamente isto que Derrida nega: a morte de uma pessoa, sobretudo quando se trata de alguém que amamos, não implica o fim deste ou daquele mundo e sim do mundo inteiro, de todos os mundos possíveis, e afinal do mundo como totalidade de todos os mundos. Quando morre um amigo, é o mundo como totalidade infinita de todos os mundos possíveis, do mundo como totalidade única (embora múltipla) que morre. Quando morre um amigo, nós também morremos, e conosco morre o mundo que se abriu a nós, aquele que era o nosso mundo.

Se aquilo que entra em colapso não é um mundo, mas o mundo em sua totalidade única e infinita, então o luto só pode ser impossível. Não no sentido que, depois da morte do amigo, não teremos mais de constituir um mundo, mas no sentido que essa tarefa se tornará tão infinita, quer dizer, tão infundável, como aquele mundo que a morte do outro põe em causa. A sobrevivência dos mundos faz com que nós, que daqueles mundos somos a interface subjetiva, passemos a exercer a função de memória viva em que o defunto sobrevive, ou até ressuscita. A renascença do defunto por viés da interiorização em nossa memória pressupõe, no mínimo, que estejamos ainda vivos, que o nosso mundo seja ainda presente e apto, portanto, a acolher a memória do defunto, concedendo-lhe uma vida suplementar de tal modo que, uma vez acatada a obrigação do reconhecimento, o defunto possa ser destinado ao esquecimento: todavia, por mais esquecido que ele seja, ele irá morar em um bairro, talvez periférico, de nosso mundo onde teremos tido o cuidado de lhe erguer um túmulo, adornado da devida lápide e da

devida dedicatória, a fim de lhe prestar cultualmente homenagem a intervalos regulares.¹⁰

Se, pelo contrário, quando um amigo morre, é o conjunto de todos os mundos que vacila, não podemos mais nos transformar na memória viva do falecido. A morte do amigo nos leva junto com ele, morremos junto com ele, nosso mundo se apaga, o mundo todo se apaga: não existe mais lugar onde se possa homenagear o amigo, senão na morte mesma. Conforme Blanchot teria dito, caso se ressuscite é para ressuscitar como morreção: assim como ocorre quando, sonhando em defuntos, e apaziguando um pouco, desse modo, o desejo de que eles ainda estejam vivos, sonhamos neles, entretanto, como doentes ou longínquos ou ausentes ou inalcançáveis, sempre à distância, uma distância que, por mais que possa parecer mínima, acaba sendo insuperável.

Para Derrida, esta impossibilidade do luto, esta submissão do mesmo a um movimento dialético desprovido de composição e de síntese, o fato – como Freud teria dito – que o luto é sempre contagiado pela melancolia, isso é a estrutura fundamental de nossa existência, que determina todas as formas de vida com as quais nos envolvemos (mesmo que seja para ignorá-las ou para combatê-las), desde as formas propriamente filosóficas e culturais até as formas políticas *lato sensu*, em soma todas as formas do viver-juntos.¹¹ O exercício do luto não se limita, de fato, a ressaltar o caráter espectral da existência humana, mas executa o próprio impossível de que é constituído, a saber, a repetição do irrepitível. Somos obrigados a repetir aquilo que não se pode repetir: se é verdade que cada vez que um amigo morre, acaba o mundo

¹⁰ Em *Memorie per Paul de Man* podemos ler: “Quando nos deparamos com a morte do outro, somos fadados à memória e, portanto, à interiorização, já que o outro, fora de nós, não é mais nada; aprendemos que o outro resiste à clausura de nossa memória interiorizante a partir, propriamente, da luz obscura deste nada. A partir do nada desta ausência irrevogável o outro aparece *como* outro, e outro para nós, pela sua morte ou pelo menos na possibilidade antecipada de uma morte, uma vez que esta manifesta propriamente os limites de um *eu* ou de um *nós* obrigados a acolher aquilo que é maior e outro em relação a eles, ao mesmo tempo *fora deles e dentro deles*” (p. 44).

¹¹ Sobre o luto, ainda em *Memorie per Paul de Man*, Derrida escreve: “A infidelidade mais mortal, e até mortífera, talvez seja a infidelidade do luto possível, que interioriza em nós a imagem, o ídolo e o ideal do outro, morto e vivente somente em nós? Ou então talvez seja a infidelidade do luto impossível que, preservando a alteridade do outro, respeita a sua infinita distância, se recusa ou se descobre incapaz de assumi-la dentro de si, como que no túmulo ou na cripta do narcisismo?” (p. 23).

como totalidade única e infinita, então somos cada vez fadados a repetir este fim do mundo. Não repetimos o mundo consoante; ele se manifestava ao defunto e a nós, e se pode menos ainda dizer que trazemos o defunto de volta à vida, mas repetimos juntos o desaparecimento total e definitivo. Todavia, quem faleceu não é capaz de morrer uma segunda vez, e tampouco pode ainda desaparecer novamente aquilo que já desapareceu de modo infinito. Ora, cada vez recomeçamos do início, sem parar, porque há sempre um amigo que se vai primeiro e que nos obriga à comemoração, embora possa parecer risível repetirmos aquilo que, de direito, foge da possibilidade da repetição: a morte, que é o que se repete mais do que tudo, é, no entanto, sempre única e infinita, e é como se cada morte ocorresse uma primeira vez que também fosse a última. Repetir na homenagem a morte do amigo é repetir aquilo que, ocorrendo cada vez uma só vez, não é portanto passível de ocorrer uma segunda vez, ou seja, de se repetir. Nas palavras de Derrida, que, como sempre, são mais claras do que qualquer paráfrase ou qualquer explicação: “Como se ainda fosse possível a *repetição* do fim de um tudo infinito: o fim do mundo *por si mesmo*, do único mundo existente, cada vez. Singularmente. Irreversivelmente. Pelo outro e, estranhamente, também para quem, no momento, sobrevive (*le survivant provisoire*), e torna impossível a experiência. Eis o que pode significar o ‘mundo’. Outrossim, só o que se chama ‘a morte’ lhe confere esse significado”.¹²

Isso tudo mostra através de que exigência de rigor pulsa, num coração de filósofo, o mais óbvio sentimento de abatimento que sofremos quando um amigo morre: nos parece inconcebível que tudo possa continuar como antes, que o mundo não afunde nas trevas, que nos obstinemos em viver. Mas se não fosse assim, se não restasse nada, quem homenagearia a memória do defunto, quem iria lhe dizer adeus, quem sequer poderia efetuar o trabalho do luto? Quem, em outras palavras, iria testemunhar daquele impossível que é a morte se envolvendo na repetição do irrepetível? É a própria morte que invoca a sobrevivência: temos de ser aquilo que resta. Por viés de uma invenção linguística esplêndida que, neste caso, a tradução não logra restituir, Derrida designa estes restos que nós mesmos somos como o ‘sobrevivente provisório’; provisório em dois sentidos: porque ele já deveria ter morrido, levado pelo colapso do

12 DERRIDA, Jacques. *Ogni volta unica, la fine del mondo*. Roma: Jaca Book, 2005. p. 11.

mundo como totalidade única e infinita – e, portanto, a sua sobrevivência, afinal, é antes um suplemento de morte do que de vida –, e porque é fadado a morrer por sua vez mais cedo ou mais tarde.¹³

Se existe um sobrevivente, então isso quer dizer que ainda existe o mundo / um mundo; mas se um mundo sobrevive – e, de fato, sobrevive de modo provisório –, isso é mais uma vez uma dádiva da morte, o efeito de sua impossibilidade. Isto impede que nós, ‘sobreviventes provisórios’, possamos nos iludir acerca de nossa capacidade em substituir o defunto, ou de sequer encarnar a sobrevivência em vida, a reencarnação na comemoração. Isto nos priva das miragens do adeus. Este livro, diz Derrida, este livro que reúne (de modo provisório: Derrida ainda estava em vida quando o livro foi publicado e poderia ter escrito outras homenagens póstumas) todas as homenagens fúnebres escritas para os amigos falecidos, é um livro dos adeuses, um livro de adeus. Um livro que, saudando os amigos, os recomenda e se recomenda diretamente a Deus.

Saudar-se pelo adeus ao invés de se saudar pelo ‘até mais ver’ significa ter a certeza de que não nos veremos mais, pelo menos não nesta vida; talvez na outra quando em verdade todos nós tivermos retornado a Deus (e retornaremos a Ele porque todos morrem, seja aquele que está sendo saudado, seja aquele que o saúda com o adeus). Esta palavra potente e impossível, que Derrida utiliza de modo explícito durante a homenagem póstuma que presta a Lévinas,¹⁴ iniciando com “Faz tempo, faz muito tempo, temo haver de dizer *Adeus* a Emmanuel Lévinas”,¹⁵ é sim “uma saudação” e talvez “mais do que uma saudação”, uma saudação “cada vez única” que é forçada a se despedir, “a saudar (como creio que toda saudação autêntica tenha a obrigação de fazê-lo) a possibilidade

13 Diga-se de passagem, lembro que a este tema da sobrevivência que permeia a sua obra inteira, Derrida dedicou um ensaio específico cujo título é *Sur-vivre* (primeira edição em inglês em *Deconstruction and Criticism*, New York, Seabury Press, 1979; em francês em: J. Derrida, *Parages*, Paris, Galilée, 1986; antes disso traduzida em italiano por Giovanni Cacciavillani, Feltrinelli, Milano 1982) em que interagem e se neutralizam mutuamente o romance (ou conto longo) de Blanchot *Larrêt de mort*, e *The Triumph of live de Shelley*, ou seja, a sentença de condenação à morte e, simultânea e indecidivelmente, a suspensão da sentença de morte.

14 Cf. J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997. O livro contém tanto o texto da comemoração original ulteriormente reimpresso em *Ogni volta unica, la fine del mondo* quanto o ensaio *Le mot d'accueil*.

15 DERRIDA, Jacques. *Ogni volta unica, la fine del mondo*, op. cit., p. 215.

sempre aberta, i.e., a necessidade do não-retorno possível, o fim do mundo como fim de todas as ressurreições”, mas uma saudação que, afinal de contas, não consegue evitar postular – embora seja de modo fraco e não assumido –, “ou que algum Deus existe, ou que o fim *de um mundo* não é o fim do mundo”. Afinal, acrescenta Derrida, dizer Deus, e portanto dizer e se dizer adeus, sempre quer dizer que “a morte pode pôr um fim *a um mundo*, sem contudo poder significar o fim *do mundo*. Um mundo pode sempre sobreviver a outro. Existem mais mundos. Mais de um mundo possível. É nisso que queremos acreditar desde que acreditemos (ou desde que acreditemos acreditarmos) em ‘Deus’”. Se, contudo, para contrabalancear este lado reconfortante do adeus, se enfatiza seu teor trágico segundo o qual o adeus anuncia a separação definitiva e duradoura, i.e., a impossibilidade da ressurreição, então a saudação derradeira passará a atestar que “a morte, a própria morte, caso exista, não deixa espaço algum nem possibilidade alguma para a substituição nem para a sobrevivência do ‘só e único’ que, de cada um dos seres vivos (seja ele animal, humano ou divino), faz um só e único ser vivo”.¹⁶

Na minha qualidade indigna de “sobrevivente provisório”, convidado aqui para evocar a memória de Jacques Derrida para homenageá-lo como vivo e como falecido, nesta hora em que me exponho ao risco do triunfo narcisista ou da exultação que, segundo Lacan, afeta a criança quando reconhece a própria imagem no espelho (i.e., o ídolo e o ideal de seu ego), não posso me furtar a testemunhar quem e o que Derrida tem sido para mim, quer ele próprio tenha sabido disto quer não. São os alunos que escolhem os professores, e jamais o contrário. Nenhum conhecimento direto (conforme outros que eu podem reivindicar), nenhuma frequência das aulas ou dos seminários: uma relação no papel, consumida quase que exclusivamente por viés de leituras. Apesar disso, Derrida tem sido – para usar uma expressão heideggeriana – uma das minhas situações de acesso à filosofia (a outra se chama Aldo Masullo: eles estão juntos, lado a lado, no epígrafe de um livro meu cujo próprio título evoca ambos: *O discurso e as cinzas*). Embora eu corra o risco de fazer o retrato de uma geração, é preciso ressaltar o contexto: o fim dos anos sessenta, o início dos anos setenta. *A voz e o*

¹⁶ Ibid, p. 12-13.

fenômeno é publicado em 1967, *Da gramatologia* também, assim como *A escritura e a diferença*, e pouco depois foram traduzidos para o italiano (em 1968 para o primeiro, em 1969 para o segundo, em 1971 para o terceiro). Por sua vez, *Margens da filosofia* e *A disseminação* são de 1972, porém apenas serão traduzidos bem mais tarde (respectivamente em 1997 e em 1989). Enfim, *Glas* é de 1974 e *La carte postale* de 1980. Já que aquele que, a meu ver, representava o próprio mestre de carne e osso, Aldo Masullo, abriu um espaço original no campo da filosofia tendo como autores de referência Nietzsche, Husserl e Heidegger (entre outros nomes), era inevitável que um jovem aprendiz de filósofo como eu acabasse esbarrando com Derrida. Contudo, para completar esse retrato do contexto, não era apenas Derrida, e sim tudo aquilo a que o nome de Derrida estava direta ou indiretamente ligado: Freud, Lacan e a psicanálise, o estruturalismo e Lévi-Strauss, sem esquecer Bataille, Lévinas, Blanchot. Até a descoberta deste último ocorreu durante aqueles mesmos anos: decerto, *O espaço literário* remonta a 1955, mas, sendo então jovem demais para lê-lo (eu tinha apenas 9 anos de idade), aproveitei a sua tradução publicada em 1967, o que significa que, para mim, naqueles dias, tudo isso ocorria ao mesmo tempo. Com a *Conversa sem fim* já foi melhor: foi publicada em 1969 (e traduzida em 1977).

Vou parar aqui (só para me limitar aos franceses, ainda seria preciso falar de Deleuze e Foucault e lembrar dos primeiros textos de Nancy e de Lacoue-Labarthe). O que importa é que esse conjunto constitui um momento irrepetível do qual, de fato, estamos de luto até hoje, já que muitos daqueles que mencionei faleceram; sem contar que, justamente, é à boa parte deles que são dedicados os elogios fúnebres da autoria de Derrida. Anos formidáveis que dissolveram hábitos conceituais consolidados e talvez também esclerosados; anos que abriram perspectivas de pensamento inesperadas e ousadas. Ora, quando se está no início de um percurso filosófico, tende-se a privilegiar o que é contemporâneo em detrimento da tradição que precede e parece oprimir, e é preciso, antes que tudo, de um ponto de vista a partir do qual pode-se reapropriar da tradição de forma livre; ora, para tanto, i.e., para se inaugurar uma via de acesso para o território complexo e tortuoso do saber filosófico, será que existe coisa melhor do que a desconstrução, herdeira (decerto logicamente

expressa, contudo atrevida e despreocupada) não só do rigor da dedução silogística como também da destruição heideggeriana da metafísica?

A esta condição coletiva em que, creio, é suscetível de se reconhecer uma geração inteira de filósofos italianos, acrescento uma lembrança, que, embora atine a um evento público, assume para mim um caráter privado, e até muitíssimo privado. O primeiro contato físico com Derrida – um encontro a distância sem apresentação pessoal – ocorreu numa noite de outono em 1982 em Florença num lugar que já havia sido uma igreja outrora e onde, na ocasião, Derrida participava de um colóquio filosófico; mas, naquela noite, no âmbito de uma série de eventos culturais organizados pelo município de Florença e dedicados ao tema da ‘voz’, ele leu em francês, auxiliado pela tradução simultânea que escutávamos em fones de ouvido, um texto estranho e bellissimo, de natureza mais literária do que filosófica e, todavia, de um rigor e de uma lógica contundentes. O título que constava no programa do evento era *Il y a là cendre*, ou seja, *Ali há cinzas*,¹⁷ e talvez fosse em decorrência do ambiente religioso que emanava do lugar, mas jamais me havia sido dada tamanha oportunidade de ouvir uma palestra filosófica num clima tão recolhido, caracterizado não só por um silêncio participativo e meditativo como também por uma rara intensidade emotiva e intelectual.

Tamanho foi o efeito que as cinzas, as cinzas de *Il y a là cendre*, as cinzas *feu cendre* (falecidas cinzas), as cinzas de meus cigarros fumados compulsivamente, as cinzas que restam nos fornos crematórios, as cinzas que se confundem com a poeira, se tornaram a minha obsessão por muitos anos (e talvez tenham sido tal até hoje, aliás). Essa fala me serviu de porta de entrada para Walter Benjamin, que naquela época eu não sabia ser um autor prezado por Derrida: no início do ensaio sobre *As afinidades eletivas* de Goethe, Benjamin compara a obra de arte tal qual se oferece ao crítico convidado a interpretá-la com um fogo cujos destroços – madeira e cinzas: ossos e grilhões do passado, e cinzas leves do tempo vivido – continuam testemunhando de que o fogo, que almejava queimar tudo que pesava sobre a vida, não se apagou, e ainda está ardendo, escondido sob as cinzas.¹⁸

17 Ulteriormente publicado sob o título *Feu la cendre* (Falecidas cinzas) traduzido para o italiano por Stefano Agosti, *Ciò che resta del fuoco* (Florença: Sansoni, 1984).

18 Ver meu *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, Napoli, Cronopio, 2009 (1. ed. Napoli, Guida, 1984).

Mas não parei por aí: conforme já mencionei, a partir dessa fala, as cinzas passaram a ser um dos focos da elipse que, para mim, define o campo da filosofia, o outro sendo o discurso, o *logos*.¹⁹ Enquanto o ser se recolhe no discurso porquanto este pretende disseminar a essência, as cinzas, por sua vez, atestam da impossibilidade: pois não existe discurso que não acabe em cinzas. Que as cinzas atinjam em pleno coração a própria possibilidade do *logos* – dizer a essência como “o passado que não passa” (Hegel) para passar a ser –, era isso que Derrida anunciava no título estranho que ele havia originariamente dado à palestra. Quando a voz dizia a frase *Il y a là cendre* isso não fazia sentido, ou melhor, isso fazia instantaneamente com que o sentido se tornasse indecível: pois, “*là*” em francês é indecidivelmente artigo determinado e advérbio de lugar, “a(s)” e “*là*”. Sempre que você tenta dizer *as* cinzas, ou seja, a essência das cinzas, as cinzas estão “*là*”, deslocadas, dispersas, volatilizadas. Confundidas com outras cinzas ou com alguma coisa que não são cinzas mas parecem ser cinzas. Sem identidade, sem nome próprio a não ser Cinzas. Sempre um passo além.

Você não pode dizer *As cinzas*: não há uma voz única, idêntica, autorizada a dizê-las. *Il y a là cendre* é, de fato, um diálogo entre diversas vozes, cujo sexo é incerto, sem nomes: uma paródia do diálogo platônico na qual, na mesma hora em que se contesta a intenção mais ou menos explícita – chegar à essência –, se confirma que o ser é o lugar onde, através da fricção dos discursos, pode acontecer que, de modo imprevisto, a verdade brilhe como uma chama “acesa pelos saltos do fogo”. Cinzas é o nome da verdade, daquilo que resta da verdade, o que testemunha do fato que a verdade nunca passa de restos. O que é a verdade, senão o fogo que queima, que deixa uma marca, o holocausto impossível do qual, através dos restos das cinzas, estamos constantemente de luto? Que comemoraríamos incessantemente a cada morte do amigo e do mundo? O que são as cinzas senão o nome da sobrevivência de uma verdade morta, queimada, diferida, que nunca foi presente, sempre prestes, todavia, a se reacender, seja para queimar os assassinos, seja para aquecer os corações?

A verdade é a causa da filosofia: é em nome da verdade, de fato, que algo como a filosofia se estabeleceu em dada época, em dado lugar, sob

19 *Il discorso e la cenere. Il compito della filosofia dopo Auschwitz*, Macerata, Quodlibet, 2006 (1. ed. Napoli, Guida, 1988).

certas condições talvez irrepetíveis apesar do fato que, até hoje, elas continuam sendo repetidas sem que possamos saber se essa jornada vai parar ou prosseguir ao infinito. A filosofia tem um início, ela terá talvez um fim: o que sabemos em todo caso é que a filosofia é, como dizia Husserl, uma posição não natural, que requer a suspensão da relação ingênua com o mundo, o distanciamento para com o mundo que, de repente, de morada aconchegante e reconfortante, se transforma num cenário de lutas e de enganos, no cenário do choque das crenças e das convicções, na guerra entre homens e valores. De repente, a multiplicidade do mundo decai até o nível subalterno em que proliferam as opiniões irracionais, privadas de algum fundamento último, ou seja, incomensuráveis umas com as outras e cuja luta contra as demais opiniões é, portanto, causa ativa de desagregação. Contra o mundo das *doxai* existe o registro da verdade.

Primeiro momento do luto: a filosofia é o adeus ao mundo habitual, a renúncia às vantagens que este oferece, aos prazeres que este promete. Todavia, não se trata de abolir ou de cancelar o mundo, e sim de refundá-lo ou de reconstruí-lo, alicerçando-o daqui para frente sobre a razão. Essa é na filosofia uma busca utópica e revolucionária – na polémica com Foucault a respeito do papel de Descartes no fenômeno do grande internamento dos chamados loucos, Derrida atribui essa busca ao Cogito, a seu desígnio de transparência absoluta e radical: refazer o mundo a partir de algo que não pertença ao mundo, seja esse algo o pensamento, o *logos*, o uno, ou o bem que se situa além da essência e do ser.

Projeto que, assim como toda utopia, é fadado ao fracasso. Segundo momento do luto: a filosofia é o adeus à sua própria razão de ser, a assunção – em suas próprias margens – do desespero oriundo do fato que o projeto que a animava e do qual ela recebeu seu impulso há falido toda vez, e que, portanto, ele não passa de um sonho. E que o sonho acabou. Comemoração da verdade que, no entanto, é forma espectral da sua sobrevivência, resistência (sob as cinzas) de sua força de faiscar, sobrevivência da combustão.

Essas foram as cinzas com que me deparei graças a Derrida naquela noite de outono de 1982. Mas havia mais algo: eram os restos e a sobrevivência da verdade de Auschwitz, restos e testemunha muda dos corpos queimados dos gaseados, de cujo extermínio não devia – não esqueçamos – restar nada, nenhuma prova, sequer uma testemunha. Deste nada

restam somente as cinzas, restos que não restam, restos dispersos, restos vulneráveis, facilmente manipuláveis, acerca dos quais se pode mentir a todo momento, cuja testemunha sempre pode ser contestada, e cuja credibilidade ou autenticidade sempre pode ser atacada.

Depois do 11 de setembro de 2001, a vulnerabilidade vem se impondo como um tema ético-político: o ataque às torres gêmeas de Nova Iorque manifestou a que ponto todos, mesmo aqueles que acreditavam serem inatacáveis, são expostos à profanação, são reféns do outro. Tamanha partilha da vulnerabilidade deveria ter incentivado todos a se reconhecerem como dependentes de uma condição humana comum que faz de nós as vítimas potenciais ou atuais do poder, ao invés de tentarem distinguir quem é digno de memória e de prantos e quem, pelo contrário, merece somente o desprezo e a vingança. Formulando quase que uma crítica a si mesmo, Derrida havia antecipado o caráter ético-político da vulnerabilidade quando ele havia conferido às cinzas o papel de testemunha da dignidade humana afundada nas câmaras de gás e nos fornos crematórios. O teórico do rastro como resto de uma presença diferida e que nunca foi presente considerou serem pouco pertinentes as metáforas de que se servira até aquele momento – “a pista de caça, a brecha, a ranhura na areia, a esteira no mar, o amor do passo pela própria marca”²⁰ –, e imputando a essas um resíduo de força (masculina?) e de opressão, as substituiu pelas metáforas das cinzas (sendo que as cinzas são sempre metafóricas, e não literais), i.e., por estes restos friáveis incapazes de violência, senão daquela exercida para libertar o mundo.

Recentemente, tem-se tornado modismo opor um primeiro Derrida, culpado de uma confusão da filosofia com a literatura, desprovido de respeito para com as boas regras acadêmicas, incompreensível e rebelde, e um último Derrida, de linguagem comedida e pensamento sóbrio, até que enfim decidido a analisar questões clássicas da filosofia e prestes a tomar posição sobre problemas políticos mais atuais – desde as guerras americanas aos novos tipos de poderes informático e tecnológico –, e que teria sobretudo exibido uma adesão desfreada à ideologia dominante democrática e progressista. Um Derrida finalmente aceitável nos salões requintados onde se reúnem as *élites*.

²⁰ DERRIDA, Jacques. *Ciò che resta del fuoco*, op. cit., p. 17.

A meu ver, entretanto, a posição de Derrida já era política nos tempos da *Escritura e a diferença* ou da *Gramatologia*; ademais, ela nunca mudou desde então. A desconstrução da metafísica da presença já é, em si, um gesto político porquanto a própria metafísica é política. Como todo discurso que almeja reconduzir uma multiplicidade à identidade ao indicar a *arché*, a metafísica instaura uma taxonomia, uma ordem de precedência, um sistema de diferenças organizadas que equivale a uma distribuição desigual da riqueza e dos direitos. Desmontar o dispositivo da metafísica em todas as suas formas e as suas transformações, desvelar a rachadura escondida que ameaça a estabilidade, identificar o verme que a corrói por dentro, essas são formas de crítica política dos sistemas de dominação.

Se desconstrução da metafísica e crítica política sempre andam juntas, então a política volta a pertencer àquele movimento infundável do luto que nos obriga a nos entreter com o espectro. Citemos um trecho de *Aporia. Morrer – É de se esperar que haja “limites da verdade”*: “Nada político, diríamos de modo econômico, elíptico e, portanto, dogmático, sem organização do espaço e do tempo do luto, sem topolitologia da sepultura, sem relação anamnética e temática com o espírito enquanto espectro, sem hospitalidade aberta ao hóspede fantasma que é detido por nós mas, ao mesmo tempo, nos mantém reféns”.²¹ Seria possível uma forma qualquer do “viver-juntos” sem uma política da memória e um trabalho público de luto? Sem comemoração fúnebre e sem prantos para seus próprios defuntos? Se, por um lado, uma *polis* é sempre obrigada a ficar de luto de seu sonho de representar a cidade perfeita, governada pela justiça e pela virtude, devido à descoberta do fato de que a sua própria fundação, a sua *arché*, de que tomou impulso e tirou legitimidade, se fundava em realidade na violência e na prevaricação, por outro lado é preciso ela estar pronta a aceitar que o convidado inesperado a quem se deve a hospitalidade e a quebra do silêncio seja o espectro do passado que está voltando. O “viver-juntos” se funda muito mais sobre o morrer-juntos do que sobre o próprio viver.

Por sorte, o “sobrevivente provisório” nunca está sozinho. Faz parte de uma comunidade mais vasta, potencialmente infinita: a comunidade dos “comorrentes”. Esta palavra potente que Derrida encontra em

21 DERRIDA, Jacques. *Aporie. Morire – Attendersi ai “limiti della verità”*. Trad. G. Berto. Milão: Bompiani, 2004. p. 54.

Montaigne e que ele retoma num ensaio dedicado ao tema do “viver-juntos” indagando se o “morrer-juntos, no mesmo lugar e no mesmo momento, não (pode) ser para certos, para aqueles que Montaigne, por exemplo, chama os ‘comorrentes’, a prova suprema do viver-juntos”,²² esta palavra que também se encontra em Kierkegaard – em *Ou isso-Ou aquilo* os comorrentes são integrantes de um clã em frente aos quais estão sendo lidos tanto *O reflexo do trágico antigo no trágico moderno* (releitura moderna da comorrente por excelência, i.e., Antígona) quanto *Silhouettes* –, parece provir em verdade de um trecho da *Vida de Marco Antônio* de Plutarco no qual, através da fórmula *sunapothavoumenoi*, designa-se uma espécie de associação, seita ou confraternidade, denominada ‘Companheiros da morte’, que Antônio e Cleópatra, já derrotados, fundaram depois de terem dissolvido outra dedicada aos ‘Viventes inimitáveis’. Na nova associação se alistavam todos aqueles que, dentre os amigos do casal de amantes, almejavam morrer junto a eles, passando o tempo que lhes restava em deleites, luxo e despesas, em suma a divertir-se o mais possível. Seguindo o exemplo de seus antecessores e protótipos Antônio e Cleópatra, os comorrentes sempre aguardam uma morte que eles sabem inelutável e próxima, mas o fazem intensificando os prazeres da vida, deles buscando provar o sabor até o último suspiro; em outras palavras eles deixam indeterminada a relação entre a vida e a morte, contagiam a vida com a morte e a morte com a vida, unem até serem indiscerníveis o estar vivo e o estar morto: em tudo e por tudo, eles são sobreviventes.

Aceitar a condição de sobrevivente provisório e de comorrente é a única possibilidade para aprender, enfim, no final da vida, a viver. Na entrevista que deu ao jornal *Le Monde* pouco antes de morrer (de fato, foi sua última entrevista), o próprio Derrida descarta de imediato toda hipocrisia piedosa: respondendo ao entrevistador que, após ter listado a riqueza de sua produção intelectual durante o ano precedente – 2003 –, muda de tom e menciona suavemente o fato que, “no entanto, não se pode esconder que o Senhor está...”, Derrida interrompe secamente seu interlocutor: “Pode falar, perigosamente doente, é verdade, e submetido a um tratamento terapêutico pesado. Mas deixemos isso para lá: não

22 DERRIDA, Jacques. *Avouer – L'impossible: “Retours”, Repentir et Réconciliation*, in AA. VV., *Comment vivre ensemble?* Paris: Albin Michel, 2001. p. 191.

estamos aqui para um boletim de saúde público ou secreto”²³ Outrossim, a consciência da morte iminente o deixa lúcido no que respeita à questão da posteridade: repetindo (não sei até que ponto voluntariamente) um gesto nietzschiano, Derrida endivida os futuros intérpretes ao antecipar o vínculo duplo que sempre governa uma herança. “Na minha idade”, diz ele quando tenta produzir uma axiomática das formas da herança e da sobrevivência intelectuais, “sobre este ponto estou aberto para as hipóteses mais contraditórias: peço-lhes que acreditem no que estou falando, tenho simultaneamente o sentimento *duplo* de que, por um lado, para dizê-lo sorrindo e de modo imodesto, ainda não começaram a me ler para valer; que embora haja, sem dúvida, muitos bons leitores (algumas dezenas pelo mundo, talvez, e que são pensadores-escritores, pensadores-escritores poetas), no fundo, só é mais tarde que isso tudo pode passar a se manifestar; e, por outro lado, simultaneamente portanto, sinto que quinze dias ou um mês após a minha morte, não restará mais nada. Exceto no que atina ao depósito legal na biblioteca. Lhe juro, creio sincera e simultaneamente em ambas essas hipóteses”²⁴

Se Derrida foi capaz de prever o choque que iria ocorrer em torno da herança por ele deixada, foi porque, como ele sempre sustentou, escrever é ser póstumo, se fazer de morto e sobreviver enquanto ainda se está em vida. “Sempre me interessei por esta temática da sobrevivência”, acrescenta ele na mesma entrevista, “temática cujo sentido *não se acrescenta* ao viver ou ao morrer; temática originária: a vida é sobrevivência. Sobreviver no sentido corrente quer dizer continuar a viver, mas também viver depois da morte. A sobrevivência é sobrevivência à vida mas é também sobrevivência à morte (...) Todos os conceitos que auxiliaram meu trabalho, sobretudo os conceitos de rastro e de espectral, se dedicavam ao ‘sobreviver’ como dimensão estrutural e rigorosamente originária, que não deriva nem do viver nem do morrer”²⁵

23 A entrevista de Jean Birnbaum publicada em 19 de agosto de 2004 pode ser lida agora em: DERRIDA, Jacques. *Apprendre à vivre enfin*. Paris: Ed. Galilée, 2005 que eu cito aqui: o trecho se encontra nas páginas 21-22.

24 *Ibid.*, p. 34-35. Previsão fácil: dez anos após a sua morte, por mais que continuemos amando-o, a tese que prevalece no mundo da filosofia e da intelectualidade é que Derrida é ultrapassado, fora de moda, um cão morto. Ao mesmo tempo, isso talvez prepare uma releitura: quem sabe esta necrologia publicada dez anos depois de ter sido pronunciada não possa fazer parte de um recomeço?

25 *Ibid.*, p. 26.

Se viver é desde o início sobreviver à vida e à morte, a uma vida que morre e a uma morte que suspende seu morrer, a uma vida mortal e a uma morte viva; se sobreviver é o espaço, a topolitologia da sepultura e da ressurreição, o espaço da indeterminação entre ‘a vida, a morte’, então o tempo do luto infundável é também o tempo da intensificação máxima da vida, a aprovação da vida até dentro da morte. De jeito algum a entrevista poderia ter acabado senão como segue: “Conforme já disse, desde o início, e bem antes das experiências da sobrevivência que são agora as minhas, ressaltei que a sobrevivência é um conceito original, que constitui a estrutura mesma daquilo que chamamos de existência, o *Dasein* se quiser. Somos estruturalmente sobreviventes, marcados por esta estrutura do rastro, do testamento. Mas, isso sendo dito, não queria deixar aberta a possibilidade de interpretar a sobrevivência como pertencente antes ao lado da morte, do passado, do que da vida e do futuro. Não, o tempo todo a desconstrução está do lado do *sim*, da afirmação da vida. Tudo isso que digo – a partir pelo menos de *Pas* em *Parages* – da sobrevivência como complicação da oposição vida/morte, procede em mim de uma afirmação incondicionada da vida. A sobrevivência é a vida além da vida, a vida que é mais do que vida. E o discurso que faço não é mortífero; pelo contrário, ele é a afirmação de um ser vivo que preferiu o viver e, portanto, a sobrevivência, à morte; uma vez que a sobrevivência não é simplesmente isso que resta, e sim a vida mais intensa possível”²⁶

Talvez seja por isto que, pela nova forma de sobrevivência em que ele habita, no lugar-não lugar onde estão os defuntos, Derrida, conforme ele mesmo escreveu antes de falecer, nos ama e sobretudo nos sorri. Falecido, ele comorre junto conosco, sendo que temos morrido junto com ele: assim formando como sempre a comunidade dos vivos e dos mortos.

26 *Ibid.*, p. 54-55.

Os mal-entendidos da biopolítica: Foucault, Agamben, Derrida¹

Edgardo Castro²

1. INTRODUÇÃO

Desde 1984 até 2003, Derrida deu uma série de cursos na École des Hautes Études en Sciences Sociales. O último deles, cujo título é *La bête et le souverain*, se estendeu de 2001 a 2003, um ano antes de seu falecimento. Nesse seminário, Derrida apresenta uma questão e uma tarefa. Pensamos que essa questão, que retomaremos no final do texto, permanece vigente, por toda sua atualidade e problematicidade. Ela nos servirá na conclusão. Com relação à tarefa, Derrida se propõe a desenredar “uma porção”, “a nossa porção” (*un trousseaux, notre trousseaux*) de textos canônicos de tradição judaica, cristã e filosófica: o livro do *Gênesis* (*Bereshit*), o *Evangelho segundo São João* e a *Política* de Aristóteles. Mas essa porção, digamos assim, aparece enredada com outra porção de textos não canônicos (ao menos, não canônicos no mesmo sentido ou alcance que os anteriores) de Michel Foucault e de Giorgio Agamben. Derrida recorre a esses autores para discutir a noção de biopolítica, o que ela implica conceitualmente e a sua periodização.

No presente trabalho, nos propomos a retomar a tarefa apresentada por Derrida, porém abordando esse segundo grupo de textos e incorporando o do próprio seminário de Derrida, particularmente suas observações críticas sobre Foucault e Agamben. Neste contexto, ou seja,

¹ Tradução de Maria Cecilia Brandi.

² Professor da Universidad Nacional de San Martín (Argentina) e pesquisador do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) da Argentina

para analisar as interseções entre os três autores no que concerne à biopolítica, nos ocuparemos também de algumas observações sobre o nexo entre a animalidade do homem, sua politicidade e a linguagem. Derrida, nas páginas que nos interessam, frequentemente refere-se a esta questão, que tem na expressão aristotélica “animal que possui a linguagem” uma de suas formulações mais clássicas.

Nossa exposição se articulará em quatro pontos: em primeiro lugar, com relação à obra de Foucault, trataremos da formulação do que podemos chamar de paradigma biopolítico. Em segundo lugar, limitando-nos aos nossos interesses, abordaremos brevemente alguns aspectos do pensamento de Agamben. Depois, retomaremos as observações de Derrida em *La bête et le souverain*. E, por último, faremos algumas considerações críticas a respeito desses três autores.

2. A BIOPOLÍTICA, CRONOLOGIA DE UM PARADIGMA:³

Há alguns anos vem tomando forma o que se poderia denominar paradigma biopolítico ou corrente biopolítica. Sua origem, sem que seu propósito tenha sido inspirá-la e dar-lhe forma, pode situar-se na ideia de Michel Foucault segundo a qual, a partir do século XVIII, a vida biológica se converte em objeto da política. Assim, surge o biopoder e a biopolítica (termos que Foucault às vezes utiliza como sinônimos, às vezes não), ou seja, retomando suas próprias expressões, toma forma um poder de “fazer viver ou deixar morrer”, simétrico porém inverso ao poder soberano, o poder de “fazer morrer ou deixar viver” (FOUCAULT, 1986a: 181). Sobre este biopoder e esta biopolítica, Foucault afirma:

durante milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente. (FOUCAULT, 1986a, p. 188)⁴

³ Tratamos detalhadamente da cronologia do paradigma biopolítico e dos diferentes sentidos desse conceito nos escritos de Michel Foucault em *Lecturas foucaulteanas, Una historia conceptual de la biopolítica* e no *Diccionario Foucault*.

