

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ALISSON RAMOS DE SOUZA

DELEUZE E DERRIDA: variações de uma experiência
do talvez

SÃO CARLOS -SP
2024

ALISSON RAMOS DE SOUZA

DELEUZE E DERRIDA: variações de uma experiência do talvez

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, ao Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências, da Universidade Federal de São Carlos, para obtenção do título de doutor em Filosofia.

Orientadora: Silene Torres Marques

São Carlos-SP
2024

Souza, Alisson Ramos de

Deleuze e Derrida: Variações de uma experiência do talvez / Alisson Ramos de Souza -- 2024.
256f.

Tese de Doutorado - Universidade Federal de São Carlos,
campus São Carlos, São Carlos

Orientador (a): Silene Torres Marques

Banca Examinadora: Bento Prado de Almeida Ferraz
Neto, Alessandro Carvalho Sales, José Fernandes Weber,
William de Siqueira Piauí

Bibliografia

1. Filosofia. I. Souza, Alisson Ramos de. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática
(SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Arildo Martins - CRB/8 7180



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

Defesa de Tese de Doutorado do candidato Alisson Ramos de Souza, realizada em 10/07/2024.

Comissão Julgadora:

Profa. Dra. Silene Torres Marques (UFSCar)

Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto (UFSCar)

Prof. Dr. Alessandro Carvalho Sales (UNIFESP)

Prof. Dr. José Fernandes Weber (UEL)

Prof. Dr. William de Siqueira Piauí (UFS)

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à CAPES – Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Nível Superior –, pela concessão da bolsa de estudos que tornou possível a realização deste trabalho.

À minha orientadora Silene Torres Marques, pela orientação desta pesquisa e pela confiança em mim depositada.

A todos professores da Pós-Graduação, em especial, ao Prof. Bento Prado Neto, por fazer parte da minha banca de defesa.

Ao professor Alessandro Carvalho Sales, pela generosidade intelectual e por sua leitura competente.

Ao professor William Siqueira Piaui, por sua leitura atenta.

Ao professor Moysés Pinto Neto, pela gentileza em aceitar a participação na minha banca de qualificação.

Ao professor José Fernandes Weber, pelos apontamentos, sugestões e correções. E por acompanhar minha trajetória acadêmica.

Aos amigos do doutorado, sobretudo, Hugo e Heliakim, pelas conversações e cervejas esporádicas. Mas, sobretudo, pelo acolhimento em São Carlos.

Aos amigos de longa data Lorena, Mayara, Yuri Marqueze por tornar esta trajetória menos solitária.

Aos amigos Olívia, Érica, Camila, Galileu, Jhone

Agradeço a Luiza, pelo companheirismo, carinho e todo apoio.

Ao meu irmão, Gustavo, à minha irmã, ao meu cunhado, Dona Ni e Seu Antonio.

À memória de minha mãe, e à presença de meu pai.

Resumo: A presente tese tem por objetivo relacionar as filosofias de Gilles Deleuze e Jacques Derrida a partir do *talvez* –, modalidade ou sincategorema que, segundo Nietzsche, está ligada ao advento de uma filosofia vindoura – e suas implicações nas concepções clássicas de sujeito, sobretudo, na figura do *cogito*, na noção de verdade, enquanto adequação; e na representação corrente de tempo que instala o *talvez* na forma do possível. Para isso, propõe-se relacionar o *talvez* ao paradoxo (disjunção inclusiva), uma vez que este último exerce-se afirmando dois sentidos de uma só vez, desestabilizando o bom senso e o senso comum. O motivo condutor que guia a presente pesquisa é a seguinte questão: quais as consequências e implicações para a filosofia quando ela assume os riscos do *talvez*? É a partir dessa questão e seus desdobramentos que o trabalho será desenvolvido. Trata-se de retirar o *talvez* de seu estado de maldição, isto é: restituir sua “dignidade ontológica”, retirando a névoa de auto-evidência que o dissimula na ordem da disjunção exclusiva, da incerteza e da possibilidade.

Palavras-chave: Deleuze; Derrida; *talvez*; acontecimento.

Abstract: The present thesis aims to relate the philosophies of Gilles Deleuze and Jacques Derrida through the lens of the “perhaps” – modality or syncategorem which, according to Nietzsche, is linked to the advent of a coming philosophy – and its implications on classical conceptions of the subject, especially in figure of the *cogito*, in the notion of truth, as adequacy; and in the current representation of time that situates the “perhaps” in the form of the possible. To this end, it is proposed to relate “perhaps” to paradox (inclusive disjunction), as the latter operates by affirming two meanings at once, destabilizing common sense and good sense. The guiding motif of this research is the following question: what are the consequences and implications for philosophy when it takes on the risks of “perhaps”? It is from this question and its ramifications that the work will be developed. It is about removing “perhaps” from its state of malediction, that is: to restore its “ontological dignity”, by dispelling the haze of self-evidence that disguises it in the order of exclusive disjunction, uncertainty, and possibility.

Key-words: Deleuze; Derrida; *perhaps*; event.

Résumé : La présente thèse a pour objectif de relier les philosophies de Gilles Deleuze et Jacques Derrida à partir du « peut-être » – modalité ou syncatégorème qui, selon Nietzsche, est lié à l'avènement d'une philosophie à venir – et ses implications dans les conceptions classiques du sujet, notamment dans la figure du cogito, dans la notion de vérité en tant qu'adéquation ; et dans la représentation courante du temps qui installe le peut-être sous la forme du possible. Pour cela, il est proposé de relier le peut-être au paradoxe (disjonction inclusive), car ce dernier s'exerce en affirmant deux sens à la fois, déstabilisant le bon sens et le sens commun. La question motrice qui guide la présente recherche est la suivante : quelles sont les conséquences et implications pour la philosophie lorsqu'elle assume les risques du peut-être ? C'est à partir de cette question et de ses ramifications que le travail sera développé. Il s'agit de retirer le peut-être de son état de malédiction, c'est-à-dire de restituer sa « dignité ontologique », en dissipant la brume de l'évidence qui le dissimule dans l'ordre de la disjonction exclusive, de l'incertitude et de la possibilité.

Mots-clés : Deleuze ; Derrida ; *peut-être* ; événement.

Sumário

INTRODUÇÃO: Talvez, um começo...	10
CAPÍTULO 1: DELEUZE	16
1.1. <i>Dialética, uma arte dos problemas</i>	16
1.1.2. <i>Diferença de intensidade</i>	25
1.1.3. <i>Campo transcendental</i>	34
1.2. TALVEZ, SIM..., TALVEZ, SIM	43
1.2.1. <i>Ou... ou... (Síntese disjuntiva)</i>	43
1.2.2. <i>Quem tem medo de Baphomet?</i>	48
1.2.3. <i>I would prefer not to...</i>	54
1.3. A METAFÍSICA DO IMPOSSÍVEL	61
1.3.1. <i>O colapso da pirâmide e a ascensão do labirinto</i>	61
1.3.2. <i>Sobre dois regimes de possíveis: "There is no alternative"</i>	68
1.3.3. <i>As potências do falso e a precessão dos simulacros</i>	80
1.4. O PARADOXOS DO TALVEZ	90
1.4.1. <i>As duas formas da doxa. Ou: como se desorientar no pensamento</i>	90
1.4.2. <i>Humpty Dumpty. Ou: os dois sentidos ao mesmo tempo</i>	99
1.4.3. <i>Sobre quatro fórmulas poéticas que poderiam resumir uma filosofia do talvez</i>	105
CAPÍTULO 2: A FARMÁCIA DE DERRIDA	121
2.1.1. <i>A metafísica do signo</i>	121
2.1.2. <i>O rebaixamento e a emancipação da escritura</i>	140
2.1.3. <i>Repetição e iterabilidade</i>	154
2.2. SOBRE ALGUNS INDECIDÍVEIS	163
2.2.1. <i>O perigoso suplemento: o jogo</i>	163
2.2.2. <i>Espectros da desconstrução</i>	174
2.2.3. <i>Khôra</i>	181
2.3. MODALIDADES DO IMPOSSÍVEL	186
2.3.1. <i>O dom e o perdão</i>	186
2.3.2. <i>A hospitalidade sem condição</i>	195
2.3.3. <i>Inventar o outro</i>	209
2.4. DERRIDA EN JEU	217
2.4.1. <i>Só o impossível acontece</i>	217
2.4.2. <i>Decisão e reponsabilidade</i>	224
CODA	244
REFERÊNCIAS	246

INTRODUÇÃO: Talvez, um começo...

« *Je m'en vais chercher le grand peut-être* ».

François Rabelais

“Por onde começar? Como encontrar o lugar, em meio à vertigem de possibilidades, que servirá para um começo? Como desbastar as oportunidades que se oferecem como certas, únicas e redentoras? Será que, escolhendo um caminho que surge como chance de começo, não se perdem outros melhores? Ou será que qualquer caminho serve, contanto que se comece e, mais tarde, quando já se tiver começado, conserta-se o que estiver errado? [...]”

Noemi Jaffe

« *Un point, c'est tout, en trois points, ce n'est pas tout...* »

Paul Claudel

... Eis, pois, o começo! Porém, terá sido verdadeiramente um começo? Ainda não dispomos de critérios para avaliar se um começo é verdadeiro ou falso. Em filosofia, tanto o falso como o verdadeiro devem ser pensados antes de concluídos, como observa Vincent Citot (2009). Além disso, declarar que um começo é verdadeiro significa pressupor que a verdade existe antes mesmo de ser investigada, o que contradiz a injunção filosófica de não aceitar nada sem explicitação ou justificação. Como Hegel lembrou algures, não há filosofia no começo – seja nos prefácios ou não introduções –; essas indicações preliminares que um autor faz não são somente supérfluas, mas também inadequadas e contraproducentes, visto que o essencial reside no fim, ou melhor, “é no fim e nos resultados últimos que se expressa a Coisa mesma, e inclusive sua essência consumada” (HEGEL, 2014, p. 23). Isso porque a filosofia chega apenas no fim, isto é, quando a realidade já consumou seu processo de formação, somente para pintar o cinza sobre o cinza (“*ihr grau in grau malt*”). Em suas *Meditações*, Descartes observava que era necessário passar em revista inúmeras opiniões falsas e incertas que havia herdado sem o devido exame, sendo necessário se desfazer delas e começar tudo novamente desde os

fundamentos a fim de estabelecer algo de sólido e constante nas ciências. Segue-se, então, que todo começo supõe ou pressupõe uma herança, seja ela desejada ou não. Por essa razão, Deleuze (1988, p. 215) advertiu que “o problema do começo em Filosofia foi sempre considerado, com razão, como muito delicado, pois começar significa eliminar todos os pressupostos”. Portanto, se não há verdadeiro começo em Filosofia, é porque “o verdadeiro começo filosófico, isto é, a Diferença, já é em si mesmo Repetição” (DELEUZE, 1988, p. 216)¹.

As reticências desse “começo”, se ele há, devem bastar para conjurar o perigo de começar verdadeiramente, pois o começo é já recomeço ou repetição. As reticências omitem aquilo que poderia ter sido dito e, paradoxalmente e ao mesmo tempo, explicitam o que deve permanecer implícito, oscilando entre uma falta e um excesso de sentido. Não à toa, a filosofia pouco se debruçou sobre esses sinais de pontuação² – que segundo Paul Claudel horrorizaram Mallarmé –, uma vez que designam um pensamento inexato, vago e impreciso. Esse pequeno sinal tipográfico, seja no início ou no fim de uma sentença, é índice de um pensamento ele mesmo reticente em começar ou terminar, isto é, em decidir de fato onde as coisas devem começar ou terminar. Trata-se de um pensamento que só pode se insinuar, tateando e circundando um assunto que não se oferece senão de maneira oblíqua e incompleta; trata-se também de um branco, um lapso, um esquecimento que revela mais do que gostaria de confessar. Todavia, mais do que uma mera suspensão, as reticências marcam uma abertura. Mas uma abertura para o quê? Este “para” orienta, indica uma direção, confere uma intenção e um sentido teleologicamente determinado, onde fim e começo acabam por rimar – a questão do “para o quê?” se torna imediatamente “para onde?”. Seria o caso de se perguntar se uma abertura cuja destinação estivesse pré-fixada terá sido verdadeiramente uma abertura? Pois, uma tal abertura estaria muito próxima da metáfora do desabrochar, quando se diz, por exemplo, que “a flor abriu seu botão”, isto é, como se a semente contivesse em potencialidade todos os momentos de seu desenvolvimento. Porém, abrir significa também inaugurar, estabelecer,

¹ “Mas esta fórmula e a evocação da Filosofia como Círculo estão sujeitas a tantas interpretações possíveis que toda prudência que se toma nunca será excessiva, pois, se se trata de reencontrar no final o que estava no início, se se trata de reconhecer, de trazer à luz, ao explícito ou ao conceito, o que era simplesmente conhecido sem conceito e de maneira implícita - qualquer que seja a complexidade do esforço, quaisquer que sejam as diferenças entre os procedimentos destes ou daqueles autores -, é o caso de dizer que tudo isto é ainda simples demais e que este círculo não é na verdade suficientemente tortuoso. No caso da Filosofia, a imagem do círculo daria testemunho, antes de tudo, de uma impotência para começar verdadeiramente e também para repetir autenticamente” (DELEUZE, 1988, p. 216).

² Para não incorrer em nenhuma injustiça, em seu ensaio dedicado aos “Sinais de pontuação”, Adorno (2003, p. 145), para quem os três pontinhos representam uma infinitude fictícia, lembra que “as reticências, que eram o meio preferido, na época do Impressionismo comercializado como ‘atmosfera’, para se deixar uma frase aberta a vários sentidos, sugerem a infinitude de pensamento e associação, justamente o que falta aos escritores de segunda categoria, que se contentam em simular essa infinitude por meio do sinal gráfico”. Dito de outro modo, lá onde a imaginação do escritor falha, as reticências assumem seu lugar.

instaurar, ou ainda, descerrar, num gesto no qual se remove os obstáculos que impedem a passagem. Doravante, abertura também é vão, rasgo, fenda, incisão, ou seja, um acesso pelo meio. A abertura se aproxima daquilo que Deleuze e Guattari haviam chamado de rizoma, isto é, uma imagem do pensamento que não começa nem conclui, mas se encontra sempre no meio, entre as coisas. Enquanto o modelo arborescente exigia o verbo ser, o rizoma operava pela conjunção “e”. Para Deleuze e Guattari (1995, p. 37) o interessante é “partir do meio, pelo meio, entrar e sair, não começar nem terminar”. Esta terá sido, *talvez*, uma abertura. Encontramo-nos *in media res*.

O problema desta tese não são as reticências, mas o *talvez*. Isso quer dizer que o que temos diante de nós, aquilo com o que nos defrontamos e que impede nossa passagem é esse pequeno advérbio de dúvida. Trata-se do mesmo advérbio que Hegel, em sua irônica resposta ao Sr. Krug, afirmou que honrava seu descuido em abordar o idealismo transcendental bem como sua falta de coragem em se arriscar a dizer as coisas claramente³. Visão semelhante à de Leibniz que, em sua resposta a quarta réplica do Senhor Clarke, ao argumentar sobre a impossibilidade de se encontrar duas coisas perfeitamente semelhantes (duas folhas ou duas gotas d’água idênticas), afirma que se “poderia admitir sem hesitar, ou sem talvez (*senza forse*, como diria um italiano)” a demonstração de seu argumento. Rodolphe Gasché (1999) notou, a esse propósito, que a reserva de Hegel e de outros filósofos da tradição em relação ao *talvez* se deve, sobretudo, ao fato de que “gramaticalmente, *talvez* representa uma modalidade na qual as asserções no processo enunciatório são colocadas em suspensão” (GASCHÉ, 1999, p. 174). Desse modo, o *talvez*, se nos for permitido substantivar um advérbio, estaria mais próximo do senso comum do que da filosofia: ou, o que é ainda mais grave, mais próximo da literatura e da retórica do que da filosofia, uma vez que ele “expressa a possibilidade com incerteza, mera possibilidade, isto é, possibilidade para a qual não há ou somente há evidências escassas, e caracteriza discursos que são vagos, imprecisos, sem rigor” (GASCHÉ, 1999, p. 174). Se o *talvez* se furta à filosofia – um discurso que preza pela certeza, rigor, verdade, distinção, clareza etc. –, devendo lhe permanecer estranho, é porque ele revela “um déficit de conhecimento, senão uma total falta de cognição” (GASCHÉ, 1999, p. 174). Por isso, o *talvez* é considerado algo im-próprio para o raciocínio filosófico; mas im-próprio quer dizer, aqui, algo mais do que o impertinente, ou ainda, inadequado, inoportuno e indevido – não obstante, ele possa ser

³ “[...] a opinião do Sr. Krug é de que *talvez* a Doutrina da Ciência tivesse isso mesmo em mente ao colocar o princípio Eu = Eu no cume de suas investigações e esse A = A seria uma exposição simbólica daquela harmonia, princípio formal supremo da filosofia, princípio que, no entanto, já pressupõe, além disso, princípios materiais, fatos da consciência apreendidos em conceitos e expostos em proposições. – Aquele “*talvez*” honra o cuidado do Sr. Krug; ele não queria se arriscar a afirmar isso tão claramente” (HEGEL, 1995, p. 59).

considerado tudo isso. O *talvez* não se resume apenas a um mau uso da razão ou dos argumentos, sua impropriedade tem mais a ver com a impossibilidade da determinação definitiva do sentido ou de um *proprium*, isto é, de uma quiddidade ou essência última, furtando-se tanto aos limites quanto às determinações. Mais ainda, se o *talvez* é impróprio, é porque ele impossibilita a reapropriação plena do sentido. *Talvez* não afirma tampouco nega, é uma confissão de ignorância, por isso, quem diz *talvez* diz as coisas pela metade. Haveria até um provérbio alemão para atestar a debilidade dessa pequena palavra e lhe fazer jus, qual seja: “*Vielleicht ist eine halbe Lüge*” (“*Talvez é uma meia-mentira*”). Ele se junta, assim, a outras palavras que não gozam de prestígio filosófico: “quase”, “mais ou menos”, “também”, “etc”, para ficar em alguns poucos exemplos⁴. Decorre, portanto, que esse *talvez* não é digno de questão, ou ainda, inquestionado e inquestionável. Aliás, se toda questão dirigida ao *talvez* é sempre insolúvel, é porque o *talvez* não está do lado das soluções – na medida em que nenhuma questão é a satisfatório e definitivamente respondida com um talvez –, mas, dos problemas. Nesse sentido, Duque-Estrada (2014, p. 51) observa que

[...] o *talvez* de que aqui se trata não designa um impedimento, um excesso de ponderação paralisante, uma barreira inibidora da pergunta. Pelo contrário: ele possibilita não apenas a pergunta “o que é?”, mas toda e qualquer pergunta; ele designa um dar as boas-vindas à futura possível determinação – não dogmática, mas passível de revisão e transformação – do que ainda resta indeterminado ou indeterminável.

O que se busca aqui é uma outra experiência do talvez, ou, mais precisamente, a experiência de um “perigoso talvez a todo custo”. Trata-se de recusar as alternativas impostas pela metafísica e pela filosofia transcendental: *ou* um fundo indiferenciado, o abismo sem diferenças e sem propriedades, *ou* um Ser soberanamente individuado, uma forma já determinada. Recusa, portanto, ao regime do “ou isto ou aquilo”, que restringe o talvez a simples possibilidade, à lógica da realização; recusa também à disjunção exclusiva que não concede existência ao imprevisível. Este talvez também não é o hipotético, Deleuze o lembra, traz consigo – sob a forma da proposição – a sombra do negativo. Ademais, o talvez não é redutível àquilo que Nietzsche chamou de “praça pública”, que constringe a escolher entre um sim ou um não, um pró ou um contra, isto é, o regime metafísico que escande o vocabulário

⁴ Alexandre Koyré, em seu texto *Do mundo do “mais ou menos” ao universo da precisão*, fala da transição da ciência antiga à ciência moderna, identificando essa primeira a um mundo da “frouxidão”, da imprecisão ou do jogo. Para ele, “estamos sempre no quase, no mais-ou-menos; estamos no caminho, mas apenas no caminho, do universo da precisão” (KOYRÉ, 1997, p. 281). Hegel, no segundo capítulo da Fenomenologia do Espírito, desdenha do “indiferente também”.

filosófico em oposições binárias: verdade ou falsidade, bem ou mal, presença ou ausência, sensível ou inteligível, dentro ou fora, natureza ou cultura, assim por diante. Para o sadio entendimento, o *talvez* não tem lugar; ele é o desalojado, mas também o que desaloja. Seria necessário conferir um novo estatuto ao *talvez*, mais ainda, seria necessário inventar um outro *talvez*, porém, enquanto invenção do outro. É preciso que o *talvez* seja afirmado, mas não se afirma o *talvez* a não ser com uma dupla afirmação, um duplo sim. A dupla afirmação significa a disposição de se colocar à deriva e a coragem de adentrar no labirinto sem o fio de Ariadne. Deleuze observa que “[...] é preciso uma segunda afirmação para que a própria afirmação seja afirmada. É preciso que ela se desdobre para poder redobrar” (DELEUZE, 2011, p. 134). Afirmar o *talvez* significa afirmar a inquietude e a insegurança de um pensamento que não se contenta em dar a última palavra. O duplo sim é, portanto, a afirmação de um jogador ciente de que um lance de dados jamais abolirá o acaso, do mesmo modo que “[n]enhuma resposta, nenhuma responsabilidade jamais abolirá o *talvez*” (DERRIDA, 1994, p. 58).

Esta “filosofia do talvez”, se ela há, não é enunciável a partir de postulados coerentes e sistemáticos, porquanto ela não procede por argumentos e segundo uma ordem de razões. Ora, como não argumentar em um trabalho filosófico, comumente compreendido como um jogo de dar e pedir razões, cuja lógica exige argumentos indutivos ou dedutivos, ou ainda, um encadeamento discursivo sistemático? Como não argumentar em uma tese de filosofia, na medida em que o argumento não é apenas uma injunção metodológica, mas, talvez, constituiria a “essência” do discurso filosófico? Seríamos tentados em tomar emprestada a oposição lévi-straussiana entre o *bricoleur* e o *ingénieur*⁵, a fim de pensar a composição da presente tese não segundo um movimento teleológico, mas por meio de agenciamentos, fazendo o texto comentado variar, ou seja, deportá-lo e deslocá-lo – mesmo à sua revelia. Por isso, é necessário abordar essa “filosofia do talvez” de maneira oblíqua e demorada – embora essa borda ou limite seja varável – a fim de que se construa, passo a passo, esta outra experiência do talvez. Recorre-

⁵ O *bricoleur*, diz Lévi-Strauss (1989, p. 32-33), “está apto a executar um grande número de tarefas diversificadas porém, ao contrário do engenheiro, não subordina nenhuma delas à obtenção de matérias-primas e de utensílios concebidos e procurados na medida de seu projeto: seu universo instrumental é fechado, e a regra de seu jogo é sempre arranjar-se com os ‘meios-limites’, isto é, um conjunto sempre finito de utensílios e de materiais bastante heteróclitos, porque a composição do conjunto não está em relação com o projeto do momento nem com nenhum projeto particular mas é o resultado contingente de todas as oportunidades que se apresentaram para renovar e enriquecer o estoque ou para mantê-lo com os resíduos de construções e destruições anteriores. O conjunto de meios do *bricoleur* não é, portanto, definível por um projeto (o que suporia, aliás, como com o engenheiro, a existência tanto de conjuntos instrumentais quanto de tipos de projeto, pelo menos em teoria); ele se define apenas por sua instrumentalidade e, para empregar a própria linguagem do *bricoleur*, porque os elementos são recolhidos ou conservados em função do princípio de que ‘isso sempre pode servir’. [...] Cada elemento representa um conjunto de relações ao mesmo tempo concretas e virtuais: são operações, porém, utilizáveis em função de quaisquer operações dentro de um tipo”.

se, assim, aos conceitos e quase-conceitos presentes tanto na filosofia de Deleuze quanto na de Derrida a fim de desenhar, aos poucos e a partir de traços ainda grosseiros, uma silhueta dessa filosofia porvir. A partir de Deleuze, aprende-se: 1) o estatuto problemático e problematizador do talvez e sua crítica à dialética, sobretudo, hegeliana; 2) o conceito de diferença de intensidade e a ideia de ilusão da anulação intensiva que tende a reparti-la na extensão que ela mesmo gera; 3) a crítica da consciência e noção de campo transcendental; 4) o conceito de disjunção inclusiva e a crítica a disjunção exclusiva que escande o vocabulário filosófico; 5) a recusa ou não-preferência da lógica das alternativas, dramatizado a partir da fórmula de Bartleby; 5) a ideia de impossível e a crítica do meramente possível; 6) o esgotamento do possível e suas consequências políticas; 7) a crítica da noção de verdade e a ascensão das potências do falso, 8) o caráter paradoxal e afirmativo do talvez e sua crítica às formas da *doxa*; 9) finalmente, o aspecto poético que habita o talvez que resume, em linhas gerais, essa filosofia do talvez. A partir de Derrida, por outro lado, aprende-se: 1) a desconstrução do significado transcendental e a ascensão do jogo da escritura; 2) os quase-conceitos de rastro, *différance* e o suplemento, bem como o questionamento em torno da origem e do fundamento; 3) os espectros desconstrutivos (*hantologie*); 4) a indecidibilidade da *khôra*, e a disseminação; 5) a repetição e a iterabilidade; 6) as modalidades do impossível a partir do dom, do perdão, da hospitalidade e da invenção; 7) A decisão inaugural e sua relação com a indecidibilidade, e sua correlata responsabilidade de responder ao *outro*. Numa síntese não-dialética (síntese disjuntiva) das filosofias de Deleuze e Derrida, apresenta-se em linhas gerais alguns pontos comuns a Deleuze e a Derrida: a herança nietzscheana; a desconstrução derridiana e o construtivismo deleuziano; a crítica de Deleuze à representação e à de Derrida à metafísica da presença; crítica ao caráter dubidativo do talvez; a crítica à compreensão tradicional do tempo; e por fim, a partilha de um conceito de acontecimento e suas implicações.

CAPÍTULO 1: DELEUZE

1.1. Dialética, uma arte dos problemas

“Alguns dos ‘problemas’ que nos agitam não são por certo insignificantes, mas perfeitamente insolúveis – e fazer nossa decisão depender de sua solução é loucura”. André Gide

Tendo passado a longa primavera francesa, na qual Hegel adormecia, é necessário voltar a levar a sério a dialética⁶. Em primeiro lugar, porque é evidente que a dialética, em suas múltiplas metamorfoses e abordagens, tem oferecido inúmeras provas de sua vitalidade. Por essa razão, seria prudente suspeitar da pretensa inércia do espírito em um sono dissimulado. Derrida lembra (2014, p. 368), a esse propósito, que “talvez o sono da razão não seja a razão adormecida, mas o sono sob a forma da razão, a vigilância do logos hegeliano”. Uma das forças da dialética hegeliana, deve-se lembrar, é a capacidade de internalizar o seu outro, a não-identidade, a contradição e “todas as figuras de seu além, todas as formas e todos os recursos de seu exterior” (DERRIDA, 2014, p. 368). É o próprio Hegel (2014, p. 28) quem diz que “o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para a frente”. Em segundo lugar, porque a dialética não se poderia ser reduzida ao que foi feito dela. Nesse sentido, Marx (1985, p. 140) lembrava que era necessário revelar o núcleo racional dentro da [sua] ganga mística, uma vez que a dialética estava, com Hegel, de cabeça para baixo. Entretanto, não se trata simplesmente de invertê-la, colocando seus pés firmes sobre a terra, mas, também, de uma operação de conversão, de subversão e de perversão, segundo as indicações de Foucault a propósito da leitura deleuziana de Platão⁷. Levar a sério a dialética

⁶ É Bernard Stiegler (2012) quem sugere que se deve levar a dialética hegeliana a sério após o acerto de contas realizado pelas leituras ditas “pós-estruturalistas” (Deleuze, Derrida, Lyotard, Foucault, para ficar em alguns poucos exemplos). Aliás, deve-se levar a sério a dialética porque mais do que nunca a filosofia de Hegel tem oferecido provas de sua vitalidade. Após seu primeiro declínio, se assim se pode dizer, com Schopenhauer, Kierkegaard e Nietzsche, ela ressurgiu nas figuras dos neo-hegelianos Giovanni Gentile e Benedetto Croce – passando por Lenin, Gramsci e toda uma tradição marxista. No imediato pós-guerra, experimenta um novo crepúsculo, mas para ser recuperada, sobretudo na França, por Jean Wahl, Jean Hyppolite, Alexandre Kojève e Éric Weil, mas, também, Jean-Paul Sartre e Jacques Lacan. Para logo em seguida perecer com a ascensão das filosofias da diferença. Todavia, uma nova onda neo-hegeliana surge: Slavoj Žižek, Catherine Malabou, Judith Butler, Rebecca Comay, entre outros.

⁷ A esse propósito, vale observar as quatro operações que, segundo Foucault, Deleuze realiza no platonismo: inversão, conversão, subversão e perversão. “Inverter, com Deleuze, o platonismo e debruçar-se insidiosamente

possui, então, duas acepções: por um lado, desconfiar de sua alegada decadência, ou seja, examiná-la sem leviandade; por outro, honrar sua verdadeira força, avaliando-a em seu devido peso. Dessa forma, levar a sério a dialética significa problematizá-la: não para avaliar o que nela permanece vivo e o que morreu, segundo a pretensão de Croce, mas para restituir a sua mais alta potência, qual seja, a do afirmativo e do problemático. Com efeito, trata-se de investigar seu processo genético, ou melhor, o processo genético de produção do negativo do qual ela se vale, denunciando as figuras nas quais a diferença tende a ser rebaixada: a oposição, a contradição, a negatividade etc. Trata-se, por fim, de revogar o primado do negativo na economia dialética e reestabelecer um pensamento dialético que não seja mais o da negação, mas o da diferença afirmativa.

A desnaturação da dialética tem uma longa história – passando de Platão a Hegel –, mas o ponto crucial dessa reconversão em direção ao negativo deu-se quando a ironia socrática foi levada a sério, isto é, quando a dialética se confundiu com sua propedêutica, deixando de ser essa arte ou ciência dos problemas para se confundir com o movimento do negativo e da contradição. Foi quando a dialética esqueceu sua relação íntima com os problemas enquanto Ideias que ela se satisfaz em decalcar os problemas sobre as proposições, perdendo sua verdadeira potência e substituindo “necessariamente à objetividade ideal do *problemático* um simples confronto das proposições opostas, contrárias ou contraditórias” (DELEUZE, 1988, p. 268). Assim, poder-se-ia dizer que Deleuze gostaria de oferecer um conceito renovado – ou ao menos reelaborado – da dialética: uma dialética não mais baseada na economia do negativo, mas, antes, no princípio de diferença, isto é, “uma dialética na qual uma concepção afirmativa do ‘problemático’ substitui o ‘trabalho do negativo’, e um princípio da diferença substitui o movimento da contradição” (SMITH, 2012, p. 71). De certo modo, já era essa a ambição de Jean Wahl quando, em *Vers de concret* (1932, p. 23-24), apresenta uma nova concepção de dialética, na qual, “a dialética, tal como seríamos levados a conceber, não seria a dialética hegeliana; o movimento não é aqui imanente à ideia, ou se lhe é imanente, provém do seu esforço em direção a algo outro que si mesma”. Igor Krtolica (2013, p. 374) observa em Wahl

nele, baixar um degrau, chegar até este pequeno gesto – discreto, mas moral – que exclui o simulacro; é também desmascarar-se a ele, abrir a porta, a direita e a esquerda, para o mistério; é instaurar outra série liberta e divergente; é constituir, mercê desse pequeno salto lateral, um paraplatonismo descorado. *Converter* o platonismo (trabalho responsável) e incliná-lo a ter mais piedade pelo real, pelo mundo e pelo tempo. *Subverter* o platonismo é tomá-lo desde o cume (distância vertical da ironia) e retomá-lo na sua origem. *Perverter* o platonismo é apurá-lo até ao último detalhe, é baixar (de acordo com a gravitação própria do humor) até a um cabelo, ao lixo de uma unha, que não merecem o mínimo de consideração a mais que uma ideia; é descobrir a descentralização que se operou para se voltar a centralizar em volta do Modelo, Idêntico e do Mesmo; é descentralizar com respeito a ele para representar (como em toda a perversão) superfícies. A ironia eleva-se e subverte; o humor deixa-se cair e perverte. Perverter Platão é deslocar-se até à maldade dos sofistas, até aos gestos mal educados dos cínicos, até aos argumentos dos estoicos, até às quimeras revolteantes de Epicuro” (FOUCAULT, 1997, p. 49, grifo nosso).

o desejo de substituir “a dialética abstrata de Hegel [...] por uma dialética concreta e empirista que, ao invés de ultrapassar a diferença do ser e do pensamento, mantém o valor do paradoxo e do problema”. Os esforços de Wahl e de Deleuze podem ser lidos como uma tentativa de recuperar a dialética das malhas do negativo e da abstração, devolvendo sua potência paradoxal e problemática.

À renovação proposta por Deleuze corresponde uma dupla tarefa: a primeira é crítica; a segunda, reabilitativa. Criticar a dialética é mostrar a longa história de sua desnaturação no curso da história da filosofia, que a faz se referir ao hipotético e ao negativo. Reabilitá-la, por outro lado, é restituir sua potência diferencial e afirmativa, sua relação íntima com os problemas e com as Ideias. Nesse duplo gesto, um “momento” não pode ser lido sem o outro. Por isso, seria impreciso afirmar que Deleuze rejeita a dialética *tout court* – a recusa de Deleuze à filosofia hegeliana e ao negativo não significa uma recusa à dialética em sua totalidade, talvez, sim, uma recusa à totalidade dialética –; na verdade, Deleuze não deplora a dialética em geral, mas, sim, o que ela havia se tornado em seu desenvolvimento na história da filosofia. Krtolica (2013, p.311) afirma, na esteira de Descombes, que se Deleuze é um pós-kantiano, “é porque ele foi particularmente sensível ao problema da Dialética”. Doravante, por dialética não se deve mais compreender “uma circulação qualquer de representações opostas, circulação que as faria coincidir na identidade de um conceito” (DELEUZE, 1988, p. 291), antes, a dialética não é senão “a arte dos problemas e das questões, e a combinatória é o cálculo dos problemas enquanto tais” (DELEUZE, 1988, p. 258). A noção de problema exerce um papel predominante na crítica que Deleuze faz da dialética hegeliana.⁸ Para Deleuze (1988, p. 268):

Os problemas são sempre dialéticos; eis por que, quando a dialética “esquece” sua relação íntima com os problemas enquanto Idéias, quando ela se contenta em decalcar os problemas sobre as proposições, ela perde sua verdadeira potência para cair sob o poder do negativo e substitui necessariamente a objetividade ideal do problemático por um simples confronto de proposições opostas, contrárias ou contraditórias. Longa desnaturação que começa com a própria dialética e encontra sua forma extrema no hegelianismo. Mas, se é verdade que o que é dialético, em princípio, são os problemas, e o que é científico são suas soluções, devemos distinguir de maneira mais completa: o problema, como instância transcendente; o campo simbólico, em que se exprimem as condições do problema em seu movimento de imanência; o

⁸ Em carta endereçada a Arnaud Villani, de 21 de outubro de 1980, Deleuze afirma “a necessidade de construir um conceito de problema” (DELEUZE, 2018, p. 79). Vale ainda destacar o trabalho de Jean-Baptiste Vuillerod (2019), “La dialectique chez Hegel: une philosophie des problèmes”, no qual o autor argumenta que a filosofia de Hegel se apresenta como uma espécie de “problematologia”, ou ainda, uma ciência dos problemas e das soluções. (VUILLEROD, Jean-Baptiste. *La dialectique chez Hegel: une philosophie des problèmes*. In: Dossier Hegel 2019. Implications philosophiques. Disponível em: http://www.implications-philosophiques.org/la-dialectique-chez-hegel-une-philosophie-des-problemes/#_ftn11. Acesso em: 08/09/2021.

campo de resolubilidade científica, em que se encarna o problema e em função de que se define o simbolismo precedente. Somente uma teoria geral do problema e da síntese ideal correspondente poderá precisar a relação entre estes elementos.