⁴ Nos referimos sempre à paginação das edições na língua original, citadas na bibliografia. Somente no caso do seminário de Derrida nos referimos à publicação em língua espanhola.

Temos, assim, um conceito, o poder de “fazer viver ou deixar morrer”, e um acontecimento, que Foucault denomina “o umbral da modernidade biológica” (*seuil de modernité biologique*; FOUCAULT, 1986a, p. 188), e que se refere ao momento na Modernidade a partir de quando esta nova forma de poder se instalou.

Por ter dado origem a toda uma corrente de pensamento, chama a atenção, por um lado, que o termo “biopolítica” apareça apenas três vezes nos livros de Foucault publicados em vida. Dentre as mais de três mil páginas que os compõem, apenas umas quinze tratam do termo (FOUCAULT, 1986a, p. 177 et seq.). E, por outro lado, que até meados da década de 1980, na literatura secundária foucaultiana, este conceito não parece ocupar um lugar particularmente significativo.

Assim, para delimitar corretamente nossa problemática, não podemos deixar de questionar como foi se estruturando, em torno do pensamento de Foucault, essa corrente biopolítica. Uma série de fatores coexistentes, neste caso acontecimentos editoriais, devem ser levados em conta. Eles marcam a cronologia do paradigma biopolítico e, em grande parte, a recepção do trabalho de Foucault.

Em primeiro lugar (não necessariamente pela importância), vale destacar o lançamento dos quatro volumes de *Dits et écrits*, em 1994, nos quais estão reunidos artigos, conferências, conteúdos de debates ou mesas-redondas, que já haviam sido publicados por Foucault ou destinados à publicação, porém dispersamente. Esses quatro volumes póstumos, embora não incluam todo o material disponível, têm a vantagem de oferecer a maior parte dele: 364 textos, em outras três mil páginas, reunidos cronologicamente (na edição original, francesa), cobrindo o período de 1954 a 1988. Ao contrário dos livros isolados que publicou, *Dits et écrits* nos apresenta um trabalho de fato incessante e sem cortes, mas em que se avança lentamente. No contexto dessa obra ininterrupta, a problemática da biopolítica aparece de maneira mais precisa do que nos livros que Foucault publicou em vida.

Outro fator, de maior envergadura que o anterior, foi a edição de suas aulas. Foucault deu treze cursos no Collège de France, de 1970 a 1984. Tais cursos só circulavam parcialmente, e de modo muito limitado, através de anotações e gravações dos ouvintes (o primeiro curso publicado em francês, na verdade, já fora editado antes, em italiano e

espanhol, com o título *Genealogía del racismo*). Mas a partir de 1997 começaram a ser publicados em francês, com notas dos editores e análises contextuais de cada curso. O primeiro foi o de 1975-1976, *Il faut défendre la société*. Em três desses cursos já publicados, Foucault trata da biopolítica: *Il faut défendre la société*, *Sécurité, territoire et population* e *Naissance de la biopolitique*. O primeiro desses cursos biopolíticos, conforme assinalado, foi publicado em 1997, e os outros dois foram lançados juntos em 2004.

Considerando todo esse material, à guisa de indicação meramente quantitativa, agora podemos dizer que os termos “biopolítica” e “biopoder” aparecem mais de cinquenta vezes nos textos publicados de Foucault.

Pois bem, é interessante notar que, entre seus livros publicados em vida, embora o conceito de biopolítica apareça somente em *La volonté de savoir*, o conceito fora encontrado em *L'archéologie du savoir*, de 1969 (CASTRO, 2011a, p. 48). Com relação ao termo, ele teria sido utilizado pela primeira vez na segunda de uma série de conferências proferidas no Rio de Janeiro, em 1974, chamada *La naissance de la médecine sociale*, e publicada em 1977. Nela, Foucault afirmou:

Sustento a hipótese de que, com o capitalismo, não se passou de uma medicina coletiva a uma medicina privada, mas que se produziu precisamente o contrário. O capitalismo que se desenvolve até finais do século XVIII e o início do século XIX socializou, antes de tudo, um primeiro objeto em função da força produtiva, da força de trabalho: o corpo. O controle da sociedade sobre os indivíduos não se realiza somente mediante a consciência ou a ideologia, mas também no corpo e com o corpo. Para a sociedade capitalista o que importava acima de tudo era o bio-político, o biológico, o somático, o corporal. O corpo é uma realidade bio-política; a medicina é uma estratégia bio-política (FOUCAULT, 1994, t. III, p. 210).

Do nosso ponto de vista, estas especificidades são necessárias. Permitem que, de fato, nos situemos melhor em um terreno onde os avatares da recepção tiveram seus efeitos de sentido. A respeito disso, basta levar em consideração o seguinte: o trabalho de Agamben com que inicia a série *Homo sacer*, digo, *Homo sacer Il potere sovrano e la nuda vita*, é de 1995, ou seja, de dois anos antes da publicação do primeiro curso de Foucault. Por isso, entende-se que esta obra de Agamben servira como uma espécie de recepção literalmente *ante litteram* dos cursos foucaultianos. Por sua vez, o seminário de Derrida culmina antes

da publicação, em 2004, de *Sécurité, territoire, population* e de *Naissance de la biopolitique*. Toda uma dimensão do trabalho de Foucault sobre a biopolítica – sobretudo a relação com o liberalismo e o neoliberalismo – lhe era, portanto, completamente ou em grande parte desconhecida. O mesmo pode ser dito com relação a algumas determinações conceituais de Foucault sobre a novidade da biopolítica e as relações entre soberania, disciplina e biopolítica expostas nas primeiras aulas de *Sécurité, territoire, population*.

Como já assinalamos, nas observações de Derrida sobre a biopolítica, a relação entre a animalidade e a linguagem desempenha um papel de primeira ordem. Desde esta perspectiva, no que diz respeito a Foucault, que também dedicou especial atenção à relação entre o homem e a linguagem, nos parece necessário levar em conta que podemos falar do seu pensamento retomando termos que se tornaram clássicos, e de uma passagem da língua à fala, da *langue* à *parole*. Em *Les Mots et les choses*, Foucault sustentava que “nunca, na cultura ocidental, o ser do homem e o ser da linguagem puderam coexistir” (FOUCAULT, 1986b, p. 350). Na literatura, na psicanálise, na etnologia e no estruturalismo, o retorno da linguagem enquanto ser bruto, após a sua subordinação à ordem das representações na época Clássica, anunciava a desaparecimento daquela figura, do homem, que havia sido criada no fim do século XVIII e que se apagaria “como um rosto de areia na beira do mar” (FOUCAULT, 1986b, p. 398).

Em seus últimos cursos no Collège de France, quase vinte anos depois, as relações entre a linguagem e o homem parecem ter se invertido. Na verdade, se algo como um sujeito, ou melhor, uma prática de subjetividade se torna possível, é pela maneira como a vida é exposta na linguagem, nas formas que os gregos denominaram *parresía*, do dizer livre, verdadeiro e franco. Neste contexto, Foucault já não fala de uma incompatibilidade entre o ser do homem e o ser da linguagem, mas sim de uma dramática do discurso (FOUCAULT, 2008: 66), oposta à performatividade, para referir-se ao modo como, expondo a própria vida na linguagem, se converte em sujeito.

Pode-se dizer que entre o momento da *langue* e o da *parole* se situam os trabalhos sobre a biopolítica. Não cabe aqui entrar em mais detalhes sobre o tema, mas duas observações nos parecem necessárias.

Em primeiro lugar, que a chamada “virada” foucaultiana para os gregos se dá, precisamente, nos seus cursos sobre biopolítica e, mais precisamente, a partir das noções de governo e governamentalidade. Esta virada é claramente perceptível em *Sécurité, territoire, population*. Em segundo lugar, a mesma noção de biopolítica se presta a ser abordada em termos linguísticos, ou seja, a partir do modo como a vida é exposta na linguagem. Assim, levando em conta os matizes desta noção nas elaborações foucaultianas, poderíamos falar de uma biopolítica do relato histórico, da qual nosso autor se ocupa em “*Il faut défendre la société*”, e de uma biopolítica da estatística, de que trata nos dois cursos publicados em 2004. No primeiro caso, toma forma a figura do povo e, no segundo, a da população. Não nos surpreende que Foucault sustente, assim, que “o homem nada mais é, finalmente, que uma figura da população” (FOUCAULT, 2004a: 81).

3. A VIDA NUA, A TEOLOGIA ECONÔMICA

A série *Homo sacer* é composta de nove volumes, cuja ordem cronológica nem sempre coincide com a de apresentação no conjunto. Aqui cinco volumes nos interessam. O primeiro, em ambos os sentidos, e que terminou nomeando o resto da série, remonta ao ano de 1995: *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Logo, em 1998, veio *Homo sacer III – Quel che resta di Auschwitz*. E, mais tarde, em três partes, o volume II: *Homo sacer II,1 – Stato di eccezione*, em 2003; *Homo sacer II, 2 – Il Regno e la Gloria – Per una genealogia teologica dell'economia e del governo* (O reino e a glória – por uma genealogia teológica da economia e do governo), em 2007; e *Homo sacer II, 3 – Il sacramento del linguaggio*, em 2008. Desde a perspectiva biopolítica, estes cinco volumes abordam sobretudo dois grandes eixos problemáticos que não deixam de entrecruzar-se: a relação entre soberania e governo (*Homo sacer* I, II, 1 e II, 2) e a relação entre subjetividade e linguagem (*Homo sacer* III e II,3).

A cronologia mais uma vez é importante. Ela esconde o ritmo da recepção, das interseções, das interpretações e também das tergiversações. Vários volumes da série *Homo sacer*, por exemplo, foram publicados posteriormente ao seminário de Derrida de que falamos aqui.

Como sucede com frequência em seus trabalhos, também em *Homo sacer* Agamben parte do grego clássico para introduzir e apresentar o problema a ser estudado. Neste caso, o dos termos que costumam ser traduzidos para as línguas modernas por “vida”: *zoé* e *bios*. Agamben sublinha que os gregos não só distinguiam a *zoé* do *bios* como também os mantinham separados. O lugar próprio da *zoé* é o *oikos*, a casa, e o lugar do *bios* é a *polis*, a cidade. Por outro lado, Agamben comenta que as análises de Michel Foucault e de Hannah Arendt evidenciam que, com a Modernidade, o objeto próprio da política já não é o *bios*, mas sim a *zoé*. Curiosamente, observa nosso autor, Arendt não vinculou as reflexões contidas em *The Human Condition* com as suas análises do totalitarismo do século XX, e Foucault não estendeu suas pesquisas até os campos de concentração e extermínio, lugares por excelência da biopolítica contemporânea, nem interrogou o centro comum em que se cruzam as técnicas políticas com as tecnologias do eu da Modernidade. A tarefa de *Homo sacer* é, precisamente, afrontar o que ficou sem resposta nos trabalhos de ambos.

No caso de Foucault, segundo Agamben, isso ocorreu porque ele levou a cabo uma análise das formas modernas do exercício de poder, prescindindo dos conceitos jurídicos e institucionais e, sobretudo, do conceito de soberania. Do seu ponto de vista, ao contrário:

Se pôde dizer, sobretudo, que a produção de um corpo biopolítico é a prestação original do poder soberano. A biopolítica é, nesse sentido, tão antiga quanto a exceção soberana. (AGAMBEN, 1995, p. 9).

Doze anos depois, em 2007, em *Il Regno e la Gloria (O reino e a glória)*, na sua descrição da máquina governamental do Ocidente, Agamben reformula a noção de biopolítica em pelo menos dois sentidos. Primeiramente, conjugando a perspectiva da teologia política — representada principalmente por Carl Schmitt e dominante em *Homo sacer I* — com a da teologia econômica. Depois, deslocando a noção de vida sagrada ou nua do lugar que ocupava, substituindo-a pelos conceitos de Glória e inoperosidade.

A intenção de Agamben nesse trabalho, de 2007, é seguir as pistas de Foucault — sobre o que Derrida já insistia frequentemente em relação a *Homo sacer I* — incorporando à questão biopolítica a análise do

liberalismo. Sem poder entrar aqui em detalhes, estas pistas são seguidas, contudo, em uma direção diferente à de Foucault.

Com *Il Regno e la Gloria*, Agamben finalmente combina a secularização do conceito de soberania com a do conceito de governo. A máquina política do Ocidente é uma máquina bipolar, em que soberania e governo se articulam em torno do que o autor considera o *arcanum imperii*, a Glória (AGAMBEN, 2007, p. 10).

Porém, ao contrário do que acontece com Foucault, a relação entre vida, linguagem e política não aparece depois das elaborações biopolíticas do autor, mas durante, no âmbito destes trabalhos, e de maneira particularmente significativa. A respeito disso, podemos destacar os seguintes pontos chave:

1) Em *Stato di eccezione*, quando estabelece um paralelo entre a linguagem e a lei soberana. Em ambos os casos nos encontramos com uma relação de exclusão-inclusiva. Assim, Agamben aponta o isomorfismo existente entre estado de exceção e linguagem. Tanto em um como no outro, procede-se distinguindo: a norma da aplicação, a língua (*langue*) de seu uso concreto (significação e denotação). No campo da linguagem, esta separação revela um significante excedente (com significação, mas sem denotação). “O significante excedente — esse piloto nas ciências humanas do século XX — corresponde, nesse sentido, ao estado de exceção, onde a norma está em vigência sem ser aplicada” (AGAMBEN, 2003, p. 50).

2) Em *Quel che resta di Auschwitz*, quando reinterpreta a arqueologia foucaultiana a partir do projeto benvenistiano de uma metasssemântica da enunciação e, a partir desta perspectiva, desenvolve uma interpretação do conceito de sujeito a partir da noção de vergonha definida nestes termos:

o sentimento geral de ser sujeito nos dois sentidos opostos, ao menos na aparência, nestes termos: estar submetido e ser soberano. Ela é o que se produz na absoluta concomitância entre uma subjetivação e uma dessubjetivação (AGAMBEN, 1998, p. 99).

Neste contexto, Agamben vincula o mecanismo da vergonha aos indicadores da enunciação (*shifters*), particularmente aos pronomes, dos quais havia se ocupado extensamente e *Il linguaggio e la morte*.

De fato, na passagem da língua à palavra, quando fazem sua aparição os indicadores da enunciação (por exemplo, “eu”, “tu”, “agora”, “aqui”), também assistimos a um processo de subjetivação e dessubjetivação: o indivíduo fala, diz “eu”, e, ao fazê-lo, converte-se em sujeito, porém o faz mediante um indicador de enunciação, precisamente o pronome da primeira pessoa, que está desprovido de toda substancialidade.

3) E, por fim, em *Il sacramento del linguaggio* com a arqueologia do juramento e a sua interpretação em termos performativos.

Aqui, Agamben sustenta, sobre a célebre definição foucaultiana segundo a qual o homem “é um animal em cuja política está em jogo sua própria vida” e a agambeniana segundo a qual é “o vivente em cuja língua está em jogo sua própria vida”:

são inseparáveis e dependem constitutivamente uma da outra. No cruzamento de ambas se situa o juramento, entendido como o operador antropogênico através do qual o vivente, que se descobriu falante, decidiu responder por suas palavras e, entregando-se ao logos, decidiu constituir-se como “o vivente que tem a linguagem”. [...] A primeira promessa, a primeira – e, por assim dizer, transcendental – *sacratio* produz-se através desta cisão, na qual o homem, opondo a sua língua às suas ações, pode pôr-se em questão, pode comprometer-se com o logos (AGAMBEN, 2008, p. 94).

4. A BESTA E O SOBERANO:

Na apresentação do seminário, redigida pelo próprio Derrida, as seguintes observações são feitas:

1) Este seminário, que se situa em linha direta com os anteriores, no qual foi questão a soberania – por exemplo, a propósito da pena de morte –, abordará os entrelaçamentos entre a história da soberania e o pensamento do ser vivo, do animal, da besta.

2) Por um lado, estuda textos canônicos, partindo de Aristóteles, e contemporâneos, Foucault e Agamben.

3) Porém, por outro lado, não se trata apenas de abordar estes textos, canônicos ou contemporâneos, mas sim da lógica interna que organiza as relações entre a besta e o soberano, a lei e a animalidade (DERRIDA, 2008, p. 13).

Neste contexto, Derrida diversas vezes se expressa de forma negativa a respeito do pensamento de Agamben. Assim, na aula de 16 de janeiro de 2002, o objeto de suas críticas diz respeito à interpretação da prioridade da expressão *homo homini lupus* (cuja paternidade é necessário atribuir a Plauto) e, mais genericamente, da tendência, no pensamento de Agamben, a atribuir primazias: ele ter sido o primeiro a dizer, ele ter sido o primeiro a pensar embora não tivesse dito expressamente etc. Estas primazias, como mostra Derrida, não têm apenas caráter de anedota, mas fazem parte da lógica do seu raciocínio.

As observações críticas reaparecem nas aulas de 20 e de 27 de março de 2002. Na primeira delas, em que trata de alguns trabalhos de Foucault e de Agamben que mencionamos anteriormente (sobretudo, do primeiro *La Volonté de savoir*, e do segundo, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*), depois de desconstruir em parte o pensamento de Agamben, Derrida formula uma série de observações que podemos resumir em quatro pontos sobre Agamben e, a partir dele, sobre Foucault:

1) A distinção entre *zoé* e *bios* não tem o caráter atribuído por Agamben: não é nem tão excludente nem tão constante; e não é absolutamente tão rigorosa, muito menos em Aristóteles.

2) Nem Agamben nem Foucault, quando falam da politização moderna da vida biológica do homem, de sua animalização, remetem ao Heidegger da *Einführung in die Metaphysik* (1953) e da carta *Über den Humanismus* (1947), embora devessem tê-lo feito ao expressar suas opiniões.

3) A distinção entre atributo essencial e diferença específica, utilizada por Agamben, não se sustenta. “Político”, afirma Agamben, não é “um atributo do ser vivo em geral”, mas sua “diferença específica”. A respeito disso, sustenta Derrida, “a diferença específica ou o atributo do vivo do homem em sua vida de ser vivo, em sua vida nua, é ser político” (DERRIDA, 2008, p. 438). Portanto, a *zoé* é, para Derrida, qualificada, e não nua.

4) O biopoder não constitui uma novidade; não podemos, portanto, falar de um umbral. A relação entre a *zoé* e o político se inscreve em uma tradição, a das relações entre *zoé* e *logos*, em que a *Política*, de

Aristóteles, pode situar-se entre o “*fiat*” do *Gênesis* e o *incipit* do *Evangelho segundo São João*.

A este respeito, vejamos uma série de referências de textos:

Dito de outra forma, é zoopolítico, esta é a sua definição essencial, é o que lhe é próprio, idion; o que é próprio do homem é a política; o que é próprio desse ser vivo que é o homem é a política, portanto, o homem é imediatamente zoo-político, em sua própria vida, e a distinção entre bio-política e zoo-política não funciona aqui em absoluto – além disso, nem Heidegger nem Foucault se detêm nesta distinção e é evidente que, em Aristóteles, já existe um pensamento para o que se denomina hoje o ‘zoopolítico’ ou o ‘biopolítico’. Isto não quer dizer – já disse anteriormente e insisto neste ponto –, isto não quer dizer, naturalmente, que Aristóteles já tivesse previsto, pensado, compreendido, analisado todas as figuras do zoopolítico ou do biopolítico de hoje: seria absurdo pensá-lo. Porém, sobre a estrutura biopolítica ou zoopolítica, Aristóteles a nomeia; esta já está aí, e é aí que se abre o debate. (DERRIDA, 2008, p. 462-463)

[...] o homem como animal político é indissociável da definição do homem como aquele que tem o *logos*, *logon echon* [...] (DERRIDA, 2008: 460).

[...] é evidente que, quando Heidegger, por um lado, condena o biologismo (e claramente o biologismo moderno) e, por outro lado, denuncia o zoológico de uma definição do homem como *zoon logon echon* ou, a fortiori, como *zoon politikon*, como metafísica e insuficientemente questionadora, aponta exatamente no sentido de toda esta configuração presumivelmente inédita, que Agamben reconhece o mérito de Foucault ter inaugurado” (DERRIDA, 2008, p. 431).

5. CONSIDERAÇÕES CRÍTICAS E CONCLUSÃO

À luz do panorama traçado, no qual as interseções entre estes três autores deram lugar a algumas tergiversações e mal-entendidos, nos parece necessário fazer as seguintes considerações críticas:

1. Soberania e biopoder: as “ambiguidades” de Foucault.

A respeito das relações entre soberania e biopoder, é necessário prestar particular atenção ao que chamamos de cronologia do paradigma biopolítico. Na verdade, na parte final de *La volonté de savoir* (FOUCAULT, 1986a, pp. 181, 183-184), Foucault se expressa tanto em termos de “substituição” como de “recobrimento”. Isso motivou críticas

e interpretações. Neste sentido, atribui-se a ele a ideia de que deveríamos falar de uma era da soberania, de outra era das disciplinas e, finalmente, de outra da biopolítica, com uma relação de sucessão entre elas. Estas ambiguidades são finalmente aclaradas nos cursos biopolíticos de Foucault editados recentemente, em 2004 e, portanto, com data de publicação posterior à do primeiro volume da série *Homo sacer* e também à do seminário de Derrida. Especialmente em *Sécurité, territoire, population*, Foucault defende que as relações entre soberania, disciplinas e biopolítica ou, literalmente, entre o legal, o disciplinar e a segurança não devem ser entendidas em termos sucessivos, e sim complementários, não apenas no que se refere à Época Moderna, mas também à Clássica e à Medieval (FOUCAULT, 2004a: 10-11). Estas afirmações, como vemos, relativizam o alcance da expressão “umbral da Modernidade biológica” de *La Volonté de savoir*, que foi particularmente relevante nas leituras de Derrida e Agamben, e motivaram algumas de suas críticas ao trabalho de Foucault.

2. A vida nua: as “ambiguidades” de Agamben.

A respeito da noção agambeniana de “vida nua”, que Derrida critica porque, na sua opinião, Agamben a torna equivalente à *zoé* dos gregos, vale a pena retomar literalmente um breve parágrafo de *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*:

[...] essa vida não é simplesmente a vida natural reprodutiva, a *zoé* dos gregos, nem o *bios*, uma forma de vida qualificada. Ela é, antes, a vida nua do *homo sacer* e do *wargus*, uma zona de indiferença e de trânsito contínuo entre o homem e a besta, a natureza e a cultura. (AGAMBEN, 1995, p. 121)

Esclarecido este ponto e, de certo modo, remando contra a maré, também é necessário assinalar que o próprio Agamben estimulou as tergiversações. Poucas páginas depois do texto que acabamos de citar, há o seguinte: “[...] a nascente democracia europeia punha no centro de sua luta com o absolutismo não o *bios*, a vida qualificada do cidadão, mas a *zoé*, a vida nua em seu anonimato [...]” (AGAMBEN, 1995, p. 137). Uma leitura atenta dos textos elimina, contudo, sua possível inconsistência. Realmente, embora a expressão “vida nua” apareça aqui como uma oposição de *zoé*, é necessário levar em consideração que o texto continua

dizendo “presa como tal no bando soberano”. A vida nua é, portanto, a vida natural enquanto objeto da relação política de soberania. A vida nua é, neste sentido, a vida *abandonada*.

É preciso ainda sublinhar que, em seus trabalhos posteriores, como vimos, Agamben vai sustentar que o político não é nem um *bios*, nem uma *zoé*, e sim a dimensão que a inoperosidade da contemplação, desativando as práxis linguísticas e corpóreas, materiais e imateriais, abre e atribui continuamente ao vivente (AGAMBEN, 2007, p. 274).

3. A diferença entre *bios* e *zoé*:

A esse respeito, nos parecem certas as observações de Derrida sobre o fato de que não estamos diante de uma distinção contundente e constante. Com relação a Foucault, porém, devemos levar em conta que ele nunca usa esta distinção para articular sua noção de biopolítica. Foucault recorre a esta distinção – como podemos ver na seguinte citação, que corresponde a um de seus cursos recentemente publicados, mas é utilizada em outro contexto e com outra finalidade – para falar das *artes de existência*:

Como sabemos, os gregos têm dois verbos que nós traduzimos em um único termo: “viver”. Temos o verbo *zen*, que significa: ter a propriedade de viver, a qualidade de ser vivente. Os animais efetivamente vivem neste sentido de *zen*. Ainda, temos o verbo *bioun*, que quer dizer: passar a vida, e que se relaciona com a maneira de viver, a maneira de levar a vida, de conduzi-la, a maneira como ela pode ser qualificada como feliz ou infeliz. O *bios* é algo que pode ser bom ou mal, enquanto que a vida que se leva por ser um ser vivente, nos é dada simplesmente pela natureza. O *bios* é a vida qualificável, a vida com seus acidentes, com suas necessidades, mas também a vida tal como podemos fazê-la e resolvê-la (FOUCAULT, 2014, p. 37-38).

Por outro lado, a respeito da distinção entre *bios* e *zoé*, como observaram os filólogos desde a época do Renascimento, é preciso ter em mente que esta não se sobrepõe à separação entre homens e animais. Ela expressa a distinção entre uma vida que perdura (*zoé*) e as formas finitas da vida (*bios*).

4. Politicidade e linguagem:

O que conhecemos a respeito do pensamento de Foucault, a passagem da *langue* à *parole* marca, no nosso ponto de vista, uma direção de pensamento que, por um lado, o separa de Agamben, na medida em que a *dramática do discurso* busca abordar os atos de fala em termos não performativos. Por outro lado, esta distância separa também Foucault de Heidegger, apesar da intenção derridaniana de aproximá-los.

5. “Animal político” não é uma definição do homem.

Por último, é preciso levar em conta que a expressão “animal político” não é, como se supõe nos três autores abordados, uma definição do homem.⁵

Para terminar, gostaria novamente de citar Derrida e retomar a questão proposta em seu seminário de 2003:

Chegamos alguma vez a desembaraçar, em nossos embaraços, conseguiremos desemaranhar, desembrulhar, por assim dizer, conseguiremos algum dia nos virar entre a zoologia e biologia? Entre o zoológico e o biológico, entre estas duas palavras gregas, que são mais que palavras e que são traduzidas, ambas, por “vida”, *zoé* e *bios*? (DERRIDA, 2008, p. 407)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*. Torino: Einaudi, 1989.
- _____. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995.
- _____. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Torino: Bollati Boringhieri, 1998.
- _____. *Stato di eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.
- _____. *Il Regno e la Gloria*. Vicenza: Neri Pozza, 2007.
- _____. *Il sacramento del linguaggio*. Bari: Laterza, 2008.
- CASTRO, Edgardo. *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. La Plata: Unipe Editorial Universitaria, 2011.
- _____. *Diccionario Foucault. Temas, conceptos, autores*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011.
- _____. “Animales políticos: el tiempo de la vida y la politicidad del hombre”, *Quadranti – Rivista Internazionale di filosofia contemporanea*. Salerno: Università di Salerno, vol.I n°I. p.14-30, 2013.

⁵ Sobre este ponto e o seguinte, cf. Castro, 2013.

DERRIDA, Jacques. Seminario La bestia y el soberano: volumen I: 2001-2002. Tradução para o espanhol de Cristina de Peretti e Delmiro Rocha. Buenos Aires: Manantial, 2010.

FOUCAULT, Michel. *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1984.

_____. *La Volonté de savoir. Histoire de la sexualité 1*. Paris: Gallimard, 1986a.

_____. *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1986b.

_____. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1987.

_____. *Dits et écrits*, 4 vols. Paris: Gallimard, 1994.

_____. “Il faut défendre la société”. *Cours au Collège de France 1975-1976*. Paris: Gallimard-Seuil, 1997.

_____. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*. Paris: Gallimard-Seuil, 2004a.

_____. *Naissance de la biopolitique Cours au Collège de France 1978-1979*. Paris: Gallimard-Seuil, 2004b.

_____. *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*. Paris: Gallimard-Seuil, 2008.

_____. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*. Paris: Seuil-Gallimard-EHESS, 2014.

Depois da desconstrução: rumo a uma renascença da metafísica no séc. XXI? Reler Derrida a partir de Meillassoux¹

*Baptiste Grasset*²

*Assim como o Relativismo, embora de forma diferente,
o Realismo é uma tentativa fadada ao fracasso
de vislumbrar o mundo a partir de lugar nenhum*

HILARY PUTNAM³

Em 2018, somos herdeiros deserdados. Herdeiros da deserdação transcendental do conhecimento absoluto da coisa em si. Herdeiros de uma época da reflexão, iniciada no final do séc. XVIII, que considerou que, para não desmerecer das exigências inerentes ao acesso da razão à maioridade, se devia senão matar, pelo menos desqualificar de vez o metafísico dentro do filósofo. O criticismo foi aquela guinada da história do pensamento ocidental, ocorrida apenas 150 anos após o segundo processo de Galileu, em que a filosofia abdicou de seu trono bimilenário de ciência das ciências, e reconheceu que não possuía o poder de produzir verdades objetivas, universais e necessárias, cedendo esse papel às disciplinas que, desde o séc. XVI, contestavam – pelo seu progresso fulgurante e pelas suas realizações tangíveis – a supremacia da metafísica, a saber,

- 1 Dedico esse texto a Michel Malherbe. As reflexões apresentadas aqui devem muito a suas aulas sobre Kant, Hume e Husserl, que tive o privilégio de acompanhar de 1996 a 1999.
- 2 Baptiste Grasset é professor de filosofia na Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) desde 2012.
- 3 PUTNAM, Hilary. “After Metaphysics, what?”. In: *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongress 1987*, Herausgegeben von D. Heinrich und R.-P. Horstmann. Stuttgart: Klett-Cotta, 1988, p. 466.

as ciências matemáticas da natureza. Daqui para frente, a verdade exata se faria sem a filosofia, mas esta ainda poderia analisar as condições de possibilidade da objetividade, *em segunda mão*. Para tanto, contudo, era imprescindível que a filosofia, devidamente reformada, ou seja, criticada, endossasse a autonomização da autoridade científica, e confessasse ser incapaz de gerar saberes teóricos verídicos *em primeira mão*; dito de outro modo: a filosofia havia de admitir que a metafísica não produz juízos sintéticos *a priori*, e que, sempre que ela aparenta fazê-lo, é porque o pensamento é vítima de ilusões inerentes ao funcionamento da própria razão, inevitáveis enquanto esta não assume ativamente o controle de seus métodos e procedimentos cognitivos. A partir de Kant, cabe a uma razão consciente e autônoma, e não a um saber absoluto, revelado, sobre a alma ou sobre Deus, exercer tamanha autoridade judiciária e tamanho autocontrole crítico. Ora, é mesmo possível proibir de vez ao filósofo que ceda às tentações de uma especulação sobre as verdades absolutas, doravante tida como suspeita e indecorosa? É mesmo plausível crer que as veleidades filosóficas de acessar diretamente o real em si possam ser domadas e caladas? Possível ou não, plausível ou não, em todo caso cabe observar que, de dois séculos para cá, a maior parte do pensamento ocidental tem tendencialmente almejado cumprir tal feito.

Destarte, no rastro das conclusões kantianas, segundo as quais o progresso do espírito se identifica com a necessidade de submeter toda representação ao tribunal da razão, e à análise transcendental das condições de sua possibilidade, as filosofias da crise da verdade que caracterizam a modernidade tardia submetem todo discurso ontológico ou axiologicamente engajado a interrogatórios cada vez mais atentos à análise genética dos pressupostos que regem sua articulação e sua significação. Decerto, essas filosofias supercríticas trocam geralmente a busca “cientista” da realidade objetiva (que segue valorada apenas no seio do neopositivismo e/ou dos neokantismos *stricto sensu*⁴) pela tentativa, mais comedida, de estabelecer algum consenso intersubjetivo que não fira postulados como a indiscernibilidade entre fatos e convenções ou a equivalência textualista. Porém, em nome desses postulados,

4 Por exemplo nas pesquisas lógicas de Frege e Russell, na sociologia de Durkheim, na Escola de Marburgo (Cohen, Natorp, Cassirer) ou no Círculo de Viena (Carnap, Schlick, Neurath).

justamente, elas se atêm meticulosamente a impor certa continência metodológica aos pensamentos recalcitrantes, que ignoram as condições de seu surgimento ou os limites de sua validade, e, por isso, usurpam alguma forma de autoridade veritativa e/ou normativa. Quer saiba e/ou reivindique isto quer não, o filosofar tende portanto, desde Kant, a reproduzir o gesto metodológico e disciplinar que o pensamento transcendental codificou, a saber, a autolimitação da questão da verdade aos esquemas da relação sujeito-objeto; gesto profilático, destinado a evitar a gesta das epopeias transcendentais do dogmatismo tradicional. Evidentemente, entre o gesto original kantiano e aquele de seus descendentes desconstrutores, há diferenças capitais. A revolução copernicana importada por Kant para dentro do discurso filosófico visava enredar a experiência possível nas estruturas categoriais do sujeito transcendental e nas formas espacial e temporal da intuição sensível. Ou seja: relacionar as coordenadas da objetividade às coordenadas das faculdades de nossa razão (sendo estas os equivalentes críticos do movimento da Terra sob os pés do astrônomo que, impensado até então, passa a ser incluído pelo observador copernicano em seus cálculos). Daí o famoso lema transcendental: “Só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos colocamos nelas”,⁵ que significava que a universalidade e a necessidade das ciências objetivas provinham exclusivamente das faculdades racionais. Esse “colocar em...” (*Hineinlegen* em alemão) era o impensado de todo realismo metafísico segundo Kant: o impensado da atividade fenomenalizante do entendimento puro. Ora, muito a contrapelo dessas conclusões kantianas, aos poucos, do séc. XIX ao séc. XX, os mestres da suspeita,⁶ e seus alunos, os mestres da desconstrução, têm recalculado as coordenadas do sujeito transcendental e desmascarado não apenas os pressupostos de toda pretensa pureza racional como também a historicidade de todo pretensio *a priori*. Infraestrutura e luta de classes, vontade de potência, pulsões inconscientes, jogos de linguagem, *Dasein*, estruturas simbólico-culturais, epistemes, fluxos de desejo, *habitus*, arquitextura etc.: por mais específicos que sejam esses conceitos, cada um deles corresponde a um cálculo *supercrítico* das coordenadas

5 Prefácio da segunda edição da *Crítica da razão pura*.

6 Expressão feliz, cunhada por Paul Ricœur no intuito de designar Marx, Nietzsche e Freud.

impensadas da instância que constrói a experiência, instância outrora apelidada de “sujeito” ou de “razão”.⁷ Contudo, isso não tem levado esses mestres da suspeita e da desconstrução a questionar o construtivismo transcendental da experiência: simplesmente, uma vez que a construção da experiência não pertence mais à razão, ela não pode mais ser transparente para categorias objetivantes nem manejável ao talento do intelecto. O *Hineinlegen* transcendental continua servindo de esquema explicativo da(s) experiência(s),⁸ porém ele não se pertence mais, já que a própria razão se tornou ré no tribunal que costumava presidir. A crítica da razão tem desembocado na desconstrução da razão: o copernicanismo do gesto crítico tem sido radicalizado para desvelar os diversos impensados do pensamento e da ação. Ademais, ao diagnosticarem a impureza dos universais e a insuperável facticidade da instauração das normas, os supercriticismos têm degradado a objetividade, outrora construída pelo sujeito transcendental, para fazer dela a mera pretensão à objetividade construída em função dos pressupostos histórico-materiais do pseudo-“sujeito”, da pseudo-“razão”: pois, a todo conceito correspondem preconceitos proeminentes de casos irracionais, e de relações de força, arbitrárias, porém determinantes. Assim, ao intensificar, de modo coerente, a dessubstancialização crítica do sujeito e de Deus que participava, em Kant, de uma racionalização antidogmática da objetividade, tem-se chegado aos diagnósticos supercríticos da morte de Deus, do sujeito e do homem; diagnósticos que, ao avalizarem a finitude histórica dos conceitos paradigmáticos da experiência, aluem, ironicamente, toda

7 É claro, para cada um desses pensamentos supercríticos, as coordenadas genéticas são as causas reais da perspectiva transcendental do pretense sujeito epistemologicamente neutro do idealismo crítico (ou as causas reais da perspectiva numenal do pretense sujeito eticamente autônomo). Portanto, de acordo com eles, tais coordenadas são “a” realidade: realidade material em Marx e Engels; genealógica em Nietzsche; libidinal em Freud; estrutural em Lévi-Strauss; linguística em Wittgenstein; autêntica na ontologia fundamental do primeiro Heidegger; arqueológica em Foucault; gramatológica em Derrida; etc. Outrossim, arguem os diversos pensadores supercríticos, essa realidade, subterrânea, implícita e pressuposta pelas referidas perspectivas transcendental e numeral, vem sendo constantemente pejejada, denegrida, repelida ou sublimada pelas mesmas.