Há um (não)-ser, comum à diferença e ao problema, que não se confunde de maneira alguma com o negativo. Deleuze compara este (não)-ser do problemático à partícula expletiva “*ne*”, presente em frases negativas na língua francesa; diferente da partícula forclusiva “*pas*”, o “*ne*” dá testemunho de “uma instância gramatical extra-proposicional” (DELEUZE, 1988, p. 326). É neste “*ne*” que se encontra o (não)-ser que corresponde à forma do campo problemático: são as formas proposicionais que o absorvem à negação. Deleuze (1988, p. 331) que explica que

[...] por um lado, em um *NE*, que pode ser chamado “discordancial”, dispar ou diferencial, e não negativo, um *NE* problemático que deve ser escrito (não)-ser ou ?-ser; por outro lado, em um *PAS*, dito “forclusivo”, que deve ser escrito *não-ser*, mas que assinala, na proposição engendradora, apenas o resultado do processo precedente. Na verdade, não é o *NE* expletivo que apresenta um caso particular de negação pouco explicável; ao contrário, o *NE* expletivo é o sentido original, de tal modo que a negação *PAS* dele resulta, mas dele resulta, ao mesmo tempo, como uma consequência necessária e como uma ilusão inevitável. “*Ne... pas*” divide-se em *NE* problemático e *PAS* negativo, como duas instâncias que diferem por natureza, sendo que a segunda só atrai a primeira, traindo-a.

Deleuze reclama uma atitude vigilante diante desse (não)-ser positivo, uma vez que ele tem a propensão a se dirigir a um não-ser negativo e se confundir com sua sombra. Pois, do mesmo modo que a diferença tende a se auto suprimir, a instância problemática tem a tendência a se dissolver nos seus casos de solução. Com efeito, “devemos dizer ao mesmo tempo que o ser é positividade plena e afirmação pura, mas que há o (não)-ser, que é o ser do problemático, o ser dos problemas e das questões, mas de modo algum o ser do negativo” (DELEUZE, 1988, p. 424). Se o ser é a própria diferença, este (não)-ser é o ser do problemático. A cumplicidade do negativo e do hipotético deve ser constantemente denunciada. É a forma da proposição que, inicialmente, desnatura o (não)-ser dos problemas; é a forma da interrogação que, desmembrando os problemas e as questões, reconstituem-no a partir das proposições de uma consciência empírica. A forma interrogativa, deve-se lembrar, é refém de suas possibilidades de respostas (é o caso, por exemplo, das chamadas perguntas retóricas)⁹. A partir daí, o

⁹ “O orador põe toda sua arte na construção de interrogações que estejam em conformidade com as respostas que ele quer suscitar, isto é, com as proposições de que ele nos quer convencer. E mesmo quando ignoramos a resposta, nós apenas interrogamos supondo-a já dada, preexistindo, de direito, numa outra consciência. Eis por que a

problema é lançado no domínio da representação, e o problema aparece como “uma categoria subjetiva de nosso conhecimento, um momento empírico que marcaria somente a imperfeição de nossa conduta, a triste necessidade em que nos encontramos de não saber de antemão e que desapareceria com o saber adquirido” (DELEUZE, 1998, p. 57). Ao contrário, os problemas são essencialmente objetivos: “o ‘problemático’ é um estado do mundo, uma dimensão do sistema e até mesmo seu horizonte, seu foco: ele designa exatamente a objetividade da Ideia, a realidade do virtual” (DELEUZE, 1988, p. 488). Deleuze (1988, p. 339) diz, na esteira de Bergson, que “o organismo nada seria se não fosse a solução de um problema e, também, cada um de seus órgãos diferenciados, tal como o olho que resolve um ‘problema’ de luz”. A natureza jamais procede de maneira hipotética, embora ela seja problemática. Em suma, o “problema não designa qualquer ignorância no sujeito pensante, como também não exprime um conflito, mas caracteriza objetivamente a natureza ideal enquanto tal” (DELEUZE, 1988, p. 422). Os problemas não estão apenas em nossa cabeça, eles estão atuando na produção de um mundo histórico atual. Nesse sentido, Deleuze (1988, p. 424) afirma que

A história não passa pela negação e pela negação da negação, mas pela decisão dos problemas e pela afirmação das diferenças. Nem por isso é ela menos sangrenta e cruel. Só as sombras da história vivem de negação; mas os justos entram nela com toda a potência de um diferencial posto, de uma diferença afirmada; eles remetem a sombra à sombra e negam apenas como consequência de uma positividade e de uma afirmação primeiras.

O problema só é indeterminado provisoriamente em relação às soluções que o recobrem, mas, por si mesmo, ele é completamente determinado, ou melhor, o problema se determina ao mesmo tempo em que engendra suas soluções. O problema determina-se a si mesmo, no espaço e no tempo, e ao se determinar ele determina as soluções nas quais ele persiste¹⁰. A partir daí, uma ilusão toma corpo: é por acreditar que a solução encerra o problema de uma vez por todas que lhe damos “o estatuto de um momento subjetivo necessariamente ultrapassado desde que a solução é encontrada” (DELEUZE, 1998, p. 126). Entretanto, o problema está implicado nele

interrogação, de acordo com sua etimologia, é sempre feita no quadro de uma comunidade: interrogar implica não só um senso comum, mas um bom senso, uma distribuição do saber e do dado em relação às consciências empíricas, de acordo com suas situações, seus pontos de vista, suas funções e suas competências, de tal maneira que uma consciência é tida como já sabendo o que a outra ignora (que horas são – você, que tem ou que está junto de um relógio. Quando nasceu César? – você, que conhece história romana)” (DELEUZE, 1988, p. 256-257).

¹⁰ “O problema como problema é completamente determinado, sendo-lhe próprio ser diferenciado, na medida em que é referido a suas condições perfeitamente positivas – embora não esteja ainda ‘resolvido’, e permaneça, assim, na indiferenciação. Ou, antes, ele é resolvido desde que é colocado e determinado, mas não deixa de persistir objetivamente nas soluções que engendra, diferindo delas por natureza” (DELEUZE, 1988, p. 441).

mesmo antes de estar implicado na solução que o explica: há uma co-implicação do complexo problemático. Decalcando-se os problemas e as questões sobre as proposições que servem ou podem servir de respostas, tem-se a tendência a definir um problema por sua resolubilidade. No entanto, é a própria resolubilidade que deve ser determinada pelas condições do problema. Sem dúvida, um problema só é passível de solução quando é verdadeiro, mas nem por isso um problema se define por sua resolubilidade; a resolubilidade, vale lembrar, é um critério extrínseco, o que deve ser buscado é o critério interno do problema. Um problema, então, não é suprimido em suas soluções; mais precisamente, ele não é de-finido por sua resolubilidade. O problema jamais “se parece às proposições que ele subsume, nem às relações que engendra na proposição: ele *não é* proposicional, embora não exista fora das proposições que o exprimem” (DELEUZE, 1998, p. 127). Para Deleuze (1988, p. 267):

Um problema não existe fora de suas soluções. Mas, em vez de desaparecer, ele insiste e persiste nas soluções que o recobrem. Um problema se determina ao mesmo tempo em que é resolvido; mas sua determinação não se confunde com a solução: os dois elementos diferem por natureza, e a determinação é como que a gênese da solução concomitante.

É um erro recompor um problema à imagem e semelhança das proposições da consciência, quando isso acontece “a sombra se anima e parece adquirir uma vida autônoma” (DELEUZE, 1988, p. 423). Talvez, mais do que um erro, trata-se de uma ilusão – à maneira da ilusão transcendental exposta por Kant –, que, empiricamente, decalca o problema nas proposições que lhe servem de respostas. O problema não é *condicionado* por seus casos de solução, antes, ele é “o é o lugar de uma verdade originária e, ao mesmo tempo, a *gênese* de uma verdade derivada (DELEUZE, 1988, p. 260, grifo nosso). É no seio dos problemas que ocorre uma gênese da verdade, por isso, “o problema é o elemento diferencial no pensamento, o elemento genético no verdadeiro” (DELEUZE, 1988, p. 264). É também na própria gênese que tanto a afirmação quanto a negação são produzidas. A gênese substitui o ponto de vista do condicionamento. Deleuze (1988, p. 332) sugere que “a crítica do negativo só é radical e bem fundada quando opera uma gênese da afirmação e, *simultaneamente*, a gênese da aparência de negação”. A negação e o hipotético são sempre derivados, nunca originários. Com efeito, enquanto sombra do problema, “o negativo é também o falso problema por excelência” (DELEUZE, 1988, p. 335). É a noção de ideia que oferece as coordenadas para realizar a crítica do negativo.

Foi Kant, segundo Deleuze (1998, p. 57-58), “o primeiro a fazer do problemático não uma incerteza passageira, mas o objeto próprio da Ideia e com isto também um horizonte

indispensável a tudo o que acontece ou aparece”. Também é Kant que nos lembra que as ideias são essencialmente problemáticas, e que os problemas, inversamente, são as próprias ideias. As ideias nos fazem incorrer em falsos problemas em particular, mas isso porque a razão – faculdade que legisla sobre as ideias traz em seu interior uma ilusão transcendental – é a responsável por colocar os problemas em geral. Com efeito, Deleuze (1988, p. 265) afirma que “os problemas são as próprias Ideias”. Assim, ainda que um problema seja recoberto por suas soluções, ele não deixa de “subsistir na Ideia que o refere às suas condições e organiza a gênese das próprias soluções. Sem esta Ideia as soluções não teriam sentido” (DELEUZE, 1998, p. 57). Certamente, a ideia não diz respeito a um estado intelectual de um sujeito qualquer, ela possui uma objetividade. E da mesma forma que os problemas são objetivos, as ideias possuem um objeto. Deleuze (1988, p. 277) observa que “um objeto fora da experiência só pode ser representado sob uma forma problemática, o que não significa que a Ideia não tenha objeto real, mas que o problema como problema é o objeto real da Ideia”. Se as ideias são “problemas sem solução”, como lembra Deleuze (1988, p. 276), a propósito de Kant, não é porque elas são falsos problemas, na verdade, é porque “os verdadeiros problemas são Ideias e que estas Ideias não são suprimidas por ‘suas’ soluções, pois são a condição indispensável sem a qual nenhuma solução jamais existiria”. Deleuze (1988) resume o problema em três aspectos: ele possui uma diferença de natureza em relação às suas soluções, uma transcendência em relação às soluções engendradas e, finalmente, uma imanência às soluções que o recobrem.

Marx já havia visto que a humanidade só se colocava problemas que ela era capaz de resolver; isso porque “um problema tem sempre a solução que merece segundo as condições que o determinam enquanto problema” (DELEUZE, 1998, p. 57). Ainda nesse sentido, antes de se referirem às soluções, o verdadeiro e o falso, lembra Deleuze (1988, p. 260), afeta primeiramente os problemas. De acordo com Deleuze (1988, p. 260) “uma solução tem sempre a verdade que merece de acordo com o problema a que ela corresponde; e o problema tem sempre a solução que merece de acordo com sua própria verdade ou falsidade, isto é, de acordo com seu sentido”. Ocorre de um dado problema parecer resolvido numa determinada época ressurgir noutra época, apesar de enunciado em outros termos. Haveria então uma certa persistência do problema, isso porque, os problemas são sempre dialéticos, todavia, suas soluções são matemáticas, físicas, biológicas, psíquicas, sociológicas etc. Decorre daí que um problema é sempre inatual, podendo ser atualizado em diferentes soluções em diferentes momentos e diferentes regiões epistemológicas. O problemático designa, assim, “a objetividade da Ideia, a realidade do virtual” (DELEUZE, 1988, p. 441). Nenhuma resposta encerra a questão

assim como nenhuma solução suprime o problema; já não é mais possível encontrar respostas satisfatórias.

O estatuto do problema é, essencialmente, virtual. É por isso que Deleuze (1988, p. 339) diz que “quatro termos são sinônimos: atualizar, diferenciar, integrar, resolver”. Resta claro que solucionar um problema nada mais é do que atualizá-lo. Desse modo, confundir o problema com sua resolução não é senão tomar o virtual pelo atual, ou ainda, a explicação com a implicação – o que ficará claro mais adiante. O problema ainda goza de um outro estatuto: ele é evenemencial; inversamente, o acontecimento é problemático e problematizante. Isso quer dizer que “o modo do acontecimento é o problemático. Não se deve dizer que há acontecimentos problemáticos, mas que os acontecimentos concernem exclusivamente aos problemas e definem suas condições” (DELEUZE, 1998, p. 57). Uma revolução, na medida em que é considerada o acontecimento político por excelência, não é a solução política para o problema da miséria social, nem das contradições de classe ou das relações de produção e das forças produtivas¹¹. Por isso, não se trata mais de uma tomada de consciência, nesse sentido, Deleuze (1988, p. 335) nota que “é próprio da consciência ser falsa consciência”. Althusser observou, com razão, que n’*O Capital*, “o econômico é constituído por uma multiplicidade social, isto é, pelas variedades destas relações diferenciais” (DELEUZE, 1988, p. 302). Essa multiplicidade “se encarna nos trabalhos concretos diferenciados que caracterizam uma sociedade determinada, nas correlações reais desta sociedade (jurídicas, políticas, ideológicas), nos termos atuais destas relações (por exemplo, capitalista-assalariado)” (DELEUZE, 1988, p. 302). Trata-se, assim de uma estrutura virtual que se atualiza nos agentes e relações de produção; donde o controverso anti-humanismo de Althusser, na medida em que o capital não explora homens enquanto tais, mas agentes ou posições de produção. Deleuze (1988, p. 302) explica que “o ‘econômico’, propriamente falando, nunca é dado, mas designa uma virtualidade diferencial a ser interpretada, sempre recoberta por suas formas de atualização, um tema, uma ‘problemática’ sempre recoberta por seus casos de solução”. Segundo Deleuze (1988, p. 334):

Os problemas de uma sociedade, tais como são determinados na infraestrutura sob a forma do trabalho dito “abstrato”, recebem uma solução pelo processo de atualização ou de diferenciação (divisão do trabalho concreto). Mas, ao mesmo tempo que a sombra do problema persiste no conjunto dos casos diferenciados que formam a solução, estes remetem uma imagem falsificada do próprio problema. Não se pode mesmo dizer que a falsificação venha depois; ela acompanha, ela duplica a atualização. O problema sempre se reflete em falsos problemas, ao mesmo tempo que ele se resolve, se bem

¹¹ “As contradições nunca mataram ninguém” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 202).

que a solução encontra-se geralmente pervertida por uma inseparável falsidade.

É por isso que o econômico é o próprio elemento dialético que se recobre em suas soluções locais: as relações jurídicas, políticas e ideológicas. É por isso também que o fetichismo da mercadoria é uma ilusão da consciência social, sem ser, contudo, uma ilusão subjetiva, visto que ele é “uma ilusão transcendental nascida das condições da consciência social no curso da atualização” (DELEUZE, 1988, p. 334). O fetiche da consciência, isto é, a unidade do senso comum fetichista “é o objeto natural da consciência social como senso comum ou reconhecimento de valor” (DELEUZE, 1988, p. 335). O que se observa nesse processo é um único e mesmo processo: o da atualização do virtual. É a partir desse processo que surgem os falsos problemas assim como os casos de solução. Quanto à negação, ela é somente um duplo impotente da verdadeira potência, isto é, da diferença; e o negativo, a sombra dos problemas. A chamada “hipótese comunista” permanece, a esse título, apenas uma ilusão, na medida em que “o problema é traduzido em hipótese, cada afirmação hipotética encontra-se duplicada por uma negação, que representa agora o estado do problema traído por sua sombra” (DELEUZE, 1988, p. 326). Com isso, não se quer adotar uma atitude contra-revolucionária, ou até mesmo, conservadora ou reacionária. É porque a revolução é problemática, ela não para de nos colocar novos problemas. Ela só degradingola, como a Revolução Russa, quando se crê encerrada: toda revolução é, a esse título, uma revolução permanente. Se há uma dialética na revolução, ela só pode ser uma dialética dos problemas. Segundo Deleuze (DELEUZE, 1988, p. 335):

É neste sentido que a revolução é a potência social da diferença, o paradoxo de uma sociedade, a cólera própria da Ideia social. A revolução de modo algum passa pelo negativo. Não podemos fixar a primeira determinação do negativo, sombra do problema como tal, sem já sermos precipitados numa segunda determinação: o negativo é o corpo objetivo do falso problema, o fetiche em pessoa. Sombra do problema, o negativo é também o falso problema por excelência. A luta prática não passa pelo negativo, mas pela diferença e sua potência de afirmar; e a guerra dos justos é a conquista do mais alto poder, o de decidir sobre os problemas, restituindo-lhes a sua verdade, avaliando essa verdade para além das representações da consciência e das formas do negativo, acedendo, enfim, aos imperativos de que eles dependem.

A dialética desnatura-se, precisamente, quando trata os problemas como um estado provisório e subjetivo do nosso conhecimento. É a partir deste erro que a negação advém, substituindo-se o (não)-ser do problema pelo não-ser negativo. O negativo, deve-se lembrar, é apenas a sombra do problema, ele só surge com as proposições que escondem sua estrutura. É sob a forma do hipotético que este negativo se traduz, e a cada afirmação hipotética encontra-

se uma negação duplicada; atribui-se então ao problema uma falta constitutiva, sempre considerado como incompleto até ser solucionado. Porém, o problema persiste, a despeito da imagem deformada que a representação lhe confere. É preciso, pois, num duplo gesto, romper com a forma do hipotético e do negativo para restabelecer a dignidade do problema e restituir à dialética sua relação com os problemas.

1.1.2. *Diferença de intensidade*

“A verdade é que a diferença vai diferindo, que a mudança vai mudando...”
Gabriel Tarde

Antes de diferir de alguma coisa, a diferença difere, primeiramente, de si mesma. A diferença entre uma parede vermelha e uma parede verde é uma diferença meramente empírica. Com isso, explica-se muita coisa, por exemplo, a diferença entre duas cores segundo suas qualidades, a diferença quantitativa entre dois objetos ou mais, mas a própria diferença permanece inexplicável. É porque o ser da diferença é a implicação; razão pela qual Zourabichvili (1994, p. 86-87) afirma que “a implicação é o movimento lógico fundamental da filosofia de Deleuze”. Ora, é evidente que a diferença pode ser explicada, no entanto, “ela tende a anular-se no sistema em que é explicada” (DELEUZE, 1988, p. 364). Explicar a diferença equivale a anulá-la, conjurando a desigualdade que a constitui. Nesse sentido, Deleuze (1988, p. 364) observa que

A fórmula segundo a qual “explicar é identificar” é uma tautologia. Desta fórmula não se pode concluir que a diferença se anule ou, pelo menos, que se anule em si. Ela se anula na medida em que é posta fora de si, no extenso e na qualidade que preenche esse extenso. Mas é a diferença que cria tanto essa qualidade quanto esse extenso. A intensidade se explica, desenvolve-se numa extensão (*extensio*). É essa extensão que a refere ao extenso (*extensum*), onde ela aparece fora de si, recoberta pela qualidade.

Com efeito, a diferença não é sensível, mas insensível; ela não é qualitativa, mas a razão do diverso do qualitativo; finalmente, a diferença não é extensa, mas inextensa, ou melhor, intensa ou intensiva (dizer diferença e intensidade é, no fundo, dizer a mesma coisa).¹² Para Deleuze (1988, p. 107), “o mundo intenso das diferenças, no qual as qualidades encontram sua

¹² “A expressão ‘diferença de intensidade’ é uma tautologia” (DELEUZE, 1988, p. 356).

razão e o sensível encontra seu ser, é precisamente o objeto de um empirismo superior”. Doravante, “o empirismo se torna transcendental e a Estética se torna uma disciplina apodítica quando apreendemos diretamente no sensível o que só pode ser sentido, o próprio ser do sensível” (DELEUZE, 1988, p. 107). Não há, então, um mundo prévio já qualificado e disposto na extensão, ao qual bastaria diferenciar as coisas de um lado e do outro. Por isso, pouco adianta levar as diferenças meramente opositivas até a contradição para encontrar o ser da diferença. É a diferença de intensidade que cria, ao mesmo tempo, “a qualidade no sensível e o exercício transcendente na sensibilidade” (DELEUZE, 1988, p. 238). A própria intensidade não é sensível, antes, “ela é o ser do sensível, em que o diferente se refere ao diferente” (DELEUZE, 1988, p. 421). Se não lidamos com a diferença pura, é porque apreendemos sempre a intensidade “já recoberta ou mediatizada pela qualidade que ela cria” (DELEUZE, 1988, p. 238). Dito de outro modo, a diferença se dissimula naquilo que se mostra; daí a máxima de Deleuze (1988, p. 359), segundo a qual, “nós somente suspeitamos da intensidade porque ela parece correr para o suicídio”.

É na qualidade e no extenso que a intensidade se reverte, ou como diz Deleuze (1988, p. 422), que ela aparece de cabeça para baixo, sendo traída pelas “figuras da limitação qualitativa e quantitativa, da oposição qualitativa e quantitativa”. A partir dessa reversão, advém toda uma sorte de desnaturações¹³. Contudo, a diferença em si mesma – ou seja, a diferença de intensidade – é afirmativa. É apenas quando uma espécie de ilusão transcendental ocorre, ou melhor, a ilusão da anulação intensiva, que a diferença se torna oposição, contradição, negação. Não se trata, decerto, de uma ilusão subjetiva, a qual se poderia desvencilhar, uma vez denunciado seu processo. Trata-se, isso sim, de uma ilusão objetiva, na qual “a diferença tende necessariamente a anular-se na qualidade que a recobre, ao mesmo tempo em que o desigual tende a igualizar-se na extensão em que ele se reparte” (DELEUZE, 1988, p. 421). É uma tendência – por assim dizer, natural – da diferença se anular no sistema que ela mesma cria¹⁴. Para Deleuze (1988, p. 365, grifo nosso), “a diferença de intensidade anula-se ou *tende* a anular-se nesse sistema; mas é ela que, explicando-se, cria esse sistema”. Isso não quer dizer, no entanto, que a diferença intensiva seja, por natureza, ilusória. Deleuze (1988, p. 383) explica que “a ilusão não é a própria intensidade; é antes o movimento pelo qual

¹³ “[...] é na qualidade e no extenso que a intensidade se reverte, aparece de cabeça para baixo, e é aí que seu poder de afirmar a diferença é traído pelas figuras da limitação qualitativa e quantitativa, da oposição qualitativa e quantitativa” (DELEUZE, 1988, p. 422).

¹⁴ “É verdade que essa tendência não desabrocharia se a intensidade não apresentasse uma tendência correspondente no extenso que a desenvolve e sob a qualidade que a recobre. A intensidade é diferença, mas esta diferença tende a negar-se, a anular-se no extenso e sob a qualidade” (DELEUZE, 1988, p. 357-358).

a diferença de intensidade se anula. Não que ela se anule em aparência. Ela se anula realmente, mas fora de si, no extenso e sob a qualidade”. É, portanto, no processo de atualização ou diferenciação que a ilusão sobrevém. Segundo Deleuze (1988, p. 421):

É uma ilusão, todavia, pois a natureza da diferença nem está na qualidade que a recobre nem no extenso que a explica. A diferença é intensiva, confunde-se com a profundidade como *spatium* inextensivo e não qualificado, matriz do desigual e do diferente. Mas a intensidade não é sensível; ela é o ser do sensível, em que o diferente se refere ao diferente. Restaurar a diferença na intensidade, tomada esta como ser do sensível, é desfazer o segundo nó que subordinava a diferença ao semelhante na percepção e que só a fazia sentir sob a condição de uma assimilação do diverso tomado como matéria do conceito idêntico.

Nesse momento, confunde-se duas instâncias incomensuráveis e irreduzíveis: as diferenças intrínsecas e as diferenças extrínsecas: o conceito de diferença e a diferença meramente conceitual. Vale observar que as diferenças intrínsecas estão sempre implicadas e envolvidas naquilo que se explica e se desenvolve. Entretanto, a diferença está, antes de tudo, implicada em si mesma; é apenas secundariamente que ela está implicada em sua explicação. Destarte, a explicação é sempre segunda em relação à implicação, assim como o desenvolvimento é segundo em relação ao envolvimento. Portanto, a extensão e a qualidade é sempre um fenômeno derivado, nunca originário. A intensidade é envolvente e envolvida, ao mesmo tempo, em que é implicante e implicada. Tudo aquilo que aparece – isto é, o fenômeno – é condicionado por uma diferença de intensidade. Todavia, seria impreciso creditar à diferença o papel de condição, porquanto se trata de um processo genético, e não condicionante. Deleuze (1988) denomina *disparidade* essa diferença ou intensidade (diferença de intensidade) como razão suficiente do fenômeno. Assim, muito mais do que o espaço e o tempo, é a disparição, o desigual em si, que é a razão do sensível, e não há experiência possível, tampouco real, sem uma diferença mais profunda e mais originária. A identidade pode explicar a condição da experiência possível, mas só há experiência real a partir da diferença de intensidade. A diferença, insiste Deleuze (1988, p. 378):

[...] é o insensível, o que não pode ser sentido, porque está sempre recoberta por uma qualidade que a aliena ou que a “contraria”, distribuída num extenso que a reverte e a anula. Mas, de uma outra maneira, ela é o que só pode ser sentido, aquilo que define o exercício transcendente da sensibilidade, na medida em que ela faz sentir e, por isso, desperta a memória e força o pensamento.

Deve-se reiterar que a diferença é insensível, mas, ao mesmo tempo, o que leva o sensível a ser sentido, pois é a diferença que cria o diverso em que ela mesma se dissimula. A diferença é, então, o impossível que tudo possibilita; ela é inexperienciável, mas não há experiência sem ela. Com efeito, a diferença está mais próxima do transcendental do que do empírico, por conseguinte, há a necessidade de um estudo transcendental, conforme a injunção deleuziana, para “descobrir que a intensidade permanece implicada em si mesma e continua a envolver a diferença no momento em que ela se reflete no extenso e na qualidade que ela cria e que, por sua vez, só a implicam secundariamente, apenas o suficiente para ‘explicá-la’” (DELEUZE, 1988, p. 384). A quantidade intensiva é um princípio transcendental¹⁵, e não empírico; é este princípio que fornece ao empírico o domínio a ser regido. Deleuze (1988, p. 385) vai mais longe ao dizer que “é a diferença de intensidade que cria o domínio e o entrega ao princípio empírico de acordo com o qual essa diferença (aí) se anula. É ela, princípio transcendental, que se conserva em si fora do alcance do princípio empírico”. O espaço e o tempo, é verdade, são capazes de explicar o que aparece para um sujeito, ou melhor, determinam as condições da representação, mas o espaço, o tempo, o sujeito e a própria representação careceriam de uma explicação. Tratar-se-ia, então, de explicar a explicação? Ora, a diferença permanece implicada em sua explicação, e não há explicação sem uma diferença de intensidade que se anula ao se explicar. A título de recapitulação, Deleuze (1988, p. 365) lembra que “quando a diferença se explica fora de si mesma, ela não deixa de estar em si, de estar implicada em si. Há, portanto, não só ilusões sensíveis, mas uma ilusão física transcendental”. A gênese do extenso deve ser procurada em um espaço anterior a ele, e definível independentemente do próprio extenso que dele deriva. Delanda (2005) afirma que, via de regra, interagimos com estes dois espaços: extensivo e intensivo. Primeiramente, enquanto organismos vivos e agentes sociais somos delimitados por fronteiras naturais e artificiais, por exemplo, fronteiras entre países, cidades, ecossistemas etc. Esse primeiro espaço em que habitamos se chama extensivo, mas também habitamos, mesmo sem saber, outro tipo de espaço menos familiar: é o espaço intensivo. Este último também é delimitado, mas de uma maneira diferente, pois seus limites são marcados por “pontos críticos de temperatura, pressão, gravidade, densidade, tensão, conectividade, pontos definindo transições abruptas no estado das criaturas que habitam essas zonas” (DELANDA, 2005, p.80). O primeiro espaço é atual, o segundo, virtual. Este espaço intensivo ou virtual é um espaço subterrâneo que subjaz e produz o próprio espaço extensivo, o qual Deleuze denomina de espaço de “*spatium* intensivo”, que se caracteriza positivamente

¹⁵ “[...] a energia, a quantidade intensiva, é um princípio transcendental e não um conceito científico” (DELEUZE, 1988, p. 385).

pela diferença, distância e desigualdade. Nele, ao contrário do extenso, a profundidade original “é bem o espaço inteiro, mas o espaço como quantidade intensiva: o puro *spatium*” (DELEUZE, 1988, p. 367-368). Para Deleuze (1988, p. 366), “é o extenso inteiro que sai da profundidade”.¹⁶ À guisa de ilustração:

No ser, a profundidade e a intensidade são o Mesmo – mas o mesmo que se diz da diferença. A profundidade é a intensidade do ser ou inversamente. Dessa profundidade intensiva, desse *spatium*, saem, ao mesmo tempo, a *extensio* e o *extensum*, a *qualitas* e o *quale* (DELEUZE, 1988, p. 369).

Se a semelhança tem como lei a qualidade, a lei do extenso, por outro lado, é a desigualdade, e ambas são derivadas da intensidade que se explica e se desenvolve, se exterioriza e se homogeneiza. A qualidade percebida que preenche o extenso, assim como a limitação e a oposição designam realidades, Deleuze (1988, p. 384) bem o lembra, “mas o ilusório é a figura que a diferença toma neste caso. A diferença prossegue sua vida subterrânea quando se baralha sua imagem refletida pela superfície”. Tanto a qualidade quanta a extensão são formas da generalidade, sem as quais não haveria representação. E tanto uma quanto a outra supõe a intensidade, isto é, são constituídas por uma diferença mais profunda que a diferença qualitativa. Deleuze (1988, p. 357) observa que

[...] na experiência, a *intensio* (intensidade) é inseparável de uma *extensio* (extensidade) que a refere ao *extensum* (extenso). E sob estas condições a própria intensidade aparece subordinada às qualidades que preenchem o extenso (qualidade física de primeira ordem ou *qualitas*, qualidade sensível de segunda ordem ou *quale*). Em suma, só conhecemos intensidade já desenvolvida num extenso e recoberta por qualidades (DELEUZE, 1988, p. 357).

Porém, “a diferença só se torna qualitativa no processo em que ela se anula em extensão. Em sua própria natureza, a diferença nem é qualitativa nem extensiva” (DELEUZE, 1988, p. 381). É no extenso que a diferença se uniformiza, é qualitativamente que ela se homogeneiza. A extensão não conhece as verdadeiras diferenças – isto é, as diferenças de intensidade – mas apenas diferenças de grau. E “as diferenças de graus”, diz Deleuze (1988, p. 383), “são apenas o mais baixo grau da diferença”. É somente em grau que uma coisa se opõe à outras,

¹⁶ “Constatamos também no extenso a presença de fatores individuantes, mas sem compreender de onde vem seu poder, pois não mais sabemos que eles exprimem a profundidade original. É a profundidade que se explica em esquerda e direita na primeira dimensão, em alto e baixo na segunda, em forma e fundo na terceira homogeneizada. O extenso não aparece, não se desenvolve sem apresentar uma esquerda e uma direita, um alto e um baixo, um acima e um abaixo, que são como que as marcas dissimétricas de sua própria origem” (DELEUZE, 1988, p. 366).

inversamente, é desenvolvida na extensão que a diferença se torna simples diferença de grau. Haveria então diferença de natureza ou de grau entre as diferenças de natureza e de grau? Deleuze (1988, p. 383) responde que nem uma nem outra, pois “a diferença só é de grau no extenso em que ela se explica; só é de natureza sob a qualidade que vem recobri-la nesse extenso”. Por isso, para Deleuze, a oposição bergsoniana que dispõe de um lado as diferenças de grau (quantitativas) e as de natureza (qualitativas) não é muito convincente. Segundo ele, a crítica de Bergson

considera qualidades já estabelecidas e extensos já constituídos. Ela reparte a diferença em diferenças de natureza na qualidade e em diferenças de grau no extenso. Deste ponto de vista, a intensidade só aparece forçosamente como um misto impuro; ela não é mais sensível nem perceptível. Mas, desta maneira, Bergson já colocou na qualidade tudo o que diz respeito às quantidades intensivas. Ele queria liberar a qualidade do movimento superficial que a liga à contrariedade e à contradição (razão pela qual ele opunha a duração ao devir); mas ele só poderia fazê-lo atribuindo à qualidade uma profundidade que é precisamente a da quantidade intensiva. Não se pode, ao mesmo tempo, ser contra o negativo e contra a intensidade (DELEUZE, 1988, p. 382).

Com efeito, a intensidade não é divisível – como é a quantidade extensiva –, nem indivisível, como a qualidade. Decerto, ela pode se dividir, no entanto, ela não divide sem mudar de natureza, uma vez que “nenhuma parte preexiste à divisão e nenhuma parte guarda a mesma natureza ao dividir-se” (DELEUZE, 1988, p. 379). A intensidade, afirma Deleuze (1988, p. 374), “*afirma* a diferença”. Por essa razão, ele não pode admitir o negativo na origem seja do pensamento, seja do ser. O negativo é sempre resultado, jamais um princípio. Mais do que isso, a própria diferença não é o negativo; ao contrário, “o negativo é que é diferença revertida, vista do menor lado. Sempre a vela no olho do boi” (DELEUZE, 1988, p. 376). O negativo é a diferença refletida e revertida, isto é, ele só aparece secundariamente. Mas como a diferença se reverte, ou ainda, como surge o negativo? Para Deleuze (1988, p. 376), “a diferença é revertida, primeiramente, pelas exigências da representação que a subordina à identidade; em seguida, pela sombra dos “problemas”, que suscita a ilusão do negativo; finalmente, pelo extenso e pela qualidade que vêm recobrir ou explicar a intensidade”. Deleuze ainda acrescenta que é sob a qualidade e no extenso que a intensidade se reverte, sendo então tomada pelo negativo (limitação e oposição), haja vista que “a diferença não liga sua sorte ao negativo a não ser no extenso, sob a qualidade que, precisamente, tende a anulá-la” (DELEUZE, 1988, p. 376). A extensão e a qualidade, como já foi dito, é a maneira pela qual a intensidade tende a se explicar, ou seja, é apenas no extenso e qualitativamente que a diferença se apresenta. A

primeira potência do extenso é a potência de limitação; a segunda, de oposição. A partir daí, tudo aquilo que é alto se torna baixo, tudo o que é afirmativo se torna negativo. Desse modo, não se chega à diferença que produz o negativo numa síntese superior, e diante de oposições qualificadas – já repartidas no extenso –, não se deve esperar uma negação determinada que as ultrapassaria; ao contrário, “é na profundidade intensiva que vivem as disparidades constituintes, as distâncias envolvidas, que estão na origem da ilusão do negativo, mas que são também o princípio de denúncia dessa ilusão” (DELEUZE, 1988, p. 376). Mais do que isso, “não é na síntese dos diferentes que nos leva a sua reconciliação no extenso (pseudo-afirmação), mas, ao contrário, é a *diferenciação* de sua diferença que os afirma em intensidade” (DELEUZE, 1988, p. 376). Contrariamente à dialética hegeliana, a identidade é uma figura da diferença – sem necessariamente se opor a ela –, mas incapaz de exilá-la provisoriamente. É a identidade se diz da diferença, e não contrário. Ou ainda: a identidade vice-diz a diferença, mas não a contradiz. Se para Hegel trata-se de mostrar o processo da identidade chegando à diferença,¹⁷ para Deleuze, inversamente, trata-se de mostrar os processos da diferença diferindo.