8 Alguns exemplos dessa perpetuação tenaz do paradigma crítico-construtivista em perspectivas filosóficas que, no entanto, são antikantianas e anticríticas: a frase de Nietzsche que diz que não há fatos e sim apenas interpretações; a identidade entre limites da linguagem e limites do mundo em Wittgenstein; a fórmula heideggeriana segundo a qual a linguagem é a morada do ser; fórmula ecoada pela frase de Gadamer segundo a qual nada existe a não ser através da linguagem. Ver também nota 28.

objetividade racional. De fato, se, de acordo com o criticismo, a condição de possibilidade da verdade objetiva era a construtibilidade racional da experiência fenomenal; de acordo com os supercriticismos, pelo contrário, a natureza social, cultural, histórica, econômica, antropológica, biológica etc. dos pressupostos genéticos da construção da experiência fenomenal solapa qualquer pretensão desta construção à autonomia racional e qualquer pretensão desta experiência à objetividade: superestrutura e ideologias (Marx e Engels), interpretações (Nietzsche), sublimações (Freud), narrativas (Lévi-Strauss), uso das palavras em dado jogo de linguagem, desprovido de metalinguagem (Wittgenstein), saberes-poderes (Foucault), códigos (Deleuze), sociodiceias (Bourdieu), espetáculo (Debord e Sanguinetti), redescrições (Rorty), jogos de grafemas num texto desprovido de fora-texto (Derrida), simulacros (Baudrillard), perspectiva específica (Nagel); estes são apenas alguns dos nomes supercríticos dessa objetividade degradada, imprópria às explicações racionalistas. A experiência possível não está mais enredada em faculdades racionais, e sim na cultura, na sociedade, na linguagem, na escritura, no corpo, nos interesses de “classe”, de “gênero”, de “espécie”, de “raça” e/ou na história, condições genéticas em relação às quais a razão não passa de um fenômeno regional e mortal entre muitíssimos outros.

A partir das últimas décadas do séc. XX, desatou, inclusive, a viger uma situação estranhamente natural, esquisitamente evidente, decorrente desse diagnóstico supercrítico: a velha suspensão cética do juízo parecia dever prevalecer legitimamente a toda asserção *suspeita* de cometer imprudências valorativas, doravante tidas como pulsões micro-metafísicas enrustidas, em si desprovidas de qualquer acepção realmente consensual. Toda pretensão à supraindividualidade (e, *a fortiori*, à objetividade) do significado e das normas tendo sido reduzida ao estado de mera convicção, ser filósofo, i.e., seriamente filósofo, implicava cada vez mais se deter diante do real e, para tal fim, executar (previamente a qualquer reflexão racional positiva) umas figuras retóricas obrigatórias, que remetiam a certa autocensura no tocante à abrangência efetiva do discurso (em geral, e, em particular, filosófico), à sua validade, e a suas ambições. Deixar de executar tais figuras prévias e postular a possibilidade da descrição (suprainterpretativa), ou a plausibilidade da neutralidade epistemológica e/ou axiológica, significava abrir mão das

credenciais do pensamento moderno e recair. Recair onde? Aquém da modéstia crítica e da lucidez desencantada dos supercríticos desconstrutores. Nas divagações do dogmatismo metafísico e ontológico sintomático da razão não reformada, infantilizada pela teologia, ou nas desventuras do dogmatismo cientista característico do racionalismo hegemônico, não desconstruído. Significava ignorar a ascese imperiosa preconizada pela *Dialética transcendental*, e dramaticamente reforçada pela ressaca pós-colonial e pós-concentraciônica da *Dialética negativa*. Significava voltar a ser ingênuo, coloquialmente realista; voltar a dormir sem ler Hume nem Primo Levi, nem Dereck Walcott, nem Varlam Shalamov, nem George Orwell, ou seja, se entregar novamente à heteronomia do obscurantismo e/ou da pulsão imperialista que toma(m) conta da razão quando esta abnega a finitude das condições de possibilidade de seu exercício positivo, ou desconhece os pressupostos genéticos que condicionam a instauração e manutenção de sua autoridade. Ora, esses são os tabus do cenário filosófico do início do séc. XXI. Aqui jaz a razão desconstruída. Sentenciada ao silêncio do arrependimento, ao jejum objetivo e à expiação de seus crimes. Esses tabus ritmam a obra de Jacques Derrida. Eles são o legado atual do pensamento ocidental aos herdeiros da deserção transcendental e desconstrutora. O legado da finitude e da culpa, cuja rejeição tem motivado a *virada realista*⁹ que, de dez anos para cá, tenta restaurar a legitimidade do pensamento metafísico. Nesse contexto, o grande mérito de Quentin Meillassoux em *Après la finitude*, livro publicado em 2006, quinze meses após a morte de Derrida, consiste em ter sido capaz, graças ao termo “correlacionismo”, de diagnosticar essa infundável insônia cética (descendente do saudável despertar antidogmático de Kant à leitura de Hume); essa rotina abstema da modernidade que, durante várias décadas, encontrou seu conforto intelectual em certo afastamento teórico do real; vigília (talvez extenuada hoje) que pretendia garantir uma conjuração preventiva implacável dos delírios da ilusão metafísica. Ao reler Derrida a partir

9 Foram agremiados sob essa expressão pensamentos muito diferentes, e até divergentes, como: o niilismo metametafísico de Markus Gabriel, a metafísica dos objetos de Graham Harman, o realismo niilista de Ray Brassier, o realismo reconstrutor de Maurizio Ferraris, ou a epigenética transcendental de Catherine Malabou. Sobre a “virada especulativa”, ler: L. Bryant, N. Srnicek, G. Harman (ed.) – *The speculative turn. Continental materialism and realism*, re.press, Melbourne, 2011.

de Meillassoux, parece que se está ouvindo o canto matinal de algum galo irromper do seio de ruínas que, embora sejam meras ruínas, ainda reinam. Mas será que, à imagem da coruja de Minerva outrora, esse galo, além de cantar, consegue alçar voo? Será o realismo especulativo mais do que um mero manifesto pós-transcendental, mais do que uma simples profissão de fé pós-desconstrutora? E se porventura ele for mais do que uma revolta efêmera, será ele revolução ou reação?

SAIR DA INSÔNIA CÉTICA E DO RELATIVISMO EXTENUADO DA MODERNIDADE TARDIA GRAÇAS A MEILASSOUX?

*O mundo começou sem o homem e se concluirá sem ele (...).
Quanto às criações do espírito humano, seu sentido só existe
em relação a ele, e [elas] se confundirão com a desordem tão
logo tenha ele desaparecido*

CLAUDE LÉVI-STRAUSS¹⁰

A crítica da crítica e a noção de correlacionismo em Après la finitude

Em Meillassoux, o termo “correlacionismo” é a peça-chave da crítica da crítica que justifica uma virada realista e especulativa. Esse termo designa o lento e implacável processo infeccioso, gradativamente esterilizante, que foi inoculado no próprio filosofar por Kant quando este desqualificou o acesso *metafísico* do conhecimento às coisas mesmas, para restringir a questão da verdade ao mero problema *crítico* da atividade objetivante que certas *relações*, intelectuais, do espírito (as formas do entendimento, as categorias da ciência) exercem exclusivamente sobre aquilo que auferem de outras *relações*, sensíveis, do espírito (as formas do tempo e do espaço), cuja receptividade, ao delinear o único quadro geral que garanta *a priori* que sensações (por definição, sempre *a posteriori*) possam ser organizadas em fenômenos, também ratifica na mesma ocasião a finitude inapelável de toda experiência possível. A noção de “correlacionismo” ecoa, portanto, a caracterização quase que proverbial da virada crítica e transcendental como aquele momento em que a reflexão filosófica passa a rejeitar a possibilidade de conhecermos a coisa em si, a coisa despida da roupagem que lhe apõem nossas faculdades de pensar,

10 LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Trad. Rosa Freire d'Águilar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 390-391.

de imaginar e de sentir, em prol da adoção do horizonte epistemológico da simples *correlação* (intrínseca ao espírito humano) entre as referidas faculdades, que possibilita um acesso restrito e limitado a essa coisa tida como objeto fenomenal.¹¹ De fato, por esse motivo, a respeito do kantismo, sói falar-se em primado da relação ou, retomando a expressão feliz que inspirou o título de um belo livro de Cassirer,¹² em primado da função sobre a substância, uma vez que, no criticismo, o objeto apenas é passível de determinações veritativas na medida em que ele aparece *para um dispositivo representativo*. Correlação é, portanto, o nome que Meillassoux dá à síntese *a priori*, i.e., à estrutura de coimplicação originária do sujeito e do objeto que, ao garantir a identidade estrita das leis do entendimento com as leis da natureza, também afiança, em Kant, a necessidade e a universalidade dessas leis. Decerto, o correlacionismo já está presente no idealismo subjetivo (ou imaterialista) de Berkeley, assim como está presente no empirismo moderadamente cético de Hume; todavia, de acordo com Meillassoux, é apenas no âmbito da filosofia crítica e transcendental de Kant que ele é efetiva e assumidamente inaugurado. Desde então, o correlacionismo sofreu mutações que substituíram à figura do sujeito isolado, ainda tipicamente ligada à epistemologia clássica, outra figura, mais dialógica, intersubjetiva e democrática: a da comunidade interpretativa; substituição essa que ocorreu em paralelo ao abandono do modelo pré-crítico da adequação da representação ao objeto representado, em prol da adoção do modelo (muito mais neocrítico do que pós-crítico) do consenso de uma comunidade determinada acerca de um tipo determinado de objetividade, válido *para essa comunidade*. Desde Kant, o esquema correlativo tem apresentado inúmeras variações, quer seja sob a forma da codificação, quer sob as da co-originariedade, da copresença, da cointerpretação, etc., formulações que impossibilitam a cisão do ser e do pensamento, ou – se recorremos

11 As formulações kantianas dessa correlação epistemológica são muito diversas: apenas na “Lógica transcendental” da *Crítica da razão pura*, podemos mencionar (sem contudo ainda pretendermos esgotar o assunto) o *leitmotiv* do juízo sintético *a priori*, e os casais pensamento/sensibilidade, pensamento/conhecimento, forma (i.e., conteúdo)/matéria, fenômeno/objeto, condições de possibilidade da experiência/condições de possibilidade dos objetos da experiência, sujeito transcendental/objeto transcendental etc.

12 CASSIRER, Ernst. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Berlin: ed. Bruno Cassirer, 1910.

a um vocabulário mais fenomenológico – o divórcio do ser e da manifestação: com efeito, apenas temos acesso à correlação do pensamento e do ser, à correlação da manifestação e do ser, e nunca apenas a um ou a outro desses dois termos considerado isoladamente. Nunca alcançamos a realidade nua, i.e., desprovida dos crivos e filtros que nosso espírito lhe impõe. Ora, tal realidade seria a única instância com a qual lograr-se-ia comparar as produções do espírito para fins de avaliação de seu grau de verdade. Ao luto da realidade em si temos, portanto, de acrescentar o luto das verdades absolutas. Devido a isso, o correlacionismo corresponde a uma ascese filosófica cujo lema é a renúncia à metafísica enquanto ciência do ser como ser. No âmbito correlacional, todos os enunciados dotados de pretensões objetivas (inclusive as propriedades matemáticas) veem sua validade condicionada pelo esquema relacional, quer este vigore (como em Kant) sob o auspício de condições de possibilidade formais da representação objetiva, quer ele atue *qua* forma de um ato da subjetividade (conforme ocorre na fenomenologia), ou, ainda, a título de linguagem formal específica (conforme ocorre na filosofia analítica). Desde o criticismo de Kant, pensar algo e esquecer que sempre somos nós que pensamos este algo, analisar a realidade prescindindo das condições de sua manifestação, são tipicamente comportamentos tachados de uma comovente, contudo lastimável ingenuidade, comportamentos a serem recusados e abandonados pelo filósofo sério.

Fortuna do correlacionismo e novos obscurantismos (democráticos) na modernidade tardia

Uma das grandes forças do texto de Meillassoux reside na plasticidade da noção que ele destaca, que lhe permite convencer o leitor quando ele mostra como a ascese cética que acompanha o esquema correlativo proliferou, e, em seguida, de que maneira ela se renovou por viés de constantes radicalizações. Destarte, ele ressalta com razão que, a partir do final do séc. XIX, devido a reformulações cada vez mais inflexivelmente monistas do correlacionismo crítico, a realidade se afasta e até desaparece em grande parte da filosofia: de fato, travestida pelas interpretações em Nietzsche, mediada pelos atos noéticos em Husserl, mascarada pelos jogos de linguagem em Wittgenstein, posta à distância pelos engajamentos ontológicos em Quine, escondida pelas redescições em

Rorty, confinada nas margens ou distorcida pela diferença em Derrida, a realidade se evapora à medida que as fundamentações epistemológicas (ou genéticas) e as simbologias hermenêuticas se libertam das obrigações clássicas de manter algum referente fixo, exterior e em si alheio às operações da construção da experiência. Ora, como o fato de dispensar a realidade poderia ser inócuo para a atividade filosófica? Aliás, não é justamente tal negação obscurantista do real que condenamos no fanatismo? Será que se pode, então, falar em um obscurantismo moderno, ou democrático (expressão que Meillassoux não utiliza), decorrente da hegemonia contemporânea dos critérios intersubjetivos e/ou perspectivistas quando se trata de descrever a construção da experiência? Ademais, atrás da postura do filósofo modesto, do asceta ajuizado, cauteloso, de suma prudência argumentativa, devemos sim ou não detectar a impostura do clérigo de um sacerdócio destituído que, mesmo tendo oficialmente abandonado a razão objetiva ao cientista, segue disputando a este a autoridade sobre o verdadeiro? Pois, nas ciências da natureza, a referencialidade do enunciado objetivo para com a realidade efetiva é irreduzível, por mais abstratas e, portanto, *aparentemente* afastadas desta que sejam a aplicação de formalismos matemáticos à descrição de fenômenos e a elaboração de experimentos devidamente protocolados para fins de reprodutibilidade pública. Essa abstração metodológica, longe de gerar a expulsão da referência a uma realidade efetiva para fora do sentido, é a maior garantia da univocidade *realista* do sentido do enunciado, e, por conseguinte, de sua refutabilidade experimental. Embora a experiência imediata, que nos é familiar, *pareça* não corresponder à objetividade protocolar das ciências da natureza, é esta (e não aquela) que abarca a efetividade *verdadeira* da experiência empírica. Daí que toda recondução “(super)crítica” da objetividade protocolada dos enunciados científicos a um suposto sentido extraprotocolar, esotérico, remeta a posturas obscurantistas, cuja tendência seja de diluir os referentes de um discurso *ipso facto* desobjetivado, além de não raro efetuar tal diluição em nome de uma realidade demasiado real para ser *apenas* conhecida.

Além da velha cantiga da luta contra a metafísica, será que não está na hora de reconhecermos que o correlacionismo radical dos séc. XX e XXI desembocou num dogmatismo antimetafísico, cujo pressuposto, paradoxal porém constante, não passa de uma metafísica cética inconfessa?

Pois, é uma coisa abster-se de proferir teses acerca daquilo que o real é em si, isso em nome da inacessibilidade das verdades eternas para o ser humano (postura que se pode chamar de *ceticismo antimetafísico do livre pensador*, típico do exercício da razão natural iluminista); porém, é outra coisa não abster-se de relativizar as demonstrações científicas acerca do real em nome de uma convicção própria (postulada de forma consciente ou não, mas em todo caso não refutável cientificamente), concernente àquilo que a humanidade pode dizer ou pensar ou conhecer ou sentir ou imaginar a respeito do real (postura que se pode chamar de *metafísica cética do indivíduo relativista*, típica de certo exercício melindroso da cidadania, *anticognitivo mas soberano* no âmbito de uma democracia de opinião secularizada). Se, do ponto de vista epistemológico, o indivíduo/cidadão relativista é, de fato, um dos bisnetos do livre pensador iluminista, a matriz da liberdade crítica que, em ambos os casos, questiona a autoridade da verdade (religiosa no que diz respeito ao bisavô; e científica no que diz respeito ao bisneto), o faz em nome da autoridade de instâncias muito diferentes, para não dizer antagônicas (a saber, a verdade racional-científica no que diz respeito ao bisavô iluminista e a mera opinião no que diz respeito ao bisneto relativista). O bisavô utilizava a liberdade de opinião para sair da opinião; o bisneto para permanecer nesta, nem que seja às custas da verdade. Conclusão: um dos bisnetos mais frequentes do livre pensador iluminista, a saber, o democrata relativista, ou “pandoxal”, expressa sua liberdade individual agindo feito obscurantista. Seu relativismo é obscurantista por ser anticognitivo e é anticognitivo por se alicerçar num ceticismo absolutizado; ora, tal absolutez não é senão o sinal da raiz metafísica e dogmática inconfessa desse ceticismo “democrático”. Ainda que Meillassoux não recorra às fórmulas acima, ele não dissimula, entretanto, que a separação talvez definitiva dos caminhos da ciência e da filosofia, e o declínio da autoridade dos critérios racionais no cenário filosófico contemporâneo auguram o ocaso da relevância não apenas desta atividade como, *a fortiori*, da própria metodologia correlacionista.

O codicilo relativista das religiões leigas (porém criacionistas) da intersubjetividade

A fim de desmascarar as contradições da metodologia correlacionista, Meillassoux recorre ao argumento (hoje famoso) do enunciado

ancestral, que atina a referentes decerto anteriores à emergência da consciência humana, contudo perfeitamente concebíveis, mesmo assim, por tudo quanto é cientista, e por tudo quanto é realista ingênuo do séc. XXI, enquanto que, estranhamente, tal enunciado é inadmissível pelo filósofo correlacionista contemporâneo sem que isto suscite profundos questionamentos da axiomática relativista... Analisemos o enunciado ancestral seguinte: “O acontecimento X ocorreu Y anos antes da emergência do homem.” Consoante observa Meillassoux, em geral, o filósofo moderno, correlacionista, neocrítico (convicto ou involuntário), é um paragon de modéstia transcendental: longe de reivindicar a postura metafísica-cética mencionada acima, ele prefere não criticar o conteúdo propriamente dito de tal enunciado, pois, isto seria ferir a autoridade penosamente conquistada e, sobretudo, doravante indiscutível das ciências exatas; tampouco se atreve esse pensador correlacionista a impugnar a realidade da ocorrência de X; e muito menos ainda a relativizar a data deste acontecimento. Todavia, para lograr tratar do referido enunciado científico enquanto pensador correlacionista, esse mesmo filósofo aparentemente modesto e humilde sempre o relativizará, mais cedo ou mais tarde, por viés do acréscimo de um tipo de emenda: “Para W, o acontecimento X ocorreu Y anos antes da emergência do homem”, sendo que W remete aqui à comunidade científica em dado momento de sua história.¹³ Ou seja, o filósofo correlacionista não reivindica nem disputa o exercício da competência do cientista, mas, mesmo assim, ele tem, humildemente, competência para... regionalizar a vigência da competência do cientista! Meillassoux apelida essa emenda de “codicilo”,¹⁴ i.e., de modificação tardia de testamento: o que dá a entender que tamanha relativização corresponde ao último sopro teórico da metafísica no seu leito transcendental de “morte”. Por que “morte”? É que a neutralização crítica da metafísica em Kant remetia a uma redefinição ética, política e histórica das tarefas e atribuições legítimas da mesma que, por mais positivas que se tornassem, equivaliam, entretanto, a uma desqualificação de seu valor cognitivo, o qual havia sido preponderante nos mundos cristão e islâmico durante séculos; particularmente no primeiro com a fortuna escolástica da ciência das ciências, a ciência aristotélica do ser enquanto

¹³ MEILLASSOUX, Quentin. *Après la finitude*. Paris: Éditions du Seuil, 2006. p. 30.

¹⁴ Ibid.

ser. Oficialmente, as ambições científicas da metafísica de outrora faleceram, porém... voltaram à vida através do supracitado codicilo, de um modo diminuído. Ou então, se efetivamente tais ambições faleceram de vez, os últimos votos testamentários da metafísica consistiriam em tentar proibir a outras formas de discurso humano o desfrute de verdades que, outrora, eram reservadas a ela. Qualquer que seja a hipótese certa, de fato, atrás de sua aparente modéstia, o filósofo correlacionista postula a existência de um regime autônomo de sentido, exterior ao sentido científico, e mais fundamental, mais verdadeiro do que este. Pois, conforme salienta Meillassoux, um filósofo típico de nossa modernidade tardia sequer é capaz de conceber o sentido dos enunciados ancestrais, que respeitam a acontecimentos cronologicamente anteriores à própria existência da humanidade. Por que não? É que conceber tal sentido o levaria a endossar o divórcio do pensamento e do ser. Ora, para o filósofo correlacionista, o ser jamais é anterior à manifestação: no máximo, ele se *manifesta* como anterior à manifestação.¹⁵ Portanto, esse filósofo não só desdobra o sentido dos enunciados objetivos da ciência para submetê-los à autoridade não-científica da correlação, como também aplica uma retrojeção lógica do sentido correlacional à ancestralidade a fim de amenizar o sentido estritamente científico, i.e., cronológico, da mesma. O desdobramento regionaliza a validade da verdade científica (ao passo que a ciência nunca estabelece uma medida objetiva para que esta seja apenas válida “entre os cientistas”!); quanto à retrojeção, ela imuniza a “verdade metafísica-cética inconfessa” contra as eventuais consequências da verdade científica. Isto vira particularmente evidente quando indaga-se acerca do significado dos arqui-fósseis:¹⁶ por exemplo, quando se pergunta ingenuamente se, afinal, a acreção da Terra ocorreu mesmo uns 4.5 bilhões de anos atrás. Pois a resposta do correlacionista, tal como ela é relatada por Meillassoux, é muitíssimo ambígua: de certa forma, a acreção da Terra ocorreu sim (os enunciados científicos e as medidas por estes mobilizadas são sim objetivos), mas, de certa forma, também não, na medida em que é inconcebível que o referente desses enunciados tenha existido independentemente de uma correlação a uma consciência

¹⁵ MEILLASSOUX, Quentin. *Après la finitude*. Paris: Éditions du Seuil, 2006. p. 32.

¹⁶ “Chamamos de arqui-fóssil (...) os materiais que indicam a existência de uma realidade ou de um evento ancestral, anterior à vida terrestre” (Ibid., p. 26).

humana.¹⁷ Resumamos a resposta: esse enunciado, cientificamente verdadeiro, é filosoficamente inconcebível. Vale observar, diga-se de passagem, que, excetuando o filósofo moderno, ninguém sente tamanho constrangimento diante do sentido literal do enunciado ancestral. Daí os esforços esotéricos desse filósofo para tentar emendar e contextualizar tal sentido literal. Mas aí cabe perguntar: *em nome de que* ele pode fazê-lo? Em nome de um “fideísmo” humanista, antropocêntrico e finitista, que não outorga aos métodos racionais da ciência o direito de realizar o que ele mesmo *acredita* ser impossível, a saber, sair de si, sair da linguagem, sair da consciência humana, para conhecer aquilo que existe “sem nós”. Conclusão: o obscurantista relativista tem as maiores dificuldades em entender que o homem não criou a realidade existente: seu criacionismo pode ser leigo, mas ele não deixa de ser um criacionismo...¹⁸

Post modernum, canibal triste... O que é o correlacionismo “forte”?

No âmbito de um correlacionismo “fraco”, como aquele preconizado pelo idealismo transcendental, a fundamentação dos enunciados positivos da ciência físico-matemática logrou desempenhar um papel crítico ativo em relação aos enunciados metafísicos dogmáticos que vigoravam até então, na medida exata em que a realidade objetiva a ser racionalmente fundamentada desatou, com Kant, a ser cingida em fatos científicos determinados e medidos por viés de equações matemáticas: o criticismo kantiano conseguiu garantir a existência da verdade racional mediante tamanha limitação estrita da definição da objetividade. Consequência, para Kant: daqui por diante, cabia à filosofia crítica redirecionar a metafísica rumo a outras áreas racionais situadas fora ou além da experiência e do saber objetivos: com efeito, os enunciados positivos dotados de verdade objetiva pertenciam doravante à ciência, e não mais,

¹⁷ Ibid., p. 34-35.

¹⁸ Fideísmo, criacionismo, obscurantismo: esses são vocábulos raramente utilizados para retratar as filosofias contemporâneas da suspeita. Contudo, Meillassoux evidencia que o fim lógico da metafísica na modernidade e na pós-modernidade desemboca numa volta subreptícia da fé, da revelação e das religiosidades: “o fideísmo histórico não é a máscara atrás da qual a irreligiosidade dos primórdios se escondia; e sim a religiosidade como tal que optou pela “máscara” de uma apologética determinada (em prol de tal ou tal religião ou culto...), antes de se tornar o argumentário geral a favor da superioridade da piedade sobre o pensamento. *O fim contemporâneo da metafísica é um fim que, sendo cético, só podia ser um fim religioso da metafísica*” (Ibid., p. 63-64).

propriamente, ou em primeira mão, à metafísica; os enunciados desta, devidamente criticados, passavam, portanto, a encontrar uma área própria de aplicação frutífera fora da objetividade fenomenal *stricto sensu*, quando utilizados como ideias reguladoras acerca de outros objetos, a ética, o direito, a política, a antropologia etc. Entre os herdeiros intelectuais de Kant, e particularmente entre seus herdeiros contemporâneos, que Meillassoux reúne de maneira convincente sob a bandeira do “correlacionismo forte” (porquanto eles dispensaram o horizonte de uma transcendência situada além dos limites da correlação, horizonte ainda vigente em Kant, para quem a coisa em si, incognoscível, existe), se chega a contestar, não mais somente as verdades eternas da metafísica dogmática, mas também a autoridade das verdades científicas mesmas, isso em nome da autoridade de um saber teórico, antropocêntrico-criacionista, de cunho dogmático geralmente não ou mal assumido, que reivindica sua superioridade sobre todo saber refutável. Dito de outra forma: no correlacionismo forte do séc. XX, aquilo que, em Kant, valia como fundação racional dos enunciados científicos, se vê suplantado por um saber esotérico que limita, de maneira crítica, a validade destes enunciados *à comunidade no seio da qual eles são proferidos*. O fim da metafísica dogmática, que foi a façanha lograda pelo idealismo crítico e transcendental kantiano, tem sido lento mas inexoravelmente revezado pela preeminência de um dogmatismo cético, “fideísta”, finitista e humanista (em outras palavras: extremamente eclético) que desempenha o papel de crença profunda irrefutável cuja autoridade determina o grau de validade a ser outorgado a todo enunciado veritativo, *inclusive científico*. A exceção científica, outrora decretada pelo correlacionismo kantiano, no âmbito do qual ela servia de peneira destinada a afastar todo dogmatismo, tem sido gradativamente removida em prol de um nivelamento relativista de todos os discursos que expressam uma pretensão à objetividade. No decorrer do séc. XX, os epígonos supercríticos do correlacionismo transcendental têm igualado o teor veritativo e objetivo de todos os tipos de discursos, em virtude do fato de que, em última análise, tudo quanto é discurso é humano, e tudo quanto é acesso humano à realidade há de passar, supostamente, por um discurso. Daí a desqualificação tendencial da realidade extra-humana em grande parte

da filosofia contemporânea: *tudo é discurso, tudo é humano, tudo é finito, nada há de realmente real*. Post modernum canibal triste...

O programa do realismo especulativo para sair do correlacionismo moderno.

No correlacionismo forte, o *Faktum* científico destacado por Kant, o fato da existência das verdades físico-matemáticas, cessa de guiar a filosofia. Ora, se, por um lado, é esse *Faktum* que Meillassoux tenta reativar, por outro lado ele vai fazê-lo em termos que não podem mais ser – sequer fracamente – correlacionistas, já que até o austero dispositivo crítico do correlacionismo kantiano não soube precaver seus adeptos contra a inflação endêmica dos requisitos céticos. Por isso, enquanto que, segundo Kant, o transcendental é um fato (indedutível) que garante a dedutibilidade das categorias, a saber, o fato da “aquisição originária” (*ursprüngliche Erwerbung*)¹⁹ de toda experiência possível *qua* objetividade pelas condições de possibilidade de *nossas* representações, fato cuja legitimidade dimana da existência das verdades físico-matemáticas newtonianas, Meillassoux replica que essa “facticidade não passa de mera ignorância do dever-ser-tal das estruturas correlacionais”²⁰ Reconduzir, como Kant faz, a realidade objetiva até a *nossa* capacidade de produzir verdades científicas, e justificar essa recondução por viés do fato de que a ciência matemática da natureza existe e funciona, isso apenas equivale 1) a escamotear a única garantia de consistência objetiva dos enunciados físico-matemáticos, ou seja, a contingência absolutamente irracional da realidade em si (contingência que é o “saber do poder-ser-outra da coisa do mundo”²¹); e 2) a entregar o pensamento do real a um subjetivismo decerto sofisticado, porém passível de

19 “Há (...) uma aquisição originária (conforme dizem os teóricos do direito natural), por conseguinte uma aquisição daquilo que não existia antes, portanto daquilo que não pertenceu a coisa alguma antes dessa ação. Na *Crítica* vemos dois exemplos de tal aquisição originária: primeiramente, a forma das coisas no espaço e no tempo; secundamente, a unidade sintética do diverso em conceitos; pois nosso poder de conhecer não tira nenhuma das duas dos objetos, o que aconteceria caso nestes próprios elas fossem fornecidas, mas consegue as mesmas com seus próprios recursos a priori” (KANT. Resposta a *Eberhard*. Disponível em: < <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnis-gesamt.html>>. Acesso em: 15 dez. 2017.

20 MEILLASSOUX, Quentin. *Après la finitude*, op. cit., p. 54.

21 Ibid.

radicalizações solipsistas (conforme manifestam os correlacionismos supercríticos e “pós-modernos”). Por esse motivo, Meillassoux sustenta que o transcendental expressa antes uma “contrarrevolução ptolemaica”²² subjetivista, do que uma revolução copernicana,²³ objetivista, e, em decorrência desta constatação, ele dessolidariza a ordem do pensamento (as sínteses *a priori*) e a “ordem” da natureza (o em-si) em nome dos direitos da realidade sem nós, em si objetiva por ser contingente, conforme essa realidade já era antes da aparição da humanidade e seguirá sendo depois da extinção da mesma. *O pré-humano e o pós-humano exibem o que a realidade é, a saber, em si a-humana*. De fato, o papel epistemológico da realidade se alicerça no ela ser indiferente a toda epistemologia: ela aponta sempre para algum *fora-do-pensável*. Caso contrário, aliás, o pensamento que a pensa jamais poderia ser objetivo: pois, longe de residir na demonstração da intencionalidade objetiva tendencial da consciência, a verdadeira refutação do idealismo, se entendemos bem o que Meillassoux quer dizer, consistiria em demonstrar a objetividade (talvez tendencial, porém nada obrigatória...) da realidade, quer exista consciência quer não; ou melhor dizendo: a assubjetividade absoluta da realidade. A realidade é objetiva para nós porque e na medida exata em que ela é absolutamente assubjetiva, porque e na medida exata em que ela é, conosco ou sem nós. Por isso, em *Après la finitude*, defender os direitos da verdade científica obriga, antes que tudo, a desapropriar o entendimento puro daquilo que nunca tem sido dele: a realidade objetiva. A objetividade nunca tem sido “nossa”. O feito da prática científica reside, justamente, na tradução em protocolos formais eficazes de fragmentos de um “algo” que é tão diferente, tão alheio à razão, que sequer pode ser chamado de língua; a objetividade sendo então a regularidade

22 Ibid., p. 163.

23 “Aqui surge um paradoxo, em verdade bastante instigante. Esse paradoxo reside no fato de que os filósofos chamam de “revolução copernicana” a revolução introduzida por Kant no pensamento, cujo sentido é o contrário exato daquele que definimos. Com efeito, como se sabe, Kant reivindica – no Prefácio da segunda edição da *Crítica da razão pura* – a autoridade da revolução de Copérnico para estabelecer sua própria revolução no pensamento: a revolução crítica que não consiste mais em alicerçar o conhecimento sobre o objeto, e sim o objeto sobre o conhecimento. Entretanto, hoje se sabe bem que antes cabe comparar a revolução idealizada por Kant a uma contrarrevolução ptolemaica, uma vez que, de acordo com ela, não se trata de afirmar que, em verdade, o observador que achávamos ser imóvel gira em torno do sol, mas, pelo contrário, de afirmar que o sujeito é central no processo do conhecimento.” (Ibid., p. 162-163).

inexplicavelmente eficaz que permite *que* a tradução funcione para nós sem contudo explicar *porque* o que ela traduz funciona sem nós. Que toda ciência atual e futura consista em protocolar fragmentos desse “algo” em fórmulas objetivas para nós não significa 1) que esse *para nós* difira do *em-si*; nem 2) que a objetividade fundamente a realidade (delírio correlacionista que diminui o prestígio científico em prol do suposto prestígio do palavrório filosófico-epistemológico). Pelo contrário, se, para nós, do ponto de vista epistemológico, o objetivo é sinônimo do *em-si*, é porque, do ponto de vista ontológico, o *para nós* e o *em-si* “são” e continuarão “sendo” uma só coisa enquanto o real assubjetivo continuar funcionando, sem nós, de forma absolutamente contingente, como “objetivo para nós”. É a realidade e somente a realidade que supre a objetividade da experiência, não o pensamento: é necessário admitir que as condições de objetividade da experiência prevaleçam às condições de possibilidade de *nostra* representação e/ou do pensamento. Dito de outro modo: é preciso admitir que as condições de objetividade da experiência sejam alheias ao pensamento, contingentes, potencialmente impensáveis, suscetíveis de divergir de si a cada instante, sem razão alguma, assim como elas convergem consigo sem razão alguma. Mesmo inexistindo os enunciados científicos, a legalidade que eles expressam existiria até que... ela deixasse de existir. Incumbe, portanto, ao pensador autenticamente realista, i.e., não-correlacionista, “entender como o pensamento pode acessar um mundo capaz de subsistir sem ser dado (...); um absoluto, i.e., um ser tão desligado (primeiro sentido de *absolutus*), tão bem separado do pensamento que ele se apresenta enquanto não-relativo a nós, capaz de existir quer existamos quer não”²⁴

Nesse intuito, Meillassoux propõe que concebamos a finitude, não mais como um defeito do pensamento, e sim como uma propriedade do real em si. Para justificar tal salto especulativo que permite nos curar da insônia cética moderna e nos livrar de seus sintomas alucinatórios cada

24 MEILLASSOUX, Quentin. *Après la finitude*, p. 39. Uma das falhas do livro de Meillassoux é, evidentemente, o seu silêncio concernente à *Crítica da faculdade do juízo*. Pois não se pode haver dúvidas de que uma leitura atenta das considerações kantianas acerca do organismo teriam obrigado Meillassoux a refinar sua análise. Com efeito, Kant percebe nitidamente a questão da descorrelação da ordem e da razão quando ele analisa os juízos biológicos: decerto, ele não concebe sequer a plausibilidade de uma mudança das leis físicas ou das leis naturais em geral, contudo ele abre espaço sim para um pensamento da racionalidade fatural (ou seja, não-correlacionada) da espontaneidade autossuficiente da vida.

vez mais constrangedores para a filosofia (já que esses sintomas equivalem, em sua fase terminal, contemporânea, a negar a realidade), ele preconiza que reconheçamos a validade de um princípio de facticidade, que seria a contrapartida exata do famoso princípio de razão prezado por Leibniz.²⁵ “Ao pensarmos um absoluto – desprovido de ser metafísico – não se pensa nada (nenhum ente) que seja absoluto. Tampouco sustentamos uma variação sobre o tema do princípio de razão (toda coisa tem uma razão de ser assim e não outra). Antes sustentamos a verdade absoluta de um princípio de irrazão (nada tem razão alguma de permanecer tal como é; tudo deve poder não ser e/ou poder ser outro que é, e isso sem razão alguma)”²⁶ A partir desse princípio de facticidade, passaríamos a ser capazes de constatar a irrazão inerente à realidade mesma. A irrazão deixaria de ser ligada à mera finitude de nosso saber para se tornar uma propriedade ontológica absoluta. A coisa em si voltaria a exercer seu ofício de índice existencial único; todavia o compasso desta instância com as capacidades racionais humanas jamais seria garantido (caso contrário, voltaríamos à posição pré-crítica de Leibniz) nem postulado à guisa de ideal regulador (caso contrário, voltaríamos à posição crítica de Kant). A objetividade dos enunciados científicos sobre a realidade natural não provém de um processo racional de objetivação, e sim de uma sujeição das necessidades racionais do pensamento ao fato contingente e sempre precário do “funcionamento” desses enunciados. Com efeito, o realismo especulativo não proclama apenas que a coisa em si existe: ele acrescenta que ela *pode* ser conhecida; porém, para sê-lo, ela há de ser caracterizada como absolutamente irracional. Não é apenas que a existência da coisa independa da razão: é a coisa e somente a coisa que empresta *sua* objetividade ao pensamento para que este possa se tornar pensamento da coisa. Para que o pensamento seja objetivo, é mister destranscendentalizá-lo. Para reabilitar o *Faktum* da verdade científica, é mister operar uma revolução copernicana para valer, colocar o pensamento no seu devido lugar meramente epifenomênico e atrelar esse *Faktum* da objetividade à contingência da facticidade, i.e., da realidade descorrelacionada. Por isso, Meillassoux conclui que o pensamento recebe a objetividade por viés de uma intuição intelectual; intuição

25 *Ibid.*, p. 52-55 e 73.