Sauvagnargues (2013) nota que a crítica de Deleuze à dialética hegeliana é debitária não apenas de Nietzsche, mas também da teoria da individuação de Gilbert Simondon. Em Deleuze, a “ontologia não é mais uma questão da identidade da identidade e diferença, mas de uma disparidade construtiva que advém de uma diferença que não é redutível à identidade” (SAUVAGNARGUES, 2013, p. 39). É na noção de disparição¹⁸ (ou disparidade) que Deleuze pode vislumbrar uma espécie de síntese não-dialética, pois “não há síntese dialética de opostos que absorve a disparidade em alguma unidade superior” (SAUVAGNARGUES, 2013, p. 40). À ideia de disparição corresponde, por assim dizer, uma afirmação indeterminada (paradoxo), a qual se distingue da negação determinada (*aufhebung*). Sauvagnargues (2013, p. 42) destaca que, com a disparição, “nenhuma síntese superior é produzida, porque, contrariamente à

¹⁷ “Quando se pergunta: ‘Como a identidade chega à diferença?’ nesta pergunta está a pressuposição de que a identidade enquanto simples, isto é, enquanto identidade abstrata, seria algo para si, e também que a diferença seria algo outro, igualmente para si. Por essa pressuposição, contudo, torna-se impossível a resposta à questão levantada; porque, se a identidade é considerada como diferente da diferença, tem-se de fato com isso simplesmente a diferença, e por conseguinte não é possível demonstrar o processo que leva à diferença; porque aquilo, donde se deve partir, não está de modo algum presente, para quem pergunta o ‘como’ do processo. Por isso, esta pergunta, vista mais de perto, mostra-se de todo carente-de-pensamento. Devia-se pôr antes outra questão a quem a levanta: o que ele entende por identidade?” (HEGEL, 2012, p. 230).

¹⁸ “O termo disparição (ou “disparidade”, DR, 51), que Simondon empresta da psico-fisiologia da percepção, se refere à produção da percepção de profundidade na visão binocular e à incompatibilidade de imagens retínicas, à disparidade irredutível que produz a visão tridimensional como uma resolução criativa. Cada retina está envolvida por uma imagem bidimensional, mas as duas imagens não coincidem devido às diferenças em paralaxe, que podem ser observadas fechando um olho de cada vez” (SAUVAGNARGUES, 2013, p. 39-40).

dialética, a assimetria inicial nunca é absorvida. A diferença inicial não se reduz ela mesma a qualquer tipo de identidade superior. A diferença insiste, persiste e resiste sem ser absorvida plenamente; ela é um resto não dialetizável. Nesse sentido, a disparição permanece em todos os momentos da diferença, e já não se trata de resolvê-la. Com efeito, Hegel constrói sua filosofia a partir de algumas confusões: confunde a implicação com a explicação, as diferenças já atualizadas com as diferenças virtuais, isto é, as diferenças já extensas e qualidades com as diferenças de intensidade, em suma, confunde o extrínseco com o intrínseco. Para Deleuze (1988, p. 383-384), “a ilusão é precisamente a confusão entre essas duas instâncias, entre esses dois estados, extrínseco e intrínseco”. O famoso adágio, segundo o qual, o racional é atual; e o atual é racional¹⁹ atesta essa confusão. Segundo Sauvagnargues (2013, p. 50):

O hegelianismo aborda a diferença somente em seu modo atualizado, e portanto perde seu devir, que, para Deleuze, significa a tensão que determina a passagem da virtualidade à atualização. Novamente, este argumento é distintamente hegeliano: o pensamento não ascende acima da proposição especulativa, mas, antes, permanece preso nas antinomias da representação. Deleuze, aqui, define o negativo como uma “diferença invertida, vista por baixo” [...], caminhando de cabeça para baixo, para falar como Marx.

Deleuze (1988, p. 422) afirma que “a origem da ilusão que submete a diferença à falsa potência do negativo deve ser procurada não no próprio mundo sensível, mas naquilo que age em profundidade e se encarna no mundo sensível”. E o negativo jamais pode ser procurado nas diferenças intrínsecas, pois ele parte das diferenças já explicadas ou desenvolvidas. Nesse sentido, Sauvagnargues (2013, p. 49) lembra que:

Diferença é afirmação, mas ao se individualizar e descarregar sua diferença constitutiva, aparece antes do pensamento sob a forma ilusória de uma contradição. A ilusão objetiva que impede o pensamento de compreender a diferença como uma afirmação pode agora ser explicada: ela advém do processo de individuação da intensidade, que atualiza a diferença e então a exclui. A ideia do negativo, tida por Deleuze como o maior perigo que espreita uma filosofia da diferença, é vista, portanto, como pertencendo à ilusão transcendental.

¹⁹ A frase presente no Prefácio dos *Princípios da filosofia do Direito* (1997): “Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig” é traduzida geralmente por “O que é racional é real e o que é real é racional”. Em seu livro *Hegel's critique of Metaphysics*, Béatrice Longuenesse (2007) observa que a tradução de “wirklichkeit” por “real” é escandalosa, comprometendo a interpretação do texto. “Wirklich” está mais próximo de atual – e “wirklichkeit” de atualidade – do que de real. Segundo ela, uma tal tradução – por “real” – tornaria plausível uma interpretação segundo a qual, elevando “o real” à dignidade “do racional”, Hegel favoreceria a santificação especulativa daquilo que é, do mundo existente. Longuenesse (2007, p. 113) argumenta que “[p]ara Hegel, atualidade não é algo que é ontologicamente dado, mas o último momento da reflexão”.

A recusa da filosofia da diferença à máxima “*omnis determinatio est negatio*” não é uma recusa à própria determinação²⁰, na verdade, trata-se de uma rejeição às determinações negativas. Se a determinação não é negativa, é porque toda determinação é ela mesma diferença. É para recusar as alternativas impostas seja pela metafísica, seja pela filosofia transcendental – ou um fundo indiferenciado, o abismo sem diferenças e sem propriedades, ou um Ser soberanamente individuado, uma forma já determinada – que Deleuze define a diferença como determinação, ou melhor, como “este estado em que se pode falar d’A determinação” (DELEUZE, 1988, p. 63). Essas alternativas que dispõem: “ou bem não há não-ser, e a negação é ilusória e não fundada; ou bem há não-ser, que põe o negativo no ser e funda a negação” (DELEUZE, 1988, p. 117), devem ser denunciadas, pois o que deve ser mostrado é, ao mesmo tempo, a existência desse não-ser e que o negativo é ilusório. Desse modo, na medida em que a determinação já é diferença, a recusa da determinação como negação é, simplesmente, a recusa de que a diferença seja negação. Só se pode falar de uma diferença entre o determinado e o indeterminado a partir de uma determinação que estabelece essa diferença. O que é primeiro em relação a um e ao outro é a própria diferença: entre o determinado e o indeterminado há apenas uma diferença de grau, quer dizer, uma diferença já desenvolvida ou explicada. Nesse sentido, Deleuze recorda que “a diferença ‘entre’ duas coisas é apenas empírica e as determinações correspondentes, extrínsecas” (DELEUZE, 1988, p. 63). O que se deve mostrar é a própria diferença *diferindo*. A título de ilustração:

O relâmpago, por exemplo, distingue-se do céu negro, mas deve acompanhá-lo, como se ele se distinguisse daquilo que não se distingue. Dir-se-ia que o fundo sobe à superfície sem deixar de ser fundo. De uma parte e de outra, há algo de cruel e mesmo de monstruoso nesta luta contra um adversário inapreensível, luta em que aquilo que se distingue opõe-se a algo que não pode distinguir-se dele e que continua a esposar o que dele se divorcia (DELEUZE, 1988, p. 63).

Sendo a diferença esse estado de determinação como distinção unilateral, aquilo que se distingue deve se distinguir, primeiramente, de si mesmo. Portanto, em vez de uma coisa que se distingue de outra, deve-se imaginar algo que se distingue, mas “aquilo de que ele se distingue não se distingue dele” (1988, p. 63). Diferenças meramente empíricas são diferenças já alienadas. Spinoza, como afirma Bergen (2001), compreendia a determinação em um sentido

²⁰ “O que a filosofia da diferença recusa: *omnis determinatio negatio*... Recusa a alternativa geral da representação infinita: ou o indeterminado, o indiferente, o indiferenciado, ou então uma diferença já determinada como negação, implicando e envolvendo o negativo (assim recusa também a alternativa particular: negativo de limitação ou negativo de oposição). Em sua essência, a diferença é objeto de afirmação, ela própria é afirmação. Em sua essência, a afirmação é ela própria diferença” (DELEUZE, 1988, p. 101).

limitativo, privativo ou parcial. Todavia, para Spinoza, é somente quando se separa a causa do efeito que a determinação aparece como negação, ou seja, é somente quando aquilo que é produzido separa-se daquilo que o traz a existência que a negação emerge, recaindo em uma ilusão imaginária. À guisa de ilustração:

Não existindo em si, mas existindo necessariamente em virtude de sua causa divina, o modo, se ele não é relacionado ao Absoluto que ele exprime, pode se enredar em visões limitadas, superficiais, se abismar nas ideias inadequadas de quem adere as abstrações da imaginação. A determinação enquanto negação se apresenta como uma dessas ficções, dessas ideias inadequadas, como um desses sinais de impotência (BERGEN, 2001, p. 438).

Dessa feita, a determinação enquanto negação deve ser compreendida como uma espécie de ideia inadequada, ou ainda, como uma “amnésia do processo genético” (BERGEN, 2001, p. 438). Remontar o negativo à sua gênese, essa é uma das tarefas da filosofia da diferença.

1.1.3. *Campo transcendental*

“Era quase como se o centro fosse abrir-se e me engolir, e por momentos muitos breves senti uma coisa parecendo um estado de realidade não comum”.
Carlos Castañeda

A noção de campo transcendental exerce uma função central na obra deleuziana, a ela corresponde uma crítica ao transcendental do tipo kantiano, à intuição doadora de Husserl e ao campo transcendental sartriano. Em primeiro lugar, é a partir do campo transcendental que Deleuze revolucionaria a “Revolução Copernicana” de Kant, não para regredir a um mundo pré-crítico, mas para dissolvê-lo: o mundo devém “i-mundo” [*immonde*], como sugere Jean-Clet Martin (2010). Resta claro que não se trata de simplesmente reverter a revolução kantiana, mas, talvez, de pervertê-la, dissolvendo as hierarquias que insistiam em governar o transcendental. Ainda que Deleuze dê o crédito a Kant pela descoberta do domínio do transcendental, ele não pode aceitar que este seja governado – em sobrevoo – por uma consciência, seja ela de qual natureza for. Para Leclercq (2003), ao colocar uma consciência como centro do transcendental, Kant fez toda a filosofia ocidental passar de uma filosofia da natureza a uma filosofia do sujeito; nesse sentido, Bento Prado Jr. (2004, p. 164) observa que “tudo se passa como se Kant houvesse, no mesmo gesto, descoberto e *recoberto* a dimensão do transcendental”. Noutras

palavras, é como se Kant não tivesse sido fiel ao que prometia²¹. Deleuze, por sua vez, quer ver na consciência apenas um simples “objeto” habitando o campo transcendental, motivo pelo qual Bento Prado Jr. (2004) sugere que a filosofia de Deleuze poderia ser caracterizada como uma “filosofia do campo”; mas dever-se-ia acrescentar que se trata de um campo sem relevo, uma vez que o sujeito não detém nenhuma exceção ontológica.

Em segundo lugar, embora a relação de Deleuze com a fenomenologia seja no mínimo ambígua – o que leva Alain Beualieu (2009, p. 261) a dizer que “Deleuze não luta *contra* a fenomenologia, em vez disso ele luta *com* ela” – ele enxerga em Husserl a mesma impotência em romper com a forma do senso comum que ele via em Kant. Da mesma forma que Kant decalcava o transcendental sobre o sensível, Husserl dá na noção de sentido tudo o que seria necessário ser engendrado por ela. Um pouco como se a gênese husserliana se fizesse num passe de mágica, pois a gênese é pensada “a partir de uma faculdade originária de *senso comum* encarregada de dar conta do objeto qualquer e mesmo de uma faculdade de *bom senso* encarregada de dar conta do processo de identificação de todos os objetos quaisquer ao infinito” (DELEUZE, 1998, p. 100). Deleuze acrescenta que “o que é evidente em Kant, quando infere diretamente as três sínteses psicológicas correspondentes, não o é menos em Husserl, quando infere um ‘Ver’ originário e transcendental a partir da ‘visão’ perceptiva (DELEUZE, 1998, p. 101). Assim, a percepção transcendental, dita originária, reproduz-se na percepção natural, esta última erigida como norma pela fenomenologia. Por fim, “Husserl inscreve no campo transcendental centros de individuação e sistemas individuais, mônadas e pontos de vista, vários Eu à maneira kantiana” (DELEUZE, 1998, p. 102). Entretanto, de nada adianta multiplicar e fracionar a intencionalidade em infinitas consciências monadológicas, uma vez que a consciência permanece sendo constituinte.

Em terceiro lugar, Deleuze censura Sartre por não ter ido longe o suficiente. Junto a Guattari, ele reconhece que “a suposição de Sartre, de um campo transcendental impessoal, devolve à imanência seus direitos” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 65), mas Deleuze não pode aceitar de bom grado, como quer Sartre (2010, p. 186), “a existência de uma consciência constituinte”; tampouco que basta depurar o transcendental de toda estrutura egológica, conservando, ao mesmo tempo, um papel preponderante à consciência. Segundo Deleuze (1998, p. 105), o campo transcendental “não pode ser definido como o de uma consciência: apesar da tentativa de Sartre, não podemos conservar a consciência como meio ao mesmo tempo

²¹ “Kant não foi fiel ao que prometia” (LEBRUN, 2000, p. 209).

em que recusamos a forma da pessoa e o ponto de vista da individuação”. Para Deleuze (1998, p. 108):

Parece-nos impossível lhe dar [ao campo transcendental], à maneira kantiana, a forma pessoal de um Eu, de uma unidade sintética de apercepção, mesmo se conferimos a esta unidade um alcance universal; sobre este ponto as objeções de Sartre são decisivas. Mas não é, igualmente possível, conservar-lhe a forma de uma consciência, mesmo se definimos esta consciência impessoal por intencionalidades e retenções puras que supõem ainda centros de individuação.

O que Deleuze pretende é devolver à imanência tudo aquilo que lhe foi retirado e usurpado por uma transcendência qualquer – a própria transcendência, Deleuze (2016, p. 411) observa, “é sempre um produto da imanência”; trata-se, portanto, de restituir os direitos da imanência. Uma das maneiras em que a imanência tende a se desnaturar, instaurando a transcendência em seu próprio seio, é a partir do decalque do empírico, ou seja, pela reprodução na imanência – ou no transcendental – de tudo aquilo que ela mesma produziu por um processo de diferenciação. Kant, por exemplo, teria maximizado os elementos empíricos, elevando-os ao nível transcendental e fazendo das formas deduzidas – isto é, secundárias – fatores condicionantes. Desse modo, o movimento genético é recoberto: o engendrado é tido como sempre já dado e o engendramento da existência, por sua vez, é percluso de necessidade (BERGEN, 2001). Por isso, o transcendental kantiano é uma imagem especular do empírico. Em uma espécie de mistificação, o produto assume o lugar do produtor, e a gênese é avaliada por aquilo que ela mesma engendrou. Devolver à imanência ou seus direitos significa estabelecer com clareza a divisão de fato e direito, ou, o que dá no mesmo, entre o atual e o virtual²², pois, “há uma diferença entre o elemento transcendental e o elemento sensível engendrado por sua atualização” (LECLERCQ, 2003, p. 13). Há entre o transcendental e o empírico uma diferença de natureza, e não apenas de grau; a diferença, deve-se lembrar, não se diferencia sem mudar de natureza. Toda forma sensível é uma atualização de uma força virtual, doravante, não se pode mais falar de condicionamento, pois o virtual não é a condição do virtual: as formas do sensível são sempre derivadas em relação ao transcendental que as engendra. Vale esclarecer que dizer campo transcendental e plano de imanência é, no fundo, dizer a mesma coisa, visto que “o campo transcendental se define por um plano de imanência” (DELEUZE, 2016, p. 409). Assim, restituir os direitos da imanência significa, antes de tudo, depurar o campo transcendental, uma vez que

²² “De direito significa virtualmente” (DELEUZE, 2012, p. 93).

O campo transcendental não pressupõe nada do que é dado, faz tábula rasa das concreções empíricas para seguir seu próprio movimento de engendramento, sua posição do virtual e sua atualização. O transcendental não deduz seu direito do fato, não se assemelha às formas empíricas que ele gera (BERGEN, 2001, p. 41-42).

É a partir do campo transcendental – purificado das sedimentações empíricas e egológicas – que é possível pensar a substituição do ponto de vista do condicionamento por aquele da gênese, porquanto se trata de escapar do “círculo vicioso de acordo com o qual a condição remete ao condicionado do qual ele decalca a imagem” (DELEUZE, 1998, p. 108). Deleuze (2018, p. 90) explica que “noção alguma pode ser transposta do empírico ao transcendental: é por isso mesmo que a noção de sujeito não pode aparecer no transcendental, mesmo purificada etc. Tudo o que é válido no empírico deixa de sê-lo no transcendental”. É somente quando todas as determinações empíricas são retiradas que se pode falar em campo transcendental. Segundo Deleuze (1998, p. 128), “não podemos conceber a condição à imagem do condicionado; purgar o transcendental de toda semelhança permanece a tarefa de uma filosofia que não quer cair nas armadilhas da consciência ou do cogito”. Ora, se a consciência é uma armadilha, é porque ela dá a falsa sensação de que tudo aquilo que se pretende engendrar pelo transcendental se encontra dado de antemão, seja acreditando num transcendental já feito, ao qual bastaria apenas sua duplicação no empírico, seja atribuindo-o a uma consciência constituinte. Todavia, quando já não há mais uma consciência, “o campo transcendental se definiria como um puro plano de imanência, já que escapa a qualquer transcendência do sujeito, assim como do objeto” (DELEUZE, 2016, p. 408).

A imanência deve ser pensada de maneira intransitiva, quer dizer, sem complemento. Ela não se diz de outra coisa, não remete à outra coisa, ela só se diz de si mesma. Nesse caso, fala-se, então, de uma imanência pura ou absoluta, isto é, em si mesma, pois “ela não está em algo, *a* algo, não depende de um objeto e não pertence a um sujeito” (DELEUZE, 2016, p. 408). A imanência, portanto, não é mais transcendida por uma consciência que lhe seria superior, como ocorria em Kant, Husserl e, até mesmo, em Sartre; menos ainda, se vincula a Algo superior a todas as coisas. É somente nesse caso, ou seja, quando a imanência é pura, que se pode falar de um plano de imanência (DELEUZE, 2016). De certo modo, o plano de imanência tem a sua sorte ligada à diferença, pois assim como a diferença tende a se anular no sistema que ela mesma cria, na chamada ilusão da anulação intensiva, a imanência tende a se relançar na transcendência. Deleuze (2016, p. 408) explica que

Quando o sujeito e o objeto, que tombam para fora do plano de imanência, são tomados como sujeito universal ou objeto qualquer *aos quais* a própria imanência é atribuída, é toda uma desnaturação do transcendental que nada mais faz além de redobrar o empírico (é assim em Kant), e uma deformação da imanência, que se acha, então, contida no transcendente.

A imanência desnatura-se quando o sujeito e o objeto saem do campo, devindo transcendentais. Ao se interpretar a imanência como imanente a algo, “produz-se uma confusão do plano com o conceito, de modo que o conceito se torna um universal transcendente, e o plano, um atributo no conceito” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 62). Com efeito, “o conceito (no sentido de conceito de diferença) concerne aos acontecimentos, às singularidades etc., por oposição aos conceitos empíricos (diferenças conceituais)” (DELEUZE, 2018, p. 91). Deleuze e Guattari (1992) afirmam que a partir de Descartes, Kant e Husserl, o cogito possibilitou pensar o plano de imanência como sendo o campo de uma consciência, fazendo com que a imanência fosse imanente a uma consciência pura ou a um sujeito pensante. Segundo Deleuze (2016), a relação da consciência com o campo transcendental é somente de direito; a consciência só se torna um fato no momento em que o sujeito e seu objeto são produzidos simultaneamente, porém quando tomados por si mesmo – fora do campo –, tanto o sujeito quanto o objeto aparecem como transcendentais. Haveria, portanto, uma consciência virtual, até mesmo, intensiva ou intenSional que precede a consciência intencional da fenomenologia. Isso porque a consciência intencional dos fenomenólogos é uma consciência já atualizada. Porém, sendo virtual, ela se encontra difusa por toda parte e nada pode revelá-la. Assim, mesmo sendo coextensiva a todo o campo transcendental, ela subtrai a qualquer revelação (DELEUZE, 2016). O transcendental só existe como reencontrado.

Da mesma forma que “o campo transcendental não se define pela consciência, o plano de imanência não se define por um Sujeito ou um Objeto capazes de contê-lo” (DELEUZE, 2016, p. 408-409). O plano de imanência nada mais é do que um campo transcendental sem consciência²³. Segundo Deleuze e Guattari (1992, p. 51), o plano de imanência “envolve movimentos infinitos que o percorrem e retornam, mas os conceitos são velocidades infinitas de movimentos finitos, que percorrem cada vez somente seus próprios componentes”. Ele se define por uma distribuição nômade, e não sedentária, na qual os elementos ocupam-no sem contar, ou ainda, distribuíssem sem se dividir. O plano de imanência não se define nem pelas coisas, nem pelo sujeito, mas apenas pelos seus movimentos que o atravessam. O movimento,

²³ “[...] o plano de imanência é um campo transcendental sem consciência” (LECLERCQ, 2003, p. 149).

como lembra Leclercq (2003), desenvolve-se fora da consciência e a precede. Segundo Leclercq (2003, p. 152), “enquanto o movimento transcendental não é apreendido pela consciência, não é fixado por uma interpretação, ele é um *movimento puro*, um movimento sem utilidade nem rendimento”. O movimento só se torna coisa na e pela consciência, mas a própria consciência é somente um movimento. Noutras palavras, o movimento cria a consciência que, por sua vez, dá uma forma ao movimento. Dar forma quer dizer, segundo Leclercq (2003), subjetivar o movimento, ou melhor, subjetivar o real. Mais do que isso, “subjetivar é não apenas dar uma forma a um movimento, mas fixá-lo enquanto coisa em um dado. Uma coisa é um movimento fixado” (LECLERCQ, 2003, p. 151). Tornada forma, o movimento se torna também um objeto sensível. No plano de imanência, todos os movimentos são desprovidos de forma e de qualidades, nele, todos os elementos são informais ou aformados. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que estes movimentos são intensivos. Em suma, já não há mais coisas nem pessoas, mas somente movimentos que não começam nem terminam. Segundo Deleuze e Guattari (1992, p. 54):

O movimento tomou tudo, e não há lugar nenhum para um sujeito e um objeto que não podem ser senão conceitos. O que está em movimento é o próprio horizonte: o horizonte relativo se distancia quando o sujeito avança, mas o horizonte absoluto, nós estamos nele sempre e já, no plano de imanência. O que define o movimento infinito é uma ida e volta, porque ela não vai na direção de uma destinação sem já retornar sobre si, a agulha sendo também o pólo.

O real é composto apenas por movimentos que a consciência corrompe para fazê-los aparecer. Não estaria aí a ilusão retrospectiva que fornece à consciência o suposto direito de comandar o campo transcendental? Nesse sentido, Leclercq (2003, p. 130) lembra que a regulação do campo transcendental por uma consciência “faz ressurgir o sujeito em sua completa subjetividade. E nós encontramos a prova disso no fato de que Descartes, em sua busca de uma verdade primeira, não funda outra coisa que o subjetivo”. Algo semelhante ocorre com Kant que, ao renunciar ao ponto de vista de gênese – já que se tratava de estabelecer as condições do conhecimento para o sujeito transcendental – se contenta com um simples condicionamento transcendental. É este o erro das determinações do transcendental como consciência, pois concebe “o transcendental à imagem e semelhança daquilo que já está incumbido de fundar” (DELEUZE, 1998, p. 108). Deleuze (1998, p. 108) observa, no entanto, que a exigência kantiana de definir o transcendental como consciência originária justifica-se na medida em que

as condições dos objetos reais do conhecimento devem ser *as mesmas que* as condições do conhecimento; sem esta cláusula a filosofia transcendental perderia todo sentido, devendo instaurar para os objetos condições autônomas que ressuscitariam as Essências e o Ser divino da antiga metafísica.

Mas Deleuze já não visa mais ordenar a aplicação das categorias às intuições sensíveis, delimitando um conhecimento objetivo, mas, antes, o que ele visa é o engendramento do pensamento no pensamento. O campo transcendental relaciona-se mais a uma pretensão ontológica do que epistemológica; mais ainda, ele não pertence a uma consciência²⁴. Trata-se de pensar um pensamento ilimitado, à deriva, “percorrendo um campo multissensível, metaestável, sem a segurança de uma correlação entre a unidade subjetiva assentada por e na apercepção transcendental do Eu penso e na unidade objetiva garantida por objeto X” (BERGEN, 2001, p. 40). Deve-se pensar o campo transcendental como impessoal, anônimo e anárquico, anterior à divisão entre sujeito e objeto, pois é somente “quando se abre o mundo pululante das singularidades anônimas e nômades, impessoais, pré-individuais, [que] pisamos, afinal, o campo transcendental” (DELEUZE, 1998, p. 106). A noção de sujeito já não possui qualquer direito para presidir o campo transcendental: o sujeito deixa de ser constituinte; ao contrário, ele mesmo deve ser constituído. É certo, porém, que na ausência de um sujeito fundante, um tal mundo poderia permanecer indeterminado, porquanto lhe faltaria uma consciência para determiná-lo, todavia, “a indeterminação empírica não implica uma determinação transcendental. Ao indeterminado não falta nada” (LECLERCQ, 2003, p. 150). Já não cabe ao sujeito a determinação do campo transcendental, agora, “a ideia de singularidades, jogo de antigereralidades, que são entretanto impessoais e pré-individuais, deve agora nos servir de hipótese para a determinação deste domínio e de sua potência genética” (DELEUZE, 1998, p. 102). Deleuze (1998, p. 105) caracteriza essas singularidades como “os verdadeiros acontecimentos transcendentais”, e acrescenta que

Longe de serem individuais ou pessoais, as singularidades presidem à gênese dos indivíduos e das pessoas: elas se repartem em um “potencial” que não comporta por si mesmo nem Ego (*Moi*) individual, nem Eu (*Je*) pessoal, mas que os produz atualizando-se, efetuando-se, as figuras desta atualização não se perecendo em nada ao potencial efetinado (DELEUZE, 1998, p. 105).

²⁴ “Pois o transcendental não pertence à consciência” (LECLERCQ, 2003, p. 140).

Tanto a metafísica quanto a filosofia transcendental concordam em não conceber essas singularidades anônimas e pré-individuais a não ser já aprisionadas em um Ego individual supremo ou em um Eu pessoal superior, “impondo um fundo indiferenciado, sem-fundo, não-ser informe, abismo sem diferenças e sem propriedades – ou então um Ser soberanamente individuado, uma forma fortemente personalizada” (DELEUZE, 1998, p. 108-109), não admitindo nada fora deste Ser e desta Forma. De um lado, a metafísica determina o “Ego supremo como aquele que caracteriza um Ser infinito e completamente determinado por seu conceito e por isso mesmo possuindo toda a realidade originária” (DELEUZE, 1998, p. 109); de outro, delegando à forma sintética finita da pessoa, a filosofia transcendental determina “este Eu superior do lado do homem e opera[r] a grande permutação Homem-Deus com que a filosofia se contentou durante tanto tempo” (DELEUZE, 1998, p. 109). Em ambos os casos o que permanece é a disjunção: ou sem fundo indiferenciado da metafísica ou as singularidades aprisionadas da filosofia transcendental. Dito de outro modo, a singularidade ora é exilada, ora é acorrentada. Para Deleuze (1998, p. 110), trata-se de pensar

[...] um mundo de singularidades impessoais e pré-individuais, mundo que ele [Nietzsche] chama agora de dionisíaco ou da vontade e potência, energia livre e não ligada. Singularidades nômades que não são mais aprisionadas na individualidade fixa do Ser infinito (a famosa imutabilidade de Deus) nem nos limites sedentários de um sujeito finito (os famosos limites do conhecimento). Alguma coisa que não é nem individual nem pessoal e, no entanto, que é singular, não abismo indiferenciado, mas saltando de uma singularidade para a outra, sempre emitindo um lance de dado que faz parte de um mesmo lançar sempre fragmentado e reformado em cada lance. Máquina dionisíaca de produzir o sentido e em que o não-senso e o sentido não estão mais numa oposição simples, mas co-presentes um ao outro em um novo discurso. Este novo discurso não é mais o da forma, mas nem muito menos o do informe: ele é antes o informal puro (DELEUZE, 1998, p. 110).

Além de Deus e do sujeito, há “esta singularidade livre, anônima e nômade que percorre tanto os homens, as plantas e os animais independentemente das matérias de sua individuação e das formas de sua personalidade” (DELEUZE, 1998, p. 110). São as singularidades a via de acesso ao campo transcendental que se define a partir de cinco características, a saber: energia potencial do campo, ressonância interna das séries, superfície topológica das membranas, organização do sentido e, finalmente, o estatuto problemático. À guisa de ilustração: 1º) “A energia potencial é a energia do acontecimento puro, enquanto que as formas de atualização correspondem às efetuações do acontecimento” (DELEUZE, 1998, p. 106); 2º) as singularidades estão envolvidas num processo de auto-unificação, “sempre móvel e deslocado

na medida em que um elemento paradoxal percorre e faz ressoar as séries, envolvendo os pontos singulares correspondentes em um mesmo ponto aleatório e todas as emissões, todos lances em uma mesma jogada” (DELEUZE, 1998, p. 106); 3º) as singularidades ou potenciais frequentam a superfície. Tudo se passa na superfície em um cristal que não se desenvolve a não ser pelas bordas (DELEUZE, 1998, p. 106); 4º) é esta superfície topológica que organiza o sentido, “mas este mundo do sentido não implica ainda nem unidade de direção nem comunidade de órgão, os quais exigem um aparelho receptor capaz de operar um escalonamento sucessivo dos planos de superfície segundo uma outra dimensão” (DELEUZE, 1998, p. 107); 5º), finalmente, “este mundo do sentido tem por estatuo o *problemático*: as singularidades se distribuem em um campo propriamente problemático e advêm neste campo como acontecimentos topológicos aos quais não está ligada nenhuma direção” (DELEUZE, 1998, p. 107).

Já não se trata mais de pensar as condições da experiência possível, mas aquelas da experiência real. É essa a ideia de um empirismo transcendental, na medida em que assegura, por um lado, a diferença de natureza entre o empírico e o transcendental, por outro lado, assegura também “que o próprio transcendental é experiência, experimentação; enfim, coloca uma imanência completa entre os dois” (DELEUZE, 2018, p. 90). Dessa forma, o próprio real adquire um novo estatuto; simultaneamente, o próprio possível também muda de estatuto. Em primeiro lugar, o real já não diz respeito aos objetos que se apresentam para um sujeito, como se estes estivessem dados por toda a eternidade e detivessem uma estabilidade ontológica, conforme um realismo vulgar; inversamente, não se refere, tampouco, a um mundo que se moldaria segundo às inclinações de um sujeito. Nem objetivismo dogmático nem subjetivismo relativista. Nada seria mais estranho ao empirismo transcendental do que a ideia segundo a qual o real se ajusta às coordenadas de um sujeito, de acordo com seu ponto de vista, desejos e crenças. Em segundo lugar, do possível, isto é, do meramente possível deve-se dizer que é apenas uma atualidade “superior”, que não existe a não ser produzido retroativamente. Ele não existe senão de maneira derivada ou secundária, isto é, como um resultado. Mas o verdadeiramente possível é, ao mesmo tempo, impossível. Nenhum acontecimento ocorre conforme o planejado, mas ele só pode ocorrer no plano (de imanência), sem ver vir. Imprevisível e inantecipável, o acontecimento tem a forma – ou melhor, a força – do monstro. É preciso dizer que só o impossível acontece. Por isso, o possível não antecede o acontecimento; ao contrário, o acontecimento é a abertura do possível, de um campo de possíveis. O possível não preexiste, ele é criado pelo acontecimento.

1.2. TALVEZ, SIM..., TALVEZ, SIM

1.2.1. Ou... ou... (Síntese disjuntiva)

“...sob o regime das disjunções inclusas nas quais tudo é possível”. Deleuze e Guattari

A questão é saber sob quais condições a disjunção é uma verdadeira síntese e não um procedimento de análise. O silogismo disjuntivo é um conceito que Deleuze empresta de Kant, porém, ele não vai se contentar em reproduzir seu funcionamento. Deleuze o perverte colocando-o a serviço de uma maquinaria diabólica: Deus, senhor do silogismo disjuntivo, operando por limitação e privação, dá lugar a Baphomet. Em Kant, as disjunções são exclusivas, obedecendo ao regime das alternativas (“ou... ou”), do “ou isto ou aquilo”: “ou se calça a luva e não se põe o anel ou se põe o anel e não se calça a luva!” (MEIRELES, 2017, p. 520, grifo nosso). Entretanto, quando as disjunções se tornam inclusas ou afirmativas, não se procede mais por exclusões, privações, limitações. Tudo deve ser afirmado ao mesmo tempo, uma vez que “a divergência entre das séries ou a disjunção dos membros (*membra disjuncta*) cessam de ser negativas de exclusão segundo as quais os acontecimentos são impossíveis, incompatíveis” (DELEUZE, 1998, p. 178). Em Deleuze, a disjunção inclusiva (síntese disjuntiva) é um operador central de uma síntese não-dialética, empregando-a “contra a contradição e a síntese dialética” (SIMONT, 1997, p. 266). Zourabichvili (2003, p. 81) chega a sugerir que, talvez, essa disjunção seja o operador principal da filosofia de Deleuze, o conceito assinado entre todos. Por essa razão:

Não se trata mais, em absoluto, de uma identidade dos contrários, como tal inseparável ainda de um movimento do negativo e da exclusão. Trata-se de *uma distância positiva dos diferentes*: não mais identificar dois contrários ao mesmo, mas afirmar sua distância como o que os relaciona um ao outro enquanto “diferentes” (DELEUZE, 1998, p. 178; *italico* nosso).

Uma distância positiva entre as séries divergentes é irreduzível a qualquer ultrapassamento ou síntese superior, garantindo que nenhum dos lados seja negado ou anulado pelo outro. Nesse sentido, “as séries disjuntas são retas paralelas, e não perpendiculares, e nunca se intersectam, antes, mantêm sempre um mínimo de distância positiva, sem jamais se encontrar, ainda que se prolonguem ao infinito” (SOUZA, 2018, p. 160). Trata-se, com efeito, de dois termos ímpares, ou ainda, de duas metades desiguais. Para Deleuze (1998, p. 178), a ideia de uma distância positiva é essencial, considerando que “ela permite medir os contrários

por sua diferença finita em lugar de igualar a diferença a uma contrariedade desmedida e a contrariedade a uma identidade ela própria infinita”. Ademais, os contrários não são mais identificados, de modo que um remeta mediatamente ao outro; eles são imediatamente divergentes. Segundo Deleuze (1998, p. 178).