26 *Ibid.*, p. 82.

disruptiva da irrazão pela razão que faz desta uma razão objetiva. Outrossim, a fim de modelizar essa exposição do pensamento ao “grande fora” da contingência absoluta, ele recorre às matemáticas dos 130 últimos anos. Com respaldo na teoria dos conjuntos de Cantor, Meillassoux utiliza a noção de transfinito para pensar uma impossibilidade da totalização numérica dos possíveis que, ao por em xeque a definição mesma da ideia da razão (no sentido kantiano), apontaria *objetivamente* para o *fora-do-pensável*. Com efeito, uma ideia da razão é um conceito que postula a insuperabilidade do infinito racional; um conceito que, em vez de determinar objetivamente a unidade sintética de tais ou tais fenômeno (i.e., em vez de organizar e subsumir dados sensíveis sob regras quantitativas, extensivas, do entendimento, por exemplo para construir e medir tal ou tal reta; sob regras qualitativas, intensivas, do entendimento, por exemplo para construir e medir tal ou tal grau; sob regras relativas do entendimento, por exemplo para conceber e medir tal ou tal choque físico, etc.), passa a ir além dos limites da experiência possível para refletir (como mundo, como natureza, como história, etc.) a unidade sistemática de todos os fenômenos e/ou de todas as coisas. Destarte, quando a necessidade, categoria modal que atua como condição de possibilidade e como princípio explicativo de determinados fenômenos empíricos, passa a ser tida como o possível princípio unificador *do mundo*, ou como princípio unitário *de todas as coisas do mundo*, ela se torna uma ideia da razão, i.e., ora um princípio ilusoriamente determinante pertencente a uma metafísica dogmática, ora (quando devidamente criticada) um princípio regulador do trabalho objetivo, científico e empírico de nosso entendimento, que guia heurísticamente este mediante o postulado reflexionante do compasso focal da totalidade da natureza com *uma só lei necessitante da razão*. Esta ideia reflexionante da razão, este conceito racional regulador, consiste em postular *a priori* que *a totalidade da natureza* poderá *in fine* ser fenomenalizada e determinada por leis necessárias do próprio entendimento; que um dia futuro, sempre futuro, poder-se-á deduzir a totalidade da natureza a partir de leis invariáveis e exaustivas do intelecto, ou seja, que a razão, embora ela nunca conclua tamanha tarefa de dedução de toda a realidade a partir de leis intelectuais, nunca deixará de se ater incansavelmente à referida tarefa *como se* pudesse um dia concluí-la. Ora, isto pressupõe que a razão será sempre capaz de pensar tudo o que existe e/ou vier a existir. Dito de outro modo:

se nada há, naquilo que ainda é impensado, que seja apto a quebrar a invariabilidade racional da natureza, é porque, segundo o correlacionismo kantiano, desde agora, desde já, desde sempre e para sempre, nada jamais será capaz de circundar a razão. Em outras palavras, segundo Kant, 1) o motivo pelo qual uma lei científica nova constitui um progresso objetivo é que, em virtude de uma ideia reguladora e reflexionante da razão, essa lei é mais um passo que se aproxima assintoticamente do momento ideal (jamais atualizado) em que a ciência seria capaz de explicar *toda* a realidade exclusivamente através de leis do entendimento; o que significa que: 2) todo o impensado que há na natureza é desde sempre pensável e sempre haverá de sê-lo: caso contrário, sequer poderia existir. O impensado impensável inexistente. Eis, talvez, o axioma oculto que possibilita toda ideia unitária de mundo, de natureza e de progresso. Ora, se nenhuma soma idealmente postulada de possíveis, seja qual for tal soma, é capaz de totalização (como Meillassoux tenta demonstrar ao aplicar a noção de transfinito a essa questão), e se, por conseguinte, passa a ser impossível atribuir, nem que seja hipoteticamente, uma invariabilidade à ordem do mundo, então contingência e facticidade se tornam sinônimas de possibilidade real de irrupção do impensável. A possibilidade impensável de que objetos impossíveis sejam capazes de existir vira *real e objetivamente legítima*. Caso contrário, aliás, a intuição intelectual do alheio-à-razão cessaria de ser disruptiva, não intuiria mais a irrazão e sim apenas meros correlatos racionais, meros dados empíricos a serem objetivados por sínteses conceituais. Daí que Meillassoux proclame a necessidade da contingência, ou a proibição da necessidade, mas também a (ad)vinda da alteridade absoluta, da criação *ex nihilo*, do milagre, ou até de um Deus em via de construção. O que, aliás, pode levar seu leitor a temer que a cura que o realismo especulativo receita para findar as alucinações antirrealistas inerentes à longa e extenuante insônia cética da modernidade desemboque na plausibilidade de *encontros verdadeiros apesar de alucinatórios e impensáveis*, decorrentes dessa realidade objetiva em si irracional, talvez demasiado irracional... De fato, são terras incógnitas da filosofia que vêm sendo enxergadas nas páginas de *Après la finitude*, pois, ao apontar para uma via de saída do correlacionismo, Meillassoux preconiza um caminho autenticamente pós-moderno, divergente tanto da modernidade kantiana quanto da “pós-modernidade” criptokantiana, a qual, por não abrir

mão das problemáticas nem de boa parte das soluções críticas, e por se contentar em radicalizá-las, não passa de uma baixa modernidade (no sentido em que os historiadores falam em uma “baixa antiguidade”).

A DESCONSTRUÇÃO, UM CORRELACIONISMO EXTREMO

“[N]ossas questões nomeiam apenas a textura do texto (...).
[N]ós nos manteremos no limite desse tecido”

JACQUES DERRIDA²⁷

A tese de Meillassoux é incontestavelmente um marco em um cenário filosófico contemporâneo amplamente esclerosado pela sua complacência e pelos seus repisamentos metodológicos. Aliás, não é um acaso se pensadores tão hostis ao esquema correlacional como Schelling, Hegel, Bergson, Deleuze ou Badiou são referências persistentes para os partidários de Meillassoux e da “virada especulativa”.²⁸ Ora, cabe notar que o nome de Derrida, pelo contrário, é pouquíssimas vezes mencionado por eles, a não ser na obra de Malabou (no entanto, esta, embora admire o livro de Meillassoux, não compartilha suas conclusões). Será que devemos admitir que a desconstrução é apenas um exemplo de pensamento correlacional? Será a desconstrução meramente um adversário do realismo especulativo? Talvez devamos até perguntar, de forma ainda mais contundente, se o pensamento de Derrida não é o arquétipo do

27 DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 1997. p. 9.

28 Todavia, atenhamo-nos ao fato de que, de acordo com Meillassoux, mesmo esses pensadores, que reivindicam um anticorrelacionismo ferrenho resgatam o esquema correlacional em suas metafísicas respectivas. Nestas, com efeito, “um termo intelectual, consciencial, ou vital será sempre hipostasiado: o sujeito-objeto objetivo, i.e., a natureza de Schelling; o espírito hegeliano; a vontade em Schopenhauer; a vontade de potência em Nietzsche...; a percepção carregada de memória em Deleuze; etc. Sempre prevalece um certo tipo de relação para com o mundo.” (MEILLASSOUX, Q. *Après la finitude*, op. cit., p. 51-52). Se entendemos bem Meillassoux, isto significa que a lista dos pensadores correlacionistas inclui *todos os pensadores desde Kant*. Daí que ele admita: “Todos nós, não somos senão (...) herdeiros do kantismo.” (Ibid., p. 40). No fundo, explica Meillassoux, a diferença entre correlacionistas pós-metafísicos (sejam eles assumidamente transcendentalistas ou não) e anticorrelacionistas proclamados é pouca, uma vez que estes elaboram metafísicas (assumidas como tais ou não) para tentar, improficuamente, superar um esquema correlacional que eles sempre acabam mobilizando de forma subreptícia. “O confronto das metafísicas da Vida e das metafísicas do Espírito se alicerça, portanto, sobre um acordo profundo, herdado do transcendental” (Ibid., p. 52), acordo acerca do “primado do inseparado” (Ibid.), em virtude do qual “aquilo que é absolutamente assubjetivo não pode ser” (Ibid.).

correlacionismo forte, ou até extremo, “pós-moderno”, embora Derrida tenha recusado seu alistamento nesta categoria. Pois, de fato, o pensamento da desconstrução se situa na encruzilhada de dois objetos-mundos (a consciência e a linguagem) e de duas correntes filosóficas (a fenomenologia e as filosofias da linguagem), que, conforme observa justamente Meillassoux, concentraram a maior parte das reformulações e radicalizações da correlação durante o séc. XX (a consciência enquanto matriz correlacional fenomenológica, a linguagem enquanto matriz correlacional analítica e/ou estrutural). Em ambos os casos, temos de lidar com expressões exacerbadas de uma *exterioridade correlacional*, decerto constantemente reiterada (por exemplo, a noção de intencionalidade, segundo a qual pensar, sendo forçosamente pensar algo, a consciência é originariamente estourada *em direção ao mundo*), contudo, na mesma hora, totalmente inacessível: ao mundificarem nossa incompletude, essas duas matrizes correlacionais consagram a estranheza definitiva, para nós, não só do mundo como também de nossa interioridade e subjetividade. A esse respeito, Meillassoux diagnostica a nostalgia tipicamente moderna, ligada ao luto dolorido do “grande fora”.²⁹ É difícil não pensarmos aqui no “segundo Derrida”, o fundador do desconstrucionismo, para quem “não existe o fora-texto”.³⁰ Decerto, essa frase famosa, que se tornou um lema da desconstrução, pode aparentar remeter a um idealismo subjetivo digno de Berkeley, aplicado às questões de escritura e linguagem; no entanto, ela enfatiza, em verdade, o fato de o texto jamais ser desprovido de contexto, o fato de tudo ecoar no texto. Não existe nem intra- nem fora-texto; o texto é um conjunto de efeitos contextuais, embora ele amiúde repila tal intricação.³¹ Todas as estruturas e instituições da realidade política, social, econômica, histórica, são coimplicadas no texto, sendo que o papel da desconstrução consiste, justamente, em levar essa coimplicação em conta. O texto pretende

29 Ibid., p. 21-22. Sendo que Meillassoux poderia ter dito que ao luto do Grande Fora (exterior) se acrescenta o luto do Grande Foro (interior), já que, com o correlacionismo, tanto o Fora quanto o Foro se tornaram fortalezas inexpugnáveis.

30 DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit, 1967. p. 227.

31 Cf. DERRIDA, Jacques. *La dissémination*. Paris: Éditions du Seuil, 1972. p. 47-48: “Afirmar que não há fora-texto não é se comprazer na interioridade de um ‘dentro’ ou de uma ipseidade, e sim observar que o texto afirma o fora.” (tradução minha). Dito de outro modo: o que é articulado aqui é o equivalente derridiano 1) da refutação kantiana do idealismo; e/ou 2) da intencionalidade husserliana da consciência.

ilusoriamente *se instituir* de maneira autônoma e se vale de uma independência (nem que esta seja parcial) em relação ao contexto; reivindicação essa que, não raramente, equipara o reconhecimento do contexto que ecoa nele a uma suposta *prostituição* deste seu sentido próprio. Pelo contrário, a desconstrução se esforça para *destituir* o texto a fim de melhor *restituir* a diferença e as margens que *constituem*-no. Desse ponto de vista, é sempre importante lembrar que a significação do texto jamais subsiste fora do mesmo, recolhida em dois acervos que seriam facilmente consultáveis: o acervo semântico (lógico) e o acervo referencial (ontológico). A significação de todo texto antes provém das diferenças entre as palavras utilizadas do que de definições autoevidentes ou da referência às coisas que essas palavras representam. Tais diferenças “sem termos positivos”³² são dinâmicas e vigoram no sentido de cada uma das palavras que elas opõem, palavras que reverberam umas às outras, conforme acontece com a natureza diferencial da significação em Saussure. A diferença é “o movimento do jogo que ‘produz’ [...] essas diferenças, esses efeitos de diferença.”³³ O rastro nunca permite remontar até a origem: para significar, os conceitos diferem, interferem, interagem uns com os outros; nenhum deles possui um valor em si.³⁴ As interdependências sistêmicas das diferenças formam a rede dinâmica, constantemente movediça, volúvel, das significações: só se escreve, se conhece, se pensa, se diz, ou seja, *só se significa em virtude de meras fricções e contraposições que ocorrem cegamente entre as realidades a-lógicas que veiculam os conceitos: os significantes*. Ora, ao enleiar *toda* significação em diferenças que, embora imanentes ao texto, são alheias às intenções explicitamente assumidas pelo *logos* neste texto, a desconstrução o que faz senão definir um quadro totalizante, que, decerto, não é transcendental *stricto sensu*, mas é certamente correlacional e supercrítico? Tal quadro não é *propriamente* transcendental pois, se bem que seja mecânico o jogo das diferenças que gera o sentido, ele nunca chega a ser passível de descrições mecanicistas, i.e., vinculável a critérios objetivos.

32 DERRIDA, Jacques. *Marges – de la philosophie*. Paris: Éditions de Minuit, 1972, p. 11.

33 Ibid., p. 12.

34 DERRIDA, Jacques. *Da gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2006. p. 80: “O rastro é verdadeiramente a origem absoluta de sentido em geral. O que vem afirmar, mais uma vez, que não há origem absoluta do sentido em geral.”

Daí que o tudo do texto-contexto jamais possa ser fundado em um sujeito racional (o qual, de qualquer forma, seria sempre, no máximo, um efeito de distorção local do jogo sistêmico dos significantes). Ademais, que a desconstrução mobilize um esquema correlacional total tampouco implica que o modo de esta *totalidade* viger seja a presença: de fato, o rastro é a ausência ofuscante – e o silêncio ensurdecedor – da arqui-escritura que assombra a pretensa autoconsistência racional do discurso e da escritura fonológica. Mas, justamente, um dos motes desconstrucionistas, *a coisa mesma sempre escapa*, que assoma-se reiteradamente nas diversas fases da obra derridiana, e condensa o antiontologismo visceral desta, expressa evidentemente uma perpetuação, em termos próprios, da ignorância definitiva professada pelo criticismo ante a realidade extrafenomenal. Em termos próprios, pois, em Derrida, a coisa mesma é sequer capaz de desempenhar a função mínima, porém imprescindível, que Kant lhe outorgava, a saber, a função de índice factual, bruto, da existência. Em Derrida, com efeito, a coisa mesma escapa tanto rumo ao arquirastro, que, ao se retirar, inaugura a possibilidade da linguagem e da escritura, falada ou escrita, quanto rumo ao referente espectral de um sentido sempre diferido. As concepções tradicionais do signo atribuem duas funções a este: 1º – a de mediação entre uma ausência provisória e uma presença postergada; 2º – a de suprimento da negatividade induzida por tais ausência e adiamento da coisa referida. A desconstrução, muito pelo contrário, almeja acabar com o fundamento metafísico-ontológico que sustenta essas concepções. Pois nelas se pressupõe uma presença originária e consumada da coisa, presença que o kantismo havia excluído do conhecível, sem contudo deixar de endossar seu papel de fonte misteriosa e única da realidade efetiva. Ora, Derrida visa justamente “questionar o caráter secundário e provisório do signo, [e] opor a ele uma diferença ‘originária’”.³⁵ Ou seja, em nome de um esquema genético supercrítico, a desconstrução desfaz a distribuição transcendental das competências fundacionais que distinguia, por um lado, a competência soberana do *porquê* racional sobre a realidade fenomenal *qua* experiência objetiva e, por outro lado, a competência soberana do *quê*, da presença sem *porquê* da coisa mesma, sobre a realidade

35 DERRIDA, Jacques. *Marges – de la philosophie*, op. cit., p. 10.

efetiva tida como referente exclusivo da experiência empírica. Quando Kant dizia: algo sempre está presente que a razão não produz mas pode conhecer, Derrida corrige: 1º – não há presença que só sirva de contrapeso instrumental às produções da razão; outrossim 2º – a razão não produz e sim apenas herda aquilo que ela articula, a saber, o texto. Portanto, é mister acabar com a suposta soberania da razão, seja sobre seus discursos (a razão não é autônoma) ou sobre a realidade (a razão não pode mais ser autocrática), e com a instrumentalização da realidade como mero armazém de uma presença exclusivamente destinada a *verificar as sínteses conceituais*.

A diferença, conceito tão tipicamente derridiano, não é propriamente objeto, fenômeno nem origem: ela é uma força de disseminação textual que cerca, envolve, cega e ultrapassa o observador (seja este leitor, escritor, locutor, pensador etc.), na mesma hora em que ela possibilita a observação/observância ao sobrepujá-la. Aqui não lidamos, portanto, com um idealismo subjetivo, e sim com *um hiper-intersubjetivismo anônimo e antimetafísico de cunho escritural*. De certo modo, durante a segunda fase de seu pensamento, Derrida tira as conclusões das reflexões fenomenológicas de sua primeira fase: a desconstrução atua como uma fenomenologia cuja *epochè*, de tão radical que ela se torna, solapa até a coesão do complexo noético-noemático husserliano com o intuito de patentear a indecidibilidade do sentido. Pois o sentido supõe a ausência, não só do referente, como também da consciência, na medida em que ele se desdobra exatamente no insterstício que separa estes, e que, separando-os, os articula, i.e., na convenção linguística que, por definição, isola o signo de seu outro texto. O sentido jamais é capaz de ser fixado de maneira definitiva: “nós” permanecemos sempre presos em jogos textuais volúveis e desprovidos de conexão direta com o “real”; o qual real, aliás, só pode ser problemático para uma filosofia tão ostensivelmente relutante à proferição de discursos ontológicos. Pois o real que interessa a Derrida, pelo menos até o início dos anos 1990, é o real escritural, textual. Ao radicalizar a virada linguística adotada por grande parte do pensamento ocidental durante o último terço do séc. XX, será que Derrida condena a dimensão do “fora-texto” a ser apenas um contexto que ecoa em texto(s) segundo mecanismos cegos e alógicos? Será

que ele invalida a própria noção de referente da escritura ou da fala? Serão a vida e a realidade obrigatoriamente destinadas a escapar do texto, presenças das quais os próprios signos que as designam se ausentam na hora mesma em que as evocam? Sejam quais forem as respostas para tais perguntas, já encontramos na obra de Derrida o sintoma característico do correlacionismo que Meillassoux rotula como “forte”, a saber, o evanescimento do real, a ausência do “grande fora”.

Aliás, muitos comentadores partidários da desconstrução reivindicam esse evanescimento do real. Lee Braver, por exemplo, chama Derrida de autor não realista³⁶ que situaria o texto em um sistema que estrutura suas ideias de forma a pospor o exame da verdade das mesmas até seus confins. Claro, segundo Braver, Derrida não contesta a existência da verdade; isso posto, ele salienta paulatina e insistentemente que tudo quanto é espécie de relação com a realidade se ata necessariamente mediante inúmeras influências intrincadas de modo interdependente. Daí que valha aquilatar a desconstrução como uma empreitada sobremodo correlacionista. Ao se tornarem efeitos textuais (e linguísticos), sujeitos e objetos são imersos em contextos que determinam os termos de sua relação com a realidade. Esse Derrida supercrítico parece fadado a desempenhar o papel de alvo exemplar dos argumentos desenvolvidos por Meillassoux. Aliás, segundo declarou uma das maiores autoridades no que diz respeito à desconstrução, Ferraris, durante uma palestra, em novembro de 2014, na Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO),³⁷ a desconstrução é um “hiperkantismo”, um “kantismo à milésima potência.” Na mesma ocasião, Ferraris também respondeu afirmativamente a uma pergunta que indagava acerca da natureza antirrealista da filosofia de Derrida. Isso posto, ele descartou o valor das críticas endereçadas ao esquema correlacional, e, a fim de haurir este de suas conotações mais polêmicas, ele afirmou que a noção mais diplomática de construtivismo é mais adequada e idônea na hora de enfatizar os métodos de reflexão que ligam Kant a seus mais longínquos descendentes filosóficos. Creio dever manifestar discordância a este respeito: a noção de construtivismo,

36 BRAVER, Lee. *A Thing of this World: a History of Continental Anti-Realism*. Evanston: Northwestern University Press, 2007. p. 14 et seq.

37 A palestra “El tacto, el animal, el real”, proferida no âmbito do Colóquio Internacional *Derrida e as desconstruções*, que ocorreu de 5 a 7 de novembro de 2014 na UNIRIO.

bastante justa em um âmbito meramente descritivo, não permite esclarecer a grande diferença que existe entre o correlacionismo de Kant e o de seus sucessores do séc. XX. Com efeito, Kant jamais cessa de manter a vigência da coisa em si (alguma coisa existe, que a razão não produz); daí o epíteto, laudativo em Meillassoux, de “fraco” para caracterizar o correlacionismo kantiano em *Après la finitude*. Há algo que antecede, que cerca, que ultrapassa a correlação em Kant: a coisa em si, de que jamais sabermos nada, salvo o fato bruto de sua existência apartada de nossas representações. Ora, esse é, justamente, o fato que os correlacionistas fortes, supercríticos, do séc. XX diligenciam apagar, ou que eles afetam ignorar. Por esse motivo, é o mérito de Meillassoux ter logrado recorrer a um vocábulo que salienta com nitidez o alto grau de convergência das concepções supercríticas da consciência, da mente, do conhecimento, da linguagem, da significação, da cultura ou da sociedade, que, por mais diversas e, às vezes, antagônicas que aparentem ser, acabam pleiteando um funcionamento da consciência, da mente, do conhecimento, da linguagem etc., em circuito fechado, que proíbe qualquer acesso direto ao real. O termo de construtivismo é sempre “forte”; quero dizer que ele tende a designar um “criacionismo epistemológico” da realidade humana, ou seja, ele não diz o contrário do correlacionismo, só que ele antes enfatiza a atividade do “sujeito” (que cria a realidade humana “objetiva”) do que o funcionamento em circuito fechado, quase incestuoso, ou canibal (e, afinal, estéril no que respeita à verdade), que caracteriza essa atividade. “Construtivismo” é um termo que aponta para uma descrição epistemológica idealista, “correlacionismo” para uma crítica epistemológica realista.

Durante o colóquio já mencionado, Ferraris declarou que, em relação a Derrida, a acusação de epistemologismo nunca procede, uma vez que, segundo ele, a desconstrução, ao contrário do que amiúde acontece na modernidade tardia, jamais confunde aquilo que existe com aquilo que sabemos. De fato, reduzir o que existe àquilo que sabemos, pensamos, dizemos, opinamos, sentimos etc., equipara-se a vetar qualquer acesso direto àquilo que existe *sem nós*. Ora, conforme observa Ferraris, embora seja equivocado dizer que a existência do tiranossauro depende de nossos conceitos, entretanto, é exato dizer que a palavra “tiranossauro” e seu significado dependem de nossos conceitos. Tal apresentação, resolutamente transcendental, almeja restringir a abrangência das críticas

formuladas por Meillassoux: assim como ocorre em Kant, a existência em Derrida independeria dos conceitos. O autor do presente texto concorda com Ferraris em amenizar o vigor das críticas de Meillassoux no que atina a Kant, pois, justamente, seu idealismo transcendental sempre atua também como um realismo empírico. Agora, eu sigo mui cético em relação a Derrida, para quem a “pureza” da ideia, da forma, ou do significado, e a “presença” da coisa, da matéria ou do significante são noções que nunca deixam de ser problemáticas, devido à insuperável finitude textual. Mais precisamente se, de fato, não há dúvidas de que o sentido e a existência sejam independentes em Kant e em Derrida; no entanto eles não são independentes em Kant *como* em Derrida. Se o significado nunca é fixo, se ele é sempre diferido, e até baldado, se é um erro sustentar que existe algo “do lado de fora” do texto, que fornece e garante a este um sentido fidedigno, então a desativação desconstrucionista da conexão referencial entre existência e sentido deixa este à mercê dos significantes e coíbe que aquela possa sequer ser dita, senão de modo autoritário e logocêntrico. E, portanto, vira insuperável a tensão entre as interações arbitrárias (porém constituintes) dos significantes, que geram o diferir-de-si das significações e os postulados autoritários (logocêntricos) da existência de referentes externos que garantem – supostamente – a fixidade dessas mesmas significações. Em Kant, a existência é independente dos conceitos no âmbito da fundação da experiência (ou da dedução das categorias), porém se vincula com eles no âmbito da determinação objetiva (que acata um realismo empírico); em Derrida, a independência da existência em relação ao sentido aponta para uma recusa *a priori* de todo vínculo dos dois. A mola da crítica kantiana do argumento ontológico, que dizia respeito à análise transcendental do conceito de Deus, é ampliada pela desconstrução a todos os conceitos, inclusive os conceitos empíricos. Resultado: a referencialidade tendencial do sentido não passa de uma micrometafísica para Derrida. O problema sendo que, sobre tais bases, a realidade efetiva dos fenômenos científicos sofre obrigatoriamente um codicilo correlacionista...

Destarte, lembremo-nos da famosa controvérsia gerada pelas declarações de Latour acerca da morte do faraó Ramsés II: este não poderia ter falecido em decorrência da tuberculose, isso apesar da indúbia presença, em seu cadáver, de resquícios desse bacilo, já que a descoberta do

bacilo da tuberculose apenas ocorreu no decurso do séc. XIX, ou seja, uns 3 mil anos após a morte do faraó. Dizer que Latour está certo seria igual a alegar que a verdade científica é anacrônica em relação à existência dos fatos que ela determina. Ora, conquanto isto seja assaz exato de um ponto de vista correlacionista, tamanho veredito há de ser corrigido da maneira seguinte num âmbito realista: a verdade das medidas matemáticas na descrição do fenômeno corresponde à realidade efetiva dos fatos medidos; os nomes atribuídos aos conceitos que acompanham tais medidas são meramente convencionais. Isso posto, serão os conceitos ou os nomes das coisas constatadas sempre anacrônicos em relação à realidade e à verdade mesmas? Quer o nome “tuberculose” seja forjado uns 3 mil anos após o falecimento de Ramsés em decorrência da tuberculose, quer ele seja contemporâneo das manifestações do bacilo que ele designa a partir do séc. XIX, a distância que afeta a relação desse nome com o bacilo que ele designa apenas é superficialmente anacrônica no primeiro caso, e profundamente convencional em ambos os casos. Esses nomes nunca evoluem na mesma dimensão em que atuam as medidas objetivas, e quando porventura eles são tidos como verdadeiros, é 1) porque as medidas os obrigam a *se tornar conceitos*, i.e., a denotar e/ou subsumir fenômenos reais; 2) porque as medidas preenchem objetivamente (ou não) esses nomes ao validarem (ou não) *um de seus usos, um de seus sentidos conceituais*. Tomemos um exemplo: se, de forma bastante enigmática, eu declaro a meu leitor brasileiro que há 14 “asiles” e 7 “hospices” no Rio de Janeiro, a verdade deste meu enunciado apenas chegará a ser estabelecida caso haja realmente 14 “asiles” e 7 “hospices” no território do município do Rio de Janeiro. No entanto, antes que o leitor messa o grau de verdade de minha asserção, não posso me furtar a informá-lo de que, em francês contemporâneo, “asile” designa o que o brasileiro de 2018 chama de “hospício”, enquanto que “hospice” designa o que o brasileiro de 2018 chama de “asilo”: por conseguinte, daqui para frente, para aferir a exatidão de meu enunciado, o leitor, amparado na certeza de que os nomes “asile”, “hospício”, “hospice” e “asilo” são convencionais, sabe que tudo que deve lhe importar é a resposta a ser dada à pergunta seguinte: há, ou não há, 14 “asiles=hospícios=x” e 7 “hospices=asilos=y” no território do município do Rio de Janeiro? Em ambos os casos, os nomes permanecem convencionais e a verdade de

seu *uso/sentido/conceito* somente será garantida caso a medição matemática assevere a realidade que esses nomes contribuíram a designar. Aplicada a esta questão, a crítica de Meillassoux consiste em diagnosticar que o correlacionismo, ao baralhar a correspondência *convencional, porém não arbitrária*, entre verdade matematizada e realidade objetiva com a correspondência *convencional e arbitrária* entre o nome e a coisa que o nome designa, confunde as necessidades da determinação racional com as contingências da sintaxe verbal e, por isso, tende a dissolver a conceitualização científica (em que eficácia objetiva e rigor denotativo são solidários) na linguagem em geral (em que utilidades socioculturais múltiplas e ambiguidade denotativo-conotativa são inseparáveis): ora, se as convenções nominais são, de fato, aleatórias e opacas, o valor das convenções conceituais vigentes nas ciências da natureza provém, muito pelo contrário, de sua univocidade e transparência, solidárias da aplicabilidade desses conceitos à tarefa da descrição matematizada da realidade objetiva. Essa crítica de Meillassoux não me parece capaz de atingir o correlacionismo kantiano (devido às razões que já enfatizei: a existência da coisa em si e o primado de um crivo rigidamente físico-matemático na hora de delinear a fenomenalidade). Ela tampouco concerne ao realismo do Hilary Putnam da época do argumento da Terra-gêmea (na medida em que, neste caso também, existe um contrapeso real das operações mentais, que, aliás, leva Putnam a exclamar-se: “ideas just ain’t in the head!”). O “Realismo com um R maiúsculo”³⁸ de Meillassoux, que postula a diferença radical entre fatos e convenções, não consegue desqualificar os “realismo[s] com um r minúsculo”³⁹ de Kant e Putnam, cujas epistemologias respectivas não concluem, da impossibilidade de diferenciar fatos e convenções, que se deva de modo algum renuir a existência de fatos. Agora, essa mesma crítica articulada por Meillassoux ganha força quando alveja filosofias que, tais como a

38 Retomamos essa expressão do próprio Hilary Putnam (“After metaphysics, what?”, op. cit., p. 463), que não dizia respeito ao realismo especulativo, já que ela foi forjada nos anos 1980-1985. No entanto, como essa expressão atina a pensamentos que pretendem retratar a realidade tal como esta é independentemente de todo pensamento, ela me parece particularmente adequada para descrever a filosofia de Meillassoux.

39 Ver a nota de rodapé n. 38. Os realismos com um r minúsculo negam que seja possível acessar a realidade tal como esta é (talvez “sem nós”, sem contudo negar que o pensamento ou o conhecimento (por exemplo) seja uma realidade nem que ele vise tendencialmente uma realidade, cujo ser “em si” permanece incognoscível.

do próprio Derrida, não só negam que o pensamento ou a linguagem tenham um acesso direto ao real, como também que eles possam sair do jogo intérmino das interações contingentes e materiais dos significantes. Pois “não existe o fora-texto”, isso também quer dizer que nenhum texto possui seu sentido, uma vez que nenhum texto rege todas as convenções que, sabida ou cegamente, o sitiam e o saturam. A finitude textual, em Derrida, aponta precisamente para essa impossibilidade de um texto corresponder ao sentido que, contudo, ele sempre postula senhorear e transmitir. O texto é sempre o resultado imprevisível de um conjunto de inúmeros efeitos de sentido que o determinam, e nos quais a forma e a matéria, o significado e o significante, o logocêntrico e a disseminação, o fonológico e o escrito, jamais deixam de se compenetrar e de se combater: o texto não pode ficar fora do alcance desses efeitos, nem, portanto, podem eles ficar fora do texto.

Outros comentadores de Derrida são muito mais comedidos na hora de avaliarem seu correlacionismo. Destarte, Malabou, embora compartilhe com os principais atores da virada especulativa do “aborrecimento” pelo fato de nós, contemporâneos, sermos “privados de metafísica”,⁴⁰ questiona vigorosamente a plausibilidade mesma de uma saída do “correlacionismo”, do transcendental.⁴¹ Isso posto, ela ressalta também que, já em *Glas*, i.e., desde os primórdios da segunda fase do pensamento de Derrida, o transcendental passa a ser tido como um “transcategorial”, um fato indedutível e injustificado que permite a dedução das categorias, um “vômito do categorial”,⁴² fadado a ser abandonado. Aliás, a diferença, exigência hermenêutica infra- ou anti-objetivista, expressa mais do que qualquer outra noção derridiana a recusa da desconstrução em reduzir a sensibilidade aos campos áridos, encolhidos, desencarnados, que são as formas *a priori* do espaço e do tempo em Kant. A forma humana do

40 “Catherine Malabou: pour la rencontre entre philosophie et neuro-sciences”, entrevista de 20 de abril de 2014, publicada em <www.lesinrocks.com>.

41 Sobre esse assunto, ver o seu livro recente: MALABOU. *Avant demain. Épigenèse et rationalité*. Paris: PUF, 2014. A questão central dessa saída consiste no fato de que “Romper com o transcendental implica nada menos que quebrar a solidariedade dedutiva da síntese e da ordem da natureza” (op. cit., p. 4).

42 “Catherine Malabou affronte également l’effet Meillassoux”, entrevista publicada em 26 de fevereiro de 2014 no blog de Mehdi Belhaj Kacem: <mehdibelhajkacem.over-blog.com>. Referência das citações de Derrida: *Glas. Que reste-t-il du savoir absolu?*, Paris, Denoël Gonthier, “Médiations”, vol. II, 1981, p. 227a.

espaço-tempo, submetida às categorias do entendimento, é sumamente especializada (epistemológica) além de sumamente específica (humana), e não leva em conta a opulência irisante e matizada dos inúmeros estratos da(s) realidade(s). Destarte, o animal, o inseto, a planta não produzem sínteses objetivas que mobilizariam a forma de um tempo enfeudado pela causalidade ou pelo juízo. As realidades em que evoluem as diversas espécies animais e vegetais são incomensuráveis: se essas realidades, inscritas em espaços fibrados diferantes (i.e., deformados e vetorizados de acordo com os movimentos próprios de dados tipos específicos de encarnação), podem, decerto, interagir cegamente umas com as outras (como acontece quando, por exemplo, a pulga do rato transmite a peste bubônica ao ser humano), elas jamais são transponíveis a um só nem a poucos sistemas de coordenadas objetivas, a não ser por viés de hierarquizações brutais e de abstrações decerto verdadeiras, porém empobrecedoras.⁴³ Derrida reconduz a(s) sensibilidade(s) a variedades espaço-temporais, sem quadro nem centro, diferentes umas das outras *por cada uma delas “ser” diferante*. Por isso, em sua obra, o espaçamento irregular envidado pela escritura apenas é indiretamente sucessivo ou histórico. Por isso também, o tempo derridiano condiz com repetições, sobressaltos anti-diacrônicos de uma memória espectral alheia a periodizações. A diferença pulveriza o tempo, o dissemina, o destranscendentaliza, nos deixando diante de meras cinzas, de meros fragmentos de tempos que, decerto, se recompõem, mas de acordo com gramáticas alheias às sínteses cognitivas ou às sistematizações históricas típicas da modernidade. Nesse aspecto, Derrida concorda com Deleuze em elaborar uma espacialidade e uma temporalidade cujos termos apontam para um pensamento arqueo- ou paleotranscendental que detecta o real nos rastros e vestígios a(fono) lógicos que este deixa à superfície das coisas. E se Derrida converge com Kant para dizer que nada se sabe das coisas em si, é para acrescentar logo em seguida que a fenomenalidade é diferida e epifenomênica, pois o mundo humano não é o único e nele a objetividade não basta para fazer o mundo: há uma multiplicidade de mundos, antepredicativos ou a-predicativos, um pluriverso cuja disseminação não pode ser negligenciada sob

43 A esse respeito, ler: DERRIDA, Jacques. *O animal que, logo, eu sou*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

a batuta de um critério exclusivo de inteligibilidade que seria a “presença a si” da subjetividade humana.

Por isso, Malabou sugere que a gramatologia seja tida como uma desidealização, uma “desespistemização” e uma desobjetivação do transcendental: a gramatologia seria uma “semiologia sem signos”,⁴⁴ no seio da qual o grafema passaria a ocupar o lugar que, no estruturalismo, costumava ser ocupado pelo signo. O grafema (assim como o rastro) seria um signo desprovido de nome próprio e, portanto, de dependência exclusivamente ideal em relação a um significado transcendental, sem contudo ser desprovido de capacidade a travar relações com os demais grafemas: ele seria a condensação (infinitamente mutável) dos dois aspectos do signo; condensação por viés da qual a ideia e a matéria tornar-se-iam uma só coisa, e graças à qual o real esvaziar-se-ia da substância. Sobre tais bases, a gramatologia pode ser definida como uma semiologia, contanto que, com a palavra semiologia, designe-se um registro transcendental desidealizado que ultrapassa a dimensão propriamente linguística, ao possibilitar a consideração da arqui-escritura (de que a linguagem é apenas uma manifestação particular, entre diversas outras). Quer Malabou esteja ou não certa, cabe deixar bem claro que, em todo caso, a arqui-escritura neutraliza o pensamento objetivo: com efeito, embora ela permita evidenciar a diferença no rastro,⁴⁵ ela jamais incorre nas leis de ciência alguma, nem se rende a relação de conhecimento ou de saber alguma.⁴⁶ Não existe, a partir do arquiteço, nem a partir da arqui-escritura, i.e., do outro texto, uma dedução que possibilitaria reconciliar o discurso falocêntrico e a

44 MALABOU, Catherine. “The end of writing? Grammarology and plasticity”. In: *The European Legacy: Towards New Paradigms* 12 (2007), p. 432.

45 Ao passo que a escritura reduz e deturpa a diferença quando a identifica com a presença e com a fala viva.

46 Cabe salientar que a reconstrução “realista” preconizada por Maurizio Ferraris sustenta, ao revés daquilo que está sendo dito aqui, a possibilidade de fazer da gramatologia uma ciência positiva, graças à noção de documentalidade. A esse respeito, ler notadamente: FERRARIS, Maurizio. *Manifesto del nuovo realismo*. Roma-Bari: ed. Laterza, 2012. Todavia, conforme mostra Catherine Malabou, a plasticidade inerente à escritura tende a impossibilitar a realização de uma ciência gramatológica (ver: “The end of writing? Grammarology and plasticity”, op. cit.). Acrescento que a pluriversalidade inerente aos inúmeros tecidos/textos das realidades reforça tamanha incompatibilidade entre objetivismo e gramatologia em Derrida. A meu ver, o realismo positivo de Ferraris, crescente desde meados dos anos 1990, pode ser ainda parcialmente inspirado pela desconstrução; no entanto, a concepção da gramatologia que dele decorre é pós-derridiana.

escritura escrita, a observação lógico-empírica do mundo *qua* observância da fala do pai e a disseminação gratuita.

O acesso à arqui-escritura, que é um quase-em-si meta-objetivo, ocorre sobre o painel de fundo da incompetência da razão objetiva para apreender o pluriverso das múltiplas realidades, enquanto que, em Meillassoux, o arqui-fóssil manifesta a competência positiva da ciência matemática da natureza... Ambos, Derrida e Meillassoux, rejeitam o transcendental pelo motivo de este ser um fato transcategorial indedutível, mas o primeiro abandona-o em prol de uma “antidedução” genética de tipo gramatológico, porquanto não endossa a legitimação crítica da indedutibilidade do transcendental, a saber, o fato, consumado desde Newton, da existência autossuficiente da ciência objetiva, e, portanto, da verdade;⁴⁷ o segundo, pelo contrário, contesta, em nome da verdade científica, que a facticidade da *acquisição originária* transcendental seja apta a fundamentar ou a legitimar qualquer objetividade que seja. Segundo os critérios derridianos, a verdade “cientista” é insuficiente no tocante à atenção devida às inúmeras realidades não-cognitivas e não-humanas: a indedutibilidade do transcendental é o outro nome da colonização autoritária do Outro por uma verdade objetiva uníssona, indiferente às realidades dissonantes que, para serem respeitadas, não se devem compreender. Kant pergunta: *o que posso conhecer?* Pouco, responde Derrida. Não somente na medida em que a coisa mesma permanece incognoscível, como também e sobretudo porque de quase nada serve o conhecimento em relação às realidades a-predicativas. Vale frisar, por conseguinte, que, conquanto seja possível apresentar a desconstrução como um realismo textual, ela não deixa, entretanto, de desembocar 1º) no mínimo, na regionalização drástica do valor da razão objetiva, e 2º) na proclamação da impossibilidade (para esta) de alcançar o em-si objetivo. Ora, estes são dois sintomas típicos do correlacionismo: correlacionismo forte, e

47 Decerto, em Derrida, a escritura alfabética ou fonológica, que liga as letras e as junta nas palavras, carrega a autoridade, e ordena a verdade de acordo com o código linguístico, sempre calculável, a lógica e a lei. Porém essa autoridade e essa verdade são apenas resultados regionais e subsequentes do sentido. Ora, desde a origem do sentido, o que vigora e opera é a arqui-escritura, “verdade” da verdade inacessível à verdade lógica, pressuposto do sentido e da verdade que não tem lugar, não é situável nem presente, que não é um objeto e não tem essência.

até extremo, no que tange ao primeiro desses sintomas; correlacionismo em geral fraco e/ou forte, no que tange ao segundo deles.⁴⁸

Derrida é, portanto, claramente um herdeiro “baixo-moderno” de Kant, herdeiro supercrítico apesar de pós-transcendental proclamado. Aliás, a própria Malabou reconhece que “*Après la finitude* possui, evidentemente, o grande mérito de destacar a ideia de uma perspectiva verdadeiramente pós-desconstrutora, de (...) um pensamento liberado da reflexão infinita a respeito de si mesmo...”⁴⁹ O que equivale a admitir que pós-correlacionismo e pós-desconstrucionismo tendem a ser noções sinônimas...

Ademais, em relação ao segundo sintoma mencionado acima, Malabou, baseando-se na *Crítica da faculdade do juízo*, salienta que, em Kant, mesmo que o “em-si” se divorcie do objetivo, ele ainda depende de nossas representações, ou seja, ele ainda tem um *significado* transcendental apesar de *ser* transcendente, ao passo que, em Meillassoux, o “em-si” é definido como sendo totalmente independente das mesmas, i.e., como sendo radicalmente outro. Ainda que eu concorde com essas análises de Malabou, eu as formularia um tanto diferentemente. O “em-si” de que Meillassoux fala, “em-si-sem-nós” cuja existência é efetivamente independente de nossas categorias, remete à primeira *Crítica*, e pode, à primeira vista, aparentar permanecer fiel ao realismo de Kant: pois, a *certeza da existência* do em-si fora de nossas representações, que a *existência* do em-si “confere” a nossas representações, depende do fato de a *existência* do em-si fora de nossas representações ser independente de nossas representações, o que é exatamente a razão pela qual o

48 Em Derrida, a impossibilidade, para a razão científica, de alcançar o em-si objetivo, se junta a uma limitação da competência da objetividade em termos condizentes com o correlacionismo mais extremo. Com efeito, a objetividade é apenas valorada em *tal* combinação lógica, ela mesma apenas calculável no seio de *tal* comunidade discursiva, na medida em que na referida comunidade predomina *tal* transmissão de *tal* tipo de autoridade paterna, de que decorre *tal* concepção (objetivista, no caso que nos interessa) da verdade. Pois, observar o mundo é desde sempre também observar certa lei paterna, segundo Derrida. A escritura fonológica é o lugar da verdade segundo ele, mas é porquanto ela é como uma grafia viva da fala do pai. Conhecer é estar em dívida com um certo sistema de transmissão hierarquizada de valores e significados. A condição de possibilidade *transcendental* da verdade é a cultura tida como tesauroização falocêntrica; a origem da verdade, seu pressuposto *genético*, é um jogo dos significantes que sempre foge dela. De acordo com a desconstrução, nem a própria objetividade científica logra se eximir dessa condição de possibilidade histórico-cultural e dessa origem gramatológica.

49 MALABOU, Catherine. *Avant demain*, op. cit., p. 242.

correlacionismo kantiano é chamado de “fraco” por Meillassoux. A *certeza* da existência do em-si é *transcendental* em Kant; porém a *existência* do em-si é *transcendente*, sempre *a posteriori*, encontrada. Posto isso, Kant faz uma concessão ao humanismo na hora de determinar o em-si, uma vez que a relação entre, por um lado, a *certeza*, em nossas representações, da existência do em-si fora delas e, por outro lado, a *existência* do em-si fora delas, sempre acatará o princípio lógico-formal da não-contradição. Aí, realmente, Malabou está certa: há uma diferença entre os “em-si” de Kant e de Meillassoux, diferença que remete ao abandono, por este, do modelo correlacionista, para fins de renovação da coincidência metafísica do objetivo e do em-si, coincidência recusada pelos correlacionismos fraco (de tipo kantiano) e forte (de tipo derridiano). O realismo empírico de Kant mobiliza um intuicionismo sensível e transcendental, i.e., uma aptidão *a priori* em receber e constituir como diverso sensível a coisa que nos afeta e que, apesar de exterior à razão, é sempre *a priori* pensável, ora a título de fenômeno conhecido, ora de númeno refletido. O realismo especulativo de Meillassoux mobiliza um intuicionismo intelectual e disruptivo, i.e., não-transcendental,⁵⁰ em que o surgimento do encontro impensável, sempre possível, é o horizonte indispensável do preenchimento da objetividade científico-racional pela facticidade do em-si. Resumindo: em Kant, embora exista um *fora-do-pensamento*, não há *fora-do-pensável* (da coisa em si nada se conhece diretamente, mas tudo é suscetível de se tornar fenômeno objetivo ou númeno supra-objetivo), ao passo que, em Meillassoux, se não houvesse algum *fora-do-pensável* sequer poder-se-ia conceber um pensamento objetivo (e um enunciado científico jamais poderia ser verdadeiro, sendo meramente consensual, e apenas podendo valer para dada comunidade de cientistas em dado momento de sua história). Quanto ao realismo textual de Derrida, ele é sim transcendental sem contudo ser empírico: as realidades gramatológicas são vestígios a-predicativos, infraobjetivos. Elas manifestam a recusa derridiana em herdar do esquema autoritário da subsunção da realidade empírica sob o conceito. Tudo do significante não vai produzir significado. Tudo da realidade não é empírico nem,

50 Cf. Meillassoux, Q. *Après la finitude*, op. cit., p. 111: “[...] temos de projetar a irrazão para dentro da coisa mesma, e descobrir em nossa apreensão da facticidade a verdadeira intuição intelectual do absoluto.”

portanto, fadado a desembocar em objetividade; no entanto, isto não quer dizer que a parte inobjetiva da realidade deva perder sua dignidade de realidade. Ora, para fazer jus a tamanha realidade a-verbatima, não conceitualizável, Derrida tem de elaborar, digamos, uma “hermenêutica” dos significantes ou dos rastros, uma “semiologia sem signos”, i.e., um discurso que, por mais metalógico ou “perilógico” que seja, não deixa de operar como convicção profunda irrefutável nem de correlacionar as referidas realidades a-verbatimas a um... significado, mínimo, mas, mesmo assim, um significado, que é o fato de não terem significado; melhor, de nunca terem significado algum. Enquanto que a realidade potencialmente a-verbatima, contingente, de *Après la finitude* é descorrelacionada do pensamento (o que garante a objetividade eventual do mesmo), as realidades a-verbatimas dos rastros e arquirrastros são exclusivamente correlacionadas a seu significado no âmbito das antianálises e das antideduções gramatológicas (significado transcendental “bemolizado” que é de resistir ao significado, de não se submeter à autoridade do conceito). Será, então, a gramatologia um exemplo típico de metafísica cética inconfessa? Antes de responder, vale lembrar que os limites da objetividade em Derrida têm a ver com seu uso dos dois teoremas da incompletude de Gödel: é de dentro da objetividade que a demonstração da solidariedade entre consistência axiomática e incompletude é efetuada. Pelo contrário, o uso feito por Meillassoux do transfinito de Cantor consiste em inscrever a limitação da objetividade dentro da realidade em si, independentemente de qualquer intervenção do pensamento. Para Meillassoux, como para Badiou, as matemáticas são a ontologia enquanto que, para Derrida, os direitos da “hauntologia”, já válidos por si, têm uma confirmação objetivista e logocêntrica na autolimitação matemática da completude veritativa. Ambos pensamentos são coerentes: tamanha coerência é correlacional em Derrida e metafísica em Meillassoux.

O discurso metalógico e antiobjetivo da gramatologia mobiliza um intuicionismo pós-fenomenológico para o qual a intuição é sempre indireta por ela ser precedida, mediada, determinada e saturada por inúmeros rastros de outras intuições tão indiretas quanto ela mesma; intuicionismo sem evidência perceptiva de uma presença que seria sentida, nem subsunção conceitual de uma presença sentida que seria

pensada, no âmbito do qual múltiplas intencionalidades, amiúde esquecidas, estando interagindo (em grande parte cegamente) por raspão no texto, não somente são desprovidas de referentes nítidos e incontestes como também barram qualquer acesso direto a um sentido decidível. Não existe fora-texto, isto significa que, estritamente falando, para a desconstrução, não pode haver em-si nem objeto. Para parafrasear a feliz expressão já mencionada, da autoria de Putnam, creio, portanto, dever detectar em Derrida, atrás do pretenso realismo textual de fachada, um realismo “sem r algum”. Outrossim, para ecoar a segunda tópica freudiana, acrescento que, no lugar desse r ausente, consta o id constantemente repellido pela desconstrução. Ou seja: me parece pertinente cotejar a desconstrução com um (id)ealismo de um tipo transcendental particular. De fato, ela apresenta todos os sintomas característicos de um correlacionismo extremo, porquanto seu “realismo”, que não é empírico e sim textual, tranca a reflexão no interstício pós-fenomenológico entre consciência e significado. Interstício genitivo e meramente relacional nos confins do qual essa reflexão anela rastejar intencionalidades hierarquizantes cujos “sentidos falhos” remetem ao outro texto que, mesmo esquecidas, elas seguem rechaçando de forma autoritária. Pois o preço de toda captação do grafema pelo signo, pelo nome próprio, pelo significado transcendental é o luto dos múltiplos estratos infundamente sobrepostos, e infinitamente significantes, das vidas e das realidades pluriversais que assombram um mundo cônico porém iníquo, a saber, o mundo de sua coabitação objetiva, hierarquizada de acordo com os ditames do *logos*. Em suma, a desconstrução continua reverberando uma versão do *Hineinlegen* kantiano em que, uma vez descartados o crivo cognitivo e o primado conceitual, apenas restaria a imersão destinal no meio a rascunhos incompreensíveis mas autossuficientes de significações; e ela também é herdeira das análises husserianas da consciência-de-algo, mas uma consciência-de-algo de que apenas sobraria o “-de-” à superfície de realidades múltiplas, à flor de tecidos, de élitros ou de invólucros cuja complexidade textual e cuja cifra própria teriam desertado desde sempre os fins da verdade objetiva. No âmbito da desconstrução, correlacionismo aporético, se é a razão que ainda opera, ela não fá-lo mais de modo soberano, e tampouco em virtude de sua coesão epistemológica e/ou de sua coerência objetivista: pois não impera sobre

seu exercício o postulado crítico de que a realidade (interior ou exterior) é, em si, exterior a ela e há de ser fenomenalizada, e sim o postulado supercrítico de que ela, a razão, não passa de um epifenômeno pertencente a diversas realidades que, apesar desse pertencimento, lhe são definitivamente alheias e, apesar dessa estranheza definitiva, apenas podem ver seu significado de realidades resistentes a qualquer significação reconhecido por ela, i.e., pela razão gramatológica. A razão desconstrutora/desconstruída sobrevive encolhida e presa entre o polo da denúncia supercrítica do autoritarismo conceitual e o polo do reconhecimento supercorrelacionista da onipresença de realidades não-conceitualizáveis e, *por isso mesmo*, “oniausentes” ou “oniassombradoras” para o pensamento. A contrapelo da cegueira que afeta toda intuição sensível não subsumida sob um conceito em Kant, ou da inexistência do inconcebível em Hegel, ou da necessidade de calar o indizível em Wittgenstein, Derrida concede direitos ao ilógico, ao insignificável e os distingue do insignificante: daí sua fórmula famosa segundo a qual aquilo que não se pode dizer ou pensar ainda pode ser escrito. Tamanha restrição dos direitos da razão não espelha uma saída para fora do transcendental: antes reflete uma autolimitação do mesmo, em nome dos direitos políticos a serem concedidos a regimes a-predicativos de “sentido” que, apesar de não serem transcendentais, nem transcendentalizáveis, ainda assim, possuem um *droit de cité*. A outorga desses direitos acontece no seio de uma laia peculiar de pensamento transcendental que, estando ele mesmo mais radicalmente criticado, *bemolizado*, não pode mais operar *crescendo*, conforme ocorria nas “sinfonias” racionais kantianas, e sim apenas *diminuindo*, por viés de fragmentos, digamos, “dodecafônicos”, que acatam preceitos perilógicos (e não mais logocêntricos): o pensamento desconstrutor.

*Do correlacionismo aporético da desconstrução
ao anticorrelacionismo (apor)ético da reconstrução*

Deixamos uma mácula, (...) um rastro. Impureza, crueldade, sevícias, equívoco, excremento, sêmen – logo que se nasce, não se escapa disso. Não se trata de uma desobediência originária. E isso nada tem a ver com a graça, a salvação, (...) a redenção. A mácula está em cada um: em casa, inerente, constitutiva. A mácula existe antes de seu rastro. Sem seu signo, ela existe (...). A mácula que antecede a desobediência, a envolve, desafia

toda explicação, toda compreensão. Por isso, lavar essa mácula é (...) uma brincadeira bárbara. (...) Aliás, o que é o anseio por purificação, senão mais uma impureza?

PHILIP ROTH⁵¹

O terceiro e último Derrida irrompe no dealbar dos anos 1990, em reação a certos efeitos detestáveis do hiperconstrutivismo manifestados pelo “caso Paul de Man.” A esse respeito, se fala em “virada da reconstrução.” Essa virada sobrevém em livros como *Espectros de Marx e Força de lei*, em que o pensamento de Derrida se apropria do de Lévinas. Um comentador de Derrida como Simon Crichtley até sentencia que vigeria uma homologia entre esses dois pensamentos. De fato, ao deixar de se dedicar tão-somente à imanência textual, a reflexão de Derrida se torna um pensamento do esbarro com a irredutível alteridade de outrem. Claro, a figura da alteridade radical, tida como limite absolutamente exterior das prerrogativas do pensamento, adota sentidos discrepantes em Derrida e em Meillassoux. No realismo especulativo, essa figura corresponde à diferença metafísica da realidade, à sua contingência, alheia à razão, impensável. Em Derrida, essa figura não é metafísica, e sim ética. De fato, desconstrução e hermenêutica do Outro travam, na obra desse último Derrida, um diálogo que visa sair do “circuito fechado” do jogo textual para enfatizar obrigações deontológicas que imperam sobre esse jogo. Nesse contexto, incumbe um papel ético positivo à desconstrução: exigir a justiça infinita devida a Outrem. Segundo Crichtley, o que vigora aqui é um imperativo categórico incondicional de cuja observância nasce a desconstrução.⁵² Ferraris subscreve a tamanha leitura, assim como Caputo aliás, que vê na desconstrução uma hermenêutica radical: para Derrida, tal como Caputo o interpreta, haveria uma reativação de certa coisa em si assaz condizente com a fenomenologia do rosto de Lévinas, o que inaugura uma dimensão de reflexão ausente do textualismo dos anos 1970-1980. A partir dos anos 1990, Derrida preconizaria

51 ROTH, Ph. *A marca humana*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002 [título em francês: *La tache*. Paris: ed. Gallimard, 2002. p. 327 (tradução minha)].

52 Cf. CRITCHLEY, Simon. *The ethics of deconstruction: Derrida and Lévinas*. Blackwell, 1992. p. 41.

o amor pelo “grande Outro”, o respeito pela sua inacessibilidade e a observância daquilo que a fenomenologia chama de “transcendência.”⁵³

É difícil não detectar alguma inconsistência teórica, ou algum ecletismo conceitual, nessa coabitação da desconstrução e da indesconstrutibilidade, do idealismo pantextual desprovido de qualquer referente transcendente e do respeito incondicional pelo Outro absoluto. Acrescento que fica mui árduo conceber como edificar uma filosofia primeira em Derrida, mesmo que se trate de uma ética primeira. Em Kant, já que a capacidade veritativa da razão é garantida pela incontestabilidade histórica de um fato/feito científico (a mecânica newtoniana), é legitimamente que examinamos o conteúdo positivo da metafísica racional reformada, a saber, o dever-ser e o imperativo categórico, pilares do universalismo ético-jurídico republicano. Agora, no que tange a Derrida, como conciliar o correlacionismo teórico radical da desconstrução, desprovido de qualquer referente real, com os imperativos éticos oriundos do encontro com a pessoa do Outro? Embora exista sim um perigo de incoerência teórica entre os polos da desconstrução e da reconstrução, creio, no entanto, que cabe, senão relativizar a virada ética dos anos 1990, pelo menos observar que tal virada é prefigurada por muitos elementos do pensamento desconstrutor dos anos 1960 aos anos 1980. Destarte, já em 1967, Derrida ressalta que, enquanto que a escritura expulsa seu outro,⁵⁴ a arqui-escritura abre a relação com ele (sendo que esta relação é a condição de todo sistema linguístico). Outro exemplo: o segundo capítulo de *A escritura e a diferença* (também publicado em 1967), “Violência e metafísica”, que respeita a obra de Lévinas, e em que Derrida declara compartilhar com este a ideia segundo a qual viver para o Outro é o bem supremo. Claro, logo em seguida, ele emite ressalvas atinentes à inacessibilidade desse Outro em Lévinas, ressalvas essas que ganham uma importância muito específica quando se leva em conta a própria evolução ulterior de Derrida sobre tais questões. Pois essa evolução não parte de uma desconstrução desprovida de dimensão ética para chegar a uma reconstrução que passa a zelar a transcendência de Outrem, e sim de uma desconstrução que acha poder

53 Cf. CAPUTO, John D. For Love of the Things Themselves: Derrida's Hyper-Realism. *Social Semiotics*: “On realism”, guest editor Niall Lucy, v. 11, n. 1, 2001.

54 Cf. DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, op. cit., p. 88-89. Para ilustrar essa expulsão, podemos recorrer ao belo título de um manifesto estético de Tahar Ben Jelloun: *escrevo para não ter mais rosto*.

tratar de ética e de outrem de forma interna para chegar a uma reconstrução que limita a desconstrução e lhe impõe o excesso de uma figura excepcional que, ao contrário de todo o resto, não é mais relativizável, desconstrutível: Outrem. Ademais, convém notar que, ao longo de toda a empreitada desconstrutora, o outro é presente a título de horizonte, horizonte acessível até o final dos anos 1980 (mesmo que aquilo que, do outro, é acessível seja... sua ausência), e, depois, horizonte inacessível a partir dos anos 1990 (em que a acessibilidade da ausência é redobrada pela proibição do acesso a Outrem). A alteridade, de ausência acessível que ela era inicialmente em Derrida, passa a ser um acesso barrado, proibido, o que não impede que ela desempenhe um papel de horizonte constante tanto da desconstrução quanto da reconstrução. Pois, repitamos, o correlacionismo derridiano é aporético. De fato, essas aporias esbarram principalmente com a constatação da indecidibilidade. Ora, atrás da questão da indecidível hierarquização dos termos, é a figura do outro que assombra o exame desconstrutor. Não se trata de parir a reminiscência da verdade na alma do outro, como nos diálogos socráticos, mas antes de detectar o outro repellido em cada identidade, em cada ipseidade, em cada mesmice, de evidenciar o outro em mim, os outros no texto, por viés da explicitação da alienação que a experiência niveladora da desconstrução permite. Aliás, não será possível falarmos em uma maiêutica derridiana? Claro, a obstétrica de que se trata é muito diversa daquela que anima a obra de Platão: com efeito, Derrida não parte de definições que, conforme ocorre com Sócrates, são marcadas pelo equívoco dóxico e falham em precisão conceitual, para, em seguida, graças ao silogismo e/ou à *epagogé*, dar à luz a empreitada metódica da busca racional da ideia. Pelo contrário, ele parte de definições e acepções racionais que possuem fama de exatidão e neutralidade, para, em seguida, enfatizar sua ambiguidade, sua impureza, a mescla que, ao impregnar suas diferenças, denuncia sua diferença, até então escamoteada pelo império do *logos*, e não simplesmente pelos impasses da opinião. É o próprio *logos* que a desconstrução, desempenhando o papel de uma supercrítica da razão, leva até o *elenchos* da indecidibilidade... Quando os diálogos socráticos esbarram na confusão e na perplexidade geradas pelas carências de muitas definições comuns, eles não raramente desembocam em aporias, que provêm da inaptidão característica do mundo empírico em satisfazer a

exigência filosófica de definições ideais respeitantes a essências eternas.⁵⁵ Em Derrida, longe de traduzir a impotência da razão metafísica prisioneira da cadeia corpórea, ou a inófia de pseudoconceitos nascidos no seio dessa catividade, a ambiguidade aporética, que é o marco do parto infinitamente constante e inextricável das definições, tem o mérito imenso de exhibir a sombra de “algo” que, embora repellido, mantém seu jugo, a título de polo de disseminação, sobre o surgimento contínuo e continuamente problemático do sentido. Definir, inclusive via a observância de critérios exclusivamente racionais, determinar, caracterizar, qualificar, nunca são operações inócuas, por sempre remeterem a decisões e, portanto, a parcialidades hierárquicas que tendem a velar a violência social e política de seu reino mediante reiterações contumazes, cotidianas, anestésicas.

Se sabe que é deveras improcedente declarar que, na obra de Derrida, nunca se sai da linguagem. Sendo este um implacável adversário do (fa)logocentrismo, que ele semelha a um idealismo metafísico do pensamento como tal, Derrida sempre reconduz a fala e o pensamento à escritura. Mais precisamente, a desconstrução, além de uma *metalógica da escritura*, é uma *ética escritural* que ambiciona acabar com as escalas hierárquicas nas quais a metafísica se alicerça, e que forceja para substituir tais escalas por um pensamento copernicano, descentrado, receptivo e atento para com as oposições paritárias de conceitos: pois que conceitos se oponham de forma binômica uns aos outros, isto não é muito novo; outrossim, que, em cada par conceitual, apenas predomine, em geral, um desses termos em detrimento do outro tampouco é inovador, ao contrário da ideia segundo a qual essa prevalência sucede em nome de decisões que, *apesar de amiúde injustificáveis, são sempre justificadas*. Doravante, as verdades absolutas da metafísica da presença têm de ser compreendidas segundo um viés duplo e dubitativo que preserve a simultaneidade dos polos conceituais que estão se opondo e, caso sua oposição deva ser renovada, que isto seja feito de forma a não mais ocultar sua indecidibilidade, e a “reconhecer que, em uma oposição filosófica clássica, nós não estamos lidando com uma coexistência pacífica de um face a face, mas

55 Ou, utilizando as palavras de Derrida comentando o *Fedro*, a aporia nasce, em Platão, do contágio inaceitável porém inevitável da escritura clássica, natural, logocêntrica, pela disseminação, pela escritura artificial (DERRIDA, J. *La pharmacie de Platon*, 1968, retomado em: *La dissémination*, op. cit., p. 162 et seq.).

com uma hierarquia violenta”.⁵⁶ Pois toda hierarquia conceitual provém de uma decisão que, sendo arbitrária, há de ser questionada e suspensa. Ora, cabe à desconstrução evidenciar o valor indecidível das hierarquias: com efeito, nenhuma linguagem de que dispomos é independente ou exterior à história desses conceitos da metafísica. O significado central não paira fora da linguagem; caso esse significado exista, é sob formas disseminadas no corpo da escritura, da língua, da voz, da fala e, por extensão, da ideia, ao se multiplicar por viés das interações materiais dos significantes. Nunca existe discurso pleno ou escritura cabal: a diferença é sempre uma abertura do horizonte que as tendências autoritárias vigentes no discurso almejam illusoriamente cercar ou esgotar. Aliás, este é o aspecto supercrítico do pensamento de Derrida que explica o sucesso dos *critical studies* e a conotação frequentemente desconstrucionista das reivindicações políticas carregadas por grupos amiúde minoritários (se não numericamente, pelo menos em termos de peso representativo e institucional), porém muito ativos no âmbito da sociedade civil contemporânea; grupos que, de 3 ou 4 décadas para cá, têm renovado profundamente os questionamentos e práticas democráticos ao encarnarem os direitos desse Outro que a cidadania tradicional quer às vezes amordaçar ou repelir (quer esse Outro se chame mulher, homossexual, estrangeiro etc.). Portanto, o outro (sem letra inicial maiúscula) nunca foi ausente da desconstrução, ética escritural latente antes de 1990. Todavia, o Outro, de totem da ética latente da gramatologia, vira tabu da “reconstrução” nos anos 1990. Não se deve mais tocar n’Ele. A justiça que Lhe é devida deixa de ser desconstrutível. Ele ganha uma letra inicial maiúscula. A desconstrução se torna ética escritural patente. Derrida adota então as mesmas posições de Lévinas que ele criticava em *A escritura e a diferença*. Da necessária inacessibilidade de Outrem em Lévinas, o Derrida de 1967 dizia que ela podia ser transgredida sem contudo ferir as ambições dessa ética. Ora, é exatamente dessa transgressão que a ética derridiana dos anos 1990 abre mão. Porque parar de desconstruir quando se trata de Outrem? Ou, ecoando o vocabulário de Meillassoux: como justificar esse “grande fora” da correlação desconstrutora que é o Outro? Tais questões levam a suspeitar que, com a ética, não mais apenas latente, mas explícita

56 DERRIDA, J. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 48.

do último Derrida, antes estamos diante de uma emenda religiosa à desconstrução do que diante de uma reconstrução realmente compatível com esta,⁵⁷ sendo o risco principal, então, não só de cair na incoerência, como também de condenar a filosofia às imprecisões morais, à cultura do mistério, da culpa e do arrependimento, ao emparedar a razão no estupor. Ora, creio poder dizer que, segundo os critérios do próprio Derrida, somente essa fraqueza, somente essa incoerência fincada no nexos do sistema desconstrucionista, abre a possibilidade da decisão *pura e genuinamente ética*. Sendo este o recado ético-político que, ao dominar a filosofia ocidental nos anos 1990-2000, motivou em grande parte a vigorosa reação especulativa atual...

Outrossim, cabe constatar que, através da retomada de parte do temário da fenomenologia de Lévinas, a “reconstrução” derridiana aparenta reproduzir, *grosso modo*, a arquitetônica do sistema de Kant, e que a divisão entre desconstrução e justiça parece desposar aproximativamente com as divisões críticas entre verdade e liberdade, conhecimento e ética, fenômeno científico e númeno moral. No entanto, seria um contrassenso completo entender a pretensa “reconstrução” como uma versão derridiana do republicanismo kantiano. *Primeiramente*, de um ponto de vista sistemático, porque a “reconstrução” *não pode* reivindicar a capacidade que o criticismo tinha de alicerçar os juízos morais nos tipos propiciados pela universalidade e necessidade dos juízos sintéticos *a priori* da ciência matemática da natureza: a crítica da razão pura era uma construção, a da verdade objetiva autolimitada às ciências exatas pela reflexão racional. Garantido em sua qualidade de “ciência da ontologia *qua* pensamento imanente”,⁵⁸ tamanho alicerce, premunido contra a concorrência ilusória dos delírios da metafísica dogmática tradicional, providenciava um modelo teórico seguro (em termos de necessidade e universalidade) na hora de moldar a legalidade formal dos juízos *a*

57 Se reformulássemos esta questão no vocabulário neo-pragmatista, poderíamos resumir as posições de Derrida através das seguintes palavras de um de seus interlocutores prediletos, Rorty: “Para os ironistas liberais, não há resposta à pergunta *Por que não ser cruel?* Não há recurso teórico que não seja circular se utilizado para alicerçar a crença de que a crueldade é horrível (...). Toda pessoa que pensa que existem... algoritmos capazes de resolver dilemas morais... continua sendo, no fundo, um teólogo ou um metafísico” (RORTY, R. “Introduction”. *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. xv. Tradução minha).

58 KANT, *Carta a Beck* de 20 de janeiro de 1792.

priori que expressavam as “verdades” éticas, cujo fundamento real residia entretanto exclusivamente na liberdade enquanto *ratio essendi* da lei moral. Ora, na desconstrução, pelo contrário, não pode subsistir pedra de toque (seja como verdade científica, ou a título de coisa em si referencial, efetivamente existente), de modo que o imperativo negativo da indesejabilidade da justiça devida a Outrem mal pode passar de uma exortação: não podendo vindicar *razão* de imperar sobre o pensamento desconstrutor, tal imperativo acaba sendo obedecido por este pensamento mediante um equivalente do sentimento moral kantiano do respeito, mas um tipo de respeito que seria, todavia, desprovido de fundação racional absoluta na liberdade via a observância da lei moral. Ou seja: *esse imperativo acaba sendo acatado como um tabu*. Não se deve desconstruir a justiça, contudo jamais haverá *por que* não desconstruí-la... *Segundamente*, de um ponto de vista ético-político, mais profundo, a lição dos dois últimos séculos para Derrida é que *não é desejável* estabelecer fundamentos *racionais* da república. Pois, ressalta ele, o universalismo é sempre autoritário: reconhecer os direitos da razão sobre o Outro equivale a subjugar Este, jamais a libertá-Lo, e afirmar o universal equivale a postular a legitimidade de uma dominação que silencia as singularidades. Assim, o velho humanismo republicano, de inspiração kantiana, que pregava o respeito pela liberdade e o universalismo progressista, foi inegavelmente institucionalizado e vulgarizado ao ponto de servir, junto com o liberalismo lockiano, de propaganda às empreitadas coloniais e imperialistas, principalmente europeias, durante os séculos XIX e XX. Valendo-se de regimes políticos racionalizados, e portanto “superiores” segundo os cânones universais, forçosamente universais, da verdade objetiva e do progresso, potências ocidentais pretenderam “civilizar” povos “inferiores” ao explorarem estes e ao destruírem suas culturas. Daí a recusa da “reconstrução” em racionalizar a indesejabilidade da justiça, pois racionalizar a justiça já é desconstruí-la, i.e., permitir que o *logos* a instrumentalize. O que não significa que a “reconstrução” logre se precaver exitosamente contra explorações políticas, igualmente lastimáveis, de seus imperativos éticos impecavelmente pós-racionalistas e antiautoritários.

Destarte, uma manifestação arquetípica da referida recusa é o conceito de viver-junto,⁵⁹ reformulação derridiana da velha tolerância liberal a partir da concepção do(s) Outro(s) como foco de exigência infinita e infinitamente inquestionável de justiça. Exigência *pura e genuinamente ética*, o viver-junto é (se resolvemos falar dele com o vocabulário de Meillassoux) incorrelacionável pela razão. Ou seja, no contexto prático, ele é suprapolítico. Segundo Derrida, “toda ética do *viver-junto*” supõe, de fato, um “acordo, alheio à normalidade do liame jurídico, político, estatal, entre duas pessoas (...); as quais nunca são apenas cônjuges, (...) compatriotas, (...) correligionárias, mas sempre permanecem estranhas, outras, radicalmente outras uma em relação à outra.” Daí que “[a] paz do viver-junto ultrapass[e] (...) a dimensão do direito, e até (...) a do político enquanto determinado (...) pela soberania do estado.”⁶⁰ Ora, de duas décadas para cá, particularmente na Europa e nos Estados Unidos (onde desindustrialização e desemprego maciços, conjuminados a uma imigração acelerada de trabalhadores provindos de outros lugares do mundo, têm acirrado questões identitárias), a exploração político-midiática da noção de viver-junto⁶¹ vem mobilizando a proferição incessante de discursos públicos *pura e genuinamente altruístas*, pós-nacionais e multiculturalistas; a censura indignada – em nome do Bem – de todo discurso divergente, por mais insuspeito de xenofobia que seja, e o incentivo à adoção de posturas culpabilizantes entre os membros (alistados à força) das supostas “maiorias opressoras”. Tais discursos, censuras e posturas manifestam a fase terminal de um republicanismo moribundo, desmantelado materialmente pelo capitalismo tardio, supranacional, e transfigurado ideologicamente pelas desconstruções memorialistas da história, pelas desconstruções comunitaristas da sociedade, ou pelas desconstruções antiautoritárias da cultura, da escola e da transmissão, as quais, outrossim, operam – ironicamente... – sob os auspícios do mais recente avatar do processo civilizatório e disciplinar: a correção política e midiática, fartamente patrocinada

59 Ver DERRIDA, J. “Avouer – l’Impossible: ‘Retours’, repentir et réconciliation”. *Actes du XXXVII^e Colloque des intellectuels juifs de langue française*, Jean Halpérin et Nelly Hansson (org.), Paris, ed. Albin Michel, 2001, p. 181 et seq.