Em regra geral, duas coisas não são simultaneamente afirmadas senão na medida em que sua diferença é negada, suprimida de dentro, mesmo se o nível desta supressão é supostamente incumbido de regulamentar a produção da diferença quanto seu desvanecimento. Sem dúvida, a identidade não é aí a da indiferença, mas é geralmente *pela identidade* que os opostos são afirmados ao mesmo tempo, quer aprofundemos um dos opostos para aí encontrar o outro, quer procedamos a uma síntese dos dois. Falamos, ao contrário, de uma operação a partir da qual duas coisas ou duas determinações são afirmadas *por* sua diferença, isto é, não são objetos de afirmação simultânea senão na medida em que sua diferença é ela própria afirmada, ela própria afirmativa.

É nesse sentido que a disjunção inclusiva é a operação que afirma duas determinações em sua diferença: a própria diferença deixa de ser negativa e se torna afirmativa; a disjunção deixa de ser exclusiva e se torna inclusiva. Aliás, “os princípios da contradição e do terceiro-excluído exercem sua jurisdição apenas sobre um domínio derivado” (ZOURABICHVILI, 2003, p. 81). Os termos contrários, se é que ainda é possível falar em contradição, são afirmados em sua espessura própria. A disjunção não é mais “um procedimento de análise que se contenta em excluir predicados de uma coisa em virtude da identidade do seu conceito (uso negativo, limitativo ou exclusivo da disjunção)” (DELEUZE, 1998, p. 180). Em Kant, o silogismo disjuntivo não é uma verdadeira síntese, mas uma “análise reguladora a serviço das sínteses conjuntivas, pois separa uma das outras as séries não-convergentes” (DELEUZE, 1998, p. 180). A síntese kantiana ainda é conectiva, e não disjuntiva. Em Deleuze, ao contrário, o *ou* disjuntivo não se vê sujeito ao *e* conjuntivo; a síntese permanece “sendo disjunção uma vez que recai e continua recaindo sobre uma divergência enquanto tal. Mas esta divergência é afirmada de modo que o *ou* torna-se ele próprio afirmação pura” (DELEUZE, 1998, p. 180). Zourabichvili (2003, p. 78) resume da seguinte forma:

Entende-se, ordinariamente, por disjunção inclusiva um complexo tal que, duas proposições sendo dadas, uma ou outra *ao menos* é o caso (por exemplo, “faz bom tempo ou faz frio”): “inclusivo” não tem sentido positivo e significa somente que a disjunção envolve uma conjunção possível. Não há exclusão, mas vê-se que as duas proposições não cessam de se excluir até o ponto em que sua disjunção se apaga. Em sentido estrito, por conseguinte, toda disjunção é exclusiva: não-relação em que cada termo é a negação do outro. Com Deleuze, a noção adquire um sentido totalmente diverso: a não-relação devém uma relação, a disjunção, uma relação.

A partir de agora, “cada coisa se abre ao infinito dos predicados pelos quais ela passa” (DELEUZE, 1998, p. 180). Longe de serem excluídos, doravante, todos os predicados se tornam possíveis. Em um só golpe, o eu, o mundo e o Deus perdem seu centro. Já não se pode mais falar em mundo, mas em um “caosmos”, nem mesmo se pode falar em eu, mas em um contra-eu, por fim, “a disjunção posta como síntese troca seu princípio teológico contra um princípio diabólico” (DELEUZE, 1998, p. 182). Deleuze (1998) recorda que era o eu que assegurava a conexão de uma série a outra, do mesmo modo, a forma do mundo garantia a convergência das séries prolongáveis, e Deus era o fiador da disjunção em seu uso exclusivo. Tudo desmorona no momento em que “a disjunção acede ao princípio que lhe dá um valor sintético e afirmativo nela mesma, o eu, o mundo e Deus conhecem uma morte comum, em proveito das séries divergentes enquanto tais, que transbordam agora de toda exclusão, toda conjunção, toda conexão” (DELEUZE, 1998, p. 181). Para Juliette Simont (1997, p. 266), “a ‘disjunção inclusiva’ é o que resta do silogismo disjuntivo quando naufraga o *Ens realissimum*, esse vestígio da predominância do idêntico”. Sem um Deus que confere coerência à partilha dos predicados, uma vez que já não há mais um reservatório transcendental de possíveis nem *omnitudo* prévia ao julgamento, “cada injunção será o único critério *pontualmente* inclusivo de sua própria coerência” (SIMONT, 1997, p. 266). A disjunção não opera mais por seleção, filtragem e privação, antes, ela se espalha, dispersa e dissemina: ela só divide sob a condição de fazer convergir. Eis porque tudo se divide, mas em si mesmo.

Em *O Anti-Édipo* (2010), Deleuze e Guattari observam que o inconsciente é colonizado por um registro edipiano que introduz “um uso exclusivo, limitativo, negativo, da síntese disjuntiva (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 105). A partir daí, tem-se a passagem de uma ordem intensiva ou virtual a uma ordem extensa ou atual. É quando toda sorte de binarismo se estabelece: o inconsciente devém um teatro e somos ensinados à resignação: “resignação a Édipo, resignação à castração, renúncia ao desejo do pênis, no caso das meninas, e renúncia à demonstração máscula, no caso dos meninos, em suma, renúncia ‘a assumir o sexo’” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 84). Há uma filiação intensiva que se reparte em dois sexos, em dois gêneros, em duas orientações sexuais, sempre em duas direções identificáveis. É nesse sentido que Deleuze e Guattari (2010, p. 219) dizem que “a homossexualidade masculina é, pois, a representação de aliança que recalca os signos ambíguos da filiação intensa bissexuada”. Assim como ocorria com a diferença de intensidade – que se anulava no sistema que ela mesma engendrava –, “o sistema em extensão nasce das condições intensivas que o tornam possível, mas reage sobre elas, anula-as, recalca-as e só lhes deixa exprimir de maneira mítica” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 213). Por isso, Deleuze e Guattari (2010, p. 209) observam

que “o essencial não é que os signos mudem conforme os sexos e as gerações, mas que se passe do intensivo ao extensivo, isto é, de uma ordem de signos ambíguos a um regime de signos modificáveis mas determinados”. Em uma ordem intensiva energética, ainda não distinção nem de pessoas, nem sexos, “mas apenas variações pré-pessoais em intensidade, afetando uma mesma gemelidade ou bissexualidade tomada em graus diversos” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 207). As disjunções só se tornam exclusivas sob a condição de recalcar as disjunções inclusas,²⁵ e Édipo só sobrevém para impor “o ideal de um certo uso, limitativo ou exclusivo, que se confunde com a forma da triangulação – ser papai, mamãe ou filho” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 104-105). É com razão que se deve opor um uso inclusivo e ilimitativo das sínteses disjuntivas ao um uso edipiano, exclusivo e limitativo. Mas, ao mesmo tempo,

É preciso haver algo em comum aos dois sexos, mas para que esse algo falte tanto a um quanto ao outro, para distribuir a falta pelas duas séries não simétricas e fundar o uso exclusivo das disjunções: você é menina *ou* menino! É assim a respeito de Édipo e de sua “resolução”, diferentes no caso do menino e no da menina (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 84).

É a dupla pinça edipiana que esmaga o inconsciente. No entanto, Deleuze e Guattari (2010, p. 85) advertem que seria preciso dizer tudo ao contrário, porquanto “nada há de comum aos dois sexos e ele não param de se comunicar um com o outro de um modo transversal, modo pelo qual cada sujeito possui os dois sexos”. Édipo não pode conceber a inocência das flores, ou seja, que “cada um é bissexuado, cada um tem os dois sexos, mas compartimentados, incomunicantes: o homem é apenas aquele em que a parte masculina domina estatisticamente, e a mulher, aquela em que a parte feminina domina estatisticamente” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 97). Todos os binarismos que dividem nossa gramática do desejo não podem existir senão em extensão, mas eles são assombrados por uma intensidade que os desarticula, insistindo e subsistindo neles. Haveria, de fato, não somente uma bissexualidade, mas, antes, uma transexualidade que existe apenas intensivamente, uma vez que ela atravessa todos os corpos. Agora, já não nos encontramos mais em um inconsciente molar, mas molecular. Nele, as disjunções são inclusas e as conjunções são nômades; o inconsciente molecular ignora a castração, a falta e nada falta aos objetos parciais. Trata-se de

[...] uma transexualidade microscópica em toda parte, que faz com que a mulher contenha tantos homens quanto o homem, e o homem mulheres,

²⁵ Para Zourabichvili (2003, p. 14), é sob o regime do virtual que as disjunções são inclusas ou inclusivas; ao contrário, o regime atual é “caracterizado pela separação das coisas e sua relação de exclusão (ou então... ou então...)”.

capazes de entrar, uns com os outros, umas com as outras, em relações de produção de desejo que subvertem a ordem estatística dos sexos. Fazer amor não é fazer só um, nem mesmo dois, mas cem mil. Eis o que são as máquinas desejantes ou o sexo não humano: não um, nem mesmo dois, mas n sexos. A esquizoanálise é a análise variável dos n sexos num sujeito. Para além da representação antropomórfica que a sociedade lhe impõe e que ele mesmo atribui à sua própria sexualidade (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 389-390).

A esquizofrenia ensina uma lição extraedipiana, pois “o esquizofrênico está morto *ou* vivo, não ao mesmo tempo, mas cada um dos dois ao termo de uma distância que ele sobrevoa, deslizando” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 106). O esquizofrênico ignora o triângulo edipiano, ele não delira sobre papai e mamãe, revelando-nos “uma desconhecida força da síntese disjuntiva, um uso imanente que não seria mais exclusivo nem limitativo, mas plenamente afirmativo, ilimitativo, inclusivo” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 105). O esquizofrênico, recordam Deleuze e Guattari (2010, p. 105-106), “não é homem e mulher. Ele é homem ou mulher, mas está, precisamente, dos dois lados, homem do lado dos homens, mulher do lado das mulheres”. Os termos disjuntos não se diluem um no outro, mas mantêm sua distância positiva, insinuando-se um no outro sem de anular. A título de ilustração:

Mesmo as distâncias são positivas, ao mesmo tempo em que as disjunções são inclusas. Seria desconhecer inteiramente esta ordem de pensamento fazer como se o esquizofrênico substituísse as disjunções por vagas sínteses de identificação dos contraditórios, como o último dos filósofos hegelianos. Ele não substitui sínteses disjuntivas por sínteses dos contraditórios, mas substitui o uso exclusivo e limitativo da síntese disjuntiva por um uso afirmativo. Ele está e permanece na disjunção: não suprime a disjunção identificando os contraditórios por aprofundamento; ao contrário, ele afirma a disjunção por sobrevoos de uma distância indivisível. Não é simplesmente bissexuado, não está entre os dois sexos, nem é intersexuado, mas é transexuado. É transvivomorto, trans-paifilho (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 106).

Desse modo, não se trata de ultrapassar às alternativas, elevá-las a uma síntese superior ao remetê-las a uma totalidade qualquer, antes, trata-se de remontá-las à sua origem. No entanto, já não mais origem prévia; a própria origem deve ser produzida: a origem é intensiva. Agora, já não se pode mais falar de originário nem derivado; não se pode nem mesmo dizer qual termo é primeiro, visto que se trata “uma deriva generalizada. Dir-se-ia que o esquizo liberta uma matéria genealógica bruta, ilimitativa, na qual ele pode colocar-se, inscrever-se e indicar-se em todas as ramificações ao mesmo tempo, de todos os lados. Ele explode a genealogia edipiana” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 108). A relação conquista uma autonomia em relação aos termos que a relaciona; dito de outro modo, as relações devem anteriores aos seus termos, haja

vista que “os termos não mantêm uma relação a não ser diferencial, a relação é primeira, é ela que distribui os termos que ela estabelece” (ZOURABICHVILI, 2003, p. 79). Trata-se, nesse sentido, de uma filiação intensiva, em que “o mesmo ser incluso percorre sobre o corpo pleno distâncias indivisíveis e passa por todas as singularidades, por todas as intensidades de uma síntese que desliza e se reproduz” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 205).

É lícito perguntar se a disjunção inclusiva não antecipa o “talvez” que tentamos definir em linhas gerais em nossa introdução, uma vez que o “talvez” não conhece a negação nem o negativo, ignorando, portanto, a exclusão, a privação e a limitação. Talvez sim... talvez sim! Um termo não exclui o seu oposto, visto que possui uma espessura própria irreduzível ao outro, mas que anuncia um *tout autre*. A ordem das alternativas, que ordinariamente se faz o “talvez” incidir, é extensa e qualificada: mas, o “talvez” de que tratamos é, por outro lado, intensivo, isto é, afirmativo. É preciso dizer *talvez* duas vezes: primeiro como diferença; depois, como repetição.

1.2.2. *Quem tem medo de Baphomet?*

“Quando um deus se proclamou o deus único, todos os
outros deuses morreram de tanto rir!”
Pierre Klossowski

Em texto publicado em 1964, “A prosa de Acteão”, Michel Foucault questiona se o duelo entre Deus e o Diabo não se faz em um espaço de espelhos, sendo cada qual o verso e o averso de uma mesma folha: “Deus que tanto se assemelha a Satanás, que imita tão bem Deus...” (FOUCAULT, 2009, p. 111). Entretanto, seria incorreto acreditar que Deus e Diabo estão em uma relação de identidade, “a igualdade $A = A$ se anima por um movimento interior e sem fim que separa cada um dos dois termos de sua própria identidade e os remete um ao outro pelo jogo (a força e a perfídia) desse próprio afastamento” (FOUCAULT, 2009, p. 113). Haveria, portanto, uma assimetria implicativa entre Deus e o Diabo. Em *O Baphomet*²⁶ (; 1986), último romance publicado por Pierre Klossowski, que, segundo Deleuze (1998, p. 300), “opõe

²⁶ Para James (2005), *O Baphomet* é um romance histórico que evoca o episódio no qual Filipe IV, o Belo, ordena a destruição da Ordem dos Templários: entre as acusações contra os cavaleiros está a prática homossexual, mais notadamente, a sodomia. Após um longo prólogo, a narrativa muda abruptamente, passando-se em um tempo suspenso, ou melhor, extemporâneo, em que vários personagens encarnam o corpo incorruptível de Ogier de Beauséant, que havia sido enviado à ordem por sua tia Valentine de Saint-Vit – na tentativa de reaver suas terras doadas – para trabalhar como pajem, no intuito de colher provas para o rei das práticas imorais que os cavaleiros cometiam.

o sistema de Deus e o sistema do Anticristo como os dois termos de uma disjunção fundamental”, o Anticristo declara: “Só Deus em mim se opõe a Deus” (KLOSSOWSKI, 1986, p. 43). É também o Anticristo quem diz: “E tudo o Cristo diz, o Anticristo diz ao mesmo tempo! As palavras não diferem em nada! Só se pode distingui-las depois de tiradas as consequências” (KLOSSOWSKI, 1986, p. 129). Deleuze e Guattari (2010, p. 107) descobrem uma afinidade entre Baphomet e o Deus dos esquizofrênicos: “Sou Deus não sou Deus, sou Deus sou Homem: não se trata de uma síntese que, numa realidade originária do Homem-Deus, ultrapassaria as disjunções negativas da realidade derivada”. Segundo Deleuze (1998, p. 290), a relação entre Deus e a gramática não é mais negada, mas é reconhecida, querida, mimetizada e desenvolvida “em todos os sentidos da disjunção, posta a serviço do anticristo, Dionísio crucificado”.

Há um pacto entre Deus e Baphomet, e a cada um cabe uma parte: a memória faz parte do domínio divino; o esquecimento pertence ao Anticristo. Donde a injunção de Baphomet: “Sê fiel a teu esquecimento!” (KLOSSOWSKI, 1986, p. 97). Com efeito, aquele que bebe o leite virginal de Baphomet com sua memória o insulta. O sopro anímico de Baphomet é um sopro esquecediço. Nesse sentido, Deleuze (1998, p. 300) coloca o problema nos seguintes termos: “*ou* nos lembramos das palavras, mas seu sentido permanece obscuro; *ou então* o sentido aparece, quando desaparece a memória das palavras”. Assim, é só à primeira vista que a ordem divina e a ordem do anticristo são idênticas. Há uma distinção mais profunda que opõe e distingue fundamentalmente Deus e Baphomet: o sistema dos corpos e o sistema dos sopros. A ordem divina está vinculada aos corpos, portanto, é somente ligada a um corpo “que o espírito adquire a personalidade” (DELEUZE, 1998, p. 300). Em *O Baphomet*, Deus é o inimigo dos espíritos, ou seja, a ordem de Deus é contra os espíritos, uma vez que instaura a imortalidade e a personalidade; é para conter a dispersão dos espíritos que Deus coloca-se ao lado dos corpos. Por isso, “Deus é essencialmente o Traidor: ele é traidor dos espíritos, traidor dos sopros e, para prevenir sua resposta, reduplica sua traição, encarnando-se ele próprio” (DELEUZE, 1998, p. 301). Todo corpo é apenas a dissimulação de um sopro; mais ainda, todo corpo retém uma infinidade de formas que um sopro poderia assumir. Baphomet recusa ser chamado de Deus, segundo ele: “[...] não sou um criador que submete o ser ao que ele cria, o que ele cria um só eu, e esse eu um só corpo. Ó, Sire Jacques, milhões de eu que tu oprimas em ti mesmo estão mortos e ressuscitaram milhões de vezes em ti, ignorados por teu único eu!” (KLOSSOWSKI, 1986, p. 93). É por isso que Baphomet não conhece a distinção de sexos nem de espécies: seu corpo andrógono, comporta patas e cabeça de bode, seios femininos em um corpo masculino; sua mão direita aponta para cima, a esquerda, para baixo. Ele se divide, mas em si mesmo. Baphomet não admite um corpo plenamente diferenciado, um organismo perfeitamente

organizado. Ele é o príncipe das modificações, metamorfoseando-se perpetuamente, passando de Nietzsche a um tamanduá. Se antes o princípio estava no verbo divino, na unidade da carne, agora, o princípio está no sopro. O *pneuma* usurpa o *logos* divino. Baphomet senta-se num trono vacante, porquanto o Deus único desertou. Doravante, “Deus não pode mais garantir nenhuma identidade!” (DELEUZE, 1998, p. 301-302). Nesse sentido,

A ordem de Deus compreende todos estes elementos: a identidade de Deus como último fundamento, a identidade do mundo como meio ambiente, a identidade da pessoa como instância bem fundada, a identidade do corpo como base, enfim a identidade da linguagem como potência para *designar* todo o resto. Mas esta ordem de Deus se construiu contra uma outra ordem: outra ordem que subsiste nela e que a corrói. Aqui começa o Baphomet [...] (DELEUZE, 1998, p. 301).

Incipit Baphomet! Quando Deus morre é todo o seu sistema que colapsa. Uma das consequências dessa morte é a dissolução do eu, visto que “Deus é a única garantia da identidade do eu e de sua base substancial, a integridade do corpo. Não conservamos o eu sem ter que guardar também Deus” (DELEUZE, 1998, p. 302). Deus e o eu jazem no mesmo túmulo. Porém, essa morte não deve ser lamentada, ela se torna “a mais alta potência, rica em promessa positivas e salutares” (DELEUZE, 1998, p. 292). Mas não é somente o eu que se dissolve, o corpo também se desintegra, a linguagem muda de função e a disjunção deixa de ser exclusiva. Ora, o que acontece quando as disjunções deixam de ser exclusivas, negativas ou limitativas? Quais as consequências para um pensamento que não procede mais privação de realidade, assumindo tudo o que ocorre? Talvez, Baphomet seja o herói nietzscheano do *amor fati* que nos ensina amar o destino.

Kant observou, em “Do ideal transcendental” (1999), que tanto o conceito quanto a coisa estão subordinados ao princípio da determinabilidade, no entanto, há uma diferença quando a determinação incide sobre o conceito ou sobre a coisa. Pois, no primeiro caso, tendo em vista que o conceito é indeterminado quanto ao seu conteúdo, o princípio de determinabilidade repousa sobre o princípio de contradição e se refere à forma lógica do mesmo, uma vez que “de cada dois predicados opostos contraditoriamente entre si somente um pode ser-lhe atribuído” (KANT, 1999, p. 358). No segundo caso, em relação à sua possibilidade, toda coisa está subordinada ao princípio da determinação completa, onde “de todos os predicados possíveis das coisas, enquanto são comparados com seus opostos, um dele tem de convir-lhe” (KANT, 1999, p. 358). Aqui, já não se trata apenas de dois predicados opostos, mas de todos os predicados possíveis, assim, o princípio da determinabilidade não repousa mais sobre o princípio da

contradição. Deve-se então falar de determinação completa, visto que ele se refere ao conteúdo e não apenas à forma lógica. À determinação completa corresponde não somente a representação analítica mediante a escolha de um dos predicados opostos, mas, a síntese de todos os predicados que formam o conceito completo da coisa, contendo, portanto, um pressuposto transcendental: “a matéria para *toda a possibilidade*, a qual deve conter *a priori* os dados para a possibilidade peculiar de cada coisa” (KANT, 1999, p. 358). Dessa forma, não se trata apenas da comparação lógica dos predicados entre si, mas, sobretudo, de uma comparação transcendental da própria coisa com o conjunto de todos os predicados possíveis. O princípio da determinação completa está apoiado sobre um ideal transcendental que, segundo Kant (1998, p. 360), “se encontra necessariamente em tudo o que existe e que constitui a condição material suprema e completa de sua possibilidade”. Em suma,

[...] a determinação completa de cada coisa repousa sobre a limitação desse *todo* da realidade, na medida em que uma parte dela é atribuído à coisa e o resto lhe é excluído; o que concorda com a alternativa da premissa maior disjuntiva e da determinação do objeto na premissa menor mediante um dos membros dessa divisão. Assim o uso da razão, mediante o qual ela põe o ideal transcendental como fundamento de sua determinação de todas as coisas possíveis, é análogo ao uso segundo o qual ela procede nos silogismos disjuntivos (KANT, 1999, p. 361).

Esse ideal transcendental não é senão o *ens realissimum*. A razão deve pressupor não a mera existência de um ente singular que serve de modelo para todas as coisas, mas também um ideal de onde se deriva uma totalidade incondicionada. Um tal ente é a possibilidade de todas as coisas, e não o seu conjunto. Desse modo, “toda possibilidade das coisas (da síntese do múltiplo segundo o seu conteúdo) é considerada derivada e unicamente a possibilidade daquilo que encerra em si toda a realidade é considerada originária” (KANT, 1999, p. 361). Deleuze diz que “Deus é apresentado como o princípio e o senhor do silogismo disjuntivo” (DELEUZE, 1998, p. 303). Quando Deus é destituído de suas antigas pretensões, a saber, criar sujeitos e fazer o mundo, Ele é chamado à modéstia: sua tarefa não consiste senão em operar disjunções ou fundá-las. O que será observado posteriormente em Kant, já estava presente no Deus leibniziano, que deveria realizar a triagem das realidades e escolher o “melhor dos mundos possíveis”. Deus é definido, assim, “pelo conjunto de toda possibilidade, na medida em que este conjunto constitui uma matéria ‘originária’ ou um todo da realidade. A realidade de cada coisa daí ‘deriva’: ela repousa, com efeito, na limitação deste todo” (DELEUZE, 1998, p. 304). Para Deleuze, “Deus não tem outro sentido além de fundar este manejo do silogismo disjuntivo” (DELEUZE, 1998, p. 304). Mas Deus não é descoberto como senhor do silogismo disjuntivo

senão para fazer dela um uso de negativo e limitativo. De certa forma, para operar a seleção dos predicados que convém ou não a um conceito, é necessário que tudo já esteja constituído: só há escolha possível onde o possível já está previamente determinado. Por isso, Bergen (2001) nota que se trata de uma totalidade individuada, de um Todo já dado, original e eternamente atual, exatamente o que Deleuze nunca cessou de recusar. É Deus que cumpre a função de englobar “o sistema das determinações completas em uma matéria originária não composta” (BERGEN, 2001, p. 356-357). É Deus que “garante a completude fechada de todas as determinações imagináveis [*envisageables*] assim como de seu aparelhamento ordenado por pares de contrários” (BERGEN, 2001, p. 357). Em suma,

[...] a matriz divina se oferece como esta entidade fictícia, reguladora que delimita e baliza o exercício do pensamento e suspende dele a coerência em uma terra prévia, em um todo anterior pré-orientando o desenvolvimento do que se liga a uma esfera de necessidade legitimadora (BERGEN, 2001, p. 356-357).

O pensamento limita-se, então, a transitar em recortes negativos da realidade, um pouco como ocorre com a inteligência em Bergson. O único acesso que nos-é concedido resume-se a “realidades locais das determinações particulares”, feitos por amostragem. É todo esse sistema que será soprado pela “maquinaria diabólica do Anticristo cuja potência afirmativa de divergência e de descentramento dissipa a tripla identidade de Deus, do mundo e do eu” (BERGEN, 2001, p. 358). Agora, com a morte de Deus, tudo se torna permitido. Já não é mais Deus que é apresentado como o senhor do silogismo disjuntivo, mas o Anticristo. A coisa já não fica mais confinada a uma determinação prévia, ela experimenta e passeia por todos os predicados possíveis. Dessa forma, “Deus, como ser dos seres, é substituído pelo Baphomet, “príncipe de todas as modificações”, modificação de todas as modificações. Não há mais realidade originária. A disjunção não deixa de ser uma disjunção, o *ou então* não deixa de ser um *ou então*” (DELEUZE, 1998, p. 304). No entanto, a disjunção não significa mais “que um certo número de predicados são excluídos de uma coisa em virtude da identidade do conceito correspondente, ela significa que cada coisa se abre ao infinito dos predicados pelos quais passam com a condição de perder sua identidade como conceito e como eu” (DELEUZE, 1998, p. 304). O silogismo disjuntivo, conclui Deleuze (1998, p. 304),

[...] acede a um princípio e a um uso diabólicos, a disjunção é afirmada por si mesma sem cessar de ser uma disjunção, a divergência ou a diferença tornam-se objetos de afirmação pura, o *ou então* torna-se potência de afirmar, fora das condições no conceito da identidade de um Deus, de um mundo ou de um eu.

As disjunções serão ainda disjunções, entretanto, sua síntese deixa de ser exclusiva, assumindo um sentido afirmativo, passando por todas as séries disjuntas, e assim “a divergência e a disjunção tornam-se objeto de afirmação como tais” (DELEUZE, 1998, p. 308). Deleuze lembra (1998) que era apenas na ordem divina que as disjunções tinham valor negativo e exclusivo, na ordem do anticristo, a disjunção torna-se uma potência afirmativa. É sobre o “grande corpo inorgânico de Baphomet” que “aparecem as disjunções inclusivas, afirmações experimentais, cuja passagem por todos os predicados possíveis, o sobrevoo das distâncias indecomponíveis” (BERGEN, 2001, p. 358); é sobre este corpo que não mais se exclui os “termos inadequados, paradoxais ou indecidíveis, sem mais a eliminação das nuvens nubladas de virtualidades em suspense e das distâncias interdisjuntivas” (BERGEN, 2001, p. 358). Abre-se, assim, aos devires metamórficos da vespa e da orquídea, às núpcias contra a natureza e às alianças demoníacas. O pensamento se liberta do regime empírico, abrindo-se ao seu uso superior ou disjunto, isto é, “à lógica esquizo da afirmação paradoxal” (BERGEN, 2001, p. 359). Saímos de uma ordem que submetia o transcendental ao empírico, que se contentava em estabelecer as condições gerais da experiência possível e alcançamos um transcendental puro, imanente apenas a ele mesmo: “um uso superior, disjunto começa lá onde o uso regulador termina” (BERGEN, 2001, p. 363). Já não se pode falar nem de derivado nem de originário, tudo é afirmado simultaneamente. Deus não é mais o funcionário aduaneiro de um reservatório de possíveis, impedindo ou consentindo o que é digno de realidade. Quando Deus devém o Anticristo, Deus se confunde com o nada, e o próprio regime do possível e do real é abolido. Com Baphomet, tudo se torna possível, porque já não há mais possível. Para Bergen (2001, p. 365-366):

O Baphomet se apresenta como uma das peças dominantes do pensamento vitalistas de Deleuze, como o insuflador de um jogo extraordinário afirmando todo o acaso: ele compõe o “ovo cósmico”, a “poeira do mundo” do campo transcendental impessoal e se fortifica, em desenvolvimento da superfície intensa, não formada da substância spinozista, de “psicotizar” o tabuleiro kantiano (BERGEN, 2001, p. 365-366).

É por isso que o Baphomet é o agrimensor do jardim borgeano, o coringa de um jogo ideal que afirma todo o acaso sem dividi-lo, o cavalo de Troia infiltrado no sistema crítico, o conquistador de um espaço liso. Com ele, paradoxalmente, a disjunção sintetiza, a dispersão une, a diferença torna comum. Segundo Bergen (2001), Baphomet, à diferença do *ens realissimum* kantiano, não possui uma função unificante: a multiplicidade é entregue a própria

sorte. O campo da experiência perde sua orientação em relação a um incondicionado, ocorrendo, assim, uma “liberação fora de toda submissão no círculo do sujeito e do objeto, do entendimento e da intuição” (BERGEN, 2001, p. 364). Com ele, as propriedades são expropriadas – já não há mais um *proprium* –, os lugares fixos são desterritorializados e a distribuição sedentária devém nômade, por fim, num processo indiscernível, as atualidades são convertidas em virtualidades e vice-versa.

1.2.3. *I would prefer not to...*

“O que é intolerável é a tentativa de escapar à
disjuntiva ‘ou isso – ou aquilo’, a desconfiança do
princípio abstrato, a firmeza sem doutrina”.
Adorno e Horkheimer

Deleuze (2011, p. 93) constata que “a fórmula é arrasadora, devastadora, e nada deixa subsistir atrás de si”. Ela é contagiosa, germina e prolifera: a fórmula afeta a língua dos outros. A fórmula “*I would prefer not to*”, traduzida por “preferiria não”, embora seja uma construção normal, até mesmo corriqueira, soa como uma anomalia. Cada vez que a fórmula reaparece, tem-se a impressão de que a loucura aumenta: não “particularmente a de Bartleby, mas em torno dele, e em especial a do advogado, que se lança em estranhas propostas e em condutas ainda mais estranhas” (DELEUZE, 2011, p. 93). Pois, não apenas seu chefe se vê utilizando “preferir” à sua revelia, mas também os outros funcionários, como se Bartleby houvesse torcido a fala e a sanidade dos demais²⁷. Em sua agramaticalidade, *I prefer not to* não é uma afirmação nem uma negação, eliminando a alternativa do preferível e do não-preferível. Ela não diz o que nega, tampouco, o afirma, mas também não nega o dizer; em seu término abrupto, a fórmula deixa indeterminado o que rejeita. Não há, então, meramente uma recusa: “Bartleby prefere não fazer mas também tornar impossível o que ele fazia, o que supostamente ainda preferia fazer” (DELEUZE, 2011, p. 94). Trata-se, portanto, não de recusar, mas de tornar impossível: quer dizer, tornar o possível impossível; inversamente, de tornar possível o impossível. Deleuze chama a atenção para o fato de que seu chefe, o advogado, ficaria aliviado se Bartleby não

²⁷ À guisa de ilustração, vale a indicação no próprio texto de Melville: “De algum modo, adquirira ultimamente o hábito de usar, sem querer, essa palavra, “preferir”, em qualquer ocasião – e não exatamente nas mais apropriadas. E tremia em pensar que meu contato com o escrevente já tinha, de um modo sério, me afetado mentalmente. E que outra e mais profunda aberração isso não poderia ainda produzir?” (MELVILLE, 2017, p. 81). Mais adiante: “Não somente seu chefe, mas todos os demais funcionários são afetados pela fórmula. “[...] com certeza devo me livrar de um demente que já torceu, em algum grau, a fala, se não também a cabeça, de todos aqui, afetando a mim e a meus empregados” (MELVILLE, 2017, p. 83).

quisesse, todavia, “Bartleby não recusa, ele recusa apenas um não-preferido (a releitura, sair...). E Bartleby tampouco aceita, ele não afirma um preferível que consistiria em continuar copiando, limitando-se a colocar sua impossibilidade” (DELEUZE, 2011, p. 94). No entanto, seria incorreto acreditar que se trata de uma atitude meramente denegatória, ou ainda, de uma negação da negação, uma vez que Bartleby “abdica de qualquer preferência em uma dada situação, e recusa, assim, o regime das alternativas ou das disjunções exclusivas que asseguram o fechamento da situação” (ZOURABICHVILI, 2000, p. 347). A recusa, se há, está em relação ao regime de alternativas que escande nosso vocabulário. A fórmula bartlebyana, de acordo com Deleuze:

Abole o termo sobre o qual incide e que ela recusa, mas também o outro termo que parecia preservar e que se torna impossível. De fato, ela os torna indistintos: cava uma zona de indiscernibilidade, de indeterminação, que não para de crescer entre algumas atividades não-preferidas e uma atividade preferível (DELEUZE, 2011, p. 94).

Bartleby habita, assim, uma zona de indiscernibilidade, de variação contínua sobre um mesmo ponto. Sem se remeter a um estado de coisas, isto é, sem se referir a outra coisa a não ser ela mesma, a obstinada fórmula de Bartleby gira em torno de si mesma. Agamben (2007) observa, que, devido ao seu caráter anafórico, o *to* não remete a nenhum segmento de realidade, antes, ele dirige-se à própria frase. Na língua portuguesa assim como no inglês, o verbo preferir (*prefer*), seja em sua forma direta ou indireta, é um verbo transitivo, ou seja, ele exige um objeto como complemento. A ausência de um complemento, deixando o verbo no infinitivo em aberto, confere à fórmula um caráter reticente, ou ainda, como afirma Nabais (2013, p. 364), “o fato de se terminar com um ‘*not to*’ sem nenhum complemento lhe confere uma função-limite em sua gramaticalidade”. A fórmula, assim, suspende o uso ordinário da língua, e já não se pode mais saber ao que ela se refere. Bartleby prefere não, mas diz sobre que essa preferência incide: é uma preferência sem referência, na qual se desconecta “as palavras e as coisas, as palavras e as ações, mas também os atos e as palavras” (DELEUZE, 2011, p. 97). Em suma, a linguagem perde toda e qualquer referência; daí a razão de Bartleby ser um homem sem referências, surgindo e desaparecendo “sem referência a si mesmo nem a outra coisa” (DELEUZE, 2011, p. 97). Deleuze acrescenta que “Bartleby é o homem sem referência, sem posses, sem propriedades, sem qualidades, sem particularidades: é liso demais para que nele se possa pendurar uma particularidade qualquer. Sem passado nem futuro é instantâneo” (DELEUZE, 2011, p. 98). Mas se a fórmula não diz, ela ao menos age, nesse caso, ela nada mais é do que uma performance. À diferença de um ato de fala constativo, um performativo não descreve um

estado de coisas, não relata um acontecimento e não se inscreve no regime do verdadeiro e do falso. Do performativo diz-se que é bem sucedido ou mal sucedido, feliz ou infeliz, ou seja, ou ele deve atender as circunstâncias de elocução. Exemplos de performativos são o batismo de um navio, o proferimento de uma sentença judicial, a confirmação de uma autoridade religiosa quando de uma cerimônia de casamento (“Eu vos declaro marido e mulher”). Um performativo, em certo sentido, instaura a realidade a que ele mesmo se refere. Ora, mas qual é a realidade que a fórmula bartlebyana instaura? Já não se trata mais, evidentemente, de uma realidade ancorada nas coordenadas da representação: não mais a experiência possível, mas a experiência real. Este real não se diz do possível, e sim do impossível, na medida em que

[...] o mundo deixou de ser um conjunto de possibilidades. Existir não é mais contemplar possíveis, mas, antes, constatar que há impossíveis. A fórmula é o lugar de evidência do impossível e o lugar onde o próprio existir devém sem possibilidade, devém impossível. A fórmula desenha o limite do real, o ponto onde o ser se dissipa, colapsa-se em si mesmo. Este impossível é da ordem do inexprimível (NABAIS, 2013, p. 369).

É a partir dessa fórmula que Deleuze “desenha o horizonte último de sua metafísica do possível – a qual se tornará, aqui, uma metafísica do impossível, ou antes, do impossível” (NABAIS, 2013, p. 358). A fórmula conduz a um real impossível, e não mais meramente possível. Trata-se de um real paradoxal, isto é, um real impossível composto de devires, hecceidades e singularidades nômades, onde não há nem sujeito nem objeto, uma vez que “Bartleby e seu círculo entram em um processo de desposseção pela linguagem. A fórmula devém uma máquina de dessubjetivação, ou antes, de desumanização no humano” (NABAIS, 2013, p. 367). Está-se diante de um real sem condições, considerando que toda condição é condição de possibilidade. O real impossível é incondicionado; ao contrário, é ele que torna possível toda condição. Segundo Nabais (2013, p. 373):

O impossível de Bartleby parece existir antes de todos os possíveis, antes de todas as preferências, antes de todos os objetos de desejo, sem que, no entanto, ele seja sua condição de possibilidade, nem mesmo sua condição de efetividade. Ao contrário, o impossível da fórmula é a condição de impossibilidade de todo possível: ele os torna impossíveis. É nesse sentido que, segundo Deleuze, a fórmula prolifera. Ela provoca o colapso de toda possibilidade e de toda efetividade. É uma condição que implode, que desfunda [met em abyme] aquilo que ela é a condição. Por sua tensão interna, a fórmula produz buracos no real. Ela funciona por auto dissipação, levando consigo tudo o que ela toca. A fórmula de Bartleby é o lugar por onde o mundo encontra seu desaparecimento. Em suma, o impossível não é, portanto, nem a iminência do nada na morte, nem o objeto em si, o objeto interdito do desejo.

Bartleby é um copista que não mais copia, isto é, não mais reproduz, e “sua renúncia à cópia é também uma renúncia à Lei, um liberar-se da ‘antiguidade da letra’” (AGAMBEN, 2007, p. 46-47). Mas de que lei se trata? Ora, trata-se da lei do possível: a fórmula esgota todo o possível. Já não pode mais haver uma realidade originária, constituída previamente, que uma vontade livre escolhe atualizar ou não. Isso porque “a fórmula I PREFER NOT TO exclui qualquer alternativa e engole o que pretende conservar assim como descarta qualquer outra coisa” (DELEUZE, 2011, p. 97). Tudo se passa como se a pretensa recusa de Bartleby fosse apenas um capricho, uma mera desobediência, exercendo então um papel social, como a desobediência civil. Porém, há algo mais profundo, porque sua fórmula “desarticula todo ato de fala, ao mesmo tempo que faz de Bartleby um puro excluído, ao qual já nenhuma situação social pode ser atribuída” (DELEUZE, 2011, p. 94). A indistinção entre o sim e o não desarranja os atos de fala e as regras de interlocução. É todo um sistema de expectativas sociais que se vê frustrado, pois Bartleby deserta de uma certa razão comunicativa. Ele não faz nada que dele se espera, não se comporta como todo mundo deveria se comportar, seja desde os hábitos mais corriqueiros, como ir a um restaurante ou tomar uma cerveja, seja não cumprindo a ordem de um superior no trabalho²⁸, estampando a arbitrariedade das convenções sociais. Ele apenas copia mecanicamente, sem animação; um tipo insólito para quem mesmo os ingredientes ardentes de uma bolacha de gengibre não eram capazes de causar qualquer excitação. Porém, sua desobediência não está apenas em não cumprir uma ordem, visto que sua não preferência faz emergir a desordem no seio da racionalidade. Mesmo diante de um pedido, de uma consideração mais ponderada, ele responde cadavericamente: “No momento preferia não ser um pouco razoável” (MELVILLE, 2017, p. 81). Nesse caso, Deleuze observa (2011, p. 97) não é mais *possível* trazê-lo de volta à razão porque já não está mais em uma “lógica dos pressupostos”, na qual “um patrão ‘espera’ ser obedecido, ou um amigo benevolente, escutado, ao passo que Bartleby inventou uma nova lógica, uma *lógica da preferência* que é suficiente para minar os pressupostos da linguagem”. Seu chefe conclui que Bartleby “era um homem mais de preferências do que de premissas” (MELVILLE, 2017, p. 93). Essa lógica da preferência – e não mais das premissas – está distante de uma atitude niilista, segundo a qual é preferível querer o nada ao nada querer.

²⁸ “[...] tinha certeza de que nunca ia a qualquer refeitório ou restaurante, e o rosto pálido indicava claramente que nunca tomava cerveja, [...] e nem mesmo chá ou café, como outros homens; que nunca ia, que soubesse, a nenhum lugar especial; nunca saía para caminhar, excetuando-se, na verdade, o caso presente; que se negava a dizer quem era ou de onde viera ou se tinha algum parente no mundo” (MELVILLE, 2017, p. 71-73).

Não é por resignação que Bartleby “prefere não”, mas decididamente, ou melhor, sua lógica da preferência não assinala um ideal ascético, a suspensão da vontade ou uma indecisão calculada à maneira do asno de Buridan²⁹, pois é resolutamente que Bartleby prefere não preferir. Sua decisão, lembra Melville (2017), era irreversível, e nada poderia persuadi-lo ou convencê-lo a escolher. A escolha está intimamente ligada à ordem da realização, ou melhor, à realização de possíveis dados antecipadamente. Essa lógica das preferências, que Deleuze descobre em Melville, “supõe um mundo das possibilidades, ela se funda, portanto, sobre uma crença em acontecimentos outros, em mundos outros, em mundos que diferem do nosso, pois eles não são efetivos, mas possíveis” (NABAIS, 2013, p. 375). Quando o pressionam a dizer sim ou não, exigindo que ele tome uma decisão, Bartleby permanece ligado à sua fórmula, pois “se ele dissesse não (cotejar, sair...), se ele dissesse sim (copiar), seria rapidamente vencido, considerado inútil, não sobreviveria. Só pode sobreviver volteando num suspense que mantém todo mundo à distância” (DELEUZE, 2011, p. 94). Se Bartleby senta-se em um canto perto das portas dobráveis³⁰, é porque ele é um habitante das dobras entre o possível e o impossível. Dito de outro modo, “Bartleby é a mônada que exprime um mundo diferente de todas as outras mônadas, ele habita uma série divergente que pertence a um mundo paralelo” (NABAIS, 2013, p. 383). Por isso, ele é o herói deleuziano das bifurcações, das divergências e das impossibilidades. Mais do que isso, ele “é o Adão não pecador, a singularidade divergente que resiste à lógica da razão suficiente. Bartleby é a bifurcação, o ponto de vizinhança do qual as singularidades divergem e seguem mundos impossíveis uns dos outros” (NABAIS, 2013, p. 383). Com Bartleby os impossíveis passam a pertencer a um mesmo mundo, como se Melville tivesse inventado um leibnizianismo às avessas, como sugere Nabais (2013). Se Bartleby preferisse, ele colocaria em harmonia mundos possíveis, mas sua im-preferência o aloja em um mundo impossível.

A fórmula obnubila todo o horizonte do voluntário e do involuntário. Uma fórmula, lembra Jean Clet-Martin (1993, p. 75), “tende para o limite de uma série de variações

²⁹ Trata-se de um famoso paradoxo, apocrifamente atribuído ao filósofo medieval Jean Buridan, que imagina um asno faminto colocado diante de dois montes de feno perfeitamente iguais morreria de fome por não ser capaz de escolher quais das opções seria a melhor. Isso porque, segundo Buridan, a vontade segue o intelecto. Entretanto, quando o intelecto se encontra diante de dois bens iguais, ele é incapaz de se decidir. Em sua *Ética*, Spinoza lembra o episódio do asno de Buridan (no escólio da proposição 49, Livro II), “se o homem não age de acordo com a liberdade de sua vontade, o que acontecerá, então, quando, tal como o asno de Buridan, ele estiver indeciso entre uma opção e outra? Morrerá de fome e de sede? Se respondo sim, vai parecer que estou pensando em um asno ou em uma estátua de homem e não em um homem. Se, ao contrário, respondo não, a conclusão será, então, que ele se determinaria por si mesmo e teria, conseqüentemente, a faculdade de se mover e de fazer qualquer coisa que quisesse” (SPINOZA, 2014, p. 91).

³⁰ “Resolvi dar a Bartleby um canto perto das portas dobráveis” (MELVILLE, 2017, p. 37).

conceituais”. Por isso que ela agita a sua vizinhança, isto é, faz com que tudo ao seu redor entre em variação contínua, produzindo deformações e transformações no entorno. Para Martin (1993, p. 76), “a fórmula aparece, portanto, como um procedimento apto para devolver, ao texto considerado, um eco que tende a constituir um outro texto como limite ou como avesso do original”. Variar, nesse sentido, é produzir um duplo sem semelhança, um simulacro que destitui o estatuto do próprio e do original. Se *Bartleby* não copia, não é somente porque o modelo já não está mais presente, mas também porque ele se tornou incapaz, ou melhor, impotente. É este impoder, segundo Nabais (2013, p. 320), “que conduz a uma experiência de um outro modo da faculdade de agir. Ele conduz a um possível”. Nabais (2013, p. 320) comenta que

Segundo Deleuze, a agramaticalidade de *I would prefer not to* estabelece, antes de tudo, um impoder. Ela diz a recusa de toda preferência e, portanto, a condição de impotência de toda ação. Mas ela se abre sobre uma nova possibilidade: a possibilidade do impossível, a possibilidade que faz do impossível não mais a ausência de possíveis, mas a atualização de um modo de existência que tem como característica a recusa absoluta de todos os possíveis.

O sistema de representação que deixa de governar; neste mundo, a lei da *mimesis* é incapaz de reger, pois este mundo subterrâneo é regido por leis que são a de um “mundo molecular, indeterminado, não-individualizado, anterior à representação, anterior ao princípio da razão. O que é oposto à *mimesis* é, em termos deleuzianos, devires e hecceidades” (RANCIÈRE, 2004, p. 150). É importante retirar não somente o alcance metafísico da fórmula bartlebyana, uma vez que com ela se declara, Rancière (2004, p. 147) o lembra, “uma ruptura da literatura como tal do sistema de representação, de origem aristotélica, que sustentava o edifício das belas-letas”. O coração do sistema era o princípio do poder normativo do que é representado”. *Bartleby* não é símbolo de nada, não é uma metáfora da condição humana, ele só existe para enunciar sua fórmula, que, igualmente, não simboliza qualquer outra coisa. Sem qualquer densidade dramática, “*Bartleby* é a figura do explícito, do literal, no sentido em que ele existe somente para dizer o que diz, literalmente. *Bartleby* é o personagem de uma fórmula, de um ritornelo sonoro” (NABAIS, 2013, p. 361). Segundo Roberto Machado (2009, p. 209), “Deleuze encontra em Melville uma nova lógica, uma lógica extrema e sem racionalidade, um ‘irracionalismo superior’ que não quer explicar, esclarecer, justificar o comportamento de seus personagens”. Essa lógica da preferência – que nem recusa nem aceita – implode todo o sentido, e toda a linguagem, dissolvendo a diferença entre a negação e a afirmação, pois “cria uma zona de indiscernibilidade, de indeterminação, de indistinção entre o preferível e o não preferido que

introduz um vazio na linguagem e lhe dá um caráter trágico radical que a faz atingir o indizível” (MACHADO, 2009, p. 209). A linguagem deixa de possuir uma função significante ou significativa, e seu uso se torna intensivo, criando uma língua estrangeira em sua língua natal.

Advinha-se aí, na fórmula de Bartleby, uma estranha cumplicidade com o *talvez* que, até o momento, só foi abordado obliquamente, visto que o *talvez* furta-se ao domínio da escolha, ou melhor, da escolha determinada entre um isto e um aquilo. Noutras palavras, uma recusa do possível, do meramente possível. Simultaneamente, uma recusa do possível e uma abertura ao impossível. *Talvez* traz consigo três críticas: 1ª) ao sujeito consciente que duvida e delibera, disfarçado sob as mais diversas formas na tradição (cogito, apercepção transcendental, intencionalidade etc.); 2ª) ao tempo como ordem da potência e ato, do possível e do real; 3ª) à verdade compreendida como adequação e conformidade (*veritas est adaequatio...*), mas também à lógica identitária que a governa.

1.3. A METAFÍSICA DO IMPOSSÍVEL

1.3.1. *O colapso da pirâmide e a ascensão do labirinto*

*“É uma grande sorte
Não saber ao certo
Em que mundo se vive”.*
Wisława Szymborska

Deve-se a Leibniz a formulação, segundo a qual, o mundo é regido por uma harmonia preestabelecida feita por um Deus calculador que escolhe dentre uma infinidade de mundos possíveis aquele que obedeceria ao princípio o melhor – ser o melhor dos mundos possíveis, nesse caso, é ser dotado de mais realidade. Em Leibniz, um mundo é definido por “uma infinidade de séries convergentes, prolongáveis umas nas outras, em torno de pontos singulares” (DELEUZE, 2012, p. 106). Sempre que as séries divergirem na vizinhança das singularidades, um outro mundo aparece. Assim, o que parece caracterizar “o mundo de Leibniz é um *continuum* de inflexões ou de acontecimentos” (MARTIN, 1993, p. 138). Jean-Clet Martin (1993) observa que, ao criar o mundo, Deus produziu uma harmonia preestabelecida, selecionando uma ordem na qual uma singularidade se prolonga na outra, mais ainda, em que as singularidades infletem o mundo em sua totalidade, entre-exprimindo-se. Leibniz reserva o nome de “compossibilidade” para denominar uma relação na qual há uma convergência, ou ainda, uma curva de inflexões de singularidades-acontecimentos se prolongando nas outras. Quando há convergência e prolongamento das séries, isto é, quando o conjunto das mônadas expressam o mesmo mundo, denomina-se “compossibilidade”; ao contrário, quando as séries divergentes pertencem a dois mundos possíveis, ou ainda, quando as mônadas expressam, cada uma, um mundo diferente da outra, denomina-se impossibilidade. Um mundo compossível não admitiria, por exemplo, um Adão pecador e um Adão não-pecador ao mesmo tempo. O que permite definir a impossibilidade (vice-dicção) é a divergência das séries. Entretanto, a existência de um Adão pecador num mundo em que ele não pecou não é impossível ou contraditória, porquanto não se trata mais de contradição, mas de vice-dicção: a contradição aplica-se ao possível, mas não ao compossível. Isso quer dizer que a contradição não está entre os diferentes mundos, mas, sim, entre um mundo no qual, por exemplo, Adão não pecou e o mundo em que ele pecou. Ou ainda: no mundo em que César não atravessou o Rubicão, e o mundo em que ele o atravessou. Portanto, a correlação “não é estabelecida entre um Adão e outro Adão, mas entre Adão não pecador e o mundo em que Adão não pecou” (DELEUZE, 2012, p. 105). Segundo Deleuze (2012, p. 105-106): “deve existir aí uma relação de exclusão

original entre Adão pecador e o mundo em que Adão pecou. Adão não pecador incluiria um outro mundo. Entre os dois mundos, há uma relação que não é de contradição”. Com efeito, pode-se acrescentar que essa relação é uma vice-dicção ou impossibilidade – a impossibilidade, Deleuze (2012, p. 111) lembra “é uma correlação original distinta da impossibilidade ou da contradição” – ou seja, há divergência em sua série. Uma série, por sua vez, é composta por singularidades, e uma singularidade-acontecimento relaciona-se com pontos ordinários ou regulares. Deleuze precisa que “uma singularidade está rodeada por uma nuvem espessa de ordinários ou regulares” (DELEUZE, 2012, p. 107). À guisa de ilustração, a série de Adão é composta pelas seguintes singularidades: 1) ser o primeiro homem, 2) viver num jardim de prazer, 3) ter uma mulher saída de sua costela, 4) pecar. Entretanto, haveria uma quinta singularidade, qual seja, resistir à tentação. Para Deleuze (2012, p. 108):

Não se trata simplesmente de dizer que ela contradiga a quarta, “pecar”, de modo que se tenha de escolher entre as duas. É que as linhas de prolongamento que vão desta quinta às três outras não são convergentes, isto é, *não passam por valores comuns*; não é o mesmo jardim, nem a mesma primeiridade, nem a mesma ginegênese. Há bifurcação.

Martin (1993, p. 135-136), na esteira de Deleuze, define a bifurcação como “o ponto crítico no seio do qual um novo estado se torna possível”. Na bifurcação, as séries deixam de apenas convergir, agora, elas também podem divergir; e é sob essa condição que tudo se torna possível: Adão poderia escolher não pecar. Mas o mundo em que Adão não peca não faz parte do nosso mundo, visto que essa singularidade diverge daquela previamente estabelecida por Deus. Deleuze (2012, p. 111) explica que “a regra é que mundos possíveis não podem passar à existência se forem impossíveis com aquele que Deus escolheu”. Certamente, um mundo no qual Adão não peca é um mundo possível, mas, ao mesmo tempo, impossível com aquele previamente escolhido por Deus³¹. E o Deus de Leibniz quer o bem *antecipadamente* e, *consequentemente*, o melhor. Destarte, um mundo habitado por um Adão não-pecador não seria o melhor dos mundos possíveis. Segundo Deleuze (2012, p. 122-123):

³¹ “A sabedoria de Deus, não contente em abarcar todos os possíveis, penetra-os, compara-os, pesa uns em relação aos outros, para estimar os graus de perfeição ou de imperfeição deles, o forte e o fraco, o bem e o mal; ela vai além das combinações finitas, ela faz uma infinidade de infinitos, isto é, uma infinidade de sequências possíveis do universo, das quais cada uma contém uma infinidade de criaturas; e por este meio a sabedoria divina distribui todos os possíveis que já tinha considerado à parte no mesmo tanto de sistemas universais, que ela compara também entre eles; e o resultado de todas essas comparações e reflexões é a escolha do melhor dentre todos esses sistemas possíveis, que a sabedoria faz para satisfazer plenamente a bondade, o que é justamente o plano do universo atual” (LEIBNIZ, 2017, p. 296-297).

Há um Adão que não peca, um Sexto que não viola Lucrecia em outros mundos possíveis. Não é impossível que César deixe de atravessar o Rubicão, mas isso é impossível com o mundo escolhido, o melhor. Essa travessia, portanto, não é absolutamente necessária mas relativamente certa em relação ao nosso mundo.

Assim, um mundo no qual Adão pudesse escolher não pecar seria um mundo impossível – e não impossível –, uma vez que divergiria deste mundo. Se Adão não pecasse, era todo um mundo que tomaria outra direção, ou melhor, “lá onde uma singularidade diverge, é a totalidade do mundo que ela envolve que deve bifurcar” (MARTIN, 1993, p. 139). O mundo no qual vivemos deve ser o mesmo mundo em que César cruzou o Rubicão, que Sexto violou Lucrecia, que Pedro renegou Cristo, que Charlotte Corday assassinou Marat, que Hitler ascendeu o poder, em suma, toda uma série que se prolonga e converge com outra a partir da noção de compossibilidade. Leibniz se serve da regra da impossibilidade para excluir os acontecimentos uns dos outros, fazendo da divergência ou da disjunção um uso negativo ou exclusivo, na medida em que os acontecimentos são apreendidos por um Deus calculador que escolhe quais mundos pretendentes à existência são dignos de ser atualizados. É a providência divina que constitui o mundo ao selecionar as séries convergentes e harmonizando as mônadas. Leibniz (2017, p. 139) não deixa dúvidas quanto a isso quando diz que “Deus regrou tudo isso antecipadamente de uma vez, tendo previsto as preces, as boas e as más ações, e todo o resto; e cada coisa contribuiu *idealmente* antes de sua existência para a decisão que foi tomada quanto à existência de todas as coisas”. Isso quer dizer que toda a infinidade de mundos possíveis já se encontrava, no intelecto divino, idealmente determinada. É a regra da compossibilidade e a harmoniza preestabelecida que constituem o jogo do mundo leibniziano. A harmonia preestabelecida implica, acima de tudo, o decreto divino consiste na resolução que Ele assume, após a comparação de todos os mundos possíveis. Deus teve de considerar e ponderar, entre a infinidade de escolhas possíveis, e decidir antecipadamente pelo *melhor*, Ele é o grande arquiteto que planejou detalhadamente e calculou previamente o melhor, como se estivesse construindo um belo palácio, levando em conta “a forma e os materiais, o lugar, a situação, os meios, os operários, a despesa; antes de tomar uma decisão absoluta” (LEIBNIZ, 2017, p. 180). Tudo está previsto e conforme sua soberana sabedoria, segundo a sua suprema razão: a maneira “como os primeiros ancestrais pecam e corrompem a sua posteridade; como Jesus Cristo perdoa os pecados do gênero humano; como alguns, ajudados por estas ou aquelas graças, alcançam a fé final e a salvação” (LEIBNIZ, 2017, p. 184). É a Sua bondade que o leva a criar todo bem possível, é a Sua sabedoria que faz a triagem do melhor. Segundo Deleuze (2012, p. 117-118):

O jogo do mundo tem vários aspectos: emite singularidades; estende séries infinitas que vão de uma singularidade a outra; instaura regras de convergência e divergência de acordo com as quais essas séries de possíveis organizam-se em conjuntos infinitos, sendo cada conjunto compossível, mas sendo dois conjuntos impossíveis um com o outro; distribui as singularidades de cada mundo de tal ou qual modo no núcleo das mônadas ou dos indivíduos que expressam esse mundo. Portanto, Deus não escolhe somente o melhor dos mundos, isto é, o conjunto compossível mais rico em realidade possível, mas escolhe também a melhor repartição de singularidades nos indivíduos possíveis.

Na última parte de seus “Ensaio de Teodiceia” (2017), ao tratar do livre-arbítrio, Leibniz sugere a imagem de uma pirâmide divina. Sob a forma de um diálogo em *mise en abyme*, o filósofo trata de um episódio no qual Sextus Tarquinius vai a Delfos para consultar o oráculo de Apolo a respeito de seu futuro. O oráculo lhe prediz que ele será pobre, apátrida e morrerá triste, devido à sua ambição de se tornar rei. Ele poderia se queixar de um destino tão trágico, todavia, seria redarguido que embora seja um homem inocente no presente, inelutavelmente, no futuro, cometerá adultérios e será um traidor da pátria. Saindo de Delfos, Sextus vai encontrar Júpiter, oferecendo-lhe sacrifícios e presentes para expor seu descontentamento. Júpiter lhe responde que se renunciar a Roma, seu destino será diferente do previsto, e ele será sábio e feliz; do contrário, estará perdido. Entretanto, Sextus é incapaz de realizar um sacrifício tão grande, maldiz o Deus e abandona-se a própria sorte. Teodoro, o grande realizador de sacrifícios – que havia assistido ao diálogo do Deus com Sextus –, parabeniza-o por convencer Sextus a seguir seu destino. Instruído por Júpiter, Teodoro vai a Atenas encontrar Palas, sua filha, em seu templo e adormece. Lá ele sonha com um palácio imenso e de brilho inconcebível; trata-se de um palácio dos destinos, no qual ele vislumbra não somente aquilo que acontece, mas ainda tudo o que é possível. Palas guia Teodoro em sua visita ao palácio, em que cada cômodo é um mundo possível. Em um desses cômodos, por exemplo, Sextus vai a “uma cidade situada entre dois mares, parecida com Corinto. Ele compra aí um pequeno jardim; ao cultivá-lo, ele encontra um tesouro; torna-se um homem rico, amado, considerado; morre bem velho, estimado por toda a cidade” (LEIBNIZ, 2017, p. 414). Em outro cômodo, ele assiste um desfecho completamente diverso, e assim por diante. O palácio é construído da seguinte maneira:

Os cômodos seguiam em pirâmide; se tornavam sempre mais belos à medida que se subia para o cume, e representavam mais os belos mundos. Chegou-se, por fim, no supremo em que terminava a pirâmide e que era o mais belo de todos; pois a pirâmide tinha um começo, mas não se via um fim; ela tinha uma ponta, mas nenhuma base, seguia cruzando o infinito (LEIBNIZ, 2017, p. 415).

No topo se encontra o verdadeiro mundo atual. Nele, “Sextus sai do templo em cólera, menospreza o conselho dos deuses. Você o vê indo a Roma, colocando tudo em desordem, violando a mulher do amigo dele. E então expulso com seu pai, derrotado, infeliz” (LEIBNIZ, 2017, p. 415). Palas conclui que Júpiter não fez um Sextus mal, ele o foi desde sempre e livremente. Júpiter apenas consentiu a existência desse mundo, fazendo-o “passar da região dos possíveis para a dos seres atuais” (LEIBNIZ, 2017, p. 416). Há, então, um único topo, mas uma infinidade de cômodos na base, e em cada cômodo tem-se um Sextus que age diferentemente. Em suma, o topo é composto por um indivíduo atual, composto por uma singularidade: por exemplo, ir a Roma. Mas a cada nova etapa que sua série se desdobra novos acontecimentos se somam e se acumulam a essa singularidade. Mais do isso, é todo um mundo que ressoa com essa singularidade. Por isso, o crime de Sextus não terá sido de balde, pois ele serve para o nascimento de um grande império. Um conto de Borges chamado “Três versões de Judas” (1976) – que narra uma disputa teológica a respeito da traição de Judas – também trata da necessidade de uma decisão moralmente reprovável. Uma das versões afirma que “a traição de Judas não foi casual; foi um evento predeterminado que tem seu lugar na economia da redenção” (BORGES, 1976, p. 136). Um pouco como se Judas Iscariotes, intuindo a divindade e o objetivo de Cristo, tivesse se sacrificado, renunciando “à honra, ao bem, à paz, ao reino dos céus” (BORGES, 1976, p. 138), para cumprir o propósito divino. Trair o filho de Deus é necessário para a elevação da Igreja. O verdadeiro sacrifício é de Judas, e não de Jesus, pois, enquanto Cristo sacrifica seu corpo, Judas sacrifica sua alma. Portanto, num caso como no outro, é a regra do melhor que se aplica na eleição desse mundo, e não de outro.

É certo que Leibniz não fez da divergência um objeto de afirmação, mas ele indicou suas condições: a despeito de suas divergências, os impossíveis habitam o mesmo mundo. Deleuze (1983)³² observa que “a figura do losango – ou a figura da pirâmide, pouco importa – subordinava ainda o tempo às condições de um mundo; enquanto que um labirinto em linha reta é a forma pura do tempo”. A imagem da pirâmide dá lugar ao labirinto borgeano do jardim dos caminhos que se bifurcam. Trata-se de um sinuoso labirinto crescente que abarca o passado e o futuro (BORGES, 1976, p. 76), designando a totalidade dos mundos possíveis coexistindo ao mesmo tempo, em que cada nova direção divergente inaugura a uma nova série de convergências e divergências. Ao contrário do labirinto de Dédalo, no labirinto de Borges já não há sobrevoos de Ícaro nem o fio de Ariadne. Ts’ui Pen retira-se para escrever um livro,

³² Curso *Verité et temps: Le faussaire* (29/11/1983). Disponível em <https://www.webdeleuze.com/textes/338>

depois, retira-se para construir um labirinto. A ninguém ocorreu, no entanto, que o labirinto e o livro fossem a mesma coisa³³. À primeira vista, “o livro é um acervo indeciso de apontamentos contraditórios. Examinei-o certa vez: no terceiro capítulo morre o herói, no quarto está vivo” (BORGES, 1976, p. 78). No labirinto-livro de Ts’ui Pen todos os desfechos ocorrem, e por sua vez, cada desfecho é ponto de partida de outras bifurcações. Segundo Borges (1976, p. 79), “em todas as ficções, cada vez que um homem se defronta com diversas alternativas, opta por uma e elimina as outras; na do quase inextricável Ts’ui Pen, opta – simultaneamente – por todas. *Cria*, assim, diversos futuros, diversos tempos, que também proliferam e se bifurcam”. A bifurcação não se diz mais do espaço, mas do tempo, dividindo-se em caminhos indistintos. Isso porque se trata de um mundo entrópico e omnidirecional de reconfiguração permanente. Nada disso impede, contudo, que não seja o mesmo universo: “É um único universo, um único campo de vetores aos mundos múltiplos, às curvas divergentes” (MARTIN, 1993, p. 137). Não se trata, em absoluto, de um multiverso; ao contrário, é o mesmo universo que comporta um Adão pecador e um Adão não-pecador. Para Martin (1993, p. 133), “é no interior desse jardim fantástico que o tempo acede à sua mais alta potência, a uma intensificação que testemunha sua estrutura cristalina”. Vários possíveis se entrecruzam num emaranhado de direções, em que todos os caminhos são possíveis. A título de ilustração:

Fang, digamos, tem um segredo; um desconhecido chama à sua porta; Fang decide matá-lo. Naturalmente, há vários desenlaces possíveis: Fang pode matar o intruso, o intruso pode matar Fang, ambos podem salvar-se, ambos podem morrer, etc. Na obra de Ts’ui Pen, todos os desfechos ocorrem, cada um é o ponto de partida de outras bifurcações. Às vezes, os caminhos desse labirinto convergem: por exemplo, o senhor chega a esta casa, mas num dos passados possíveis o senhor é meu inimigo, em outro meu amigo (BORGES, 1976, p. 80).

A série de Fang é composta pelas seguintes singularidades: 1) ter um segredo, 2) encontrar um indivíduo, 3) decidir matá-lo, 4) estar a serviço de uma nação estrangeira. É evidente que essas singularidades podem se prolongar umas nas outras realizando uma série convergente, visto que Fang é uma singularidade X, que complica todos os destinos e compõe suas singularidades em um mesmo mundo. No entanto, Fang dramatiza a contemporaneidade das séries divergentes e o paralelo de impossíveis, cavalgando sobre todos os mundos, ele se encontra “em todos os mundos impossíveis, mesmo se em um desses mundos ele é amigo,

³³ “Ts’ui Pen teria dito uma vez: *Retiro-me para escrever um livro*. E outra: *Retiro-me para construir um labirinto*. Todos imaginavam duas obras; ninguém pensou que o livro e labirinto eram um só objeto” (BORGES, 1976, p. 78).

em outro, inimigo, ou ainda, assassino, cúmplice, espectador, testemunha, traidor” (MARTIN, 1993, p. 137). É o mesmo mundo que abarca todas as possibilidades coexistindo juntamente, mas a partir de séries divergentes e disjuntas. Se houvesse um Deus calculador, o mundo em que Fang não mata excluiria o mundo de um Fang assassino, todavia, novamente, é “a morte de Deus” que possibilita a ascensão dos impossíveis, que assediam o mundo construído por Deus. Nesse caso, pode-se dispensar o recurso teológico, mais ainda, a harmonia que um tal recurso implica. Um tal mundo, composto por séries divergentes, não seria mais um mundo regido por Deus, ao contrário, seria um mundo diabólico: um mundo desarmônico, sincopado e dissonante. Para Deleuze (2012, p. 119), “pensar sem princípios, na ausência de Deus, na ausência do próprio homem, tornou-se a tarefa perigosa de uma criança-jogadora que destrona o velho Mestre do jogo e que introduz os impossíveis no próprio mundo estilhaçado (a mesa quebra-se...)”. Nesse caso, cada mônada se abre diante da infinidade de mundos possíveis – mais ou menos, como se as mônadas pudessem doravante se comunicar, algo que o decreto divino havia impedido –, “podendo participar e atuar, simultaneamente, nesses diversos mundos” (LAZZARATO, 2006, p. 40).

As singularidades se veem libertas e são capazes de afirmar, simultaneamente, todos os impossíveis. Já não se trata nem mesmo de escolher, pois o regime das alternativas se saturou de tal modo que já não se é mais capaz de optar por um termo em detrimento de outro, ou melhor, escolher uma direção e eliminar outras. Quem fazia as escolhas era Deus, era Ele quem detinha todas as possibilidades previstas de antemão, contudo, já não há mais Deus para escolher e eleger o melhor. Trata-se de um Pensamento-mundo “que emite um lance de dados, de um mundo sem princípio, de um mundo que perdeu todos os seus princípios: por isso, o lance de dados é a potência de afirmar o Acaso, de pensar todo o acaso, e este, sobretudo, não é um princípio mas a ausência de todo princípio” (DELEUZE, 2012, p. 118-119). Diferente do dado divino, todo lance de dados é afirmado. Com a afirmação da divergência, a disjunção se torna inclusa e a síntese se torna positiva. E todos os acontecimentos, mesmo os incompatíveis, se entre-exprimem. A esse propósito, Deleuze lembra que a incompatibilidade se diz apenas dos indivíduos, mas não dos acontecimentos e suas singularidades que se efetuam, aliás, “o incompatível não está entre dois acontecimentos, mas entre um acontecimento e o mundo ou o indivíduo que efetuam um outro acontecimento como divergente” (DELEUZE, 1998, p. 183). Nesse sentido, é útil recordar que o acontecimento é da ordem do problemático, por isso, ele não é nem incompatível nem se contradiz. As soluções podem ser contraditórias, mas jamais os problemas. Assim, um acontecimento se efetua em uma infinidade de mundos possíveis. Porém, seria impreciso continuar a falar em possível, uma vez que a distinção entre real e possível deixa

de vigorar. Já não se tem apenas um possível, mas várias possibilidades “entre as quais o sistema se indecide” (MARTIN, 1993, p. 135). O real também muda de estatuto, pois ele não designa mais um mundo coerente que se assemelha ao possível que ele realiza. O real devém impossível.

1.3.2. Sobre dois regimes de possíveis: “There is no alternative”

“Um pouco de possível senão eu sufoco...”.
Gilles Deleuze

Quando Margaret Thatcher declarava cinicamente o slogan “*there is no alternative*” (TINA), o que se anunciava era o esgotamento dos possíveis. Essa fórmula representava o triunfo da economia de mercado e a inexorabilidade do capitalismo como destino irrevogável da humanidade. Resistir à economia de mercado não é só inútil, mas também loucura, uma vez que as alternativas estão interditadas de saída, aliás, só haveria saída pela direita: neoliberalismo ou barbárie, *tertium non datur*. TINA é, portanto, a fórmula de um mundo sem saída e cada vez mais estreito, quer dizer, de um mundo sem possíveis, porquanto a falência da URSS e o fracasso generalizado das experiências socialistas, isto é, do socialismo *realmente existente*, parecia ter fechado, de uma vez por todas, as saídas de emergência. Porém, dizer que não há alternativa, por um lado, pode induzir à paralisia e à estagnação, por outro, leva à invenção e criação de novos possíveis, na medida em que a decepção pode ser uma potência de engajamento, ela pode oferecer a “condição propícia para algo de efetivo” (ZOURABICHVILI, 2000, p. 333). Com efeito, o esgotamento do possível pode ser lido, ao menos, de duas maneiras: como a falência do modelo das alternativas ou como a emergência de potencialidades, na medida em que uma fórmula comporta ecos capazes de produzir um texto avesso do original. Zourabichvili (2000) lembra que o ensaio “Esgotar o possível”, tem ressonâncias com o contexto político da época – embora seja um texto dedicado a Beckett –, pois foi publicado mais ou menos três anos após a queda do muro de Berlim, quando se anunciava “os ventos da mudança”, a morte das utopias e o fim da história, segundo a cantilena neoliberal³⁴.