60 Ibid., p. 193.

61 ... e de noções derridianas conexas, como a *hospitalidade incondicional* (entender: necessária e universal moralmente; i.e., extrapolítica-e-racionalmente). A esse respeito, ler: J. DERRIDA. *Da hospitalidade*. São Paulo: ed. Escuta, 2003.

por multinacionais e melindrosamente atenta à defesa de um Outro vitimizado *a priori* e tido, por isso mesmo, como matriz inquestionável, *pura e genuinamente ética*, de todos os progressos democráticos futuros... sobretudo daqueles mais condizentes com a livre circulação dos exércitos de reserva do capital. Essas desconstruções militantes, nutridas por leituras, não raramente simplistas, de Foucault, Deleuze e Derrida, foram amplamente propaladas e institucionalizadas após terem conquistado o *Kampfplatz* das ideias (universidades, imprensa, associações, ONGs...) entre os anos 1965 e 2000. Elas até passaram a dominar a vida política desde que a “nova esquerda”, reformista, logrou exercer o poder em boa parte do Ocidente, nos anos 1985-2015, chegando elas, inclusive, a se tornar os sinônimos pós-classistas e pós-marxistas das lutas sociais “legítimas”, ao passo que (ou talvez fosse melhor dizer: *porque*), amiúde, elas só atuam como cavalos de Troia libertários trabalhando, no plano ideológico, em prol daquele mesmo capitalismo sem fronteiras que, entretanto, elas afirmam combater em nome dos direitos da sociedade civil... globalizada. Com efeito, quer os militantes desconstrucionistas *lato sensu* assumam isto quer não, quer eles traíam ou não as intenções precípua(s) teórico(s), as águas geladas do cálculo egoísta (e da nova feudalidade financeira) aparentam ferver graças à generosidade que eles professam, generosidade arredia à razão e compatível com os padrões performáticos e emocionais da comunicação, da publicidade e da mídia de massa. A tal ponto que esse humanitarismo pós-racionalista fornece seus motes e temas principais de sensibilização à consciência moral cosm(o)ética que camufla/acompanha a hegemonia capitalista, a qual, estando em via de realização através do processo de globalização econômica e cultural, já não requer mais estados tão soberanos como antes, nem identidades nacionais tão rijas. Ora, justamente, não obstante a radicalidade política do *libertarismo* desconstrutor da *French Theory*, e a despeito de sua oposição espalhafatosa ao (*neo*)*liberalismo* econômico, calha que, desde a década de 1970, tanto este quanto aquele têm alvejado um adversário idêntico: a soberania estatal, Leviatã, ou, para retomar uma expressão cunhada por Derrida desde 1972, a “tentação do reino”.⁶² Por isso, aquilo que o velho humanismo

62 “Não é somente que inexista um reino da diferença; é que a diferença atíca a subversão de todo reino. O que, evidentemente, faz dela uma ameaça contumazmente temida por tudo aquilo que, em nós, cultiva a tentação do reino” (DERRIDA, J. *Marges de la philosophie*,

“republicano” preconizava (um estado de direito e uma ordem social permeada pelo ideal meritocrático) em nome de um projeto de racionalização da soberania política que, de fato, servia de fachada respeitável à dominação exercida pelas burguesias nacionais, é precisamente aquilo que o humanitarismo “relativista”, apoiado (*por que será?...*) pelas mais potentes corporações empresariais do mundo, desconstrói em nome de um projeto irrecusável de emancipação das singularidades sociais e culturais, e de edificação de uma cidadania global, pós- ou supraestatal. Com quem se opuser a este humanitarismo, ou tentar identificar o(s) sucessor(es) de Leviatã, o dispositivo midiático-político não aceitará dialogar, já que relativizar/correlacionar a justiça devida ao Outro é profanar o tabu ético supremo que preside à definição do “politicamente correto”, higienismo (comporta)mental da atualidade: ora, aos inimigos do Bem não se dirige por meio de redarguições, e sim somente por viés de anátemas. Pois se o Bem é suprarracional, então as ações cometidas em Seu nome escapam de toda ponderação crítica: o Outro, figura por assim dizer religiosa, legítima práticas políticas (e econômicas...) que, graças a Sua unção, se tornam inquestionáveis, a não ser por hereges, que se veem logo (des) tratados como tais. Em todo caso, tanto o *humanismo racionalista* (que afirmava agir em nome da maioria, oprimida pelos privilégios das elites no antigo regime) quanto o *humanitarismo pós-racionalista* (que afirma agir em nome das minorias, oprimidas pela má-governança universalista da “lei da maioria”) têm sublimado a evidência gritante de sua submissão ao liberalismo econômico mediante o teor prometeano de seus discursos políticos; discursos progressistas-universalistas pelo primeiro, progressistas-relativistas pelo segundo. Resumindo: ambos são... *modernos* e, malgrado os esforços do desconstrucionismo político para conjurar o espectro do autoritarismo ao perenizar a figura *pura e genuinamente ética* do Outro, do minoritário, do marginal, ele exerce hoje em dia o mesmo ofício outrora assumido pelo humanismo iluminista, a saber, a função serviçal de um coadjuvante teórico da (des)ordem econômica e geopolítica vigente, coadjuvante paramentado de apologista da boa governança global e/ou de contestatário do “sistema” consoante requisitam as circunstâncias (como seu antecessor racionalista chegou a sê-lo, de civilizador e/

op. cit., p. 22. Tradução minha). Essa tentação é tachada de inóspita por Derrida, uma vez que ela sempre tende, segundo ele, a encarar o estrangeiro, o Outro, como um inimigo.

ou de revolucionário), e ao qual incumbe “musicar”, sempre em nome da emancipação dos oprimidos, o *texto único da modernidade*, i.e., a privatização e rentabilização do mundo e das pessoas.⁶³

CONCLUSÃO: DA INSÔNIA BAIXO-MODERNA À VIGÍLIA ESPECULATIVA NA NOITE ABSOLUTA DO REAL

*[...] é simplesmente aterrorizante: nada há senão realidade.
Um vazio, um nada infinitos. Aonde nos enquadrados? Cadê o texto? Nem consigo encontrar minha própria mente!*

DEVIN TOWNSEND⁶⁴

*Réalité,
Réalités:
Punition exemplaire!*

SERGE GAINSBORG/ALAIN BASHUNG⁶⁵

A) Existe uma antinomia latente do pensamento e da realidade? Ou: o realismo especulativo, uma metafísica da presença do irracional tido como inconstitutivo potencial

Mais cedo ou mais tarde, é preciso sair da escritura para lograr alcançar a verdade. Pois, a verdade apenas se articula e se alcança a

63 Já o conceito de *mundialatinização* mostra que Derrida não deixa de digladiar contra a globalização, que ele define como uma “apropriação hiper-imperialista” (DERRIDA, J. “Foi et savoir”. In: DERRIDA, J.; VATTIMO, G. (Org.). *La religion*. Paris: ed. Seuil, 1996, p. 42). O multiculturalismo, sendo imperial, é uma *multi-aculturação*, sinônima de hegemonia anglo-saxã e cristã-latina: daí que se deva inventar a metalinguagem que permitirá reinventar o Outro que a globalização silencia. Posto isso, e sem contestar a sinceridade dessas convicções altermundialistas de Derrida, vale notar que elas expressam um repúdio tão-somente cultural a uma globalização neoliberal com a qual elas ainda convergem em sua rejeição “libertária” da autoridade do estado, da representação soberana e do estado-nação. Decerto, desde os anos 1990, a ética reconstrutora e a religião do rosto de Outrem têm municado de boa parte de seu ideário a oposição pós-marxista ao neoliberalismo. Mas, justamente, esse ideário altermundialista tem banalizado a redução, retórica mas altamente dissuasiva, de toda tentativa de resgatar a soberania política à mera rejeição “autoritária”, e até “fascista”, do Outro. Afinal, ao garantir, com penhor de um Bem irrelevante à razão, a indizibilidade política de tal tentativa, a oposição *soft* ao neoliberalismo tem atuado como a melhor aliada deste.

64 TOWNSEND, Devin. “Deconstruction” [no álbum *Deconstruction*, HevyDevy/Inside Out Music, 2011 (tradução minha)].

65 “Realidade, Realidades: Castigo exemplar!” (Alain Bashung: faixa “Volontaire”, no álbum *Play Blessures*, Barclay Records/Philips Records, 1982).

respeito do “fora”, da “transcendência”, i.e., daquilo que fica além da ordem das representações humanas. Para ser verdadeiro *stricto sensu*, o discurso científico tem de lidar com *factos* cuja legalidade permanece em si contingente, i.e., alheia ao princípio justificativo de sua vigência. Daí que o realismo especulativo resolva fugir do ceticismo insoníaco dos “baixo-modernos” para reabilitar certa metafísica da presença. Presença essa que, para ser presença para valer, há de ser postulada como incorrelacionável, ou seja, como presença de um em-si por definição irracional, embora apreensível (até agora...) mediante modelizações matemático-legais. Tal é a lição desconfortável do anticorrelacionismo de Meillassoux. Tal é o preço exato do reconhecimento pela filosofia de que o *sentido literal dos enunciados das ciências da natureza é verdade inemendável, a não ser por meio de refutações científicas ou... por meio de mudanças intrínsecas à realidade*. Pois, se a verdade existe, ela é científico-racional (até agora...); se a verdade científico-racional existe/funciona até agora, isto independe dela e remete a uma realidade que, portanto, é em si irracional, i.e., suscetível a qualquer momento de deixar de ser previsível objetivamente pelos cálculos e pelas leis científicas. A contrapartida da universalidade e da objetividade (derradeiras-até-agora...) das leis das ciências da natureza é a precariedade primordial do fato de essas leis funcionarem, o que abre um caminho para uma ontologia do inédito e para uma epistemologia da aposta, e também garante a validade especulativa das narrativas e das ficções dedicadas aos mundos extracientíficos.⁶⁶ Por um lado, o valor objetivo das medições matemáticas da realidade e das modelizações científicas de sua legalidade obriga o filósofo a desqualificar o valor inobjetivo da ausência-ao-real de muitas posturas teóricas decorrentes de nossas crenças correlacionistas: o filósofo não possui competência alguma para limitar a competência do cientista em relação à questão da descrição exata do real tal como ele é, nem, *a fortiori*, para regionalizar as verdades científicas cujo valor, nesse quesito, é, por conseguinte, monopolístico, literal e derradeiro. Por outro lado, a metafísica da presença do em-si irracional no realismo especulativo de Meillassoux permite justamente voltar a pensar/imaginar legitimamente o “grande fora” do qual o ceticismo antropocêntrico e leigamente criacionista da

66 A esse respeito, ver: MEILLASSOUX, Q. *Métaphysique et fiction des mondes hors-sciences*. Paris: Aux Forges de Vulcain, 2013.

filosofia moderna resolveu se ausentar: esse “grande fora” é o real como presença da possibilidade sempre aberta de um futuro em si imprevisível. Já que, por definição, qualquer previsão científica pressupõe uma aposta referente ao *fato* de o fenômeno previsto acatar as leis que têm regido os fenômenos equivalentes até o momento da previsão, a ciência não tem, portanto, autoridade para desqualificar um discurso extracientífico acerca de tal *facticidade*, que sempre lhe escapa, embora ela siga tendo sim o direito de rejeitar qualquer relativização extracientífica do sentido objetivo dessa previsão como tal. A previsão não vale apenas para a comunidade científica (o correlacionismo está errado: o objetivo é o em-si, caso contrário, ele sequer faria sentido); a previsão vale para a realidade como tal... contanto que essa realidade continue acatando as mesmas leis que ela tem acatado até o momento da previsão (o cientismo está errado: a condição de possibilidade *ontológica* da verdade racional é uma realidade que seja realidade para valer, i.e., pleonasticamente irracional). Decerto, o filósofo não tem e nunca terá competência para duvidar de que o sol nascerá na Baía de Guanabara às exatas 6 horas e 12 minutos na manhã de 1 de janeiro do ano de 4601, se um cientista demonstrar e concluir que assim será; mas o cientista não tem como contestar o fato de que, para sustentar essa previsão racional, ele vem pressupondo que a rotação e a órbita da Terra irão ocorrer até o séc. XLVII conforme têm ocorrido até o momento de sua previsão. Outrossim, embora o teor desses pressupostos da ciência da natureza não seja em si científico, ele é *superficialmente epistemológico*, já que seu desvelamento é racional, e *primordialmente ontológico*, já que o que se evidencia na ocasião do desvelamento da expectativa do cientista é a estranheza bruta da realidade, sua irracionalidade constitutiva. E aqui, quando se fala em “irracionalidade”, não importa a questão epistemológica de saber se as palavras “sol”, “nascer”, “Baía de Guanabara”, “6”, “horas”, “12”, “minutos”, “manhã”, “1”, “janeiro”, “ano de 4601” irão mudar de significado ou ser revezadas por outros significantes até lá (mero problema de tradução que deixa intactos tanto o problema científico da previsão objetiva quanto o problema metafísico da irracionalidade do em-si a que esta previsão se aplica). Ademais, tampouco importa aqui outra questão epistemológica: o que advém da previsão caso um meteoro destrua o planeta Terra no ano de 3794? Com efeito, talvez a trajetória do meteoro

acate as mesmíssimas leis físicas que permitem ao cientista calcular a hora exata do nascer do sol no Rio de Janeiro em 4601. Simplesmente, ou ele se esqueceu dessa variável ou não foi tecnicamente capaz de levá-la em conta. Aqui, o que importa é que, para fazer sentido, o enunciado objetivo pressupõe uma aposta tácita, porém inevitável, do cientista, que engaja a continuidade racional do real até o séc. XLVII. Ora, tal aposta não é uma hipótese epistemológica e sim ontológica, que relegitima certo uso, especulativo, da metafísica.⁶⁷ A necessidade científico-racional, que já é hipotética do ponto de vista epistemológico (“Se X, portanto Z”), também há de sê-lo ontologicamente: a universalidade e a objetividade das leis científicas são condicionadas pela facticidade da existência em si irracional e, portanto, sempre precária, de uma realidade suscetível de modelizações universais e objetivas. Para que a verdade seja possível, ela há de ser objetiva; ora, para ela ser objetiva, sempre há de vigorar uma antinomia no mínimo subjacentemente ameaçadora, iminente, do pensamento e da realidade. Por isso, apesar de o filósofo, o artista, o cidadão continuarem incompetentes enquanto articularem especulações acerca da necessidade científico-racional, eles passam a ter sim o direito objetivo de especular acerca da facticidade ontológica que tal necessidade supõe. Mesmo que, para tanto, seus discursos prescindam da própria finitude. Prescindir da finitude, sair do correlacionismo, afastar-se da modernidade e voltar ao real por viés da especulação sobre as objetividades impossíveis (por enquanto...): tal é o programa da metafísica de Meillassoux, metafísica do real tido como inconstitutivo potencial, ou como constitutivo-até-agora-sem-razão-alguma.

B) Existe uma antinomia cada vez mais patente da verdade e da democracia? Ou: os baixo-modernos afirmam terem deixado de ser modernos mas, de fato, ainda não sabem como deixar de sê-lo.

Decerto, um filósofo como Derrida iria rejeitar certas de nossas categorizações e proclamaria ser realista. Porém, conforme vimos, a desconstrução não mobiliza instrumentos satisfatórios para fazer jus a tamanhas pretensões. De fato, se bem que ela tenha sido elaborada contra

⁶⁷ Daí que Meillassoux descarte a interpretação epistemológica do famoso “problema de Hume” em Popper, em prol de uma compreensão ontológica do mesmo. Ver: MEILLASSOUX, Q. *Métaphysique et fiction des mondes...*, op. cit., p. 21 a 24.

o mito da presença que impregna tanto o idealismo quanto o materialismo, creio muito plausível descrevê-la sob as feições de um “realismo” textual decorrente de um idealismo transcendental repellido, que, por mais que recorra a sintomatologias críticas com o propósito de adotar uma postura de intensa circunspeção para com o idealismo, nunca abre mão, entretanto, da distância tipicamente transcendental em relação ao real. Inclusive, cabe observar que Derrida redobra tal distância: ao passo que o criticismo kantiano desativa o realismo ingênuo para fundamentar a validade *a priori* das condições de possibilidade dos enunciados científicos referentes à realidade, Derrida desativa os pressupostos de toda e qualquer fundamentação *a priori* da pretensão à presença efetiva. Deste ponto de vista, ele embarca a bordo da “Arca de noeses” dos modernos supercríticos e dos correlacionistas fortes. Devo, portanto, negar vigorosamente que as relutâncias de Derrida em conferir algum primado à linguagem sejam suficientes para isentar seu pensamento das críticas que Meillassoux endereça ao correlacionismo da modernidade tardia. Pois, assim como muitos contemporâneos, Derrida radicaliza o pensamento transcendental e fica preso nos esquemas críticos, embora ele desenvolva estes de um modo bem específico, i.e., textual e antiobjetivista, que gera uma redistribuição relativista e quietista dos polos da disseminação do sentido: relativista, daí a impressão frequente de que “vale tudo”, a impressão de “jogo livre” que vigora na desconstrução; quietista, daí uma outra impressão que domina a leitura de muitos textos de Derrida, segundo a qual nestes textos predomina um “nem... nem...” ou um “não... e tampouco...” Para ser mais exato, cabe constatar 1) que o *quietismo gramatológico* de Derrida se inscreve numa certa hermenêutica fenomenológica e corresponde a uma espécie de *epochè* textual que desempenha o papel classicamente crítico de método de delimitação do teor pretensamente positivo dos enunciados, quaisquer que sejam, e de neutralização circunspecta da adesão espontânea, irrefletida, “natural”, a seus conteúdos; e 2) que, desse quietismo gramatológico, desse “nem isso nem aquilo”, dessa postura, não de superioridade, e sim de retraimento aquém das afirmações, sempre peremptórias, seja qual for a demonstração de sua validade, nasce (assim que se suspende a suspensão, a *epochè*) um *relativismo ético-semântico*, um “vale tudo”, um “tudo é arbitrário”, que não é equivalente a um niilismo, pois trata-se, graças a

ele, de observar a inevitabilidade instrumental das distinções, sem contudo deixar de frisar a injustiça que há em atrelar tal instrumentalidade a um direito ou à legitimação de uma dominação. A verdade existe, mas sempre parcialmente (nos dois sentidos deste advérbio). As pretensões à pureza, à imparcialidade, à objetividade veem seu(s) vocabulário(s) de legitimação neutralizados e provisoriamente suspensos pelo quietismo desconstrutor, ao passo que o relativismo desconstrutor desempenha um ofício ético-político incontestável de método intransigente de registro da parcialidade, a fim que esta não seja esquecida, nem judiciosamente amenizada em prol de alguns, e a fim que a verdade que depende dessa parcialidade não sobreviva como um direito exercido à custa da ignorância dos bastidores, de fato, arbitrários e violentos de sua existência.⁶⁸

O correlacionismo desconstrutor mobiliza, portanto, uma dessas crenças/convicções profundas que levam a filosofia supercrítica do séc. XX a opor um ceticismo radical aos saberes instituídos. Como Rorty costumava dizer, uma vez que, nas sociedades liberais do Ocidente contemporâneo, há um primado da democracia sobre a filosofia, a verdade deixa de ser uma autoridade primordial em benefício da liberdade.⁶⁹ Porém, em nosso século XXI ainda jovem, parece que esse pensamento desconstrutor está esbarrando em um impasse fatal; isso, na mesma hora em que as militâncias que ele inspirou ainda são muito vivazes. Conforme escrevi no limiar deste texto, ainda reinam as ruínas da desconstrução (estados soberanos sucateados; autoridades desprestigiadas; hierarquias tradicionais deslegitimadas). No meio dessas ruínas, a indestrutibilidade da justiça devida a Outrem corresponde, em Derrida, ao limite precário que a democracia sempre há de impor à razão. Ora, cabe perguntar: o que advirá, num mundo sem hierarquias nem tradições fixas, se porventura a verdade objetiva solapar os fundamentos igualitaristas da justiça democrática? Essa pergunta, profundamente derridiana, somente desemboca em aporias caso se adote a perspectiva derridiana,

68 A esse respeito, ver: DERRIDA, J. *Força de lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

69 Cf. RORTY, R. *Contingency, irony and solidarity*, op. cit., "Introduction", p. xiii, *in fine*; e "Part One: Contingency" (p. 3-69; em particular: p. 61). Ver também: *Objectivity, relativism and truth: philosophical papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, Part III, p. 175-196; e GRASSET, B.N.A. "O filósofo e a Caixa de Pandora: contingência, liberalismo e pós-iluminismo em Richard Rorty", artigo publicado na revista *Redescrições*, v. 5, n. 1, p. 31-45, 2013.

i.e., a justiça. Contudo, se Derrida não acredita afeiçoadamente no progresso, tido como emancipação humana, é porquanto ele bem sabe que inexistente tal tabu de indestrutibilidade *caso se adote a perspectiva objetivista*: pois, viver para o outro pode até ser o bem supremo; porém o bem nunca é uma verdade; ou, melhor dizendo, *a verdade e o bem são incomensuráveis*; e nosso século, destinado a ver (por exemplo) a emergência de uma biociência cujas aplicações, inéditas, são rigorosamente imprevisíveis, não acabará antes que os seres humanos tenham de lidar constantemente com a alienação dupla da objetivização/instrumentalização biotecnológica e mercadológica de suas existências. Ora, passar a se amparar para poder pensar essa realidade iminente implica que a reflexão abra mão, o quanto antes, das engenhocas retóricas e confortavelmente aporéticas do relativismo cultural, demasiado cultural, i.e. politicamente inócuo, da democracia formal sequestrada pelas corporações, engenhocas tão rotineiramente típicas da insignificância autocomplacente que tende a caracterizar o filosofar da baixa-modernidade. Se a verdade e o bem são incomensuráveis, é porque, ao invés daquilo que o Derrida reconstrutor sustenta, *é o bem que é desconstrutível (correlacional) ao passo que a verdade nunca pode sê-lo*. A modernidade não está se duplicando apenas agora em duas vertentes até há pouco congruentes, mas doravante antagônicas: o progresso tecnocientífico e a emancipação humana. A consideração de seus primórdios, nos séculos XVI-XVIII, nos informa, de fato, que tal duplicidade já era evidentemente pungente para suas inúmeras vítimas, e apenas permanecia oculta para um racionalismo elitista e opressor que, sendo a ideologia oficial da modernidade, não tinha muito interesse em se debruçar sobre tais pormenores "colaterais". Daí que, para os apóstolos da epopeia ocidental, mas também para muitos observadores mais circunspectos, progresso e progressismo parecessem andar *pari passu* e de mão dada. Isto cessou desde as duas grandes catástrofes dos séc. XIX-XX, o imperialismo colonial e as duas guerras mundiais, catástrofes durante as quais sociedades, culturas e populações inteiras foram subjugadas ou eliminadas com o concurso ativo (e, não raro, em nome de) uma razão friamente tecnocientífica e instrumental: a duplicidade supracitada se tornou, então, explícita inclusive para o egrégio sodalício do clero intelectual, a ponto de nutrir a suspeita antiobjetivista, cética e relativista característica do pensamento

insoníaco e extenuado dos “baixo-modernos”. Assim, o correlacionismo forte que predomina dentre nossa contemporaneidade corresponde, em grande parte, a essa reação drasticamente desconfiada, que tem consistido em absolutizar o relativismo quando virou evidentemente falsa a crença iluminista segundo a qual o progresso das luzes da razão e da verdade científico-técnica sustentava e até servia o progressismo ético-político. Essa reação é similar à de alguém que negaria a existência do amor por deplorar amargamente o divórcio de dois conhecidos seus que ele achava equivocadamente serem casados. Resumindo o argumento que alicerça essa decepção hiperbólica: já que verdade e liberdade diferem uma da outra, já que os progressos das luzes da razão podem favorecer a opressão e a servidão, já que a ciência pode divergir da justiça e até prejudicá-la, portanto, ou a verdade e a ciência são tão relativas, delimitadas por graus de latitude e por rios além e aquém dos Pirenéus, quanto a liberdade e a justiça; ou elas existem tão pouco quanto estas; ou elas inexistem assim como estas inexistem. Ora, que a verdade e a ciência difiram e independam do bem, da liberdade, da justiça, 1) não implica que o contrário proceda (o bem, a liberdade, a justiça diferem formal e simbolicamente da verdade, da ciência e da técnica sem contudo depender material e realmente das condições históricas de existência que estas definem); 2) nem impede que a verdade, a ciência progridam efetivamente, ao contrário da justiça, da liberdade, do bem, que não passam de construções e desconstruções axiológicas relativas, nominais, fadadas a acompanhar de modo culturalmente plausível e persuasivo as mudanças reais geradas pelos progressos reais, incorrelacionáveis e indesconstrutíveis, da verdade, da ciência, da técnica e da tecnologia. Por um lado, o progresso científico (a verdade, *incorrelacionável, sempre encontrada* e realmente construtora e destrutora de sociedades, culturas e valores); por outro lado, o progressismo humanista (o bem, a justiça, os valores democráticos, *correlacionais*, i.e., simbolicamente construtíveis e desconstrutíveis quase que por definição, *ao sabor e sob a batuta dos encontros com a verdade*). Talvez este face a face cada vez mais patentemente hostil da verdade e da democracia, da ciência e da justiça, da objetividade e do bem, do saber tecnocientífico e da crença política, não seja apenas mais uma contradição suscetível de ser ultrapassada ou sobresumida numa síntese histórica nova, e sim uma antinomia desprovida

de solução ou de desfecho aporético, nascida do impasse cada vez mais gritante da ideologia moderna; uma antinomia da qual não se sai a não ser saindo ora da história, ora da humanidade; uma antinomia que opõe, por um lado, a instauração/destruição real pela verdade e, por outro, a legitimação/desconstrução simbólico-cultural que a realidade instaurada/destruída pela verdade possibilita. Apostemos que essa antinomia possa se tornar a matriz de inúmeras renovações, não apenas da reflexão crítica (o que a dialética negativa e a parte “pós-estruturalista” da “pós-modernidade” já manifestam há algumas décadas), como também e sobretudo do pensamento especulativo concernente ao absolutamente impensável, i.e., do pensamento... metafísico. Isso, sim, seria novidade. A instrumentalização sempre possível da razão pelo impensável, pelas objetividades impossíveis, pela irrazão real, obriga a razão a restaurar certos direitos teóricos da metafísica.

Posto isso, tal restauração talvez não ocorra segundo os critérios do realismo especulativo. Este, de fato, exhibe um não-sei-quê de excessivamente lúdico, de jogo de massacre talentoso, mas anômalo, e de apolítico, que não destoa a falsa “pós-modernidade” com a qual pretende romper.¹ O galo canta *scherzo* mas, como todo galo, e ao invés da coruja de Minerva outrora, não parece capaz de voar bem longe: uma vez criticada a crítica, suspeitada a suspeita, e desconstruída a desconstrução, será o realismo especulativo capaz de renovar efetivamente a filosofia? Quer as soluções propostas por Meillassoux sejam válidas quer não, o que importa é que seu diagnóstico ímpar demonstra a necessidade de deixarmos de ser pseudomodernos, ptolomaicos, para pensarmos a realidade tal como ela é, i.e., impensável e irracional, *ainda que* logremos pensá-la e conhecê-la com êxito (ou seja, objetivamente) até agora. Pois, reside precisamente na manutenção deste “ainda que” a possibilidade de pensarmos objetivamente e de termos acesso à verdade. É, de fato, incompreensível lograrmos compreender cientificamente a realidade, conforme isto vem acontecendo até agora. Caso contrário, caso conseguíssemos *pensar porque há conhecimento* (através de uma relativização epistemológica de toda objetividade a uma subjetividade

¹ De fato, não faltam críticas ferrenhas concernentes à “virada realista”. Por exemplo, ler: NAGEL, P. “Le réalisme kitsch”, In: *Carnet Zilsel*, 20 de junho de 2015; e também: MILLIÈRE, R.; GIRAUD, T. *Après la certitude: à propos des erreurs logiques de Meillassoux*, ATMOC, 2013.

representacional, linguística, cultural, etc.), em vez de simplesmente exercer exitosamente o conhecimento, a ciência, sobre a base de uma intuição da objetividade real, i.e., assubjetiva, alheia à razão, então tanto a objetividade quanto a realidade voltariam a ser: 1) ora simbolicamente construídas/desconstruídas pelo pensamento (=correlacionismo *incoerente*, que, para explicar *porque* há ciência, há de se tornar incapaz de *a*) explicar *como*, na ciência, o pensamento logra alcançar o não-pensamento, e, conseqüentemente, incapaz de *b*) reconhecer *que* a ciência possui uma autoridade monopolística sobre a produção de verdade = correlacionismo epistemo-antropológico e antimetafísico-cético) e aí, por *sermos* impedidos de sair da ordem dos símbolos, voltaríamos *ipso facto* a ficar de luto do Grande Fora realmente existente, mas definitivamente incognoscível; 2) ora realmente criadas/destruídas pelo pensamento (=correlacionismo *coerente*, que dissolve a questão do *como* na questão do *porquê* ao hipostasiar a instância subjetiva, o[s] pensamento[s], a[s] linguagem[ns], a[s] cultura[s], etc., fazendo dessa instância a única coisa em si existente e negando, conseqüentemente, a própria existência do não-pensamento, do não-linguístico, do não-cultural, etc. = correlacionismo epistemo-teológico e dogmático-criacionista), e aí, pelo fato de *toda realidade, todo ser, todas as coisas serem* criaturas nascidas efetivamente no(s) e do(s) pensamento(s), na(s) e da(s) linguagem(ns), na(s) e da(s) cultura(s), etc., trocaríamos o luto do Grande Fora pela *Schwärmerei* do panteísmo racionalista, ou linguístico, ou cultural, etc, sendo que, então, o crivo relacional-relativista continuaria vigorando *ad libitum* por viés da intersubjetividade, i.e., das infinitas interações e fricções entre os pensamentos, as línguas, as culturas, etc. Estes são os dois polos inevitáveis do correlacionismo; a distância de cada um deles em relação ao outro depende exclusivamente do peso ontológico, metafísico, incorrelacionável, concedido à realidade: um correlacionismo incoerente, i.e., fraco como o de Kant, não incorre no dogmatismo entusiasta do correlacionismo coerente, i.e., forte. Cabe adir que pensar, com Meillassoux, a realidade tal como ela é, i.e., impensável, irracional e absolutamente contingente, não equivale a obrigar a razão a acatar algum tabu e a deter seu exercício ante certas camadas e esferas da realidade cujo significado seria, justamente, não terem significado, conforme ocorre com a desconstrução derridiana. Poder-se-ia crer, com efeito, que ambas concepções estão concordando quando enfatizam que toda realidade não há de fazer sentido. Porém, se, em Derrida, isto justifica limitar a autoridade do discurso objetivo/

veritativo para fazer jus à irreduzível riqueza pluriversal do real, em Meillassoux isto permite fundamentar e endossar a absoluta autoridade do discurso objetivo/veritativo ao frisar que sua objetividade e veracidade provêm de fora de todo discurso. Pensar algo pressupõe receber de fora do pensamento a consistência impensável, irracional, da realidade desse algo: faltando tal recepção, tal intuição intelectual, não se consegue mais sair do pensamento para alcançar o não-pensamento inerente à realidade desse algo pensado. Pois, mais uma vez, querendo explicar racionalmente *porque* o pensamento é apto à ciência objetiva, o correlacionismo não está apenas fadado a falhar em explicar *como* o pensamento é apto à ciência objetiva: ele também está condenado a contestar, mais cedo ou mais tarde, *que* a verdade exista, já que toda verdade é, por definição, incorrelacionada e incorrelacionável.

Muitos baixo-modernos, de algumas décadas para cá, ou querem ser pós-modernos, ou afirmam que, querendo ou não, de fato, teríamos saído da modernidade. Certos deles comemoram alegremente, junto com essa saída, o fim do jugo da razão. Outros, pelo contrário, deploram essa saída enquanto vão tentando descrevê-la. Outros, enfim, sentem confusamente a necessidade imperiosa da mesma, e, longe da postura descritiva dos precedentes, preferem adotar uma postura voluntarista; porém, sobre tais bases, eles ainda não sabem como proceder. Agora, o que estes sabem, graças a Meillassoux, é como eles *não* devem mais proceder: pois, de tanto velar a falecida metafísica dogmática, de tanto ficar à espreita, do lado do leito de morte da mesma, na vã, jactanciosa e quixotesca esperança que poderia -oh glória!...- administrar à *de cujus* um saudoso golpe de misericórdia caso esta voltasse a respirar, e de tanto confundir a perscrutação monótona desse cadáver já gélido com a reflexão filosófica como tal, o correlacionismo radicalizado da baixa-modernidade acabou se hipnotizando com a saturação dóxica, com o vale-tudo democrático/demagógico das opiniões e dos espetáculos, a ponto de se entregar a um dogmatismo antimetafísico e construtivista da representação e/ou da linguagem, que, no fundo, equivale a um ceticismo absoluto, cuja absolutez alicerça-se, conforme vimos, numa... metafísica dogmática inconfessa. A *de cujus* sequer precisava ressuscitar: como o próprio Kant advertia, as aparências transcendentais, as ilusões da razão, são dialéticas e são inerentes ao próprio exercício da razão. Elas podem ser detectadas, analisadas e provisoriamente neutralizadas;

jamais podem ser eliminadas. Os correlacionistas e pós-modernos que velam incansavelmente o cadáver da famigerada metafísica dogmática apenas aparentam concordar com o mestre de Königsberg, pois absolutizar o crivo da cultura ou da insignificância solipsista para se esconder da pretensa tirania da razão não é se precaver contra o dogmatismo nem sair da modernidade, e sim apenas optar pelo niilismo que decorre logicamente da aplicação dogmática (absoluta) do ceticismo, e *renunciar a diagnosticar* os termos exatos do processo hegemônico em que a modernidade consiste, para se contentar (estranha ataraxia!) em *ser*, e de muito bom grado diga-se de passagem, um dos sintomas desse processo. Ora, tais termos são eminentemente... racionais e veritativos. Pois, o despertar antidogmático de Kant, que tentava compreender o compreender, desembocou muito esquisitamente na insônia dos baixo-modernos que, em plena luz do dia da tecnociência-devinda-mundo (realização do programa cartesiano exposto na Sexta Parte do *Discurso do método*), não se atrevem sequer a *ver o que eles veem*, a saber, que é antes a verdade objetiva que satura em cada instante as nossas vidas de “mestres e senhores da natureza” do séc. XXI. À hegemonia *verídica* (tecnocientífica) característica da vida humana no Ocidente no decurso das últimas décadas, a filosofia correlacionista acredita estar respondendo utilmente graças a uma crítica ferrenha da *veracidade* (ético-política), o que só a leva a “desconversar” em vão ao cortinar a realidade atrás das inúmeras convicções individuais ou culturais; realidade que, por seu lado, as ciências exatas vêm desvelando e manipulando de modo cada vez mais invasivamente objetivo. A realidade não é resultado de pleitos; ela é objeto de conhecimentos. O impensado a ser indagado para sair do ptolemaísmo (super)crítico é a *única verdade* que haja, a *científica*. Não no que respeita a seu teor, propriedade exclusiva das ciências, mas a seus pressupostos, nada correlacionais. Em si, o real, além de ser o referente insuperável da ciência, é uma noite absoluta e uma tarefa metafísica legítima. Caso esqueçamos disto, não é a reflexão dos filósofos que voltará a se dispor à realidade e sim esta que voltará a se impor à reflexão dos pretensos “pós-filósofos”. Ou a metafísica ou a servidão.

Nós temos existido
Eis a nossa lenda
Alguns de nossos desejos
Construíram esta cidade
Outrora lutamos
Contra potências hostis
Até que certo dia nossos braços emaciados
Soltaram os comandos
E aí passamos a pairar
Para longe de todos os possíveis
A vida arrefeceu
A vida vai nos deixando
Agora contemplamos nossos corpos
Meio apagados
Do silêncio emergem
Alguns *sense-data*
(...)
Estamos reunidos
Apagam-se nossas últimas palavras
O mar desapareceu
Uma última vez
Alguns amantes se abraçam
A paisagem é nua
Acima de nossos corpos
Deslizam as ondas hertzianas
Elas dão a volta ao mundo
Nossos corpos estão quase frios
É preciso que a morte venha
A morte branda e profunda
Logo os seres humanos
Fugirão para fora do mundo
E então estabeler-se-á
O diálogo das máquinas
E o Informacional encherá
Triunfante
O cadáver esvaziado
Da estrutura divina
E em seguida Ele irá funcionar
Até o fim dos tempos

(MICHEL HOUELLEBECQ)²

2 Michel Houellebecq: “Présence humaine”, faixa do álbum *Présence humaine*, gravadora: Tricatel, 2000 (tradução pessoal).

Et nunc manet in te^{1,2}

Maurizio Ferraris³

Quando estas linhas forem publicadas, vinte anos terão passado desde a primeira das conversas reunidas neste volume, dezesseis anos desde a sua primeira publicação em italiano e, particularmente, 10 anos desde a morte de Derrida. Enquanto isso, eu estou me aproximando da idade que ele tinha quando começamos a planejar este livro. Numerologias complicadas, que mostram quão múltiplas são as camadas temporais e quão diversas as trajetórias existenciais que estas páginas virão a cruzar.

Vou começar explicando porque este livro demorou tantos anos para ser publicado na língua em que fora escrito, e sobretudo porque ele chegou a sê-lo depois de sua publicação em italiano, em inglês e em português. Se um contrato fora assinado com a editora italiana Laterza, não se conseguiu chegar, todavia, a um acordo com a editora francesa Seuil; ora, como esta editora devia obrigatoriamente ser coeditora, as negociações ficaram bloqueadas. O tempo passou e, em algum momento, eu e Derrida esquecemos do livro. Para complicar a situação, não só perdi o texto em que constavam as correções da própria mão de Derrida, mas além disso eu sequer tinha como decifrar o disquete, agora ilegível, em que ele fora arquivado: falamos de eras geológicas distantes, em que quase ninguém tinha a ideia (então tecnicamente difícil) de conservar sua vida inteira num computador. Pelo menos no que diz respeito ao

1 Tradução de Baptiste Grasset.

2 Em sinal de amizade e de gratidão, dedico este texto a Pierre Legros, que levou a meu conhecimento a frase de Gide: “não existe nada mais premeditado do que a sinceridade”.

3 Università di Torino.

francês, a única linguagem que Derrida considerava realmente sua, o texto tinha entrado numa fase de latência.

Ele estava prestes a ser publicado quando, de repente, em 2010, apareceu a biografia exitosa e bem documentada de Derrida escrita por Benoît Peeters: este autor tinha encontrado, no centro de conservação dos manuscritos em Caen, a cópia pessoal de Derrida (o qual, ao contrário de mim, nunca perdeu coisa alguma) e tinha extraído alguns trechos da mesma, o que alimentou o mito de um manuscrito, simultaneamente acessível aos olhos de todos (por ter sido publicado em inglês), e invisível (por nunca ter sido publicado em seu idioma original). Um pouco como a carta roubada, e com todos os riscos que isto envolvia, já que Derrida – conforme ele próprio nos disse em *O fator da verdade*, ao discutir as obras de Lacan e Poe – estava firmemente convencido de que uma carta pode muito bem não chegar a seu destino e se perder para sempre.

Embora eu seja menos propenso a conservar as coisas, o sumiço daquele texto não pode deixar de me fazer refletir, pois ele me ligava a Derrida muito mais do que os meus outros textos, e isso através de uma firma comum. De fato, para mim, era uma época de grande ruptura com o passado, e esta ruptura havia acompanhado todas as fases da composição da entrevista. Dei-me conta de um problema geral (a questão dos excessos do pós-moderno), e de um problema particular (a questão de minha relação com Derrida).

Começo com o problema particular, que apresenta um interesse menor, mas tem um desfecho feliz. Desde o início percebi que é difícil manter-se fiel a Derrida (persisto a usar o presente para falar dele porque seus textos ainda estão todos aqui), até porque o seu pensamento é, primordialmente, a expressão de uma individualidade. E, por conseguinte, eu indagava desde o início se era possível seguir o ensinamento de Derrida sem tornar-se um mero imitador de seu estilo, que, de modo óbvio, era precisamente o que me havia conquistado quando, em 1976, eu havia lido *A escritura e a diferença*. A ordem que, de imediato, me fora dada neste livro fora a de evitar a imitação estilística, e na primeira carta que Derrida me escreveu, em 1981, ele disse estimar “ce plain écrire”. Mais tarde, tendo-me tornado professor eu também, tive de constatar quão angustiante, hiperresponsabilizante e embaraçoso pode ser o fato, para o professor, de reconhecer a imitação do próprio estilo ao ler os

escritos dos alunos (como se nesse estilo houvesse a caricatura e, portanto, a verdade daquilo que somos), e isso me fez entender melhor o sentido daquela estima.

Mas, para além do estilo, há o conteúdo. Ora, com o passar do tempo, eu achava problemática a tese derridiana segundo a qual “nada existe fora do texto”. Parecia-me demasiado próxima, senão à tese “não existem fatos, apenas interpretações” de Nietzsche, pelo menos à tese “o ser que pode ser compreendido é a linguagem” de Gadamer. Afirmações extremas e maciças, que chegam a negar a possibilidade de uma relação imediata com o mundo, relação de que, todavia, um exemplo nos é dado pela sensibilidade. Parecia-me um pecado um pensador tão original como Derrida deixar que o senso comum de sua época o dominasse. Independentemente disto, eu não estava mais convencido de que se pudesse reduzir a filosofia a uma mera questão de linguagem (ou de escritura – o que, certamente, muda muita coisa, porém não o essencial) conforme fizera de modo congruente toda a filosofia do séc. XX.

Desde a época em que tínhamos iniciado nossas conversas, portanto, passamos a percorrer caminhos diferentes, o que se manifestou quando em 1997, junto com o nosso *Gosto do segredo*, foi publicada minha *Estética razionale*, em que eu apresentava minha caminhada intelectual e o meu distanciamento em relação à tradição na qual eu crescera.

A esta altura, a escolha já era bastante clara para mim, ainda que ela tivesse demorado para sê-lo. Inicialmente, o que me incomodara fora o problema do estilo. Lembro-me de que, durante um seminário em Trieste, em meados dos anos 80 (eu era professor fazia pouquíssimo tempo), me exasperei diante dos maneirismos derridianos que eu vivia ouvindo proferidos por parte de estudantes e colegas (coisa que eu haveria de sofrer por ainda bastante tempo) e, não conseguindo mais me conter, eu disse que um discípulo verdadeiro de Derrida não seria derridiano, que ele escreveria de modo completamente diverso, que ele brincaria de outra forma, e talvez, ao invés de desconstruir Aristóteles, ele teria recorrido a Aristóteles para desconstruir. Não sei como me veio essa ideia, mas ela deve ter maturado no decurso do tempo.

Com efeito, a mudança de perspectiva que havia começado a amadurecer nos primórdios dos anos 90, i.e., precisamente na época em que iniciaram as conversas reunidas neste livro, já estava produzindo seus

efeitos aristotélicos. A ideia era muito simples: a verdadeira desconstrução não consiste no fato de sustentar que tudo é socialmente construído, e que, portanto, tudo é suscetível de ser desconstruído; e sim no fato de que há certos objetos que resistem à desconstrução; de que, ademais, é propriamente isto que propicia um ponto de apoio para desconstruir, ao fazer com que a máquina não possa funcionar à vontade, e esbarre com aquela resistência que Derrida sempre tem considerado como o motor imóvel da desconstrução. No fundo – e muito daquilo que se lê nesta conversa manifesta isso – o que é a desconstrução senão o momento em que a máquina trava, o momento em que o sistema e a totalidade encontram um limite? Acredito que é propriamente isto que se perde, quando se diz que “não há nada fora do texto” e que tudo é socialmente construído. Em certo sentido, portanto, Derrida lutava consigo mesmo, para retomar o título da lindíssima entrevista concedida a *Le Monde* dois meses antes de morrer.

Esta resistência, no que diz respeito a meu percurso, encontrei-a principalmente na estética, entendida etimologicamente como *aisthesis*, como percepção. A percepção não é a verdade, mas é indubitavelmente a resistência, a começar pela resistência do mais obscuro de nossos sentidos, o tato, i.e., o sentido que Aristóteles chamava “o sentido fundamental”, aquele sem o qual, segundo Aristóteles, todo animal morreria. Para mim, o valor exemplar da sensibilidade consistia no ser inenunciável: quaisquer que sejam os conceitos que possuo ou não possuo, as línguas que falo ou não falo, minhas percepções são essas e não outras. Sinal de que há um mundo externo independente de nossos esquemas conceituais. E também de nossos dispositivos perceptivos, por estranho que isto possa parecer, já que, justamente, é propriamente de percepções que se trata. Porém, se podemos compartilhar um mundo com animais que têm esquemas conceituais e dispositivos perceptivos tão diferentes dos nossos, deve haver uma camada independente e sólida, estruturada e comum. É por isto que o meu distanciamento com Derrida passou – além da referência a *aisthesis* como sendo aquilo que está fora do texto – pelo estudo do “análogo da razão” que Leibniz, aqui seguindo Aristóteles, atribuía não só aos animais como também ao homem (pelo menos a maior parte do tempo no caso deste). Pois o intelectualismo da visão que, desde Kant até os pós-modernos, tem

concebido a experiência como um trabalho incessante de esquemas conceituais, de saberes, de linguagem, de preconceitos, não parece levar em conta o fato de que grande parte de nossas ações ocorre sem reflexão, sem linguagem, sem conhecimento, sem a sombra de um esquema conceitual ou de uma ideia clara e distinta.

Concentrei o resultado de anos de minha busca para elaborar uma ontologia, não da percepção, mas sim da resistência ou do contraste que esta exerce em relação aos esquemas conceituais, em um livro publicado em 2001, *Il mondo eterno*. Um livro que mandei a Derrida sem dedicatória, porque não sabia o que escrever-lhe: dizer que eu seguia admirando-o teria sido como articular desculpas que ninguém exigia que eu pedisse; outrossim, nunca se viu dedicatória em que alguém diz “por viés deste livro me distancio de sua teoria”. Mas, como já tive a oportunidade de contar diversas vezes, foi o próprio Derrida que tomou a iniciativa, durante o outono daquele ano, no dia da inauguração de seu seminário. Estávamos na entrada do anfiteatro em que ele lecionava, no Boulevard Raspail; ele estava fumando um último cachimbo antes de começar, e tirou meu livro de sua bolsa, pedindo-me pela dedicatória.

Ele estava certo, não que ele fizesse a menor questão dessa dedicatória minha, mas no sentido que essa dedicatória lhe era devida, sobretudo em se tratando precisamente daquele livro, que devia provavelmente mais a Derrida do que qualquer outro de meus livros, porquanto era o meu livro mais radicalmente desconstrutivo, que não só rompia com tudo que, por muito tempo, eu acreditara ser verdadeiro (a hermenêutica e a desconstrução), mas também com a erudição histórica graças à qual eu havia tentado superar meu desencanto na época de minha *Estetica razionale*.

Aqui vale produzir uma explicação. Só faz pouco tempo que me dou conta do quanto tentei me afastar de Derrida no início dos anos noventa. Mas será que me afastei para valer? (“Será que me afastei uma vez sequer?”, teria provavelmente dito Derrida, e, de fato, creio que não, mesmo que eu não o diga desse jeito para não recair no mimetismo estilístico). Se atentamos para a obra do último Derrida, no final dos anos noventa, depois da evocação espectral de Marx (i.e., não neguemos, do materialismo), encontramos justamente as indagações acerca do tato (particularmente no longo livro dedicado a Nancy) e do animal.

Com isso não quero dizer que Derrida pegou essas questões de mim: claro, conversamos a respeito algumas vezes, mas isso não importa. O que importa sim é que, a uma certa altura, Derrida também sentiu a necessidade de uma volta ao real, e isto, não no início da carreira (conforme ocorreu comigo), e sim no ápice de sua glória, numa idade em que se é pouquíssimo propenso a mudar as próprias ideias. O que eu fiz desde então, me dou conta disso agora que muitos anos passaram, tem sido caminhar contra um Derrida em nome de outro Derrida.

Distinguir ontologia e epistemologia, distinguir o que é daquilo que sabemos, foi certamente uma maneira de evitar a confusão fatal que levava à tese segundo a qual “não há nada fora do texto”, confusão que já fora presente, de forma sutil e insidiosa, quando na introdução da *Origem da geometria* Derrida sustenta que a escritura é a condição de possibilidade dos objetos ideais, ao passo que eu antes diria que ela é a condição de possibilidade da socialização e da tradicionalização dos mesmos – as quais, todavia, não devem ser confundidas de forma alguma com a ontologia dos objetos ideais, que existem fora do espaço e do tempo, independentemente de todo sujeito, de toda escritura, de toda memória, e de toda tradicionalização; caso contrário, a descoberta do Teorema de Pitágoras não teria sido diferente da escritura de *Un coup de dés*.

Mas, ao mesmo tempo, me dou conta de que a ideia de um ser que existe independentemente de nós e de tudo quanto é esquema conceitual provinha daquele trecho de *A voz e o fenômeno* em que Derrida escreve que o caráter fundamental do ser é a presença, i.e., acrescenta ele, o fato de ser antes de nós e depois de nós; aqui, portanto, o que vale é a ontologia, aquilo que é (claro, como objeto natural). E o que Derrida tematiza como *différance* é a escritura, a epistemologia, o saber, a luta para providenciar um pouco de sobrevivência àquilo que encontramos, somos, pensamos, esperamos. Este diferimento, este adiamento, esta historicidade intrínseca, é precisamente o caráter próprio da epistemologia, da história ilustre que chamamos de “cultura”, e que, indubitavelmente, não existe fora do texto.

Já evoquei duas categorias, os objetos ideais e os objetos naturais, que, a meu ver, Derrida, como tantos outros filósofos do séc. XX, não diferenciou suficientemente, conforme demonstra a tese segundo a qual “não há nada fora do texto”: não, não é bem assim, as montanhas existem

sim fora do texto, assim como os números e os teoremas. Existiriam mesmo que não houvesse mais um texto nem um ser humano sequer na face da Terra. Entretanto, isto não vale para os objetos sociais, i.e., para as promessas, as apostas, os saberes que ocupam nossas vidas, e que, certamente, exigem textos, o que não demonstra senão a importância, para nós, dos documentos e dos registros, e apenas explica porque viajamos com papelada em nossos bolsos. Foi isso que me levou, em *DocumentalITÀ* (mas já fora o caso na *Ontologia del telefonino*), a enfraquecer uma asserção tão peremptória e insustentável como “Não há nada fora do texto”, transformando-a na asserção “Não há nada *de social* fora do texto”, que coloquei na base de minha ontologia social. Mas, precisamente, quando foi que me afastei de Derrida em tudo isso? O que obriga também a perguntar: em que sentido apenas me limitei a desenvolver virtualidades que eram presentes em Derrida mas não tinham voz própria “Parce que c’était lui, parce que c’était moi”?

A importância dos documentos já está inteiramente contida na ideia derridiana de gramatologia, a qual, no entanto, e precisamente porque ele era ele, foi primordialmente desenvolvida como uma crítica do logocentrismo, do primado da voz sobre a escritura, e não no sentido de uma ontologia social tida como teoria da documentalidade, ou seja, daqueles atos escritos e registrados sobre que se alicerça a existência dos objetos sociais. Justamente por isso, embora eu creia que Searle estava certo quando dizia que a proposição “não há nada fora do texto” é “obviamente falsa”, também creio – e aqui se expressa o que considero pessoalmente como uma *défense et illustration de Derrida* contra Searle – que, por viés da gramatologia, Derrida propunha uma ontologia social muito mais forte do que a de Searle, já que este é obrigado a invocar uma entidade misteriosa e improvável na base da realidade social, a saber, a intencionalidade coletiva, ao passo que toda a realidade social é o fruto do registro de atos, linguísticos ou tácitos, que dependem da intencionalidade de indivíduos que, ela mesma, é por sua vez gerada por inscrições, documentos, normas.

Agora, poucas coisas foram tão presentes no pensamento de Derrida como a questão do arquivo, só que ele a relacionava antes à ideia de “sobrevivência” (individual e coletiva) do que à construção da realidade social. Mas, justamente, a ideia estava presente na obra dele,

com toda sua força, nitidamente articulada. Lembro-me: Derrida estava escrevendo *Mal de Arquivo*. Fui para Nápoles, até o Hotel Royal, em maio de 1995, para prestigiar a apresentação da tradução italiana de *Espectros de Marx*. Eu vinha de Heidelberg, onde eu estava trabalhando sobre o “analogon rationis”. Derrida me disse que estava escrevendo, para Londres, um ensaio sobre o mal de arquivo. Ele me anunciava a publicação de seu próximo livro, assim como já o fizera quando, em junho de 1993, na ocasião da primeira de nossas conversas atinentes ao livro (estávamos no jardim de casa e ele me oferecera um aperitivo que consistia de anisette e pistácios), ele me dissera estar muito ocupado com a preparação de uma conferência sobre Marx, que ele devia proferir pouco tempo depois em Riverside. Conferência essa que, precisamente, seria a matriz de *Espectros de Marx*.

Conforme eu já disse, foi em meu livro sobre o celular que apareceu a primeira formulação da frase “não há nada de social fora do texto”, ou seja, o lema graças ao qual enfraqueci a tese de Derrida. Mas eu não teria escrito a respeito do celular se não tivesse sido pelo próprio Derrida, e isso em diversos sentidos. Primeiro, ele fora quem chamara minha atenção – numa conferência sobre Joyce que proferiu em Urbino em 1984 – sobre o estatuto singular do “estar-ao-telefone”, tão predominante na vida de Derrida que jamais recorria ao e-mail. Mas, para falar mais precisamente do celular, trata-se de uma filiação direta. Estávamos em Siracusa, em 2001, e eu estava andando junto com Derrida, a quem eu ia entregar um prêmio em mãos próprias logo em seguida, quando lhe declarei estar incomodado, assim como era de bom tom naquela época entre os intelectuais, ou supostos tais, com o uso crescente do celular, uso inútil, acrescentei, já que se podia enviar e-mails (essa última observação era um tanto estúpida, pois Derrida, conforme disse há pouco, não redigia e-mails). Ele me respondeu então que o celular era um objeto muito mais potente do que o computador, e que acabaria se impondo.

Eu não saberia dizer que dom de clarividência ou que espírito profético lhe inspirou tal previsão. Deve ser o mesmo dom que, no ano longínquo de 1967 (ou seja, na época em que McLuhan afirmava que a escritura estava fadada a desaparecer, e que ninguém previa a irrupção do PC nem, portanto, que estávamos à véspera de uma nova era), Derrida afirmou que, embora estivéssemos talvez chegando ao fim do livro, este fim

iria, entretanto, coincidir com a proliferação da escritura. Ora, foi exatamente isso que aconteceu desde então, com a ampla difusão do PC, surpreendendo a todos, inclusive àqueles que haviam inventado o mesmo. Quando Derrida profetizava o triunfo do celular sobre o computador, ele era de certo modo logocêntrico, uma vez que, ao refletir sobre a natureza daquilo que era o celular naquela época (i.e., em 2001, quando quase não se podia enviar nem receber SMS com o celular, e menos ainda e-mails), ele previa uma evolução ulterior desse objeto, que dele faria um instrumento de tortura, um fone de ouvido e um microfone sempre ligados, como já acontecia com os atores e os pilotos. Ora, consoante sabemos, as coisas andaram diferentemente e o celular tem-se tornado uma espécie de máquina de escrever e de grande acervo. O que equivale, portanto, a contradizer Derrida com Derrida e a confirmar Derrida mais do que nunca, pois o celular é a maior vitória da gramatologia.

Este não deveria ser meu único livro de conversas com Derrida: de fato, havíamos projetado lançar mais um. Em 2005, em Budapeste, devia ocorrer um grande simpósio dedicado ao celular organizado por Kristof Nyiri, que me propusera dialogar com Derrida sobre esse tema. Havíamos falado a respeito na última vez que havíamos nos visto, em Meina, em julho de 2004. Retrospectivamente, Jacques já havia então algo de um fantasma. Nos comprometemos em voltar a fazer algo escrito juntos e talvez prolongar a empreitada de dez anos antes, e senti que eu encontraria menos resistência, já que eu havia feito as pazes comigo mesmo e, portanto, com Derrida. Liguei para ele no final de agosto, de Leipzig, onde eu estava trabalhando sobre a ontologia social e buscava entender o que exatamente não me convencia em Searle.

Derrida acabava de voltar de uma viagem, sua última viagem, ao Rio de Janeiro, e estava se barbeando. Fiquei constrangido por perturbá-lo no meio dessa operação e imaginei o telefone dele coberto de espuma. Brinquei falando de Quine, segundo o qual Platão tinha uma barba comprida, e eu disse que talvez a desconstrução consistisse mesmo em barbear Platão ou Derrida. Como podem constatar, mesmo naquela época, embora eu tivesse chegado aos quase cinquenta anos de idade, eu ainda fazia o possível para parecer inteligente na frente de Derrida, como um simples colegial. Enfim, resolvemos nos encontrar em Paris no início de outubro. Voltei a ligar para ele a poucos dias deste

encontro marcado e esbarrei com a secretária. Tentei ligar para seu celular (pois ele acabara comprando um), mas sempre estava fora de área. Comecei então a me preocupar e tive razão. Na manhã de 9 de outubro de 2004, Valerio Adami me chamou dizendo que nosso amigo Jacques tinha morrido poucas horas antes.

Et nunc manet in te. Quantas vezes repeti para mim este título gidiano. Ora, é propriamente aqui que começa o sobre-viver, o trabalho de luto. Com tantas etapas, das quais a primeira foi, sem dúvida, a minha *Ontologia del telefonino*, livro nascido para substituir uma conversa que jamais ocorreu e que levou adiante o projeto de “reconstruir a desconstrução”. Um projeto que deixa espaço tanto para a documentalidade quanto para a proposta de um “novo realismo”. A propósito, uma última recordação: uma conferência em 31 de janeiro de 2011, na Ecole Normale Supérieure, onde ele ensinou por tantos anos. Uns exatos trinta anos haviam passado desde a carta em que me agradecia pelo meu “plain écrire”. Aquela tarde, Marguerite Derrida, entre outras pessoas, me fez a honra de sua presença: talvez quisesse ela ver o que eu faria, assim como dez anos antes, no bar do hotel em Meina, quando ela e Jacques me haviam pedido que eu explicasse o que eu planejava dizer no dia seguinte acerca da percepção.

O título da conferência, “Reconstruir a desconstrução”, podia, de fato, parecer presunçoso, mas esse não era meu intuito. Presunçoso sim teria sido “Desconstruir a desconstrução”, querer prosseguir no jogo virtuoso do ultrapassamento (de tamanha presunção havia muitos exemplos, e não apenas entre os derridianos). Eu, pelo contrário, não participei dessa corrida e tomei outro caminho, o qual não sei se é mais modesto ou mais pretensioso. Em vez de exhibir o entrelaçamento e a interdependência dos conceitos, eu queria delinear distinções, entre famílias de objetos, e também entre ontologia e epistemologia. E via no antirrealismo pós-moderno algo que, decerto, não havia gerado, contudo havia sim justificado teoricamente o populismo. Durante o debate, Danielle Lévinas indagou acerca dos motivos dessa minha insistência em falar de resistência e inemendabilidade, dessa minha obstinação em falar de fatos, e lhe respondi que isso se explicava, acima de tudo, por um dever de memória. Pois, afinal de contas, se sustentássemos que “não existem fatos, apenas interpretações”, então Auschwitz também poderia ser negado, e junto com Auschwitz toda sobrevivência, na memória, e toda justiça.

Creio que esta também teria sido a resposta de Derrida. Digo isto sem presunção, pois não será este, justamente, o sentido exato de uma frase muito recorrente nos últimos anos de sua vida: “a justiça é o indesconstrutível”? Frase essa que é o exato oposto de “não existem fatos, apenas interpretações”. A uma certa altura do jogo da desconstrução, esbarramos com alguma coisa que resiste e que, por opaca que ela seja, merece respeito. Aqui, “a justiça é o indesconstrutível” me parece mil vezes mais próximo de “existir é resistir” do que de “não existem fatos, apenas interpretações”.

Toda amizade, conforme salienta Derrida em *Políticas da amizade*, se constrói a partir da certeza de que, em algum momento, um dos dois amigos passará a viver apenas na memória do outro (dos outros, no caso, feliz, de Derrida). *Et nunc manet in te*, diria Gide, um autor que foi muito importante para a formação dele. Um autor que afirmou (e, de fato, é difícil encontrar uma frase tão concisa e profundamente derridiana) que nada é mais premeditado do que a sinceridade. Um pouco como nas confissões hiperliterárias de Rousseau e Nietzsche, autores que – como sabemos – foram tão queridos por Derrida justamente durante os anos em que ele costumava ler Gide na Argélia. E, obviamente, como nas confissões de Agostinho, o antecessor e conterrâneo com quem Derrida se confrontou em *Circonfissão*, debruçando-se sobre o paradoxo de um homem que se confessa a um onisciente, mas que faz isso para *trazer a verdade*, para testemunhar de sua sinceridade muitíssimo premeditada *in stilo autem meo et coram multis testibus*.

Sim. De fato, nada é mais premeditado do que a sinceridade. Tentei ser sincero para com Derrida. Não posso afirmar que eu o conhecia bem, uma vez que Derrida tinha um gosto pelo segredo, mas creio que ele não teria apreciado tal profissão de sinceridade, justamente porquanto nela teria visto a premeditação, e teria observado, novamente com Gide, que “On ne peut à la fois être sincère et le paraître”. Resta o fato que nesta premeditação se concentra todo meu trabalho até agora, i.e., quase todo meu trabalho, uma vez que passaram tantíssimos anos desde aquela primeira leitura muitíssimo casual e desajeitada, ocorrida em 1976.

O realismo do mal. A agonia da democracia e o demo-fascismo no século XXI¹

Rossano Pecoraro²

Decidi enfim inquirir se...

ESPINOSA, *Tratado da emenda do intelecto*

Decidi não mais servir e sereis livres

ÉTIENNE DE LA BOÉTIE, *Discurso da servidão voluntária*

Todo democrata é um tirano de opereta

EMIL CIORAN, *História e utopia*

Os indivíduos todos devem ser iguais entre si, mas todos querem ser dominados por um só

SIGMUND FREUD, *Psicologia das massas e análise do eu*

A agonia do conceito de democracia e da práxis democrática é o ferrete que marca de ignomínia o começo do século XXI. Nenhum tipo de transformação social, ética e política será possível sem a compreensão desse evento im-possível.

Que fique inequívoco e distinto: no leito álgido dos réus não está a ajeitar-se a democracia como forma de governo, regime político, sistema governamental do Estado-Nação etc., – que, paradoxalmente, ainda mostra sinais de certa eficácia e resistência perante a barbárie –, mas sim o próprio sentido, o significado da *demos-kratía*³ em sua acepção teórica e prática. Não é a democracia no específico de sua origem política e de governo (elaborada na Antiguidade, consolidada na Modernidade como oposição ao absolutismo e em seguida ideal sistêmico para alcançar e garantir liberdade, igualdade e direitos humanos), mas como atitude individual e coletiva, mentalidade, maneira de pensar e agir (que fez sua irrupção na cena europeia e mundial nos anos 50 e

1 Este texto representa um dos resultados de minha pesquisa apoiada pela UNIRIO através do Programa de Bolsas de Produtividade em Pesquisa (PROPG/DPQ – 2016/2017).

2 Professor do Departamento de Filosofia da UNIRIO. Diretor do *Laboratório de Filosofia Política e Moral Gerardo Marotta* (CNPQ/UNIRIO) e editor de *Quadranti – Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea* (www.rivistaquadranti.eu).

3 É notório: povo-poder. O poder do povo, pelo povo, para o povo etc.

60 do século passado, fortaleceu-se nas décadas sucessivas e entrou em crise por fatores *internos* no início do nosso século).

Quanto ao modo de penetrar nesses temas, é inútil percorrer novamente veredas já exploradas à exaustão: sobre a história do conceito de democracia e de suas adaptações concretas foram escritos milhares de excelentes textos. Menos vão, evidentemente, é empreender uma segunda navegação, de cabotagem e sem o impulso de ventos ideológicos, com o escopo de individuar alguns prismas teóricos capazes de nos orientar.

1) A TENSÃO ENTRE IDEIA E REALIDADE

Historicamente clara, mas há tempo anestesiada a tensão entre ideia e realidade, entre a essência filosófica e política da democracia e as formas jurídicas e materiais através das quais ela se concretiza, tem de ser reposta em cena e dissecada com mais precisão. Fruto do imaginário coletivo grego, que talentos como Platão e Aristóteles condensaram em fórmulas fascinantes, o significado original de democracia é simplesmente o seguinte: liberdade individual garantida e participação de todos os membros⁴ de uma determinada comunidade (bastante reduzida) em todos os processos decisórios relativos à sua existência e ao seu funcionamento. Trata-se, em suma, daquilo que importantes tendências do pensamento filosófico-político contemporâneo definem como democracia direta ou participativa. Com este “projeto político da utopia”,⁵ apesar das diferenças conceituais e dos diversos substratos ideológicos, colaboram teorias que vão do “todo poder à multidão” de Toni Negri e Michel Hardt às mais imaginosas formas de autogestão, das propostas de vários setores (neo)direitistas às leituras “reformistas” de Marx e do marxismo, da “democracia de alta intensidade” de Boaventura de Sousa Santos às reivindicações dos vários localismos mundiais, das múltiplas maneiras de organização dos movimentos no-global ao anarco-comunismo de Gianni Vattimo etc.

O inimigo número um destas teorias, e de seu projeto comum, é a democracia representativa de cunho liberal e neoliberal, o carrasco do “princípio de demodiversidade”.⁶ A história da democracia ao longo

4 Com a exceção, como sabemos, de mulheres, escravos etc.

5 SCHIAVONE, Giuseppe (Org.). *La democrazia diretta*. Bari: Dedalo, 1997. p. 19.

6 SOUSA SANTOS, Boaventura de. *A difícil democracia. Reinventar as esquerdas*. São Paulo: Boitempo, 2016. p. 13.

do século XX “foi em boa parte contada por aqueles que tinham um interesse, não necessariamente democrático, em promover certo tipo de democracia, a liberal, e invisibilizar ou, quando impossível, demonizar outros tipos de democracia (...)”. Houve momentos “utópicos” em que a discussão foi plural, aberta ao debate das mais variadas ideias de democracia. Mas “a partir do fim da década de 1980, o pluralismo e a diversidade foram desaparecendo e o debate, ou o não debate, passou a centrar-se na democracia liberal, enquanto esta sub-repticiamente se transformava em algo bem distinto: a democracia neoliberal”.⁷

2) A TRANSFIGURAÇÃO DAS IDEIAS POLÍTICAS EM IDEOLOGIAS⁸

Retornaremos mais adiante a essa luta entre modelos de democracia. Por ora, convém examinar o século XX e suas convulsões através de um de seus termos-chave: ideologia. Karl Dietrich Bracher está absolutamente certo em rejeitar a ideia da crise ou até mesmo do fim das ideologias já que tanto o *Novecento* como o limiar do século XXI, seu legatário, compõem a “era das ideologias” na qual se confrontam ondas cada vez mais intensas “de energias ideológicas e de seduções intelectuais”⁹ em um processo de “acentuada ideologização no Estado e na sociedade, na economia e na cultura”.¹⁰ Em outros termos: às “maiores e mais nefastas ideologias”¹¹ do século XX – comunismo, fascismo e nacional-socialismo – se substituíram, após o fim da Segunda Guerra, os sistemas ideológicos que dominaram o cenário mundial durante a Guerra Fria e, em seguida, da queda do Muro de Berlim até hoje, os “nomes próprios” nacionalismo, universalismo, liberalismo e neoliberalismo, socialismo (em suas diferentes formas) e, é claro, ativismos, movimentos sociais, *all inclusive occupy* etc.

O problema decisivo, com frequência ocultado pela “intelligentsia”, é aquele da “simplificação e instrumentalização das ideias políticas,

7 Idem.

8 O que define qualquer tipo de fascismo – político, social, comunitário, jurídico – ao lado do ódio à diferença é exatamente isto: transformar as ideias em ideologias.

9 Cf. BRACHER, Karl Dietrich. *Zeit der Ideologien: eine Geschichte politischen Denkens im 20. Jahrhundert*, 1982 (nova edição, 1999). Tradução italiana: *Il Novecento. Secolo delle ideologie*, Roma-Bari: Laterza, 2008.

10 Idem.

11 Idem, p. 395.

do seu uso para fim de mobilização e de domínio político sobre uma multidão, e de sua eficaz penetração nas massas para a conquista e o exercício do poder. Através de um sistema de ideias que abarca a totalidade da relação homem-sociedade-política, visa-se reduzir a realidade a uma fórmula com o objetivo de plasmá-la ou também de manipulá-la no interesse de uma política de poder”.¹² As ideias políticas se transfiguram em ideologias, os conceitos em ações (muitas vezes) infames, o pensamento em dogma religioso. Instrumentalização, exageração ou simplificação, terrorismo psicológico, assédio, falsificação da realidade: as ideias transformadas em ideologias constroem e legitimam “um sistema fideísta orientado à ação, que serve tanto para interpretar a realidade como para justificar qualquer tipo de decisão”.¹³

Ora, se a resposta à pergunta: o que é ideologia? Possui uma interminável lista de análises, respostas e polêmicas,¹⁴ a investigação da contaminação ideológica fora do âmbito estreitamente político é escassa e, o que mais grave, panfletária e ideologizada em suas raízes. O ponto nevrálgico e de fato negligenciado é que a autonomia de pensamento e de ação dos seres humanos em domínios essenciais de suas existências (ética, moral, cultural etc.) é cada vez mais dissolvida através do uso maciço de tipos diversos de discursos ideológicos – ora de esquerda ora de direita, ora (neo)liberais ora socialistas, ora dogmáticos e simplistas, ora politicamente corretos ou científicos/acadêmicos –, mas que se caracterizam por dois aspectos comuns: 1) a reivindicação do respeito incondicional das regras da democracia; 2) a tendência, encoberta pelo formalismo de suas práticas democráticas, de transformar os indivíduos em títeres e a sociedade em rebanho.

¹² Idem, p. 395.

¹³ Idem.

¹⁴ Algumas indicações: na sociologia e na ciência política contemporânea, de acordo com as definições propostas por Norberto Bobbio, o debate se concentra na oposição entre uma noção “fraca” (qualquer sistema ou conjunto de valores capaz de guiar a ação política coletiva) e uma noção “forte” (baseada na reflexão de Marx) de ideologia. Mais específica e instigante é a discussão – que teve seu apogeu nos anos 50 e 60 do século passado, mas que ciclicamente reaparece nas agendas temáticas de movimentos políticos e intelectuais – sobre o “fim” ou a “decadência das ideologias” nas sociedades industriais/capitalistas do Ocidente (Cf., entre outros e além do já citado livro de Bracher; ARON, Raymond. *O ópio dos intelectuais*. São Paulo: Três Estrelas, 2016; BOBBIO, Norberto. *Saggi sulla scienza politica in Italia*. Roma-Bari: Laterza, 1986; BELL, Daniel. *O fim da ideologia*. Brasília: Editora UNB, 1981; REJAI, Mostafa (Org.). *Decline of Ideology?* New York: Aldine, 1971).

3) O FASCISMO DEMOCRÁTICO E POLITICAMENTE CORRETO DO SÉCULO XXI¹⁵

Neste sentido outro aspecto fundamental e inédito desses dispositivos deve ser destacado, ou seja, a *democratização de sua função repressiva*. Com efeito, se, e quando, alguma “coisa” não funcionar nos refinados mecanismos de sujeição e anestesiamento, lá, nos momentos iniciais de toda tentativa de resistência ou rebelião, estes *sistemas democráticos de Poder* não hesitam em recorrer a *práticas fascistas* de intervenção, silenciamento e punição. “Fascismo social” e não político, como escreve De Sousa Santos. Um fascismo dissimulado, sedutor e requintado, difícil de individuar e, mais ainda, de denunciar... Um eficaz e barato prestador de serviço para todas as ideologias democráticas do nosso tempo, sejam elas de direita ou de esquerda, liberais ou socialistas etc.

Tenho plena consciência de que essa descrição poderia ser interpretada, sobretudo por leitores de esquerda, como um *j'accuse* um tanto genérico e arrogante. Talvez. De todo modo, o que mais interessa é investigar as razões da corrupção das ideias políticas e sociais das esquerdas e tentar delinear uma espécie de *fenomenologia do autoritarismo esquerdista*. Tarefa inglória e perigosa à qual pretendo me dedicar através de escritos mais extensos em um “por vir” próximo.¹⁶ Por ora será suficiente, no restrito alcance deste ensaio, apontar para duas questões.

A primeira é a rápida putrefação da assim chamada superioridade ética e moral da esquerda. Longe de ser um mito, uma narrativa mistificadora ou uma construção ideológica, ela foi a característica essencial do pensamento e da ação da grande maioria das esquerdas ocidentais e o “motor imóvel” das vitórias e das conquistas alcançadas ao longo do século XX. Dela, quase nada restou, tanto nas *élites* que governam partidos, entidades, movimentos etc., como nas épicas *bases* que deveriam fornecer a linfa vital para intervir e transformar as coisas do mundo.

¹⁵ Nesta análise do fascismo quis tentar mudar de perspectiva. Este é o motivo da ausência de autores, outrora centrais para minhas reflexões, como Foucault, Deleuze, Reich.

¹⁶ Um “por vir” (à *venir*) deveras não derridiano, ou muito pouco derridiano, ou talvez diversamente derridiano. Um “por vir” que procura preencher o hiato entre a ética e a política mediante a responsabilidade para com o presente, o aqui e agora, o outro que já veio e com o qual devo encontrar-me e confrontar-me já.

A segunda é a análise unidimensional da sociedade e da política que os grandes intelectuais de esquerda elaboram e seus discípulos acadêmicos ou sequazes facebookianos propagam de maneira absolutamente acrítica. O grande problema das leituras unidimensionais não é o eventual faccicismo etc., mas sim o assassinato (diria, mais propriamente, o suicídio) das potencialidades revolucionárias de qualquer teoria. Em outros termos: afirmar que posturas autoritárias e práticas fascistas vêm sempre das alteridades (direitistas, conservadoras, reacionárias) e nunca de nós e de nossos grupos de poder é (auto)condenar-se à esterilidade e à impotência.

Neste sentido, os discursos que muitos(as) dos(as) “filósofos(as)” e teóricos(as) de esquerda articulam em intervenções, palestras, livros, aulas se revelam, com espantosa frequência, verborragias irracionais e demagógicas. “Literatura de paróquia”, como escreveu Eduardo Galeano em *As veias abertas da América Latina* (1970), que está “bem longe da revolução quanto a pornografia está longe do erotismo”, “Literatura militante dirigida a um público complacente”, “conformista” e “retórica” que “mecanicamente repete, para os mesmos ouvidos, as mesmas frases feitas, os mesmos adjetivos, as mesmas fórmulas declamatórias”.¹⁷

O exame da reflexão de Boaventura de Sousa Santos, um dos mais significativos intelectuais de esquerda das últimas décadas,¹⁸ pode contribuir para esclarecer o sentido do meu discurso. As três afirmações a seguir¹⁹ são de uma relevância extraordinária ao descortinar um horizonte de resistência e lutas:

- a) “vivemos em sociedades que são politicamente democráticas, mas socialmente fascistas”;
- b) “Muitos cidadãos vivem nas sociedades democráticas sujeitos a constrangimentos, censuras e autocensuras, privação de

17 GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*, Porto Alegre, L&PM, 2015, p. 370.

18 Em meados de 2017 aprendi com estupor, através de conversações com colegas da área de Serviço Social e de Sociologia, que o pensador português teria renegado (parcial ou totalmente) a eficácia da categoria de “fascismo social” para descrever/transformar a sociedade contemporânea

19 A primeira é uma das mais conhecidas e comentadas. As outras duas são extraídas da entrevista realizada por Antoni Jesús Aguiló Bonet publicada em outubro de 2010 na Espanha pela “Revista Internacional de Filosofia Política” e sucessivamente inserida no livro *A difícil democracia. Reinventar as esquerdas*, op. cit., p. 119-157, com o título “Politizar a política e democratizar a democracia”.

direitos elementares de expressão e movimento contra os quais não se pode resistir sob pena de pesadas consequências; vivem, em suma, sujeitos a ações arbitrárias que são estruturalmente semelhantes às que sofreram os democratas durante a vigência dos regimes fascistas. Como se trata de um fascismo subpolítico, não é reconhecido como tal”;

- c) É necessário “reativar as energias democráticas adormecidas pela crença de que tudo é democrático na sociedade democrática (...). Pouco é democrático nas sociedades com um sistema político democrático”.