Nesse texto, Deleuze (2010, p. 67) observa que “o esgotado é muito mais que o cansado”. À diferença do cansado que já não dispõe mais de qualquer possibilidade, o cansado apenas esgotou a realização. Se o cansado esgota a realização, o esgotado esgota todo o

³⁴ “O último grande texto de Deleuze, publicado em 1922, intitula-se *L'épuisé* [O esgotado]. Não se trata de um ensaio político, pois é dedicado a Beckett. Mas é publicado menos de três anos após a queda do muro de Berlim, quando proliferam os discursos satisfeitos sobre a morte das utopias, sobre a ilusão de qualquer alternativa para a economia de mercado, e seu tema é o esgotamento do possível” (ZOURABICHVILI, 2000, p. 334).

possível: nesse quiasma, “o cansado não pode mais realizar, mas o esgotado não pode mais possibilitar” (DELEUZE, 2010, p. 67). O cansado ou fatigado é aquele que não pode mais realizar o possível, porquanto o possível se tornou impossível; o esgotado, por sua vez, é o agente dessa impossibilitação. Já em relação ao esgotamento, tem-se, de um lado, o esgotado como aquele que “impossibilita toda realização e, portanto, todo possível (objetivo); de outro, o fatigado é aquele que não cria mais o possível, que não o realiza mais”. O esgotado esgota o possível, habitando o próprio possível, já o fatigado esgota a realização, isto é, ele esgota a realidade do possível. Mais ainda, “o fatigado possibilita, mas não pode mais realizar o que ele possibilita, enquanto o esgotado não pode mais simplesmente possibilitar” (NABAIS, 2013, p. 411). É evidente que o cansado, ao não dispor de qualquer possibilidade subjetiva, não é capaz de realizar a mínima possibilidade objetiva, todavia, a possibilidade ainda permanece “porque nunca se realiza todo o possível; ele é até mesmo criado à medida que é realizado” (DELEUZE, 2010, p. 67). Nessa distinção entre um possível subjetivo e um possível objetivo, Nabais (2013, p. 410) diz que:

A possibilidade subjetiva é parte do possível disponível para a realização que pertence a cada indivíduo, a parte do possível de que se dispõe. A possibilidade objetiva é a realidade mesma do possível enquanto conjunto de todos os possíveis subjetivos, não somente realizados, mas que se abrem como novas possibilidades à medida em que se realiza. Com a realização do possível sempre nascem mais possíveis.

Ora, já se sabe que o esgotado é o responsável pelo esgotamento dos possíveis, mas como acontece esse esgotamento? Com efeito, a realização procede por disjunção exclusiva, escolhendo entre os possíveis disponíveis: “ou guardo dinheiro e não compro doce, ou compro doce e não guardo dinheiro” (MEIRELES, 2017, p. 521). Sendo exclusiva, a disjunção só permite que um termo possa passar à realidade. Assim, “esgotar o possível passa, portanto, pelo esgotamento dessa escolha, o que significa tornar inclusiva a disjunção” (NABAIS, 2013, p. 414). Esgota-se o possível pela linguagem, inserindo-se numa lógica da não-preferência – como *Bartleby* –, na qual inexistem cálculos, significações ou finalidade. O esgotamento se faz quando a disjunção se torna inclusiva. Dessa forma, chega-se ao “plano neutro da linguagem, ao estado pré-individual das palavras, à imperceptibilidade de toda preferência. Ora, esse estado originário é o estado do nada. O que é primeiro é o próprio esgotamento. O possível vem depois, no momento da realização” (NABAIS, 2013, p. 415). Na medida em que o esgotado é

originário, já não há mais nada a realizar, é-se esgotado antes mesmo de nascer³⁵. Inicialmente, a linguagem só enuncia o possível a fim de prepará-lo para a realização, uma vez que é ela que escande o real e exige uma escolha, a preferência por um termo das alternativas, mas quando a linguagem deixa de ser uma estrutura de seleção o que se tem é o acesso a “um mundo não linguageiro de cores e músicas, um mundo de imagens puras que não se percebe a não ser como dissipação das imagens: as visões e as audições. É um mundo que se ouve e que se vê, mas apenas pela e atrás da linguagem” (NABAIS, 2013, p. 414). A propósito de Beckett, Deleuze (2011, p. 9) afirma que “é através das palavras, entre as palavras, que se vê e se ouve. Beckett falava em “perfurar buracos” na linguagem para ver ou ouvir ‘o que está escondido atrás’”. Paradoxalmente, é a linguagem que oferece o acesso a esse mundo não-linguageiro.

São duas maneiras de esgotar e de lidar com o possível, mas também duas maneiras de lidar com o real, seja pela realização, seja pela atualização ou efetuação. De todo modo, do possível deve-se dizer: ou ele se realiza, ou ele se esgota. Haveria ainda além dos pares esgotado e cansado, possível subjetivo e possível objetivo, outra distinção a ser feita, a saber, a de um possível imaginário e a de um possível real. De início, define-se um possível imaginário por sua *atualidade* e, inversamente, um possível real por sua *virtualidade*. Já não se trata mais de opor o possível ao real, mas o virtual e o atual, embora o termo “oposição” não expresse corretamente esta relação. Deleuze substitui o esquema condicionante possível-real, incapaz de levar em conta o novo, pelo esquema genético virtual-atual. No esquema possível-real, o real imita por restrição um possível do qual ele é decalque. Nesse processo, “a existência não traz nada de inédito, nada diferente em relação ao possível que ela se contenta em selecionar por adstringência” (BERGEN, 2001, p. 57). Trata-se de um real sem surpresa, assegurado antecipadamente, incapaz de criar linhas divergentes, uma vez que a ideia de possível sugere um real completamente feito, pré-formado e preexistente, que passa a existência como que num passe de mágica. Assim, o real é compreendido como uma transposição do possível, um pouco como se o real fosse dado segundo a imagem de uma pseudo-atualidade do possível. A partir do possível, sucumbe-se inevitavelmente em uma ilusão retrospectiva que consiste em retroprojetar no real uma imagem abstrata dele mesmo. Tudo se passa como se o real reproduzisse o possível, como se o real não fosse uma produção, mas uma reprodução. No entanto, não é o real que se assemelha ao possível, ao contrário, é o possível que se assemelha

³⁵ “No estado originário do esgotado, existe apenas o esgotado, não há jamais nada para a realização. O esgotado é esgotado antes mesmo de nascer. O esgotado consegue então uma condição ateológica, quase diabólica” (NABAIS, 2013, p. 415).

ao real. O possível é um produto, e não o produtor, ou melhor, ele é um decalque do produto que empresta sua realidade do real. Noutras palavras, o possível não designa senão uma abstração que reconstrói o real à sua imagem e semelhança. Ele nada mais é que uma ilusão da inteligência, uma vez que o possível só existe *après-coup*. Quando se vai do possível ao real, decalca-se o transcendental sobre o empírico, imprimindo-lhe um sujeito e um objeto já constituídos, um mundo já dado, uma consciência doadora de sentido etc. Mais ainda, quando se vai do possível ao real não encontra senão a contradição, a oposição, a negação e a negação da negação e, assim, a diferença é traída. Pode-se dizer que este esquema possível-real conduz praticamente toda a tradição filosófica. Para Bergen (2001, p. 58):

Para Leibniz, assim como para Descartes, o argumento ontológico autoriza a derivação analítica do predicado “existência” a partir de um conceito possível: para eles, o possível, no sentido lógico, precede o real que advém por ocasião de um “faz-se” divino, que faz passar a existência o melhor dos mundos possíveis (Leibniz) ou por ocasião de um Deus que assegura uma criação contínua (Descartes). Do mesmo modo, Hegel validará o argumento ontológico, concluindo do possível lógico a existência real: todo possível já é real. Inversamente, em Kant, a cisão absoluta entre a ordem analítica dos conceitos, da essência e da ordem sintética da existência interdiz a compreensão da existência como inerente à razão lógica do conceito. Longe de ser um predicado inferido da essência, a existência é posição absoluta, fora do conceito, recebido pela afetividade.

Todavia, Kant não vai longe o suficiente e, talvez, a crítica do possível seja, em Deleuze, uma das ferramentas empregadas para pensar um transcendental depurado das concreções empíricas, pois, se para Kant, se tratava de pensar as condições para experiência possível, para Deleuze, trata-se de pensar a gênese da experiência real. O transcendental kantiano, Sauvagnargues (2009, p. 113) observa, sofre “de uma ilusão retrospectiva e não retém da experiência a não ser uma imagem abstrata inadequada, dos conceitos ‘mal recortados’, somente possíveis, maiores do que a condição, as categorias kantianas definidas sobre o modo do possível anterior”. O conceito de virtual permite, justamente, “a elucidação transcendental da experiência real”, e não da experiência possível, pois o possível é reduzido agora a uma leitura psicológica abstrata da experiência” (SAUVAGNARGUES, 2009, p. 114). É por desconhecer o virtual que Kant faz do transcendental a condição da experiência possível. O possível, como nota Sauvagnargues (2009, p. 113-114), “posto primeiramente na representação, corresponde de fato à representação que o pensamento se dá do real, a qual subtrai-se sua realidade”.

Diferente de Kant, o transcendental deleuziano incide sobre as “condições” virtuais, e não sobre aquelas meramente possíveis da experiência. Segundo Deleuze (1988, p. 340), “cada

vez que colocamos o problema em termos de possível e de real, somos forçados a conceber a existência como um surgimento bruto, ato puro, salto que se opera sempre atrás de nossas costas, submetido à lei do tudo ou nada”. Deleuze adverte para o perigo de confundir o virtual com o possível, na medida em que eles se distinguem de várias maneiras: primeiramente, “um remete à forma de identidade no conceito, ao passo que o outro designa uma multiplicidade pura na Idéia, que exclui radicalmente o idêntico como condição prévia” (DELEUZE, 1988, p. 340). Mas, sobretudo, “na medida em que o possível se propõe à “realização”, ele próprio é concebido como a imagem do real, e o real como a semelhança do possível. Eis por que se compreende tão pouco o que a existência acrescenta ao conceito, duplicando o semelhante pelo semelhante” (DELEUZE, 1988, p. 340). O processo do possível é a realização, o que significa que ele não tem realidade, mais do que isso, ele se opõe ao real; o processo do virtual, por sua vez, é a atualização, uma vez que o virtual não necessita se realizar: “ele possui uma plena realidade por si mesmo” (DELEUZE, 1988, p. 339). Considerado dessa maneira, o virtual é real, mas o possível, não. Embora não designe um estado de coisas presente, o virtual é dotado de realidade. Enquanto o atual possui uma existência no extenso, a virtual possui uma insistência na intensidade. Há virtual, contudo, ele não existe. Não se pode falar de uma experiência psicológica do virtual, porquanto ele não é redutível às coordenadas da representação. O virtual, diferente do possível, é compreendido como o que não é dado, aliás, somente o atual é dado, entretanto, ele não está alhures e menos ainda se confunde com uma reserva de possíveis eternamente disponíveis. Não se vai do possível ao real da mesma forma que se vai do virtual ao atual.

Deve-se acrescentar que “o virtual não se opõe ao real, mas somente ao atual” (DELEUZE, 1988, p. 335). Isso porque a oposição sempre é a realização de uma virtualidade que já continha os termos que se opõem, o virtual, por sua vez, não opera por oposição, mas por diferenciação, e “a diferença é mais profunda que a negação, que a contradição” (DELEUZE, 2012, p. 135). Ou ainda, o virtual é mais profundo que o possível. No entanto, dizer que o virtual se opõe ao atual é, no mínimo, impreciso, visto que o virtual ignora o negativo. Para Deleuze (1988, p. 333), “as formas do negativo aparecem nos termos atuais e correlações reais, mas somente enquanto separados da virtualidade que eles atualizam e do movimento de sua atualização”. É apenas sob esta condição que “as afirmações finitas parecem limitadas em si mesmas, opostas umas às outras, sofrendo de falta ou de privação por si mesmas” (DELEUZE, 1988, p. 333). Deleuze (2012, p. 135) chega a dizer que “é por ignorância do virtual que se crê na contradição, negação”. O virtual é um modo do ser absolutamente

positivo³⁶, e nada tem a ver com a negação. A negação só surge a partir da privação, da limitação, da restrição, pois enquanto o esquema possível-real opera por semelhança e privação, o esquema virtual-atual procede por diferenciação. Atualizar é, a esse título, diferenciar-se, assim, o virtual se diferencia na atualização: “o que é primeiro no processo de atualização é a diferença” (DELEUZE, 2012, p. 85). O virtual não precisa se realizar, mas se diferenciar, e “as regras da atualização já não são a semelhança e a limitação, mas a diferença ou a divergência e a criação” (DELEUZE, 2012, p. 84). Segundo Deleuze (1988, p. 339), “cada diferenciação é uma integração local, uma solução local, que se compõe com outras no conjunto da solução ou na integração global”. Nesse sentido,

É esta a tara do possível, tara que o denuncia como produzido depois, fabricado retroativamente, feito à imagem daquilo a que ele se assemelha. A atualização do virtual, ao contrário, sempre se faz por diferença, divergência ou diferenciação. A atualização rompe tanto com a semelhança como processo quanto com a identidade como princípio. Nunca os termos atuais se assemelham à virtualidade que eles atualizam: as qualidades e as espécies não se assemelham às relações diferenciais que elas encarnam; as partes não se assemelham às singularidades que elas encarnam (DELEUZE, 1988, p. 340).

Uma das precauções que se deve tomar em relação ao virtual está em não retirar a realidade que ele possui nem em atribuir uma atualidade que ele não tem. Nesse sentido, um dos equívocos que se deve evitar ao se falar do virtual consiste, segundo Zourabichvili (2003, p. 90), “em ver nele uma atualidade *de um outro tipo*, portanto, em confundir com o que se destaca [*démarque*] por definição – a transcendência”. Ele não é uma potência destinada a se resolver na atualidade. Virtual e atual são as duas faces solidárias que compõem o mesmo objeto no plano de imanência. Portanto, todo objeto é duplo, embora se trate de um duplo sem semelhança, Deleuze (1988, p. 227) chega falar de “metades desiguais ímpares”. Há solidariedade, coexistência, contemporaneidade do atual e do virtual, ambos são modalidades do ser. Por isso, eles não estão em oposição dialética: os dois termos não se excluem; trata-se de disjunção inclusiva. Atual e virtual são distintos, embora indiscerníveis. Outro equívoco está, por exemplo, em acreditar que o virtual é uma espécie de fundamento do atual, uma espécie de doação antepredicativa e anterior a todo pensamento, como faz Badiou (1997)³⁷. A relação do

³⁶ “O virtual define agora um modo de existência absolutamente positivo” (DELEUZE, 2012, p. 138).

³⁷ “É preciso o par virtual/atual para experimentar que é segundo a sua virtualidade que um ente atual detém univocamente o seu ser. Nesse sentido, o virtual é o fundamento do atual” (BADIOU, 1997, p. 55). E Mais adiante, Badiou insiste: “O virtual, sob sua forma caótica, é doação antepredicativa absoluta, pressuposição não-filosófica de todo pensamento filosófico. [...] É o fundamento como ‘há’, anterior a todo pensamento” (BADIOU, 1997, p. 59).

virtual com o atual não é uma relação causal, tampouco, condicionante, mas genética. A esse respeito, Sauvagnargues (2009, p. 99) afirma que “o virtual não é anterior ao atual, não é originário nem principal, ele não deve ser posto como seu fundamento, donde o motivo do desfundamento [*effondrement*]”. Conforme Sauvagnargues (2003, p. 27):

Eles formam o par heterogêneo que anima a diferenciação enquanto são ambos plenamente reais. É assim que se deve ler a tese difícil da univocidade do ser. O ser se diz da mesma maneira do que existe atualmente e virtualmente, o que equivale nem a confundi-los, nem a identificá-los, mas a diferenciá-los.

A atualização do virtual é sempre uma criação, porquanto ela não se faz por limitação de uma possibilidade já dada. A atualização cria linhas divergentes e sem semelhança que explicam a multiplicidade virtual. O virtual é essencialmente problemático, portanto, ele orienta e engendra as soluções atuais que lhe corresponde. Seria incorreto, porém, dizer que o virtual é indeterminado em relação à atualização que o determina: que o virtual seja indiferenciado não se segue que ele seja indeterminado, na verdade, em vez de ser indeterminado, “o virtual é completamente determinado” (DELEUZE, 1988, p. 336). O virtual possui uma realidade intensiva; o atual, por outro lado, possui uma realidade extensiva. Os dois modos são, igualmente, reais. Entretanto, seria correto acreditar que virtual e atual existem. Somente o atual existe; ao virtual pertence a insistência, subsistência, persistência, e por quê não a resistência? O virtual está, antes de tudo, implicado em si mesmo, mas também está implicado no atual que o explica. Isso porque a existência se realiza no *presente*. O atual é empírico; o virtual é transcendental. No atual, a disjunção é exclusiva: escolhe-se um termo e se abdica do outro; mas o virtual se passa de maneira diferente. A disjunção ainda subsiste, mas ela deixa de ser exclusiva e se torna inclusiva. Assim, a disjunção inclusiva não conduz a uma noite em que todos os gatos são pardos, não se cai no indiferenciado ou na unidade dos contrários, os termos preservam sua distância indelével. Em suma, a realização limita as possibilidades preexistentes; mas a atualização-diferenciação não procede por limitação, na verdade, ela sempre é uma criação. Segundo Deleuze (2012, p. 84):

[...] o processo da realização está submetido a duas regras essenciais: a da semelhança e a da limitação. Com efeito, estima-se que o real seja à imagem do possível que ele realiza (de modo que ele, a mais, só tem a existência ou a realidade, o que se traduz dizendo-se que, do ponto de vista do conceito, não há diferença entre o possível e o real). E como nem todos os possíveis se realizam, a realização implica uma limitação, pela qual certos possíveis são considerados.

É certo que Deleuze substitui o par possível e real por aquele do atual e virtual, no entanto, Deleuze parece não abandonar inteiramente o conceito de possível. Vale dizer que não se trata de uma regressão no pensamento de Deleuze, em vez disso, de uma mudança, visto que o possível muda de estatuto. Mas em que consiste essa mudança? A hipótese que, aqui, se aventa é a de que a distinção entre possível imaginário e possível real – mencionada mais acima – corresponde a essa renovação do possível. De certo modo, Deleuze retorna e renova esse conceito que, agora, já não designa mais uma “realidade” prévia que precisaria se realizar, mas algo que deve ser pensado de outra maneira, isto é, como efetuação e criação. O possível devém novidade, ele não incide sobre alternativas atuais, tampouco, se projeta; ele deve ser pensado como efetuação, e não realização. Efetuar, a esse título, nada mais é do que atualizar. O possível real não existe *a priori*, ele precisa ser criado. Dito de outro modo, o possível real não precisa mais ser realizado – visto que já é real –, mas criado. Um possível real é *jamaís vu*, porquanto em nada se assemelha ao real, por isso, não se é mais capaz de predizê-lo tampouco dizê-lo. Ele frustra todas as expectativas; trata-se de um processo imprevisível e arriscado. Um possível imaginário é aquilo que pode ou não acontecer e, de certo modo, pode-se dizer que ele antecede o acontecimento, mas um possível real, inversamente, não antecede o acontecimento, ao contrário, é o acontecimento que cria o possível, inaugurando um novo campo de possíveis. O verdadeiro problema reside na confusão entre o possível real e o possível imaginário. Quando isso ocorre, o possível real desaparece em detrimento de um possível imaginário. Nesse sentido, Zourabichvili (2000, p. 354-355) explica que:

Estamos em vias de acabar com o possível, sem percebermos que é a condição de um possível efetivo, por não termos perdido o hábito de associar o possível à imagem pré-concebida de um mundo melhor a ser realizado. É esgotando o possível que o criamos: a contradição aparente, como se percebe agora, não era senão a sombra negativa de uma coerência paradoxal.

Trata-se não apenas de pensar o possível de outra maneira, visto que o possível muda de estatuto. Não mais um possível imaginário, mas um possível real, dito de outra forma, trata-se de “um outro regime de possibilidade, que nada mais tem a ver com a disponibilidade de um projeto por realizar” (ZOURABICHVILI, 2000, p. 335). A um possível real – diferente de um possível imaginário – não falta realidade, portanto, ele não precisa ser realizado. Já não se trata, então, de realizar, mas de atualizar e efetuar: “atualizar o virtual, ou efetuar o possível” (ZOURABICHVILI, 2000, p. 345). Desse modo, se vai do “virtual ao atual, seguindo um processo imediatamente real; e não do imaginário ao real, seguido uma trajetória imediatamente atual” (ZOURABICHVILI, 2000, p. 344). Uma nova definição de possível se estabelece: ele

não é mais aquilo que já se detém, que se tem dado, antes, ele precisa ser criado. Para Zourabichvili (2000, p. 343), “o possível é o que devém, e a potência ou potencialidade merece o nome de possível na medida em que abre o campo de criação (a partir daí tudo está por se fazer)”. Um possível real é de natureza virtual. Eis porque, à primeira vista, a ideia de um possível real parece tão paradoxal ou, até mesmo, impossível. Isso se deve ao hábito de opor o possível ao real, mas quando o impossível emerge, já não se detém respostas prontas, disponíveis e pré-fabricadas, o esquema sensório-motor se frustra. Um tal possível é *realmente* paradoxal, posto que afirma simultaneamente tanto a realidade de seu possível quanto sua possibilidade real. O possível real deve ser pensado como “enquanto novidade, à diferença das alternativas atuais ou dos projetos de futuro, é objeto de efetuação, não de realização. A efetuação concerne a um ato de criação, inseparável, desde então, de uma atualização” (ZOURABICHVILI, 2000, p. 346). A efetuação do possível, de modo algum, se confunde com a realização. Efetuar não é subtrair, restringir ou limitar, antes, a efetuação do possível é uma espécie de suplemento, isto é, ele adiciona “um a mais”, produz um possível a mais. *A fortiori*, produz-se um novo campo de possíveis, segundo Zourabichvili (2000, p. 337):

Por “novo campo de possíveis” é necessário entender então uma outra coisa: a palavra possível deixou de designar a série de alternativas reais e imaginárias (ou... ou...), o conjunto das disjunções exclusivas características de uma época e de uma sociedade dadas. Ela concerne, agora, à emergência dinâmica de *novo*. [...] Realizar um projeto não produz nada de novo no mundo, uma vez que não há diferença conceitual entre o possível como projeto e sua realização: apenas o salto para a existência. E aqueles que pretendem transformar o real à imagem do que antes conceberam não levam em conta a própria transformação. Há uma diferença de estatuto entre o possível que se realiza e o possível que se cria.

A palavra de ordem: “um outro mundo é possível” já não se dirige a uma classe específica tampouco promete a tomada do poder. Para Lazzarato (2006, p. 12), a fórmula “não nomeia o sujeito da história (a classe trabalhadora), seu inimigo (o capital) e a luta mortal que os opõe”, ela se contenta em enunciar uma outra possibilidade. É preciso estar atento tanto ao artigo indefinido “um” – índice de multiplicidade – quanto ao pronome indefinido “outro” – abertura ao que vem. Assim, não se sabe de antemão o que esse possível efetua, uma vez que a possibilidade não se reduz ao já conhecido. A fórmula apenas diz que “o possível foi criado, que novas possibilidades de vida estão se expressando e que se trata de efetua-las. A possibilidade de um outro mundo surgiu, mas precisa ser efetuada” (LAZZARATO, 2006, p.

12). Por essa razão, há motivos para suspeitas, porque esse processo é imprevisível e arriscado, pois já se tem mais um possível já assegurado e garantido, mas um possível inseguro e perigoso.

O real é apresentado por meio de sua própria imagem deformada: na primeira vez como possível, na segunda, como real. Assim, tudo aquilo que acontece possui um ar de *dejà vu*. Esse real antecipado assume, então, a forma do clichê, perdendo sua espessura própria, inversamente, o possível também se despotencializa. O clichê nada mais é do que uma imagem pré-formada que o possível imaginário fornece do real, isto é, um real sem surpresa, já saturado. Com efeito, as utopias não ofereciam senão clichês, em que tanto o mundo quanto o povo eram dados previamente, e o futuro poderia ser lido no presente. A tomada de consciência bastava para garantir acesso a esse futuro. Haveria até uma sequência de passos a serem seguidos: crise, greve geral e derrubada do poder. Para Lazzarato (2006, p. 19), “o movimento operário e a tradição marxista organizaram o conflito neutralizando esse segundo regime de possível, subordinando-o à política como realização de um projeto, aclarado pela teoria revolucionária, cujo principal operador é a tomada de consciência”.

Via de regra, a realização da utopia se dá como um transplante de uma sociedade imaginada, na qual se projeta sobre o futuro uma imagem do presente. Tem-se, assim, uma “operação sobre o real, e não *do* próprio real”, como observa Zourabichivili (2000, p. 355). O presente é decalcado sobre o futuro, atual sobre o virtual. Dessa forma, o futuro é imaginado como uma subtração dos problemas sociais presentes, uma imagem invertida, mais ou menos, como um capitalismo de sinal trocado³⁸. É toda uma lógica da restituição que se configura, pois a nova distribuição permanece sedentária. Vale destacar que uma redistribuição mais justa e equitativa, como propõe o socialismo, é preferível ao atual estado de coisas, no entanto, não basta inverter os papéis, é preciso destruir o teatro. De todo modo, nesse procedimento, espera-se alcançar o real a partir do imaginário, o ser pelo dever-ser. Para tanto, bastaria a vontade, a agência e a organização para implementar o projeto. Tudo se passa como se o futuro fosse decifrável no presente. Zourabichivili (2000, p. p. 344-345, NR) explica que:

Parece que esse esquema de atualização já é o do marxismo, em oposição ao socialismo utópico. Seguindo uma passagem célebre de *A ideologia alemã*: “O comunismo não é [...] nem um *estado* que deve ser criado, nem um ideal a partir do qual a realidade deverá se regular. Chamamos comunismo o movimento *real* que abole o estado atual. As condições desse movimento

³⁸ Em seu texto “Le 23 de mars”, presente na coletânea *Dérive à partir de Marx*, Lyotard faz um balanço do maio de 68 francês. Ele diz (1994, p. 110) que “a verdadeira força do movimento, sua virtude de acontecimento, não apreendido, de modo algum, fazendo dela a emergência da liberdade autêntica em uma sociedade alienada. Isto é opor uma metafísica a outra, é permanecer na mesma esfera do pensamento e da ação. É preciso sair da alternativa da espontaneidade e da mediação, das massas e do aparelho, da vida e da instituição”.

resultam da pressuposição que existe atualmente” [...] O comunismo não está, propriamente falando, por vir; ele está, desde já, presente como uma *tendência*, inscrita nas contradições do sistema atual. O que permite falar do futuro, sem descambar em princípio para o sonho ou para o arbitrário, é a possibilidade de decifrá-lo no próprio presente em devir. Mas, desse modo, a estrutura de realização aparece combatida de modo insuficiente: tem-se sempre previamente o futuro em imagem, graças ao instrumento dialético; o realizável é apenas levado a *necessário*, enquanto o virtual conserva a forma antecipatória de uma *meta* (essa é a maneira pela qual o futuro continua a se antecipar no presente). Daí porque o operador revolucionário por excelência é a tomada de consciência, que pressupõe seu próprio conteúdo e dá, paradoxalmente, ao futuro a forma lógica do passado: não a emergência de uma nova sensibilidade. A concepção historicamente oposta, o espontaneísmo, tampouco se liberta da antecipação, uma vez que a espontaneidade nada mais é do que uma percepção inconsciente de meta. A alternativa permanece prisioneira do esquema de realização, como testemunha o ensaio de Lênin, *Que fazer?*, a atualização do virtual nunca tem o caráter de criação.

No entanto, a revolução não é a consequência das contradições que a animam, nem o resultado do alinhamento das condições subjetivas às condições objetivas, tampouco, necessita da condução de uma classe dirigente. Ela não precisa dispor de condições dadas pela evolução das forças produtivas, aliás, a revolução dispensa a evolução e a continuidade. A revolução não é problema de condicionamento, mas de gênese. Ela precisa ser criada em vez de aplicada, atualizada em vez de realizada ou cumprida, pensada em vez de planejada. Uma revolução, naquilo que ela tem de efetivo, rompe com a imagem prévia que se tem do futuro. Mais, a revolução, por ser da ordem do acontecimento, não é a solução ou resposta a um problema, ela mesma é problemática. Um acontecimento redefine a paisagem política, instaura novos modos de subjetivação, de ver e de sentir, o campo de possíveis que ele permite a abertura fornece outros modos de existir e estar junto. O erro mais comum, ao se tratar de um acontecimento, é restaurar uma causalidade retrospectivamente e confundi-lo com sua efetuação, isto é, sua encarnação em um estado de coisas. Deleuze e Guattari (2016, p. 245) no enigmático texto “Maio de 68 não ocorreu” lembram que, no acontecimento, há algo que sempre resiste, “irreduzível aos determinismos sociais, às séries causais. Os historiadores não gostam muito desse aspecto: eles restauram causalidades posteriormente. Mas o próprio acontecimento está em desengate ou em ruptura com as causalidades”³⁹. O acontecimento possui uma espessura

³⁹ Diagnóstico semelhante ao de Lyotard, para quem, a história é conivente com repressão do acontecimento, institucionalizando-o e reinscrevendo-o no sistema que ele visa romper. Segundo Lyotard (1994, p. 114), “escrever um livro de história é sempre visar produzir como conteúdo um *saber histórico*, ou seja, um discurso ao mesmo tempo consistente e completo, no qual o não-sentido [*non-sense*] do acontecimento será tornado inteligível, plenamente significado, portanto, previsível em princípio. É procurar instituir o que, em seu tempo, é apresentado como sem fundamento, anárquico. É contribuir para o *poder* substituindo a *força*”.

própria que subverte a flecha do tempo: tanto o futuro quanto o passado são rearranjados *après-coup*. Ele se trai numa espécie de ilusão transcendental: foi assim que o terror sucedeu à Revolução francesa, o leninismo-stalinismo à Revolução russa, Khomeini à Revolução iraniana, o golpe parlamentar às Jornadas de junho. De todo modo, “uma revolução, naquilo que ela tem de efetivo, não é nem a consequência causal ou mecânica de uma situação dada, nem a realização de um projeto ou de um plano (mesmo se a referência a um plano é um dado da ação)” (ZOURABICHVILI, 2000, p. 336). A revolução não realiza uma imagem, mas ela a cria. Segundo Zourabichvili (2000, p. 337):

Realizar um projeto não produz nada de novo no mundo, uma vez que não há diferença conceitual entre o possível como projeto e sua realização: apenas o salto para existência. E aqueles que pretendem transformar o real à imagem do que antes conceberam não levam em conta a própria transformação. Há uma diferença de estatuto entre o possível que se realiza e o possível que se cria. O acontecimento não abre um novo campo do realizável, e o “campo dos possíveis” não se confunde com a delimitação do realizável em uma dada sociedade (mesmo se ele indica ou incita seu redimensionamento) (ZOURABICHVILI, 2000, p. 337).

A gramática do sujeito e do objeto reduzem o acontecimento às suas próprias coordenadas, quando, na verdade, o acontecimento supõe a reinvenção tanto do sujeito quanto do objeto. Segundo Lazzarato (2006, p. 23), “só o acontecimento pode criar a possibilidade de um novo objeto [...] e a possibilidade de um novo sujeito”. O acontecimento reconfigura e redefine essa relação, embaralha os enunciados, desfigura as expectativas. Quando se efetua um possível criado por um acontecimento, as maneiras vigentes de agir e de sentir deixam de vigorar, estabelece-se, então, uma relação diversa daquela de um sujeito agindo sobre um objeto, ou ainda, de um sujeito agindo sobre outro sujeito. Uma revolução que se satisfaz em realizar uma imagem prévia é uma revolução natimorta, ela “não é a realização de um possível, mas uma *abertura do possível*” (ZOURABICHVILI, 2000, p. 335). Trata-se não mais de reproduzir o possível no plano do real, mas, sim, de produzi-lo. Se a política é a arte do possível, é porque deve criar possíveis, e não somente se contentar em fazer aquilo que é apenas praticável e admissível circunscrito aos limites institucionais, dos acordos e concessões calculáveis, da administração do Estado. A política não é a arte do meramente possível, mas a arte dos possíveis.

1.3.3. As potências do falso e a precessão dos simulacros

“... caricaturas privadas de modelo, não sendo mais caricaturas de ‘algo’, mas caricaturas simplesmente em si e desnudas como uma bunda”.
Witold Gombrowicz

Deleuze nota que “o tempo sempre pôs em crise a noção de verdade. Não que a verdade varie conforme as épocas. Não é o mero conteúdo empírico, é a forma, ou melhor, a força pura do tempo que põe a verdade em crise” (DELEUZE, 2013, p. 159). Essa crise pode ser ilustrada a partir do paradoxo dos futuros contingentes, segundo Deleuze (2013, p. 159-160): “Se é *verdade* que uma batalha naval *pode* acontecer amanhã, como evitar uma das duas consequências seguintes: ou o impossível procede do possível [...], ou o passado não é necessariamente verdadeiro [...]”. Era Aristóteles (2013, p. 15) quem afirmava que, “a respeito das coisas que são ou que já foram, é necessário que a afirmação (ou a negação) seja verdadeira ou falsa”. No entanto, em relação às afirmações concernentes ao futuro, isto é, referentes às coisas que não são, já se pode utilizar as coordenadas de uma lógica apofântica, pois um evento pode ou não se concretizar. Aristóteles conclui, assim, que o princípio da bivalência (ou bem, uma afirmação é verdadeira, ou bem, a afirmação é falsa) não se aplica às proposições futuras singulares, como é o caso da batalha naval, sendo então evidente que não é “necessário que, de toda afirmação e negação, que se opõem entre si, uma seja verdadeira e a outra seja falsa. Com efeito, como já se dissera, para as coisas que podem ser e não ser, não se aplica o que se aplica às coisas que são e não são” (ARISTÓTELES, 2013, p. 21). A mera possibilidade de um evento se efetuar (ou não) no futuro coloca em crise a noção de verdade, uma vez que os critérios para avaliá-lo não se aplicam da mesma maneira que aplicaria a um evento presente ou passado, na medida em que “nas coisas que não são sempre em ato existe sempre o ser possível e o não ser possível, nelas ambos podem ser” (ARISTÓTELES, 2013, p. 19). Portanto, o tempo não é contemporâneo da verdade; ao contrário, ele a desmente o tempo todo⁴⁰. Leibniz propõe uma

⁴⁰ O princípio da contradição enuncia que de duas proposições contraditórias, apenas uma é verdadeira. Por exemplo, as proposições: “haverá uma batalha naval amanhã” ou “não haverá uma batalha naval amanhã”, são igualmente possíveis, mas apenas uma delas é verdadeira. Se a batalha, de fato, ocorre amanhã, então, a proposição que afirmava que ela ocorreria é verdadeira; inversamente, se a batalha não ocorre, então, a proposição que dizia que a batalha ocorreria é falsa. Ora, quando a batalha ocorre então a proposição muda de modalidade, ela deixa de ser contingente e se torna necessária, isto é, ela não enuncia somente uma possibilidade, mas a verdade. Então, a proposição que afirmava que a batalha deveria ocorrer passa a ser necessariamente verdadeira, quer dizer, torna-se verdadeira antes mesmo do acontecimento. Por conseguinte, a efetuação do acontecimento torna impossível a outra proposição: não haverá batalha. De início, as duas proposições eram possivelmente verdadeiras, mas apenas uma delas é necessariamente verdadeira, e a outra, necessariamente falsa, ou ainda, impossível. Ora, admitir isso, para salvaguardar o princípio de contradição, implica em aceitar que o impossível possa derivar do possível, na

solução engenhosa para esse paradoxo: a batalha naval pode ou não acontecer, mas não será no mesmo mundo; a batalha ocorre em um mundo, mas não em outro. Já não se trata mais da possibilidade, mas da compossibilidade (o que é bem diferente da contradição). Dessa forma, não é mais o impossível que deriva do possível – se a batalha ocorre, não é mais possível que ela não aconteça –, “é apenas o impossível que procede do possível” (DELEUZE, 2013, p. 160). No entanto, Deleuze observa que a crise da verdade passa por uma pausa, mas não por uma solução definitiva, uma vez que “nada nos impedirá de afirmar que os impossíveis pertencem ao mesmo mundo, que os impossíveis pertencem ao mesmo universo, à maneira do jardim borgeano de que falávamos há pouco. É Nietzsche, segundo Deleuze, quem põe fim a essa crise da verdade, substituindo, sob o nome de vontade de potência, a forma do verdadeiro pela potência do falso. E diferente de Leibniz, Nietzsche não quer resguardar a verdade, antes ele assume o lado do falso e de sua potência criadora e artística. Trata-se de “uma potência do falso que substitui e destrona a forma do verdadeiro, ou a coexistência de passados não-verdadeiros” (DELEUZE, 2013, p. 161).