Ora, o processo de debilitação começa no exato momento em que a investigação, ao concentrar-se em *determinados* âmbitos, autolimita-se. No instante da *decisão*, da individuação ontológica de causas, adversários, inimigos etc., o horizonte de possibilidades revolucionárias se reduz drasticamente já que, ao invés de colocar na mira o fascismo em *todos* os domínios sociais (e também ideológico-partidários) nos quais rasteja em busca de legitimação, teoria e práxis se concentram nos alvos *setoriais* de sempre: a democracia representativa, as classes dominantes, a burguesia, o Estado fraco neoliberal, as forças conservadoras ou reacionárias, o capital etc. Não que eles mereçam ser poupados de críticas duras e tentativas de desestabilizá-los. O problema é que não são os únicos réus: o fascismo social, ou, nos meus termos, o fascismo do povo, o demo-fascismo – talvez o mais autêntico fenômeno pós-moderno, politicamente correto e multicultural do nosso tempo – não tem classe, raça, cor, gênero etc. Ele não opera “nos interstícios da democracia”,²⁰ mas no sistema nervoso central da democracia; não usa meios antidemocráticos nem cassetetes, mas a violência psicológica, o constrangimento, o assédio moral, a chantagem. Não mata, mas assassina através do ostracismo e da calúnia. Não tortura, mas mortifica e instiga ao suicídio. Não impõe decisões com armas e polícia, mas com a força legal da maioria. Age não apenas nas esporádicas fissuras patológicas das relações sociais,

20 SOUSA SANTOS, Boaventura de. *A difícil democracia. Reinventar as esquerdas*, op. cit., p. 133.

institucionais, políticas,²¹ mas também e sobretudo no tecido conectivo de quaisquer relações entre iguais.²²

Esta é a condição da sociedade contemporânea. Reconhecê-la como tal e se reconhecer como resultado último de sua genética é o gesto fundamental para o começo de uma nova fase. Sem este ato simbólico-e-político,²³ nenhuma ação transformadora, “esperança” ou “utopia”,²⁴ nenhuma “reafirmação do sujeito cartesiano”, “intervenção política” ou reformulação de um “projeto político esquerdista”²⁵ poderá efetivar-se. Em 2050 estará claro, talvez, não apenas que “(...) os rebeldes não viam que, sendo produto da sociedade contra a qual lutavam, teriam de começar por rebelar-se contra si mesmos, transformando-se eles próprios antes de quererem transformar a sociedade”,²⁶ mas também que “a razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais

21 Exemplos de Sousa Santos: “as relações de trabalho (...); as relações familiares dominadas pela violência doméstica (...); as relações de *apartheid* social assentadas no racismo (...); as relações do capital financeiro com o país em que investe e desinveste sem outro motivo além do lucro especulativo; as comunidades camponesas sujeitas à violência de milícias privadas; a privatização de bens essenciais (...)”. (Idem, p. 132).

22 Alguns exemplos: as relações entre iguais em uma assembleia estudantil ou sindical; as relações entre iguais em uma repartição pública ou em um quartel; as relações entre iguais dentro da lei ou diante da lei; as relações entre iguais em um parlamento ou em uma alcova; as relações entre iguais protestando contra o governo ou escrevendo contra o autoritarismo (...).

23 Evidentemente, as alusões a Lacan, Žižek, Freud, ao “ato” e as interpretações da “rebelião” de Antígona não são casuais. Assim como não são casuais as aspas que problematizam a “rebelião” da “heroína” da tragédia de Sófocles. Neste sentido tomo a liberdade de remeter ao meu ensaio, “Da justiça e da moral. Ou da resistência contemporânea diante do Tribunal dos Direitos” publicado nos *Anais da XV Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS* (Porto Alegre, Editora FI, v. 2, 2015, organizadores André Luiz Neiva e Douglas Orben) no qual analiso as ações de Antígona de maneira diametralmente oposta às unânimes visões da literatura dominante, mostrando a sua atitude reacionária, de defesa de antigos privilégios aristocráticos, quando afirma o arbítrio da interpretação contra a igualdade das leis escritas.

24 Termos clássicos e queridos das doutrinas de esquerda.

25 Cf. ŽIŽEK, Slavoj. *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*. London; New York: Verso, 1999.

26 SOUSA SANTOS, Boaventura de. *A difícil democracia. Reinventar as esquerdas*, op. cit., p. 211-212. (É um trecho do “Epílogo – Para ler em 2050”).

também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades (...) Porém, logo se apercebe (...)”²⁷

4) A BURLESCA LUTA ENTRE MODELOS DE DEMOCRACIA

Parlamentar, representativa, direta, de alta ou baixa densidade, formal, real, substancial, participativa etc. Qual seria a melhor (ou a menos pior) forma de democracia? Que gênero de ideal nos deveria nortear na reflexão filosófica e na ação transformadora? Na derradeira fase de seu pensamento, Jacques Derrida²⁸ insiste no “quase-conceito” da “democracia futura” ou “democracia por vir” – que não estaria mais ligada a noções clássicas da teoria política como cidadania, território, soberania, estado e cuja legitimidade se fundaria, essencialmente, na expectativa messiânica por um tempo futuro a *venir* e na invocação do *evento*, im-possível, plural e improgrável, que “não pertence a este tempo; [já que] ele não dá tempo, não este”.²⁹ A relevância da *posição* derridiana consiste no duplo movimento originário³⁰ que atravessa por inteiro sua filosofia e no imperativo categórico: faça todo o possível para que o por vir permaneça aberto. O seu fracasso, entretanto, é evidente se pensarmos no hiato, na irremediável fratura entre o ético e o político, entre o messiânico e tempo presente,³¹ o a *venir* e a agoridade.

Talvez novas e futuras leituras da *opera omnia* de J. Derrida conseguirão reformular e reavivar suas posições ético-políticas através da *Destruktion* das repetitivas interpretações oficiais veiculadas pela grande

27 KANT, Immanuel. Prefácio (1871) à primeira edição da *Crítica da razão pura*. In: ————. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

28 Três grandes momentos dão forma à filosofia derridiana: o tirocinio na École Normal Supérieure (1952-1967); a desconstrução da tradição metafísica (1967-1989); o empenho ético-político (1989-2004) em virtude dos eventos epocais de 1989: a queda do Muro de Berlim, a “vitória” do paradigma liberal/capitalista e o (suposto) “fim” do comunismo/marxismo.

29 DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994. p. 13.

30 “Duplo gesto, dupla estratificação” (como se lê em *Posições*), inverter-deslocar, “*double bind*” (dúplio vínculo), adiar-diferir; “*différance*”, “nem... nem”, “duplo registro”, “dupla ciência”, “dupla sessão”, *double séance*. (Esta dinâmica é descrita especificamente em um texto, sem título, publicado pela primeira vez em 1970 na “Tel Quel”. Na ocasião os redatores da revista decidiram atribuir um nome ao ensaio, justamente “*Double séance*”. Em seguida o texto foi inserido no livro de 1972 *A disseminação*).

31 É necessário pensar o presente (e não o futuro). O filósofo, como afirmam ao uníssono Alain Badiou e Slavoj Žižek, intervém no presente; insere-se lá onde entrevê, aqui e agora, os signos que indicam a necessidade de enuclear um *novo problema*.

maioria de seu sequazes. No que diz respeito às urgências e às necessidades do *aqui e agora* pouco pode ser extraído de uma filosofia prática que se reduz ao seguinte:

ER: Em outros termos o senhor sugere que se tome partido “caso a caso”, sem colocar a priori *um* princípio fundador.

JD: Existe *um* princípio, mas em sua operacionalização deve-se levar em conta a singularidade do contexto e do momento. Em nome de um mesmo princípio eu não tomaria a mesma decisão em momentos diferentes. Eu me oporia (...) num caso, e apoiaria num outro. Mais uma vez, nada de relativista ou oportunista.³²

Em 1932 Carl Schmitt, um dos autores malditos do pensamento político e jurídico do século XX reabilitado a partir dos anos 80 por filósofos da estatura de Derrida e Agamben, escreve um livro sobre dois princípios fundamentais do léxico ocidental: “Legalidade e Legitimidade”. A perspectiva inicial é a análise da queda da República de Weimar e o papel que as noções de *Legalität* e *Legitimität* tiveram na crise institucional que a dissolveu. Criticando o positivismo jurídico da época, Schmitt declara a inconciliável oposição entre os dois princípios e submete o primeiro ao segundo, isto é, estabelece a primazia ontológica da legitimidade do poder constituinte sobre a legalidade do poder constituído.

A oscilação hierárquica que envolve o princípio de legitimidade e o princípio de legalidade ao longo da Modernidade, isto é, as tentativas de justificar e impor a superioridade ora do primeiro ora do segundo é um elemento importante a ser considerado se se quer compreender a fundo a condição histórica da democracia contemporânea e de suas práticas. Ele, porém, não é o único. Igualmente decisivo é o movimento oposto, vale dizer, a ação que visa extinguir as diferenças substanciais entre os dois princípios os tornando, de fato, coincidentes. “Legitimidade e legalidade são duas partes de uma única máquina política que não só nunca devem ser reduzidas uma à outra, mas devem permanecer sempre, de alguma forma, operantes para que a máquina funcione. (...) As instituições de uma sociedade só continuarão vivas se ambos os princípios se mantiverem presentes e nelas agirem, sem nunca pretender que

32 DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã...* Rio de Janeiro: Zahar, 2001. p. 121.

coincidam”.³³ De acordo com Agamben, para que a “máquina” funcione e não gire no vazio, é necessário que os dois princípios sejam mantidos rigorosamente separados, autônomos e com o *quid* de suas potências intacto. Evidentemente, isto não acontece nas democracias modernas quando “o princípio legitimador da soberania popular se reduz ao momento eleitoral e se restringe a regras procedimentais prefixadas juridicamente”, provocando o progressivo “desaparecimento” do princípio de legitimidade e “paralisando” a “máquina política”.³⁴

De maneira menos obscura: a crise das sociedades democráticas do nosso tempo teria dois grandes culpados, ou seja, a supressão da diferença entre legitimidade e legalidade e a “hipertrofia do Direito” (que, de acordo com as lúcidas afirmações de Derrida em *Força de lei*, não é a Justiça, mas quando muito, uma “ciência” pouco exata confiada ao livre arbítrio hermenêutico de “animais racionais”). Quanto ao primeiro é difícil senão impossível seguir o filósofo italiano em suas discussões acerca de “quem” suprimiria essa diferença simplesmente porque elas de fato não existem. A intuição agambeniana, todavia, permanece válida se se pensa que a resposta mais lúcida àquela pergunta é, simplesmente: “Nós. Todos nós”. Mais uma vez, não expomos aqui visões populistas, generalistas ou inspiradas a um essencialismo de academia. Apenas a constatação de que nada poderá irromper no horizonte do possível, da esperança ou da utopia sem a radical transformação – moral e social, individual, microcoletiva e macrocoletiva – do Eu/Nós: dispositivos desejantes, cidadãos, opinião pública, animais sociais e políticos dotados de *logos*.

Esta constatação, ou fato, que se mostra de modo um tanto simplista, adquire um significado filosoficamente mais profundo e dramático se levamos em conta que ele, justamente o “Nós” do qual estamos tratando, nada mais é do que o *corpo social* que cada qual integra de alguma forma. Dois caminhos apenas surgem perante nós: ou consideramos a sociedade dilacerada por uma luta infinita entre Bem e Mal, rachada, nitidamente dividida em uma parte boa e outra ruim (do lado *esquerdo*, justos e santos; do lado *direito*, ímpios e pecadores) ou a consideramos *framixta*, quer dizer, mesclada ou mista, composta, como se

33 AGAMBEN, Giorgio. *O mistério do mal*. São Paulo: Boitempo; Florianópolis: Editora UFSC, 2014. p. 11-12.

34 Idem, p. 12.

diz no jargão policial, por cidadãos de bem e cidadãos de mal. Doutrina dualista/maniqueísta, de um lado (da qual as ideologias do século XXI se apoderaram disfarçando-a sob teses social-marxistas ou (neo)liberais); visão de uma substancial unidade do corpo social, de outro. Trata-se de um ultimato, um autêntico *Enten-Eller* kierkegaardiano que não devemos subestimar. Com efeito, se consideramos a sociedade originariamente bipartida, composta por dois lados ou aspectos (bom e mau) que se completam, é evidente que os argumentos tradicionais e os prismas hermenêuticos utilizados por décadas implodem miseravelmente.

A ideia da sociedade como um único corpo, bipartido e permisto (*corpus bipartitum*; *corpus fraxmisto*; *corpus permixto*), foi formulada no século IV por um teólogo heterodoxo chamado Ticônio, que teve um papel decisivo na especulação filosófica de Santo Agostinho, cuja doutrina foi comentada em 1956 por Joseph Ratzinger e retomada em 2013 por Giorgio Agamben, logo em seguida à renúncia ao Pontificado de Ratzinger/Bento XVI, à guisa de argumento central para a fundamentação de seu discurso sobre a distinção entre os princípios de legitimidade e legalidade. Ora, considerar as sociedades ocidentais como um *corpus bipartitum*, “mistura de bem e mal, de crime e de honestidade, de injustiça e justiça”³⁵ altera nossa percepção de seus sinais de incêndio e nos convoca diante da liberdade e da responsabilidade política que nos pertence e nos define enquanto humanidade.³⁶ O tema (e a urgência) da Justiça, assim como o da legitimidade, é dissolvido de maneira fraudulenta na práxis social e política do nosso século através de sua redução a problema “jurídico e procedimental” e de sua “liquidação no plano das normas que vetam e punem”.³⁷ A grande culpada? A “ideologia liberal

35 AGAMBEN, Giorgio, *O mistério do mal*, op. cit., p. 24.

36 Cf. o *Discurso da servidão voluntária* de Étienne de la Boétie.

37 Não querendo aqui contradizer Agamben, e o que é pior sem poder argumentar suficientemente. Mas o ponto não é tão somente a hipertrofia do direito e o governo da sociedade através das normas jurídicas e da força da Lei. Tanto a década de 60 quanto a de 70 denunciam isso, portanto é absolutamente inútil. O problema é a substancial paralisia do poder legislativo que abdica da sua função de transformar o direito positivo, a deriva relativista-niilista do poder judiciário (não há fatos apenas interpretações), a convivência da chamada “opinião pública” e dos intelectuais condenados por conflitos de interesses (jurídicos, econômicos, pessoais, éticos) e reféns do nosso sumo bem, isto é, do “jeitinho” (brasileiro, italiano ou latino, pouco importa).

dominante”³⁸ evidentemente, que impôs a substituição do “paradigma do mercado que se autorregula” pelo “paradigma da justiça”, criando a ficção do governo de uma “sociedade cada vez mais ingovernável” de acordo com “critérios exclusivamente técnicos”.³⁹

A ideia de sociedade como um único corpo, bipartido e permisto, porém, permite dar um passo além do diagnóstico de Agamben a fim de analisar sob outro ângulo as discussões entre modelos possíveis de democracia, *in primis*, a luta contra a democracia representativa/parlamentar para a instauração de uma democracia direta/popular/digital. Uma democracia que, forçando os limites do ordenamento jurídico e situando-se sempre em seu ponto de excesso, possa realizar-se pela “pulverização dos mecanismos de poder de participação popular”⁴⁰ como afirma Vladimir Safatle endossando as perspectivas insurrecionais dos mestres do *occupy* Toni Negri e Michel Hardt.

Ele tem razão em 1) zombar das clássicas acusações de imobilismo/assembleísmo e de totalitarismo plebiscitário lançadas contra os movimentos constituintes e suas formas organizacionais por setores reacionários ou conservadores da sociedade cujas engrenagens cerebrais não raramente funcionam no modo reprodutibilidade técnica de slogan e clichê;⁴¹ 2) sublinhar “que as possibilidades totalitárias” intrínseca e historicamente ligadas aos “rumos das revoluções” demonstram “que a esquerda democrática não sabe como governar e intervir nas tendências da governabilidade”;⁴² 3) enfatizar que uma teoria do poder (e/ou uma crítica do mesmo) não é uma teoria de governo; 4) afirmar os direitos de uma “democracia por vir” (no sentido de Derrida), que “só poderá ser alcançada se assumirmos a realidade da soberania popular” indicando os dois pilares de “toda política de esquerda que não teme dizer seu nome: igualitarismo e soberania popular”.⁴³

38 AGAMBEN, Giorgio, *O mistério do mal*, op. cit., p. 24.

39 Idem.

40 SAFATLE, Vladimir, *A esquerda que não teme dizer seu nome*. São Paulo: Três Estrelas, 2012. p. 51.

41 Estes setores, evidentemente, não são os únicos que “funcionam” deste modo. Não é, meus caros leitores de esquerda?

42 SAFATLE, Vladimir. *A esquerda que não teme dizer seu nome*, op. cit., p. 74 (nota 19).

43 Idem, p. 53.

Ora, o problema é que lançar luz filosófica sobre estes temas e lutar para a efetiva implementação destes valores não garante que “como diz o Evangelho [o resto] virá por si mesmo”.⁴⁴ Muito ao contrário. Com efeito, a esterilidade dessas visões de mundo reside no fato de que um corpo social bipartido e permisto – assim como se configura hoje, *ici et maintenant* – não pode funcionar como um *corpus* “soberano e sempre presente”,⁴⁵ “instância de decisão popular (...) convocada de maneira contínua”,⁴⁶ fonte e instrumento de democracia direta, poder instituinte, movimento constituinte etc. Antes de tudo, porque a máquina continuaria girando no vazio já que não seria cumprido nem efetivado o requisito necessário da distinção entre justiça e direito, legalidade e legitimidade, *auctoritas* e *potestas*. Além disso (e é este o bojo da questão), a dissolução de qualquer critério de conduta ontológico (o que há) e ético (fim e valores) – a adoção instrumental e perversamente racional do relativismo, que de chance de emancipação se transfigurou em prática social fascista – transformam o encontro/confronto com a alteridade em falatório de *slogan* e opiniões, filosófica e politicamente corretos, mas violentos e vazios dos quais emerge tão-somente a vontade “democrática” de pequenos grupos, castas, classes, corporações que – a cada vez, *di volta in volta* – erguem-se a representantes de interesses *formalmente* coletivos e públicos. E o povo? A sociedade? Não existem, pelo menos não no sentido clássico da teoria e da práxis política. O que resta é uma massa desorientada, hedonista e consumista, dirigida por caudilhos e coronéis disfarçados de intelectuais, *opinion makers* e marqueteiros do pensamento dos quais adotam as práticas fascistas e a retórica democrática. Trata-se de um fenômeno novo e por muitos aspectos pouco compreensível, que atravessa a totalidade do arco constitucional e ideológico contemporâneo, da extrema esquerda à extrema direita, insinuando-se em instituições, escolas e universidades, poderes estatais, meios de comunicação de massa, teorias e maneiras de ser. É o *povo-rebanho* que ao invés da liberdade endossou um *democrático fascismo de opereta*. É a *vitória da igualdade*, aquela que, como denunciava Nietzsche, se expressa e se efetiva “pelo desejo de rebaixar os outros até seu próprio

44 Idem, p. 52.

45 Idem.

46 Idem.

nível (diminuindo, segregando, derrubando)” e não mais “pelo desejo de subir juntamente com os outros (reconhecendo, ajudando, alegrando-se com seu êxito).⁴⁷

“Decidi enfim inquirir se...” lembrando Espinosa do *Tratado da emenda do intelecto*. Neste sentido, a noção de “elite”, decerto um tanto odiosa para os refinados ouvidos da contemporaneidade, talvez possa contribuir para ilustrar a nossa questão. Na luta meramente *ideológica* entre modelos de democracia, com liberais e neoliberais atacando a ideia de democracia direta e socialistas criticando com veemência a democracia parlamentar/representativa, é uma doutrina *científica* da democracia, surgida no final do século XIX e baseada na análise objetiva dos fatos e dos fenômenos – em uma palavra, na análise da *realidade* social e política – que vislumbra perspectivas importantes cujas potencialidades não devem ser liquidadas de maneira prévia. Refiro-me aos teóricos das “minorias governantes” (ou das elites) tais como Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto, Ludwig Gumplowicz. Longe de ser – ao menos em seus pressupostos científicos e metodológicos – uma doutrina fundada em uma concepção profundamente desigual da sociedade ou legitimadora de uma oligarquia política opressora, esta teoria revela um *fato* decisivo: a ideia de soberania popular é um ideal, um modelo inalcançável, um escopo-limite que nunca encontrou uma correspondência real, efetiva, na História dos sistemas políticos. Com efeito, o poder e o governo sempre se concentram nas mãos de poucos, de uma minoria ou de uma classe, independente do regime ou da fórmula política instaurado em um determinado momento histórico. Isto não significa, atente-se, que todos os sistemas ou formas de governos sejam iguais, que não haja diferença entre uma ditadura ou uma democracia. A teoria das minorias governantes, pelo menos, repito, em seus pressupostos científicos e metodológicos e sem entrar no mérito por óbvias razões de espaço nas derivas conservadoras que também constituem a história de suas interpretações, mostra simplesmente que: 1) a soberania popular é um mito; 2) governo e força policial-jurídica sempre estão nas mãos de uma minoria oligárquica; 3) o critério distintivo – este é o ponto fundamental – são as maneiras mediante as quais uma classe política se forma e

47 NIETZSCHE, Friedrich. *Humano demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras. (parte VI, 300).

se organiza (questão do poder constituinte/instituinte); renova-se e se reproduz, governa e exerce o poder (questão da democracia *tout court*).

É evidente que na agonia democrática do nosso tempo, pequenos grupos de pessoas detêm o poder e governam (desde o parlamento até uma assembleia estudantil), elas não se renovam mas se reproduzem através de nepotismos, cooptações e pactos de silêncios; usam práticas fascistas; contam com a servidão voluntária da sociedade/rebanho. Qualquer transformação, revolucionária ou reformista, é impossível não porque as minorias governantes detêm o poder do uso legal da força, controlam as engrenagens do sistema, dispõem do dinheiro do capitalismo global etc., mas por uma razão ontológica e ético-moral decisiva: as classes que deveriam lutar para as mudanças são substancialmente idênticas, são as faces espelhadas do *corpore bipartitum*, compartilham os mesmos valores, ideias de poder, jeitinhos e maneiras de considerar a alteridade e a coisa pública (*res publica*). Na agonia da democracia do século XXI, carrascos e vítimas, opressores e oprimidos, “elite” e “povo”, partidos e base são idênticos em sua essência ontológica e ético-moral; o Gozo sado/masquista conservador⁴⁸ e o demo-fascismo os une, assim como a imbecilidade⁴⁹ que os revela (nos revela) por aquilo que realmente são (somos). “Decidi não mais ser imbecil e sereis livre” poderíamos afirmar no parágrafo primeiro e único de um hipotético Manifesto revolucionário do nosso tempo, lembrando Étienne de la Boétie que, como é notório, no seu texto escrito em meados do século XVI, se referia à servidão voluntária. Mas...

5) ... QUEREMOS NÃO SER MAIS IMBECIS?

Tão séria, vigorosa, bem partilhada e distribuída (mais do que o bom senso do qual falava Descartes no *Discurso sobre o método*) quanto a imbecilidade é a servidão voluntária. No aguardo de análises mais profundas sobre a primeira e o livro de Maurizio Ferraris,⁵⁰ é a obra-prima

48 Cf. o filme, melhor ainda o roteiro, de Pier Paolo Pasolini, *Salò ou os 120 dias de Sodoma*.

49 Cf. FERRARIS, Maurizio. *L'imbecillità è una cosa seria*. Bolonha: Il Mulino, 2016.

50 Desenvolvo uma breve análise do livro de Ferraris, a partir porém de outra perspectiva temática, no ensaio “Kant e o Paedereus Irritans”, no “Dossiê Filosofia da Técnica e da Tecnologia” publicado na *Pensando – Revista de Filosofia*, v. 8, n. 15, 2017.

de La Boétie, que é necessário retomar e reler a partir do famoso (ou famigerado) *Zeitgeist*.⁵¹

O *Discurso* do filósofo francês é dedicado à dissolução da simetria da liberdade originária do ser humano através de sua livre e espontânea escolha de se tornar servo do Poder Soberano de “qualquer Um”. A fortuna crítica do escrito se deve às leituras que, de forma praticamente unânime, destacaram a força e a beleza do hino de revolta contra todo tipo de tirania e regime autoritário. Mas o *Discurso da servidão voluntária* – cujo subtítulo, muitas vezes subestimado pelos comentadores, é “Contra o Um” – não se reduz a isso. Com efeito, a lucidez de sua investigação antropológica,⁵² a perspicácia de sua análise filosófica,⁵³ um estilo brioso e, diríamos hoje, politicamente incorreto, transforma-no em um potente instrumento de interpretação da *realidade* do nosso tempo. Em outros termos e de modo mais claro: a força emancipatória e revolucionária do *Discurso* consiste exatamente na possibilidade de denunciar a infâmia da servidão voluntária na contemporaneidade e de indicar alguns dos motivos que transformaram uma certa ideia de democracia em uma tirania cordial sustentada por práticas fascistas em todos os setores nevrálgicos da sociedade (o demo-fascismo).

As palavras de La Boétie são murros em nossas convicções democráticas e ideológico/partidárias. Nenhum tipo de poder é bom, considerando que “nunca se pode certificar de que seja bom, pois sempre está em seu poderio ser mau quando quiser”.⁵⁴ Nenhum tipo de poder, atente-se. Nenhum. Não apenas o do tirano, como o poder democrático de qualquer Um – de uma assembleia, um partido, um estado, de um movimento... É esta última forma de poder (e de governo) a ser a pior e a mais perversa. Fiel à formulação triádica de Platão e Aristóteles, La Boétie afirma que há três tipos de tirania e três maneiras de alcançar o poder soberano. O segundo e o terceiro não necessitam de particulares esclarecimentos, uma vez que se baseiam na “força das armas” ou na “sucessão

51 O espírito do (nosso) tempo.

52 O que é o ser humano? Qual é sua essência ou natureza?

53 Argumentos, método, uso do *logos*, deduções e conclusões.

54 LA BOÉTIE, Étienne. *Discurso da servidão voluntária*. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. (2. reimpressão 2001, p. 11).

de sua raça”⁵⁵ Decisivo é o primeiro, *o poder tirânico que se funda nas “eleições”*,⁵⁶ no processo democrático através do qual cidadãos originaria e essencialmente livres “outorgam o poderio”,⁵⁷ na ação legal e legítima mediante a qual o “povo dá o estado” a alguém. O governante democrático “deveria ser mais suportável e creio que o seria”, escreve com uma leve ironia La Boétie. O problema é que uma vez eleito, “elevado acima dos outros”⁵⁸ e “lisonjeado com um não sei quê que chamam de grandeza”,⁵⁹ ele decide “não sair mais”⁶⁰ do poder, forçar e corromper a máquina do Estado e seus aparatos para satisfazer o Gozo sem freios de dominação que apossou-se dele, de seu partido, de seus aliados, de sua *base*. Este Um democrático “supera os outros tiranos em vícios de todo tipo e até em crueldade, não vendo outro meio de garantir a nova tirania senão estreitando bastante a servidão e afastando tanto seus súditos da liberdade que, embora sua lembrança seja fresca, possam fazer com que a percam”.⁶¹ Nenhuma escolha é mais possível, “pois se diversos são os meios de aos reinados chegar, quase sempre semelhante é maneira de reinar”.⁶² Somos nós mesmos, portanto, que permitimos nossa própria submissão; “são os próprios povos que se deixam, ou melhor, se fazem dominar, pois cessando de servir estariam quites; é o povo que se sujeita, que se degola, que, tendo a escolha entre ser servo ou ser livre, abandona sua franquia e aceita o jugo; que consente seu mal – melhor dizendo, persegue-o”.⁶³

Ora, por quê? Qual seria o ideal de liberdade que cada um de nós e o povo enquanto povo almeja? Seria a servidão voluntária fruto da nossa imbecilidade? Resta nos interrogar, com certa concisão, sobre a liberdade e as causas da servidão voluntária, sobre esse “monstro de vício que

55 Idem. p. 19

56 Idem.

57 Idem.

58 Idem.

59 Idem.

60 Idem.

61 Idem.

62 Idem.

63 Idem, p. 14.

ainda não merece o título de covardia, que não encontra um nome feio o bastante, que a natureza nega-se ter feito, e a língua se recusa nomear”.⁶⁴

Com efeito, como é possível “que tantos homens, tantos burgos, tantas cidades, tantas nações suportem às vezes um tirano só, que tem apenas o poderio que eles lhe dão, que não tem o poder de prejudicá-las senão enquanto tem vontade de suportá-lo, que não poderia fazer-lhes mal algum senão quando preferem tolerá-lo a contradizê-lo”.⁶⁵ *Todavia* a análise de La Boétie, que é de uma atualidade inaudita, mostra-se extremamente fecunda se estendida ao conceito de democracia e às nossas práticas “democráticas”.

O âmago de sua argumentação, com efeito, não é a tirania como forma de governo dos homens, mas sim as razões da *dissolução voluntária da simetria do poder* que resulta em sua concentração nas mãos de uma *entidade* determinada. Que se trate do tirano (ao qual o filósofo explicitamente se refere) ou de uma democracia, a questão e o problema continuam intactos. Em suma, o ponto não é a teorização da melhor ou da pior forma de regime político etc., mas sim a condenação lúcida e sem apelação de qualquer assimetria nas relações de poder entre seres humanos, qualquer ruptura na igualdade e horizontalidade do poder individual. Delineia-se no *Discurso* um “horizonte radicalmente novo e inaudito: o poder é injustificável, o absurdo é exatamente a soberania separada, toda alteração da igual liberdade de todos-e-de-cada-um”.⁶⁶

Mas não é somente esta – revelar e denunciar a injustiça e perversão de qualquer assimetria do poder e o absurdo da soberania dividida e dilacerada – a contribuição que o texto de La Boétie pode oferecer para examinar o nosso tempo e sua “democracia”. Sua força reside também, e sobretudo, na individuação e incriminação de *quem* permite tudo isso e dos *motivos* que sustentam sua ação.

A legitimidade e a força (política, policial, social) do Poder que oprime e subjuga homens, cidades e nações reside *apenas*⁶⁷ no poder

64 Idem., p. 13.

65 Idem, p. 12.

66 D'ARCAIS, Paolo Flores, “Perché oggi”, introdução à tradução italiana do *Discurso (Discurso sulla servitù volontaria*. Milano: Chiarelettere editore, 2011. p. XIX).

67 Estes parágrafos finais são retomados de um texto meu apresentado no XVII Encontro Nacional da ANPOF (outubro de 2016) e sucessivamente publicado na coleção homônima

que eles lhe dão por livre e espontânea escolha. Trata-se de uma “coisa extraordinária, por certo; e porém tão comum que se deve mais lastimar-se do que espantar-se ao ver um milhão de homens servir miseravelmente, com o pescoço sob o jugo, não obrigados por uma força maior, mas de algum modo (ao que parece) encantados e enfeitiçados apenas pelo nome de um, de quem não devem temer o poderio pois ele é só, nem amar as qualidades pois é desumano e feroz para com eles”.⁶⁸

A entidade que nos domina – o *Um* ao qual o filósofo se refere no subtítulo de seu escrito – não possui outro poder a não ser aquele que voluntariamente lhe entregamos. Nutre-se disto também o perverso Poder das redes e das mídias sociais, Google, Facebook e Youtube *in primis*, cujas ramificações, entre um Like, um Anúncio patrocinado e um Grr, configuram o Autoritarismo digital do nosso tempo, ideologicamente manipulado por fake news e, muito em breve, por deep fake news. O *Um* é igual a nós, tem “dois olhos (...), duas mãos (...), um corpo” e as idênticas qualidades e defeitos de qualquer um dos cidadãos de nossas cidades. Apenas ele, porém, detém em suas mãos a legitimidade e força de lei de nos destruir. Legitimidade e força de lei que nós mesmos lhes confiamos.⁶⁹

La Boétie, contudo, não se limita ao diagnóstico. Ele avança mais um passo. E dá um golpe fatal de navalha: de onde esse *Um*

tirou todos os olhos com os quais vos espia, se não os colocais a serviço dele? Como tem tantas mãos para golpear-vos, se não as toma de vós? Os pés com que espezinha vossas cidades, de onde lhe vêm senão dos vossos? Como ele tem algum poder sobre vós, senão por vós?⁷⁰

com o título *Da democracia e da servidão voluntária na época do blablaismo e do doxismo* (com Žižek e La Boétie).

68 LA BOÉTIE, Étienne de. *Discurso da servidão voluntária*, op. cit., p. 13.

69 Comecei a falar em Autoritarismo digital há quase uma década, em seminários de estudos, aulas e congressos sobretudo na PUC-Rio e na UFPI. Decisivas foram as contribuições de estudantes e colegas que tiveram a paciência de me ouvir. Alguns resultados provisórios desses diálogos podem ser encontrados nos textos “Política e tecnociências do poder”, in: *Entre a cruz e a espada* (Aracajú, Editora-UFS, 2010, organizador Antônio Carlos dos Santos) e “A filosofia da história e o pensamento 89”, in: *História e Civilização* (Salvador, EdUFBA, 2011, organizador Genildo Ferreira da Silva).

70 Idem, p. 16.

O povo, nós, cada um de nós, dos direitistas-neoliberais aos esquerdistas que se consideram além do bem e do mal, não somos outra coisa senão “coniventes”, “receptadores do ladrão”, “cúmplices do assassino”, “traidores” que trabalham, produzem e pagam impostos para o *Um* (tirania ou democracia) “fazer o estrago”; seres que criam suas filhas para “sua luxúria” e filhos para que possam ser soldados ou “ministros de suas cobiças e executores de suas vinganças”.⁷¹

Ora, qual é o “segredo e a força” da dominação do *Um*? A base em que ele constrói seu consenso? Seu “apoio e fundamento”? Engana-se, afirma La Boétie, quem pensa que seu poder se deva ao monopólio do aparato repressivo, ao controle da polícia e das forças militares, à influência no judiciário, na mídia etc.⁷² Devoção das massas ao opressor e servidão são o resultado de um “vício”, diria eu, antropológico, ligado à essência do ser humano, de algo nietzschianamente humano, demasiado humano, que transforma homens e mulheres originariamente livres em gado e rebanho para um pastor “democrático” e seus guardas. Com efeito, “são sempre quatro ou cinco que mantêm o tirano; quatro ou cinco que lhe conservam o país inteiro em servidão. Sempre foi assim: cinco ou seis obtiveram o ouvido do tirano e por si mesmos dele se aproximaram, ou então por ele foram chamados para serem os cúmplices de suas crueldades, os companheiros de seus prazeres, os proxenetas de suas volúpias, e sócios dos bens de suas pilhagens. Tão bem esses seis domam seu chefe, que ele deve ser mau para a sociedade não só com suas próprias maldades, mas também com as deles. Esses seis têm seiscentos que crescem debaixo deles e fazem de seus seiscentos o que os seis fazem ao tirano. Esses seiscentos conservam debaixo deles seis mil, cuja posição elevaram; aos quais fazem dar o governo das províncias ou

71 Idem.

72 “Mas agora chego a um ponto que em meu entender é a força e o segredo da dominação, o apoio e fundamento da tirania. No meu juízo, muito se engana quem pensa que as alabardas, os guardas e a disposição das sentinelas protegem os tiranos. Creio que a eles recorrem mais como formalidade e espantinho do que por confiança. Os arqueiros proibem a entrada do palácio aos mal-vestidos que não têm meios, não aos bem-armados que podem fazer alguma empresa. Certamente é fácil contar que entre os imperadores romanos não foram tantos os que conseguiram escapar de algum perigo graças a seus guardas quanto os que foram mortos por seus próprios arqueiros. Não são os bandos de gente a cavalo, não são as companhias de gente a pé, não são as armas que defendem o tirano; de imediato, não se acreditará nisso, mas com certeza é verdade” (Idem, p. 31-32).

o manejo dos dinheiros para que tenham na mão sua avareza e crueldade e que as exerçam no momento oportuno; e, aliás, façam tantos males que só possam durar à sua sombra e isentar-se das leis e da pena por seu intermédio. Grande é o séquito que vem depois e quem quiser divertir-se esvaziando essa rede não verá os seis mil mas os cem mil, os milhões que por essa corda agarram-se ao tirano servindo-se dela”⁷³

Uma rede infinita de “favores e sub-favores”⁷⁴ de tráfico de influências, hipocrisias, violências, conflitos de interesses, ostracismos, que corrói por dentro aquilo que com obstinação e conivência continuamos a definir como “democracia” e que atravessa toda sua estrutura social, política, acadêmica, ideológica, cultural. Uma rede através da qual servos, que se vendem por um punhado de qualquer coisa, se reúnem à sua volta e a apoiam “para participarem da presa e serem eles mesmos tiranetes sob o grande tirano”⁷⁵ Na “democracia” cada um é tiranetes dos outros, e todos estamos à serviço d’Ela, a grande tirana.

“Decidi não mais servir e sereis livres”, afirma La Boétie. Enfim... Está na hora.

73 Idem, p. 32.

74 Idem.

75 Idem.