Não é somente o verdadeiro que sai de cena, mas também o falso, que é substituído pelas potências do falso, pois o falso ainda estava submetido ao princípio da bivalência. Para retomar os termos de Nietzsche (2015, p. 41), “*ao eliminar o mundo verdadeiro, também eliminamos o aparente!*” (NIETZSCHE, 2015, p. 41). O colapso do mundo verdadeiro implica uma reação em cadeia: a morte de Deus, a morte do homem verídico, a ruína de todo o sistema de julgamento e a falência da moralidade que lhe dava guarida; o homem verídico dá lugar ao falsário. O homem verídico, lembra Deleuze, não quer nada além de “julgar a vida, ele exige um valor superior em nome do qual poderá julgar; tem sede de julgar, vê na vida um mal, um erro a ser expiado: origem moral da noção de verdade” (DELEUZE, 2013, p. 168). Mas quando a forma do juízo que desmorona, já não há mais o recurso a uma instância superior qualquer para julgar a vida: o bem, a verdade, a justiça etc., há tão-somente devir, isto é, “o devir é a potência do falso da vida, a vontade de potência” (DELEUZE, 2013, p. 173). O devir, em Deleuze, é um dos nomes que a potência do falso adota; nele, a terra se desterritorializa, ou melhor, perde seu centro⁴¹. Pelo devir, a vida se torna inocente, não tendo de se reportar àquilo que lhe dá valor, ou seja, a vida não necessita mais prestar contas a nada nem ninguém, ela não necessita mais ser julgada mediante seu exame. As potências do falso impossibilitam o

medida em que a possibilidade de a batalha não ocorrer torna-se impossibilidade de que ela não ocorra. O impossível deriva, portanto, do possível.

⁴¹ “Resta que, no devir, a terra perdeu todo centro, não apenas em si mesma, mas já não tem centro em torno do qual girar” (DELEUZE, 2013, p. 173).

juízo, elas põem fim ao juízo de Deus. Segundo Deleuze (2013, p. 176), “elevando o falso à potência, a vida se libertava tanto das aparências quanto da verdade: nem verdadeiro nem falso, alternativa indecível, mas potência do falso, vontade decisória” (DELEUZE, 2013, p. 176).

É bom que se diga que a vida não se inscreve num regime bivalente do verdadeiro e do falso, ela só pode ser avaliada a partir daquilo que aumenta ou diminui sua potência. Deve-se acrescentar que a indecibilidade que Deleuze observa nas potências do falso, traem-se a si mesmas, “não porque dariam lugar a uma verdade mais profunda, mas simplesmente porque elas próprias se revelam como não-verdadeiras” (DELEUZE, 2013, p. 169). Haveria a partir daí diferenças inexplicáveis entre o verdadeiro e o falso, eles se tornam indiscerníveis e suscitam alternativas indecíveis. Por essa razão, seria equivocado, como faz Badiou, opor uma força do falso a uma forma do verdadeiro. Para David-Ménard (2014, p. 174), há uma distância entre Deleuze e Badiou que não se mede pela incompatibilidade ontológica, mas, sim, por um equívoco terminológico, ou ainda, por uma incomensurabilidade no vocabulário, porquanto “os dois filósofos não entendem a mesma coisa nem por ‘contingência’, nem por ‘infinito’, nem por ‘acaso’”. É o que permite, por exemplo, Badiou afirmar que vigora Deleuze um poder do passado sobre o presente. Ademais, Badiou não está disposto a aceitar que o virtual deleuziano não seja transcendente, menos ainda, que haja uma potência do falso, sem a existência sub-reptícia de uma potência do verdadeiro; aliás, o que Deleuze chama de “potência do falso” nada mais é do que um empréstimo da verdade nietzscheana. A acusação de platonismo involuntário é a menos preocupante, diante das “graves” denúncias reveladas por Badiou, a saber: que Deleuze havia se ajoelhado ao poder quando jantou com Mitterrand, e a imputação de um “fascismo da batata” em sua filosofia das multiplicidades. Por isso, não é de se estranhar a má vontade em sua leitura. Segundo Badiou (1997): pensar o verdadeiro como potência (virtual), e não como forma (atual) significa tomar as formas do verdadeiro como um falso produto dessa potência; inversamente, pensar o verdadeiro como forma (atual) significa que a potência (virtual) será a forma-falsa por excelência, isto é, “a forma genérica da inatualidade” (BADIOU, 1997, p. 74). No fundo, para Badiou (1997, p. 76), o que Deleuze faz é assumir “a *potência temporal do falso é uma só e mesma coisa que a eternidade do verdadeiro*”.

Há inúmeros pontos de reparo no argumento badiouniano, mas o mais importante é destacar a separação que ele opera entre o atual e o virtual, ou seja, entre a força/potência e a forma. Afirmar que a força precede ontologicamente a forma não é a mesma coisa que inscrevê-los em registros inteiramente diversos. Isso porque a força está implicada na forma que dela

deriva, da mesma forma que a intensidade está implicada naquilo que ela explica, a saber, a extensão. Deleuze não cansa de insistir na inseparabilidade do virtual e do atual, sua coexistência e contemporaneidade na imanência: o virtual só está apartado do atual quando ele é tratado como algo transcendente. O que Badiou não pode admitir – às custas de sua própria filosofia – é a reversibilidade, a coalescência entre o virtual e o atual no plano de imanência. Para ele, Deleuze tem que se decidir: *ou virtual ou atual*. Mas quando Deleuze é interrogado, é o próprio Badiou quem responde. No entanto, as potências do falso não ligam sua sorte “às potências do verdadeiro”, como pretende Badiou (1997, p. 73), porquanto é o modelo que sustenta as alternativas – verdadeiro ou falso – que colapsa, Nietzsche *dixit*. Não existe uma potência originária, pois “a potência do falso só existe sob o aspecto de uma série de potência, que estão sempre se remetendo e penetrando umas às outras” (DELEUZE, 2013, p. 164). As potências do falso não representam, então, uma verdade mais verdadeira do que até agora se entendeu por Verdade (correspondência, conformidade, adequação), menos ainda, é um outro nome da verdade. É preciso pensar as potências do falso de maneira autônoma, isto é, como um falso que não se diz relativamente a um verdadeiro, falso em si, ou melhor, potências do falso. O falso não liga mais sua sorte à lógica apofântica, ao princípio bivalente, submetido ao crivo do verdadeiro. Portanto, não se trata simplesmente de inverter a hierarquia que regia o falso e o verdadeiro, mas de dissolver a própria hierarquia. Trata-se de pensar o falso liberado da tutela do verdadeiro. Onde o equívoco de Badiou e sua incompreensão em relação à potência do falso deleuziana.

As potências do falso são dramatizadas por Deleuze pelo personagem conceitual do falsário. O falsário, segundo Deleuze (2013, p. 178), “não pode ser reduzido a um mero copiador, nem a um mentiroso, pois o que é falso não é apenas a cópia, mas já o modelo”. Com efeito, a forma única da verdade, encarnada pelo homem verídico, dá lugar às potências plurais do falso encarnada pelo falsário. Não se deve nem mesmo falar do falsário – no singular – mas de uma série de falsários, sem que haja um primeiro ou um segundo etc; trata-se sempre uma série de falsários, em metamorfose permanente. Nesse sentido, Deleuze diz que “mesmo que haja, de fato, mais de um homem verídico, ele é apenas um, de direito; por outro lado, mesmo que haja apenas um falsário, de fato, há vários deles, de direito”⁴². Pois por detrás de cada máscara não senão outra máscara, como um espelho diante de outro espelho *en mise en abyme*. Numa palavra, o falsário é como uma boneca russa (Matrioshkas), pois dentro de cada falsário há outro falsário, e assim por diante. Pode-se até mesmo dizer que,

⁴² Cours Vérité et temps, le faussaire (08/11/1983). Disponível em: <https://www.webdeleuze.com/textes/336>

Em toda a parte, a máscara, o travestimento, o vestido é a verdade do nu. É a máscara o verdadeiro sujeito da repetição. É porque a repetição difere por natureza da representação que o repetido não pode ser representado, mas deve sempre ser significado, mascarado por aquilo que o significa, ele próprio mascarando aquilo que ele significa (DELEUZE, 1988, p. 47).

Indo mais adiante, é necessário fazer uma distinção entre o verdadeiro e o real. Ainda mais porque o verdadeiro se diz da distinção: o verdadeiro distingue o real do imaginário, a essência da aparência etc. Então o verdadeiro não é nem o real nem a essência, e sim um princípio de distinção. É o homem verídico quem faz a distinção entre dois tipos de imagem – distinção essa que voltaremos mais adiante. O falso, por sua vez, não é o imaginário, tampouco, o aparente; o falso é, antes de tudo, a confusão, ou melhor, a indistinção entre o real e o imaginário. Portanto, pode-se dizer que o falso, à diferença do verdadeiro, é um princípio de indistinção; dá-se o nome de erro a essa indistinção. Todavia, seria conceder muito ao verdadeiro definir o falso pela forma do erro, porque é próprio do verdadeiro operar a distinção: é sempre o verdadeiro que se distingue do falso, haja vista que ele é índice de si mesmo e do falso (*verum index sui et falsi*). A indiscernibilidade do real e do imaginário não define e não se define pelo falso, essa indiscernibilidade remete às potências do falso. O falso considerado por si mesmo não pode julgar que ele mesmo é falso, uma vez que não há um juízo falso, só pode haver juízo verdadeiro. O falso só adquire autonomia quando devém potências do falso, uma tal potência só pode aparecer “sob a forma da pluralidade, da multiplicidade das potências, potência um, potência dois, potência três [...]” (Cours du 22/11/1983)⁴³. Deve-se então dizer que não há forma do falso, mas apenas potências do falso.

Uma doutrina do juízo, Deleuze (2011, p. 165) afirma, supõe “que os deuses concedem *lotes* aos homens, e que os homens, segundo seus *lotes*, sejam apropriados para tal ou qual *forma*, para tal ou qual *fim* orgânico”. Segundo máxima latina, *cuique suum*, ou seja, o juízo dá a cada um o que lhe é devido. Ainda segundo Deleuze (2011, p. 165-166), “os homens julgam à medida em que avaliam seu próprio lote e são julgados na medida que uma forma confirme ou destitua sua pretensão. Eles são julgados ao mesmo tempo em que julgam, e as delícias do julgar e ser julgado são as mesmas”. É toda a vida e toda a existência que se encontra recortada em *lotes* a partir da doutrina do juízo. Não à toa que a *hybris*, isto é, a desmedida ou excesso ofende e enfurece os deuses. É necessário que se tenha *sôphrosýnê*, o comedimento, a moderação, a temperança, numa palavra, o bom senso. Não se deve desejar mais do que é

⁴³ Cours Vérité et temps, le faussaire (22/11/1983). Disponível em: <https://www.webdeleuze.com/textes/337>

devido. O homem verídico, deve-se insistir, “não quer finalmente nada mais que julgar a vida, ele exige um valor superior, e bem, em nome do qual poderá julgar; tem sede de julgar, vê na vida um mal, um erro a ser expiado: origem moral da noção da verdade” (DELEUZE, 2013, p. 168). A noção verdade tem, portanto, um ranço moral. Convém lembrar que o juízo prejudga a partir de valores preexistentes, de critérios prévios, por isso, é incapaz de conceber outros modos de existências. O homem verídico julga a vida de acordo com sua tábua de valores, não admitindo nada que fuja das expectativas comuns à sua forma de vida.

Diferente é o falsário, personagem conceitual que dramatiza a potência do falso que, por seu turno, encarna a má potência do falso pretendente. Segundo Deleuze (Cours du 06/12/1983), “o falsário é, por um lado, aquele que faz sair o impossível do possível, por outro lado, aquele que faz com que o passado não seja necessariamente verdadeiro”⁴⁴. Se o homem verídico definia-se pela distribuição em lotes definíveis, o falsário define-se pela fabricação de formações cristalinas. Numa formação cristalina, virtual e atual trocam-se indistintamente e indiscernivelmente: há coalescência, vai-e-vem e reversibilidade. É um mundo inorgânico em oposição ao mundo das formações orgânicas divinas, um mundo borgeano no qual o passado é falso e todo desenlace é possível. À diferença de Leibniz, todos os mundos possíveis coexistem ao mesmo tempo; já não mais um Deus para fazer a eleição do melhor. Todos os acontecimentos, por mais incompatíveis ou divergentes que sejam, se encontram num mesmo mundo. Se antes, observa Deleuze (2013, p. 161), “num mundo, duas personagens se conhecem, em outro não se conhecem, em outro, um conhece a outra, no outro, enfim, é a outra que conhece a primeira”. Enquanto uma descrição orgânica coloca o objeto como independente, uma descrição cristalina substitui seu objeto, tornando-se então infinita, visto que na descrição cristalina, a descrição não remete a um objeto supostamente independente, mas apenas a si mesma. Se a descrição cristalina tornava o real e o imaginário indiscerníveis, a narração falsificante, de uma só vez, coloca diferenças inexplicáveis no presente, e alternativas indecíveis entre o verdadeiro e o falso no passado. Se descrição orgânica faz a distinção entre o real e o imaginário, a descrição cristalina, por sua vez, não está mais em condições de decidir pelo real e pelo imaginário. Para Deleuze (2013, p. 162), “é a um só tempo que a descrição se torna seu próprio objeto, que a narração se torna temporal e falsificante”. Nessa última, tem-se um circuito no qual real e imaginário não param de se refletir, de passar um pelo outro. O cristal não assume o lado do imaginário em detrimento do real, mas os torna indiscerníveis. Dessa forma, a narração substitui o juízo, visto que já não há um objeto sobre o qual recai o juízo. A

⁴⁴ Cours Vérité et temps, le faussaire (06/12/1983). Disponível em: <https://www.webdeleuze.com/textes/339>

narração falsificante “quebra o sistema de julgamento, pois a potência do falso (não o erro ou a dúvida) afeta tanto o investigador e a testemunha quanto o presumido culpado” (DELEUZE, 2013, p. 163). Deleuze (2013, p. 163) recorda que “a potência do falso não é separável de uma irreduzível multiplicidade. ‘Eu é outro’ substitui $Eu=Eu$ ”. A fórmula de Rimbaud que ressoa com a potência do falso. Deve-se insistir que são as potências do falso que operam pela indistinção ou indiscernibilidade, e não o falso. Não se pode, também, falar de essência e aparência, a indistinção corrói os limites entre um e outro. Por essa razão, é incorreto dizer que no falso tudo se torna aparência. Como foi dito acima, com o colapso do mundo verdadeiro, o mundo das aparências também foi eliminado.

Deleuze (1998, p. 259) observa que o projeto platônico só aparece a partir do método da divisão; seu projeto deve ser buscado ao “lado de uma vontade de selecionar, de filtrar”. Sua dialética não é a da contradição nem da contrariedade, mas da rivalidade, isto é, uma rivalidade entre rivais e pretendentes. A divisão não deve ser reportada à determinação das espécies e dos gêneros, já que se trata de uma divisão mais profunda, a saber, àquela que busca selecionar linhagens, filtrar as pretensões legítimas, numa palavra, “distinguir os pretendentes, distinguir o puro e o impuro, o autêntico e o inautêntico” (DELEUZE, 1998, p. 260). Em suma, trata-se de distinguir as pretensões legítimas das ilegítimas. Uma pretensão legítima é aquela que é bem fundada, ou seja, que obedece a prova do fundamento; uma pretensão ilegítima é rebelde a essa prova. Por isso, o que um fundamento funda é sempre uma pretensão, e o pretendente, por sua vez, “faz apelo a um fundamento e cuja pretensão se acha bem fundada ou mal fundada, não fundada” (DELEUZE, 1998, p. 260). Vale observar que o fundamento não é necessariamente verdadeiro, mas sua medida, ou seja, ele fornece o critério segundo o qual se pode julgar o verdadeiro e o falso, o legítimo e o ilegítimo, o autêntico e o inautêntico. Para Deleuze (1998, p. 261).

Participar é, na melhor das hipóteses, ter em segundo lugar. De onde a célebre tríade neoplatônica: o imparticipável, o participado, o participante. Dir-se-ia também: o fundamento, o objeto da pretensão, o pretendente: o pai, a filha, o noivo. O fundamento é que possui alguma coisa em primeiro lugar, mas que lhe dá a participar, que lhe dá ao pretendente, possuidor em segundo lugar, na medida em que soube passar pela prova do fundamento. O participado é o que o imparticipável possui em primeiro lugar. O imparticipável dá a participar, ele dá o participado aos participantes: a justiça, a qualidade de justo, os justos. E é preciso distinguir, sem dúvida, todo um conjunto de graus, toda uma hierarquia, nesta participação eletiva: não haveria um possuidor em terceiro lugar, em quarto etc., até o infinito de uma degradação, até àquele que não possui mais do que um simulacro, uma miragem, ele próprio miragem e simulacro? (DELEUZE, 1998, p. 261).

A distinção se dá entre duas espécies de imagens, quais sejam: a cópia e o simulacro. Segundo Deleuze (1998, p.262): “as *cópias* são possuidoras em segundo lugar, garantidas pela semelhança; os *simulacros* são como os falsos pretendentes, construídos a partir de uma dissimilitude, implicando uma perversão, um desvio essenciais”. O critério da participação não é senão a semelhança, assim, um pretendente semelhante ao seu objeto de pretensão é um candidato legítimo, do contrário, é ilegítimo. Em última análise, o que deve ser verificado é semelhança interior, de modo que não basta – para ser considerado um pretendente legítimo ou uma cópia bem fundada – ser uma cópia dotada de semelhança externa, “a semelhança não deve ser entendida como uma relação exterior [...]. Interior e espiritual, a semelhança é a medida de uma pretensão” (DELEUZE, 1998, p. 262). O pretendente deve se modelar, interior e espiritualmente, ao objeto de sua pretensão, a saber, a ideia. Se a semelhança com a Ideia é a pedra de toque dessa avaliação, é porque a Ideia é auto-idêntica, “é a identidade superior da Ideia que funda a boa pretensão das cópias e funda-a sobre uma semelhança interna ou derivada” (DELEUZE, 1998, p. 262). Dito de outro modo, a Ideia é dotada de uma semelhança exemplar, a qual a cópia deve imitar, isto é, deve se assemelhar. Nessa participação eletiva, o que se visa é a seleção dos pretendentes, a partir da distinção entre as boas e as más-cópias, isto é, entre imagens semelhantes e dessemelhantes, a fim de “assegurar o triunfo das cópias sobre os simulacros, de recalcar os simulacros, de mantê-los encadeados no fundo, de impedi-los de subir à superfície e de se “insinuar” por toda parte” (DELEUZE, 1998, p. 262). Isso ocorre porque a pretensão do simulacro se dá de maneira insinuante, oblíqua, a partir de uma subversão contra o pai, isto é, sem passar pelo crivo da Ideia. Porém, o simulacro não deve ser pensado negativamente, isto é, como uma imitação infeliz, uma cópia grosseira, “ele encerra uma potência positiva que nega tanto o *original* como a cópia, tanto o modelo quanto a reprodução” (DELEUZE, 1998, p. 267). Ele desfaz as hierarquias, e já não é mais possível estender a régua da participação. A propósito do simulacro, Deleuze (1998, p. 263) observa que:

Se dizemos do simulacro que é uma cópia de cópia, um ícone infinitamente degradado, uma semelhança infinitamente afrouxada, passamos à margem do essencial: a diferença de natureza entre simulacro e cópia, o aspecto pelo qual formam as duas metades da divisão. A cópia é uma imagem dotada de semelhança, o simulacro uma imagem sem semelhança. O catecismo, tão inspirado no platonismo, familiarizou-nos com esta noção: Deus fez o homem à sua imagem e semelhança, mas, pelo pecado, o homem perdeu a semelhança embora conservasse a imagem. Tornamo-nos simulacros, perdemos a existência moral para entrarmos na existência estética. A observação do catecismo tem a vantagem de enfatizar o caráter demoníaco do simulacro. Sem dúvida, ele produz ainda um *efeito* de semelhança; mas é um efeito de

conjunto, exterior, e produzido por meios completamente diferentes daqueles que se acham em ação no modelo. O simulacro é construído sobre uma disparidade, sobre uma diferença, ele interioriza uma dissimilitude. Eis por que não podemos nem mesmo defini-lo com relação ao Modelo do qual deriva a semelhança das cópias. Se o simulacro tem ainda um modelo, trata-se de um outro modelo, um modelo do Outro de onde decorre uma dessemelhança interiorizada (DELEUZE, 1998, p. 263).

Resta, então, que o simulacro não é uma imagem justa ou, até mesmo, justificada, mas justo uma imagem⁴⁵. O simulacro é da ordem da desmedida, visto que “implica grandes dimensões, profundidades e distâncias que o observador não pode dominar. É porque não as domina que ele experimenta uma impressão de semelhança” (DELEUZE, 1998, p. 264). A semelhança do simulacro é uma simulação, um efeito ótico sem, entretanto, ser uma ilusão. É para evitar o triunfo do falso pretendente que se deve “impor um limite a este devir, ordená-lo ao mesmo, torná-lo semelhante – e, para a parte que permaneceria rebelde, recalá-la o mais profundo possível, encerrá-lo numa caverna no fundo do Oceano” (DELEUZE, 1998, p. 264). Se ele deve ser recalado, é porque “ele simula tanto o pai como o pretendente e a noiva numa superposição de máscaras” (DELEUZE, 1998, p. 268). Nada resiste à vertigem do simulacro! Sob pena de ser redundante, deve-se dizer novamente que o simulacro não é senão o falso como potência, ou melhor, a mais alta potência do falso. Quando o simulacro ascende à superfície, ele corrompe o mesmo e o semelhante, o modelo e a cópia. O simulacro falsifica não apenas a cópia, mas também o modelo. Mais do que isso, ele impossibilita a ordem das participações e da repartição, instaurando um “mundo das distribuições nômades e das anarquias coroadas. Longe de ser um novo fundamento, engole todo fundamento, assegura um universal desabamento (*effondrement*), mas como acontecimento positivo e alegre, como *effondement*” (DELEUZE, 1998, p. 268). Adivinha-se aí o parentesco do simulacro com a arte, é o que leva Deleuze (1976, p. 84) a afirmar que “a arte precisamente inventa mentiras que elevam o falso a esse poder afirmativo mais alto, ela faz da vontade de enganar algo que se afirma no poder do falso” (DELEUZE, 1976, p. 84). Na esteira de Nietzsche, Deleuze (2015, p. 84) afirma que “a arte é o mais alto poder do falso, ela significa ‘o mundo enquanto erro’, santifica a mentira, faz da vontade de enganar um ideal superior” (DELEUZE, 1976, p. 84). Trata-se de libertar a ficção do modelo da verdade que a sujeita. Há, então, uma realidade da ficção que de modo algum tem a ver com uma realidade verdadeira. Quando deixa de se submeter ao modelo da verdade, a ficção adquire uma autonomia própria, ela já não decorre mais da verdade, tampouco, é a verdade de sinal trocado, como ainda é o caso da mentira. Assim, já não se está mais diante da

⁴⁵ “Godard tem uma bela fórmula: não uma imagem justa, justo uma imagem” (DELEUZE, 2013, p. 55).

ficção da verdade – que se confunde com a fixação da verdade –, mas da verdade da ficção. A ficção não se opõe mais ao real nem à verdade, que ela tomaria como modelo. A ficção doravante torna-se originária, e não um produto da verdade. Da verdade deve-se dizer, no máximo, que não deve ser reconhecida nem mesmo encontrada, ela deve ser criada.

1.4. O PARADOXOS DO TALVEZ

1.4.1. As duas formas da *doxa*. Ou: como se desorientar no pensamento

“Inexiste no mundo coisa mais bem distribuída que o bom senso”.
Descartes

Todo mundo sabe que um paradoxo se define pela contradição e pela circularidade. Considerado dessa maneira, um paradoxo nada mais é que um passatempo pueril, até mesmo, um divertimento sem importância que alguns filósofos se ocupam vez o outra. A despeito de reconhecer no paradoxo grande parte do desenvolvimento intelectual, sobretudo, nas ciências positivas e na lógica, Anatol Rapoport (1967)⁴⁶ enxerga o paradoxo sob o prisma da elucidação. Raciocínio semelhante de toda uma tradição dita analítica que vai de Russell a Quine, segundo a qual, um paradoxo é algo que deve ser desmembrado e esclarecido. Aliás, “todo mundo sabe...” é a fórmula, por excelência, da *doxa*, ou melhor, é a própria forma da representação, denunciada por Deleuze sob o nome de pressuposto subjetivo. Quando alguém diz, por exemplo, que todo mundo – ou seja, todo ser dotado de razão – reconhece a necessidade da implementação de políticas que restrinjam a entrada de estrangeiros em um país, visto que o mercado de trabalho é incapaz de absorver repentinamente uma massa de trabalhadores, acentuando as desigualdades sociais e, por conseguinte, a criminalidade, o que se exige é a adesão incontestável de seu público, pois, só alguém com muita má vontade ou com interesses escusos é incapaz de admitir uma tal necessidade. Quando alguém exige de seus interlocutores uma aceitação universal sobre determinada coisa, supondo que todo mundo deve reconhecer e ninguém pode negar, triunfa facilmente, a não ser que um interlocutor desagradável se levante para responder e dizer que não aceita ser representado dessa maneira, que não admite que se fale em seu lugar. “Todo mundo sabe...” nada mais é do que a indigência em falar em nome dos outros.

Para Deleuze (1988), a filosofia nunca rompeu, de fato, com a *doxa*; se a filosofia critica o bom senso e senso comum, é para restaurá-los em seguida. A despeito de recusar da *doxa*

⁴⁶ Em seu artigo “*Escape from paradox*”, Anatol Rapoport diz que “[...] a cada vez que, em qualquer disciplina, descobrimos um problema que não pode ser resolvido na grade [framework] conceitual que supostamente deveria se aplicar, experienciamos um choque. O choque pode nos impelir a descartar a antiga grade e adotar uma nova. [...] O paradoxo dos incomensuráveis (exemplificado pela diagonal de um quadrado que não pode ser relacionado aos lados do quadrado em termos de números racionais) leva ao conceito de continuum. O paradoxo de Zenão do Aquiles e da tartaruga dá nascimento à ideia de séries infinitas convergentes. [...] O resultado paradoxal do experimento de Michelson-Morley sobre a velocidade da luz fornece as bases da teoria da relatividade” (RAPOPORT, 1967, p. 50).

todo conteúdo particular, ela conserva sua forma⁴⁷. A noção de imagem do pensamento nada mais é do que a universalização da *doxa*, sua elevação ao nível racional. Essa imagem fornece as orientações sobre o que significa pensar corretamente. Só pode existir pensamento de fato sem as diretrizes ditadas por essa imagem, daí a necessidade de destruir essa imagem do pensamento. Se essa imagem ortodoxa do pensamento mantém as duas formas da *doxa*, então, deve-se combatê-la a partir do paradoxo. Nesse sentido, Montebello (2017) observa que Deleuze é um verdadeiro amante dos paradoxos: paradoxo do empirismo transcendental, paradoxo de um corpo sem órgãos, paradoxo da imaculada concepção, paradoxo do aparecer em si mesmo, entre outros; a ponto de dizer que sua filosofia se apresenta, antes de tudo como uma filosofia do paradoxo. Em Deleuze, o paradoxo está na gênese do pensamento, ou melhor, ele é a paixão do pensamento. E o paradoxo da filosofia reside na seguinte fórmula: pensar aquilo que não pode ser pensado – eis a tarefa mais essencial do pensamento. O paradoxo oferece uma outra distribuição do pensamento, a saber, uma distribuição monádica, diferente da distribuição sedentária do bom senso. Por essa razão, seria incorreto opor de um lado uma distribuição sedentária e, de outro, uma distribuição nômade; ou ainda, de um lado, o bom senso, de outro, o paradoxo. Isso porque, como observa Montebello (2017, p. 11), “não há oposições em Deleuze, não há gosto pela oposição, pela contradição, pela negação”. O pensamento jamais progride por oposição, contradição, negação da negação etc. Toda oposição é neutralizada em nome de uma potência mais profunda: a do paradoxo. Certamente, pode-se dizer que há inúmeros pares conceituais que atravessam a obra de Deleuze, por exemplo, liso e estriado, nômade e sedentário, maior e menor, organismo e CsO, intensidade e extensão, repetição e generalidade, atual e virtual, entre outros. Todavia, não se trata de forma alguma, de oposições, uma vez que “a oposição não conjuga nada, não transmuta nada, não metamorfoseia nem inventa nada: ela solidifica” (MONTEBELLO, 2017, p. 11). O paradoxo, diferente da oposição, devolve o movimento ao pensamento, desmonta os falsos problemas, sai da lógica das alternativas prontas, desfaz as ilusões que nos assujeitam, cria novas possibilidades de vida. Segundo Montebello (2017, p. 15):

Formar um paradoxo é sair da oposição, não por ultrapassamento, não por negação da negação, mas por neutralização dos opostos. Neutralizar necessita,

⁴⁷ “A Filosofia não tem mais qualquer meio de realizar seu projeto, que era o de romper com a *doxa*. Sem dúvida, a Filosofia recusa toda *doxa* particular; sem dúvida, ela não retém qualquer proposição particular do bom senso ou do senso comum. Sem dúvida, nada reconhece ela em particular. Mas, da *doxa*, ela conserva o essencial, isto é, a forma; do senso comum, ela conserva o essencial, isto é, o elemento; e, da reconhecimento, ela conserva o essencial, isto é, o modelo (concordância das faculdades, fundada no sujeito pensante tido como universal e se exercendo sobre o objeto qualquer)” (DELEUZE, 1988, p. 223).

a esse título, e para cada caso, uma operação singular, sutil, fina, movente, leve, embora pareça sempre muito complicada. Diante de cada oposição, o pensamento se deve inventar uma operação que leva em conta os dois sentidos ao mesmo tempo, e os torna simultaneamente válidas, como se elas costurassem em uma única peça sem avesso nem direito (MONTEBELLO, 2017, p. 15).

Segundo Deleuze (1998, p. 77), diferente da crença do senso comum, um paradoxo não se define pela contradição nem pela circularidade, mas pela “força dos paradoxos reside em que eles não são contraditórios, mas nos fazem assistir a gênese da contradição”. Por essa razão, a verdadeira contradição, mesmo que derivada, consiste em aceitar a definição do senso comum para o paradoxo. Justamente porque “o paradoxo se opõe à *doxa*, aos dois aspectos da *doxa*, bom senso e senso comum” (DELEUZE, 1998, p. 78). Contudo, não seria correto dizer que o paradoxo se opõe à *doxa*, visto que a oposição já faz parte da *doxa*. A oposição, como já foi visto, jamais é primeira: o que é primeiro é diferença de intensidade que se anula no sistema que ela mesma cria. Não basta, então, dizer que enquanto o bom senso vai numa direção determinada, o paradoxo vai em outra, ou ainda, que o paradoxo vai numa direção oposta àquela do bom senso, qual seja, do mais diferenciado ao menos diferenciado. Deleuze (1998, p. 79) explica que “a potência do paradoxo não consiste absolutamente em seguir a outra direção, mas em mostrar que o sentido toma sempre os dois sentidos ao mesmo tempo”. Direita e esquerda, ocidente e oriente, mesmo os pontos cardeais não me dizem mais nada. Não sou mais capaz de me orientar nem objetivamente no espaço, a partir nascer do sol, por exemplo, nem subjetivamente, pois me falta um princípio de diferenciação. O paradoxo, no entanto, vai mais adiante, pois não há mais uma razão pura como fiadora dos limites da experiência possível. Um paradoxo é rebelde ao senso comum e às crenças compartilhadas, ele desorienta o pensamento.

Se o paradoxo desorienta o pensamento, é porque existe um princípio de orientação que prescreve as normas do pensamento correto, as regras do bem pensar. A esse princípio, denomina-se *doxa*, composto por duas metades complementares, a saber, o bom senso e o senso comum. O senso comum se define pela norma de identidade, pelo ponto de vista do Eu puro e pela forma de objeto qualquer correspondente, o bom senso, por sua vez, é definido pela norma de partilha, pelo ponto de vista dos eus empíricos e pelos objetos qualificados. Juntos eles constituem as duas metades da *doxa*, ou seja, de uma imagem dogmática do pensamento. Segundo Deleuze (1988, p. 222), “é o bom senso que determina a contribuição das faculdades em cada caso, quando o senso comum traz a forma do Mesmo”. É nesta relação entre o bom senso e o senso comum que se estabelece a sagrada aliança entre eu, mundo e Deus. Deleuze

(1998, p. 78) nota que “o bom senso é essencialmente repartidor; sua fórmula é ‘de um lado e de outro lado’”, sua distribuição, procedendo por determinações fixas e proporcionais, é dita sedentária. Para Deleuze (1998, p. 78-79), “o bom senso é agrícola, inseparável do problema agrário e da instalação de cercados, inseparável de uma operação das classes médias em que as partes se compensem, se regularizem”. É sempre a voz do bom senso quem diz que se deve ouvir as duas partes em um litígio ou conflito; não porque não quer se comprometer, mas, antes, porque ele oferece as regras da boa comunicação. Ele não admite ambiguidades ou duplo sentido: o bom senso é direcional, mais precisamente, ele se diz de uma única direção, indo mais diferenciado ao menos diferenciado. Pode-se dizer que o bom senso é uma faculdade diplomática, por excelência, uma vez que tende a diluir as diferenças, reduzindo-as a um mero mal entendido. Nesse sentido, Deleuze (1988, p. 360) afirma que “o bom senso não nega a diferença; ao contrário, ele a reconhece, mas o bastante para afirmar que ela se nega com suficiente extenso e tempo”. Por isso, o bom senso é compreendido como a regra da partilha universal: a cada um o que lhe é devido. Outra característica do bom senso é sua função providente, a previsão é sua função essencial. A previsão seria impossível se se partisse do menos diferenciado rumo ao mais diferenciado, ou ainda, do indiscernível ao discernível. A novidade só pode ocorrer dentro de condições controladas, isto é, previstas, na qual o futuro é projetado sobre o passado, por isso, ele é também conservador. Para Deleuze (1988, p. 360), ele não é nem contemplativo nem ativo, mas apenas providente, “ele vai da parte das coisas à parte do fogo: das diferenças produzidas às diferenças reduzidas”. Deleuze (1998, p. 79) resume as características do bom senso da seguinte maneira:

[...] a afirmação de uma só direção; a determinação desta direção como indo do mais diferenciado ao menos diferenciado, do singular ao regular, do notável ao ordinário; a orientação da flecha do tempo, do passado ao futuro, de acordo com esta determinação; o papel diretor do presente nesta orientação; a função de previsão que assim se torna possível; o tipo de distribuição sedentária, em que todos os caracteres se reúnem (DELEUZE, 1998, p. 79).

Já o senso comum não se diz de apenas uma direção, mas de somente um órgão: sua forma é a do Mesmo. Enquanto o bom senso definia-se pela previsão, o senso comum define-se pela reconhecimento. Sempre é o mesmo pedaço de cera que vejo, que toco e que imagino. O senso comum opera, assim, uma síntese qualitativa do diverso, na qual um objeto deve ser o mesmo para todas as faculdades do sujeito. O próprio senso comum tem duas metades: uma subjetiva e outra objetiva. Subjetivamente, ele exige a suposta identidade do Eu como unidade que agrega todas as faculdades, subsumindo a diversidade das faculdades a essa unidade;

objetivamente, ele exige a identidade do objeto qualquer sobre o qual todas as faculdades incidem, subsumindo a diversidade e referindo-a a forma particular do objeto.

Haveria além da distribuição sedentária, uma distribuição louca ou anárquica denominada nomádica ou nômade; trata-se de uma repartição “sem propriedade, sem cerca e sem medida. Aí já não há partilha de um distribuído, mas sobretudo repartição daqueles que se distribuem num espaço aberto ilimitado ou, pelo menos, sem limites precisos” (DELEUZE, 1988, p. 77). Agora, não se mede mais o espaço para ocupá-lo, antes, ocupa-se o espaço sem medi-lo; há uma diferença irreduzível entre preencher o espaço e partilhá-lo. A distribuição nômade, segundo Deleuze (1988, p. 77), “é uma distribuição de errância e mesmo de ‘delírio’, em que as coisas se desdobram em todo o extenso de um Ser unívoco e não-partilhado”. Deleuze (1988, p. 77) acrescenta que essa distribuição “é mais demoníaca que divina, pois a particularidade dos demônios é operar nos intervalos entre os campos de ação dos deuses, como saltar por cima das barreiras ou das cercas queimando as propriedades”. Uma distribuição nômade não é oposta a uma distribuição sedentária, há entre elas uma diferença mais profunda que aquela da oposição e da negação. Convém lembrar que a oposição, contradição, negação são sempre derivadas, e nunca originárias, na verdade, é o próprio paradoxo que opera a gênese da contradição. Por essa razão, não basta dizer que o paradoxo vai na direção oposta ao bom senso, invertendo a flecha do tempo, indo do menos diferenciado ao mais diferenciado, uma vez que a direção oposta ainda é um sentido único. Segundo Deleuze (1988, p. 79), “a potência do paradoxo não consiste absolutamente em seguir a outra direção, mas em mostrar que o sentido toma sempre os dois sentidos ao mesmo tempo, as duas direções ao mesmo tempo”. O paradoxo designa uma síntese não negativa dos contrários, ele é a afirmação *da* afirmação e afirmação *e* afirmação. Afirma-se o não e o sim ao mesmo tempo, não contraditoriamente, mas paradoxalmente. Assim, não se pode falar da identidade dos contrários, que ainda opera por negação e exclusão; “trata-se de uma distância positiva dos diferentes: não mais identificar dois contrários ao mesmo, mas afirmar sua distância como o que os relaciona um ao outro enquanto ‘diferentes’” (DELEUZE, 1998, p. 178). Deve-se falar, então, “de uma operação a partir da qual duas coisas ou duas determinações são afirmadas *por* sua diferença, isto é, não são objetos de afirmação simultânea senão na medida em que sua diferença é ela própria afirmada, ela própria afirmativa” (DELEUZE, 1998, p. 178). Logo se vê que o paradoxo não separa as duas direções, ele as afirma simultaneamente. A essa operação denomina-se disjunção inclusiva ou inclusão disjuntiva. Uma direção, em absoluto, anula a outra: é ao mesmo tempo que Alice cresce e diminui, é ao mesmo tempo que a tartaruga perde e ganha a corrida: chega-se atrasado porque

está muito cedo demais. O paradoxo é a potência que não se contenta em inverter o bom senso e o senso comum, acima de tudo, ele os perverte e os subverte.

Com efeito, “o paradoxo é a subversão simultânea do bom senso e do senso comum: ele aparece de um lado como os dois sentidos ao mesmo tempo do devir-louco, imprevisível; de outro lado, com o não-senso da identidade perdida, irreconhecível” (DELEUZE, 1998, p. 81). Subjetivamente, o paradoxo quebra a concórdia amena das faculdades, levando cada uma ao seu limite “diante de seu incomparável, o pensamento diante do impensável que, todavia, só ele pode pensar, a memória diante do esquecimento, que é também seu imemorial, a sensibilidade diante do insensível, que se confunde com seu intensivo” (DELEUZE, 1988, p. 364). Ao mesmo tempo, “e objetivamente, o paradoxo faz valer o elemento que não se deixa totalizar num conjunto comum, mas também a diferença que não se deixa igualizar ou anular na direção de um bom senso” (DELEUZE, 1988, p. 364).

Talvez, o paradoxo seja a marca mais decisiva de um *pensamento do talvez*, isso porque o talvez se insinua, simultaneamente, contra o bom senso e o senso comum, não só porque os coloca em dúvida, mas, sobretudo, porque talvez afirma as duas direções ao mesmo tempo, isto é, afirma de uma só vez o sim e o não. Talvez não é nem um nem outro, mas os dois ao mesmo tempo. A oposição – deve-se lembrar, sempre derivada, sempre produzida – não é ultrapassada, nem resolvida em um terceiro termo que suprassuma as determinações anteriores, ela é mantida, preservando os termos em sua distância intransponível. Fitzgerald (2007, p. 72) já dizia que o “teste de uma inteligência superior é a capacidade de manter duas ideias opostas na mente ao mesmo tempo e ainda conservar a capacidade de funcionar” Porém, talvez a oposição não seja a figura mais adequada para fazer jus ao talvez, porquanto se trata de uma figura do negativo, da negação da negação. A oposição é mantida, mas neutralizada, remetida à sua gênese, qual seja, o paradoxo: o paradoxo precede a oposição. Nesse sentido, o talvez é o operador de uma síntese paradoxal, que não mais reúne, mas põe lado a lado e confronta, mas que dispensa a reconciliação.

Nietzsche reclama e aguarda o advento de uma nova espécie de filósofos, diferente do que até então a tradição produziu, disposta a “ocupar-se de tais perigosos ‘talvezes’” [*sich um solche gefährliche Vielleichts zu kümmern!*] (NIETZSCHE, 2005, p. 10). Na tradução francesa de Henri Albert, de 1913, lê-se: “*s’occuperait d’aussi dangereux peut être!*” (NIETZSCHE, 1913, p. 14). Talvez é lido sempre no plural: “talvezes”. Mas por que este plural? Ora, se há *talvez*, há sempre mais de um (*plus d’un*), segundo a fórmula de Derrida. *Talvez* se diz ou deve

ser dito, no mínimo, duas vezes: para o “sim” e para o “não”. O convite de Nietzsche, entretanto, demanda uma atitude diferente de uma mera oscilação entre: ora, o sim, ora, o não. Atitude diferente também de uma dialética do tipo hegeliana que supera as oposições pela negação determinada. Se se diz *talvez* mais de uma vez é para afirmá-lo uma segunda vez, ou seja, para afirmar tanto o sim quanto não; pois, *talvez* diz sim ao não e sim ao sim; e *talvez* afirma(-se) mais de uma vez: é uma dupla afirmação. É preciso que tanto o não quanto o sim sejam afirmados, justamente, para se evitar a crença fundamental dos metafísicos – o preconceito típico dos dogmáticos –, qual seja, a ideia da oposição dos valores. Essa crença estabelece que acreditar que algo possa nascer do seu oposto, por exemplo, a verdade do erro, o ato desinteressado do egoísmo, a contemplação pura da concupiscência, é um desvario, e que tal gênese é impossível. No entanto, Nietzsche (2005, p. 10) sugere que “é até mesmo possível que aquilo que constitui o valor dessas coisas boas e honradas consista exatamente no fato de serem insidiosamente aparentadas, atadas, unidades, e talvez até essencialmente iguais, a essas coisas ruins e aparentemente opostas”. Dizer *talvez*, nesse caso, significa enxergar em cada coisa que existe algo de impróprio, isto é, de não identidade a si.

Contudo, deve-se perguntar se a dupla afirmação não admite, sub-repticiamente, a oposição de valores que ela julga rejeitar. Mas há, talvez, nesse gesto força suficiente para afastar qualquer desconfiança, isso porque a oposição está sempre do lado da negação, e jamais da afirmação. Com efeito, a diferença é primeira em relação à negação que dela deriva. Assim, não se trata, em absoluto, de uma relação dialética no sentido especulativo do termo, pois “uma relação, mesmo que seja essencial, entre o um e o outro não basta para formar uma dialética: tudo depende do papel do negativo nesta relação” (DELEUZE, 1976, p. 7). A negação diz “somos opostos”, mas o talvez diz “somos diferentes”. Essa é a diferença entre duas fórmulas, a saber, a do senhor e a do escravo, do homem do ressentimento. O ressentido diz “tu és mal, portanto, sou bom”, ou seja, sua afirmação é secundária, visto que é precedida pela negação; o senhor, por sua vez, diz eu sou bom, portanto, tu és mal”, sua negação, inversamente, é derivada de uma afirmação originária. Aquele que começa por afirmar sua excelência, sem se comparar aos outros, tampouco, comparando suas ações a valores ditos superiores, tem na negação apenas uma conclusão de premissas positivas, isto é, um produto de seu poder de afirmar. Para Deleuze (1976, p. 100), “o senhor se reconhece num silogismo no qual são necessárias duas proposições positivas para fazer uma negação, a negação final sendo apenas um meio de reforçar as premissas”. O positivo reside nas premissas; já na fórmula do escravo – “tu és mau, portanto eu sou bom” –, lembra Deleuze (1976, p. 100), tudo muda, pois “o negativo passa para as premissas, o positivo é concebido como uma conclusão, conclusão de premissas negativas. É o

negativo que contém o essencial e o positivo só existe pela negação. O negativo tornou-se a ideia original, o começo, o ato por excelência”. Deleuze (1976, p. 100) acrescenta que “o homem do ressentimento precisa conceber um não-eu, em seguida opor-se a esse não-eu para colocar-se enfim como si. Estranho silogismo do escravo: precisa de duas negações para fazer uma aparência de afirmação”.

O senhor não tem problema em negar, mas apenas sob a condição que a negação venha sempre depois. Aliás, a afirmação do senhor necessita da negação, uma vez que “não há afirmação que não seja *imediatamente seguida* de uma negação não menos enorme e ilimitada” (DELEUZE, 1976, p. 148). Nesse caso, não se deve falar em contradição, mas em paradoxo. Não há contradição em Nietzsche, pois, “por um lado, ele anuncia a afirmação dionisíaca que nenhuma negação macula. Por outro lado, denuncia a afirmação do asno que não sabe dizer não, que não comporta nenhuma negação (DELEUZE, 1976, p. 149). Só é capaz de afirmar quem também sabe dizer não. Nietzsche apresenta em *Assim falou Zaratustra*, as três metamorfoses do espírito: o espírito se torna camelo, o camelo se torna leão, e o leão, finalmente, se torna criança. O camelo (ou burro, asno), pouco importa – uma vez que se trata de dois animais de carga e do deserto – é um espírito de suportação, que respeita a carga que carrega e tolera os fardos mais pesados. Marchando pelo deserto, ele marcha para o próprio deserto. Deleuze (2014, p. 39) recorda que “o Burro tem dois defeitos: o seu *Não* é um falso não, um “não” do ressentimento. E ainda mais, o seu Sim (I-A, I-A) é um falso sim. Julga que afirmar significa *carregar, assumir*”. O que o burro carrega são os chamados valores superiores à vida, por essa razão, ele é o animal cristão, por excelência. Dizer sim, para o burro, é conformar-se, resignar-se àquilo que é, uma vez que se trata de um animal desprovido de vontade; seu sim é uma caricatura, pois ele nada afirma e não inspira senão a aceitação covarde. Isso porque a afirmação do burro é incapaz de dizer não, e uma afirmação que não nega é impotente. À guisa de ilustração:

A tese de Nietzsche resume-se assim: o sim que não sabe dizer não (sim do asno) é uma caricatura da afirmação. Precisamente por dizer sim a tudo o que é não, por suportar o niilismo, ele permanece a serviço do poder de negar, a serviço do demônio do qual carrega todos os fardos. O sim, dionisíaco, ao contrário, é quem sabe dizer não: é a afirmação pura, venceu o niilismo e destitui a negação de todo poder autônomo, mas isto porque colocou o negativo a serviço dos poderes de afirmar. Afirmar é criar, não carregar, não suportar, não assumir (DELEUZE, 1976, p. 155).

Eis a razão de uma segunda metamorfose: o espírito deve devir leão. No deserto, o espírito do leão quer conquistar sua liberdade e se tornar senhor do deserto. Ele toma o dragão, o último senhor, como seu inimigo; quer lutar contra ele e vencê-lo. Ao “Tu deves” do dragão, o leão opõe “Eu quero”. Se era necessário que o camelo se tornasse leão, é porque é preciso dizer “não” à ordem do dragão. É certo que o leão ainda não é capaz de criar valores, mas ele pode conseguir essa liberdade, opondo um “sagrado não” ao dever. Com seu “não”, ele conquista o direito de criar novos valores. Para criar valores o espírito finalmente se torna criança: ao sagrado “não do leão”, a criança soma seu “sagrado sim”. Dito de outra forma, “o ‘sim sagrado’ da criança deve ser precedido pelo ‘não sagrado’ do leão” (DELEUZE, 1976, p. 148). A criança, lembra Nietzsche (2010, p. 53), é inocência e esquecimento, “um novo começo, um jogo, uma roda que gira por si mesma, um movimento inicial, um sagrado dizer ‘sim’”. Nietzsche (2010, p. 53) afirma que “para o jogo da criação é preciso dizer um sagrado ‘sim’”. O sim da criança é diferente do sim do burro, da mesma forma que criar é diferente de carregar. Igualmente o não do leão não se confunde com o não do niilismo, da mesma forma que a agressividade é diferente do ressentimento. Segundo Deleuze (2014, p. 31), “a transmutação significa inversão das relações afirmação-negação”. Em suma,

Afirmar ainda é avaliar, mas avaliar do ponto de vista de uma vontade que goza de sua própria diferença na vida em lugar de sofrer as dores da oposição que ela própria inspira a esta vida. *Afirmar não é tomar a carga, assumir o que é, mas liberar, descarregar aquilo que vive.* Afirmar é tornar leve: não é carregar a vida sob o peso dos valores superiores, mas *criar* valores que sejam os da vida, que façam a vida leve e ativa. Só há criação propriamente dita à medida que, longe de separarmos a vida do que ela pode, servimo-nos do excedente para inventar novas formas de vida (DELEUZE, 1976, p. 154).

O caminho que vai da negação à afirmação e da afirmação à negação não é unívoco. Deleuze (1976, p. 148, [tradução modificada]) observa que “a negação se opõe à afirmação, mas a afirmação difere da negação. Não podemos pensar a afirmação como ‘opondo-se’, por sua própria conta, à negação: isto equivaleria a colocar nela o negativo”. A afirmação é uma potência irreduzível ao negativo, potência primeira e originária. Ela afirma-se a si mesma quando também afirma aquilo que a nega. A afirmação é, portanto, dupla: afirmação da afirmação, e não mais a famosa negação da negação. Ela deve se duplicar e se refletir na dupla afirmação, isto é, “a afirmação redobra: como objeto da segunda afirmação ela é a própria afirmação afirmada, a afirmação redobrada, a diferença elevada à sua maior potência” (DELEUZE, 1976, p. 157).

1.4.2. *Humpty Dumpty. Ou: os dois sentidos ao mesmo tempo*

*“When the logic and proportion. Have fallen sloppy
dead”.*

Grace Slick

Embora o bom senso desempenhe um papel central na determinação da significação, como Deleuze (1998) observa, seu papel, contudo, não está na doação de sentido. Ele é secundário, uma vez que “a distribuição sedentária que ela opera pressupõe uma outra distribuição, como o problema dos cercados supõe um espaço primeiro livre, aberto, ilimitado, flanco de colina ou encosta” (DELEUZE, 1998, p. 79). Para Deleuze (1988, p. 363), “o delírio está no fundo do bom senso, razão pela qual o bom senso é sempre segundo”. Todavia, o sentido também não é primeiro em relação ao bom senso. O sentido é essencialmente produzido; haveria, portanto, uma instância paradoxal que precede o próprio sentido, a saber, o *nonsense*. É o que Deleuze (1998, p. 100) censura em Husserl, pois ele não concebe a gênese “a partir de uma instância ‘paradoxal’ e não ‘identificável’ apropriadamente falando”; ao contrário, em Husserl, a gênese é pensada “a partir de uma faculdade originária de *senso comum* encarregada de dar conta da identidade do objeto qualquer e mesmo de uma faculdade de *bom senso* encarregada de dar conta do processo de identificação de todos os objetos quaisquer ao infinito” (DELEUZE, 1998, p. 100). A *Urdoxa* é a instância primeira a partir da qual são engendrados os diferentes modos de crença, ou melhor, o senso comum é tomado como uma faculdade em relação às demais faculdades especificadas. Desse modo, Husserl conserva “no sentido o modo racional de um bom senso e de um senso comum, que apresenta erradamente como uma matriz, uma “forma-mãe não-modalizada” (*Urdoxa*). É esta mesma preocupação que o faz conservar a forma da consciência no transcendental” (DELEUZE, 1998, p. 104). Deleuze conclui que Husserl não rompe com a forma da *doxa*, pois se satisfaz em “elevator ao transcendental um exercício apenas empírico” (DELEUZE, 1998, p. 101). Sua gênese é, portanto, uma caricatura da verdadeira gênese⁴⁸; é devido à incapacidade de pensar uma verdadeira gênese que Husserl não pode conceber um campo transcendental impessoal: o que aparece não aparece para um sujeito, é um aparecimento em si. Husserl se oferece já constituído tudo aquilo que deveria ser constituído; é o que ocorre, por exemplo, quando “infere “um ‘Ver’ originário e transcendental

⁴⁸ “Não é somente a dimensão de significação que se dá já pronta no sentido concebido como predicação geral; e não é somente, também, a dimensão da designação, que se dá na relação suposta do sentido como um objeto qualquer determinável ou individualizável; é ainda toda a dimensão de manifestação, no posicionamento de um sujeito transcendental que conserva a forma da pessoa, da consciência pessoal e da identidade subjetiva e que se contenta em decalcar o transcendental a partir dos caracteres do empírico” (DELEUZE, 1998, p. 101).

a partir da ‘visão’ perceptiva” (DELEUZE, 1998, p. 101). O sentido é precedido pelo *nonsense*, que se modaliza nas palavras-valise.

É Humpty Dumpty quem apresenta as palavras-valise a Alice. Ela o encontra sobre um muro alto e estreito, sentado com as pernas cruzadas, com os olhos fixos na direção oposta, ignorando a aproximação de Alice. Trata-se de um ovo gigante com olhos, nariz, boca e mãos grandes; sua gravata confunde-se com seu cinto, e não é possível dizer onde termina seu pescoço e onde começa sua cintura, o que será motivo de irritação de Humpty Dumpty. Inicialmente, ele não fala diretamente a Alice – “seu último comentário foi evidentemente dirigido a uma árvore” (CARROL, 2009, p. 238) –, mas quando ela o chama sua atenção, ele a interpela como um policial: “[...] melhor me dizer seu nome e atividade” (CARROL, 2009, p. 239). Quando a menina diz seu nome, Humpty Dumpty diz que se trata de um nome bobo e pergunta pelo seu significado. Alice pergunta se é necessário que um nome signifique alguma coisa; Humpty Dumpty responde que sim, pois seu próprio nome significa seu formato – apesar do caráter insólito do diálogo, suas respostas são diretas, sem qualquer evasiva. Estar em cima de um muro, de forma alguma, no caso de Humpty Dumpty, significa titubear. Ele está longe de ser um personagem indeciso ou hesitante. Quando responde a Alice a razão de estar sentado sozinho, ele resolutamente responde “Ora, porque não há ninguém aqui comigo. [...] Pensou que não teria resposta para isso. Pergunte outra” (CARROL, 2009, p. 239). Alice lhe pergunta, em seguida, se ele não estaria mais seguro no chão. Ele responde como se se tratasse de um enigma, ou melhor, um enigma absurdamente fácil, e continua com sua resposta com um trecho de um livro que Alice já conhece. Ele manifesta extrema confiança na promessa do rei de mandar todos seus cavalos e homens para içá-lo novamente sobre o muro.

Mais adiante, Humpty Dumpty pergunta a Alice sua idade. Ela responde que tem sete anos e seis meses; ele diz, sem qualquer embaraço, que sua resposta está errada, para surpresa de Alice. Pois, a idade que ela disse que *tinha* já não é a idade que ela responde que *tem*. O diálogo torna-se cada vez mais *nonsense*, com ele sugerindo que seria melhor ela ter parado de envelhecer. Quando ela diz que *uma* pessoa não pode evitar ficar mais velha, Humpty Dumpty replica que *uma* pessoa não pode, mas duas pessoas conseguiriam. Isso porque, Deleuze lembra (1998, p. 82):

Como diz Humpty Dumpty, podemos sempre nos impedir de crescer a dois, um crescendo apenas com o outro diminuindo. Não é de surpreender que o paradoxo seja a potência do inconsciente: ele se passa sempre no entre-dois das consciências, contra o bom senso ou às costas da consciência contra o senso comum.

O único momento em que Humpty Dumpty mostra-se incerto, é diante do cálculo do “desaniversário” operado por Alice ($365-1 = 364$), no entanto, ele não tem receio das palavras, sendo capaz de distingui-las: “[...] os verbos, são os mais orgulhosos... com os adjetivos pode-se fazer qualquer coisa, mas não com os verbos... contudo, sei manobrar o bando todo! Impenetrabilidade! É o que *eu* digo!” (CARROLL, 2009, p. 245). Alice só é tratada como sensata quando pergunta pelo significado de “impenetrabilidade”. Todavia, Humpty Dumpty encerra a discussão, dizendo-se farto do assunto. Ele não apresenta uma justificativa pelo fato de empregar uma palavra tal como ele a emprega. Aliás, o emprego de uma palavra é uma relação de trabalho, pela qual ele paga: “Quando faço uma palavra trabalhar tanto assim”, disse Humpty Dumpty, “sempre lhe pago um adicional” (CARROLL, 2009, p. 246). Deleuze observa que a explicação de “impenetrabilidade” dada por Humpty Dumpty é muito modesta. Para Deleuze (1998, p. 27):

Na realidade, impenetrabilidade quer dizer algo muito diferente. Humpty Dumpty opõe a impassibilidade dos acontecimentos às ações dos corpos, a incomunicabilidade do sentido à comestibilidade das coisas, a impenetrabilidade dos incorporais sem espessura às misturas e penetrações recíprocas das substâncias, a resistência da superfície à moleza das profundidades, em suma, a “dignidade” dos verbos às complacências dos substantivos e adjetivos.

Entretanto, impenetrabilidade também significa fronteira entre dois, e Humpty Dumpty encontra-se sentado sobre a fronteira, ele “está sentado sobre o seu muro estreito, dispõe dos dois, senhor impenetrável da articulação de sua diferença” (DELEUZE, 1998, p. 27). A atitude de Humpty Dumpty é, a cada vez, mais pretensiosa: se por um lado, desconfia de um cálculo, por outro, jamais duvida das palavras que emprega, dizendo-se capaz, inclusive, de explicar todos os poemas já inventados e aquele ainda não inventados. A humildade da garota contrasta com a atitude presunçosa e autoconfiante de Humpty Dumpty. Alice lhe pede que explique o poema “Pargarávio”⁴⁹: “Solumbrava, e os lubriciosos touvos/ Em vertigiros persondavam as verdentes/ Trisciturnos calavam-se os gaiolouvos/ E os porverdidos estriguilavam fientes” (CARROLL, 2009, p. 246). É neste poema que Humpty Dumpty explica as palavras-valise⁵⁰, que fazem parte de um grupo maior, qual seja, as palavras esotéricas.

⁴⁹ O poema no original chama-se “Jabberwocky”: “Twas brillig, and the slithy toves/ Did gyre and gimble in the wabe:/ All mimsy were the borogoves,/ And the mome raths outgrabe” (CARROLL, 2009, p. 191).

⁵⁰ “Bem, ‘lubriciosos’ significa lubrícios, que é o mesmo que escorregadios, e operosos, ágeis. Entende, é uma palavra-valise... há dois sentidos embalados numa palavra só” (CARROLL, 2009, p. 247).

Um primeiro tipo de palavra esotérica “contenta-se em contrair os elementos silábicos de uma proposição ou de várias que se seguem [...]”. Esta contração se propõe extrair o sentido global da proposição para nomeá-la por meio de uma só sílaba (DELEUZE, 1998, p. 46). Pode-se, por outro lado, alongar uma sílaba “com sobrecarga de consoantes ou então a simples desvocalização, sendo conservadas somente as consoantes” (DELEUZE, 1998, p. 46). Nesse primeiro tipo, as palavras esotéricas formam uma conexão, referindo-se a somente uma série. Há um segundo tipo de palavras esotéricas, Deleuze diz que se trata “de uma síntese de coexistência que se propõe assegurar a conjunção de duas séries de proposições heterogêneas ou de dimensões de proposições” (DELEUZE, 1998, p. 46). Um exemplo é a palavra “snark” (snake + shark), isto é, simultaneamente “serpente” e “tubarão”, circulando “através das suas séries de oralidade, alimentar e semiológica ou duas dimensões da proposição, designadora e expressiva (DELEUZE, 1998, p. 46-47). Outrossim, estas palavras podem ser chamadas por nomes completamente indeterminados: *aliquid*, *it*, isto, coisa ou negócio etc.

Há, finalmente, um tipo muito especial de palavras esotéricas, são as palavras-valise. Para Deleuze (1998), as palavras-valise são palavras esotéricas de um novo tipo, contraindo várias palavras e envolvendo vários sentidos. Contudo, a contração de várias palavras encerrando vários sentidos é apenas uma definição nominal da palavra-valise. Reduzida à definição nominal, a palavra-valise não se distinguiria de uma síntese conjuntiva de coexistência. Assim, uma palavra-valise não deve ser construída arbitrariamente, com uma mera contração, ela “só é necessariamente fundada e formada se coincide com uma função particular da palavra esotérica que ela pretende designar (DELEUZE, 1998, p. 47). Tomemos, por exemplo, a palavra-valise “furiente” (*frumious*), presente no sétimo canto do poema “A caça ao Snark” (*The hunting of snark*), denominado “O fado do banqueiro”⁵¹. Segundo Deleuze (1998, p. 49), “a disjunção necessária não é, pois, entre fumante e furioso, pois podemos muito bem ser as duas coisas ao mesmo tempo, mas entre fumante-e-furioso, de um lado e, de outro, fumante-e-furioso”. Não se vai de fumante a furioso como se vai de furioso a fumante; “o trajeto não é o mesmo nos dois sentidos” (ZOURABICHVILI, 2003, p. 79). Daí o motivo da função da palavra-valise consistir “sempre em ramificar a série em que se insere” (DELEUZE, 1998, p. 49). Portanto, uma palavra-valise, dificilmente, vem só: “ela dá sinal a outras palavras-valise que a precedem ou a seguem e que fazem com que toda série seja já ramificada em princípio ainda ramificável” (DELEUZE, 1998, p. 49). É toda uma constelação de histórias que

⁵¹ “Without rest or pause—while those frumious jaws/ Went savagely snapping around—/ He skipped and he hopped, and he floundered and flopped,/ Till fainting he fell to the ground” (CARROLL, 2004, p. 43).

coexistem simultaneamente em cada uma dessas palavras, uma variedade de caminhos e trajetos que se bifurcam. Segundo Deleuze (1998, p. 49): “a palavra-valise é fundada em uma estrita síntese disjuntiva. [...] a lei da palavra-valise em geral, com a condição de pôr em evidência a disjunção que poderia estar escondida”. A palavra-valise só conjuga com a condição de manter uma distância positiva entre os dois termos, não redutível a uma síntese que as ultrapassa: a conjunção é, na verdade, uma disjunção, mas a disjunção não é exclusiva, mas afirmativa. Em suma, Deleuze distingue em Carroll três tipos de palavras esotéricas:

[...] as *contraentes*, “que operam uma síntese de sucessão sobre uma só série e recaem sobre os elementos silábicos de uma proposição ou de uma sequência de proposições para daí extrair o sentido composto (“conexão”); as *circulantes*, que operam uma síntese de coexistência e de coordenação entre duas séries heterogêneas e que recaem diretamente, de vez, sobre o sentido respectivo destas séries (“conjunção”); as *disjuntivas* ou palavras-valise, que operam uma ramificação infinita das séries coexistentes e recaem, ao mesmo tempo, sobre as palavras e os sentidos, os elementos silábicos e semiológicos (“disjunção”). É a função ramificante ou a síntese disjuntiva que dá a definição real da palavra-valise (DELEUZE, 1998, p. 50).

No poema “Pargarávio”, os *touvos* “[...] são um tanto parecidos com os texugos... têm um pouco de lagartos... e lembrar muito um saca-rolha. [...] além disso, fazem seus ninhos sob relógios de sol... ah, e se alimentam de queijo” (CARROL, 2009, p. 247). Não há uma continuidade entre os termos: os “touvos” (*toves*) parecem-se com um texugo, têm um pouco de lagarto, lembram um saca-rolha, fazem seu ninho sob relógios de sol e se alimentam de queijo; tratar-se-ia aí “não mais de uma palavra-valise, mas de um ser-valise” (DUMONCEL, 2009, p. 103). Ou ainda, os *touvos* são, de uma só vez, uma palavra = X e uma coisa = X.

Depois da explicação de “Pargarávio”, é Humpty Dumpty quem recita para Alice um poema. Ele diz poder recitar poemas melhor do que ninguém, aliás, a peça teria sido escrita para o divertimento de Alice. Trata-se de um poema sobre o mar e os peixes, que, segundo Deleuze (1998, p. 92), Artaud transformou em problema sobre mandar e obedecer. Em alguma medida, a segurança excessiva de Humpty Dumpty advém de uma espécie de performatividade, uma vez que segundo ele:

“Quando *eu* uso uma palavra”, disse Humpty Dumpty num tom bastante desdenhoso, “ela significa exatamente o que quero que signifique: nem mais nem menos”. “A questão é”, disse Alice, “se *pode* fazer as palavras significarem tantas coisas diferentes”. “A questão”, disse Humpty Dumpty, “é saber quem vai mandar – só isto” (CARROLL, 2009, p. 245).

Todas as palavras, se nos for permitido dizer, são palavras de ordem. Dizer não é simplesmente fazer, mas comandar. Em certo sentido, todo enunciado é imperativo, na medida em que há uma coerção implicada em cada dizer. Deleuze e Guattari (1995, p. 12) afirmam que “a unidade elementar da linguagem – o enunciado – é a palavra de ordem. Mais do que o senso comum, faculdade que centralizaria as informações, é preciso definir uma faculdade abominável que consiste em emitir, receber e transmitir as palavras de ordem”. A linguagem é uma questão de comando e obediência. Segundo Deleuze e Guattari (1995, p. 13).

A linguagem não é a vida, ela dá ordens à vida; a vida não fala, ela escuta e aguarda. Em toda palavra de ordem, mesmo de um pai a seu filho, há uma pequena sentença de morte – um Veredito, dizia Kafka. [...] Não se trata de uma origem da linguagem, já que a palavra de ordem é apenas uma função-linguagem, uma função coextensiva à linguagem. Se a linguagem parece sempre supor a linguagem, se não se pode fixar um ponto de partida não-linguístico, é porque a linguagem não é estabelecida entre algo visto (ou sentido) e algo dito, mas vai sempre de um dizer a um dizer (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 13).

Mas Humpty Dumpty não faz das palavras de ordem um uso conforme ao senso comum, ou seja, sua linguagem não visa uma confirmação, ela trabalha justamente contra o senso comum e o bom senso.

[...] Humpty Dumpty é a simplicidade do real, o Senhor das palavras, o Doador do sentido, que destrói o exercício do senso comum, distribuindo as diferenças de tal maneira que nenhuma qualidade fixa, nenhum tempo medido se relacionam a um objeto identificável ou reconhecível: ele, cujo porte e pescoço, gravata e cinto se confundem – carecendo tanto de sentido comum quanto de órgãos diferenciados, unicamente feito de singularidades móveis e “desconcertantes” (DELEUZE, 1998, p. 82).

Alice perde seu nome, idade, seu *querer-dizer*, sua crença no senso comum (desaniversário), isto é, os traços de identidade que a compõem. Para Deleuze (1998, p. 11), “É diante das árvores que Alice perde seu nome, é para uma árvore que Humpty Dumpty fala sem olhar Alice” (DELEUZE, 1998, p. 11). Humpty Dumpty é descrito por Deleuze como um estoico⁵². Mas ele apresentado também como o “senhor dos semantemas e pegador das palavras, fazendo-as ramificar e ressoar tão bem que não as compreendemos mais, que não distinguimos mais seu direito e seu avesso” (DELEUZE, 1998, p. 243). Após terminar de recitar seu poema, Humpty Dumpty se despede bruscamente de Alice. Após Alice se despedir, ele disse que não a

⁵² “O mesmo estoico não é o próprio Humpty Dumpty” (DELEUZE, 1998, p. 145).

reconheceria, pois o rosto dela é igual ao de todo mundo, isto é, “nariz no meio, boca embaixo. É sempre a mesma coisa. Agora se você tivesse os dois olhos do mesmo lado do nariz, por exemplo... ou a boca no alto... isso seria de *alguma* ajuda” (CARROL, 2009, p. 252). Segundo Deleuze (1998, p. 82), “Humpty Dumpty não reconhecerá Alice, pois cada singularidade de Alice lhe parece tomada no conjunto ordinário de um órgão (olhos, nariz, boca) e fazer parte do Lugar-comum de um semblante muito regular, organizado como o de todo mundo” (DELEUZE, 1998, p. 82). Humpty Dumpty é incapaz de reconhecê-la, pois, é próprio da reconhecimento recair sobre o que já conhece. A forma da reconhecimento não inspira a não ser conformidades; ela é complacente com o bom senso e com o senso comum: e nada pode ser mais estranho e deplorável para Humpty Dumpty do que as figuras da *doxa*. Humpty Dumpty, paradoxalmente, não oscila entre os dois lados do muro, ele os afirma simultaneamente. Como em *Crack up*, de Fitzgerald (2007, p. 72), trata-se de uma inteligência superior, capaz “de manter duas ideias opostas na mente ao mesmo tempo e ainda conservar a capacidade de funcionar”. Humpty Dumpty não enxerga alternativas que se excluem, mas, antes, afirma os dois lados ao mesmo tempo, numa difícil arte do equilíbrio.

1.4.3. *Sobre quatro fórmulas poéticas que poderiam resumir uma filosofia do talvez*

FALA TU TAMBÉM – Paul Celan

“Fala –
Mas não separa o não do sim.
Dá o teu falar também o sentido:
dá-lhe a sombra.
[...] Fala a verdade quem sombras fala”
(CELAN, 1999, p. 59).⁵³

Desde o título, uma injunção comanda o poema, um imperativo que exige que o tu fale, que o convoca também a falar – nas três primeiras estrofes do poema, o modo verbal empregado é o imperativo: fala, diz, dá(-lhe), olha, vê etc. Se se diz “também”, é porque o poeta solicita um suplemento ao seu dizer; não que ele seja incompleto, mas sim porque o dizer poético necessita de uma contra-palavra, isto é, um sim e um não. E o tu a quem o poema interpela está ausente, ou melhor, é inominável. Há apelo à presença, a qual é expressa no uso do pronome

⁵³ No original: “Sprich –/ Doch scheide das Nein/nicht vom Ja./ Gib deinem Spruch auch/ den Sinn :/ gib ihm den Schatten./ Gib ihm Schatten genug,/ gib ihm so viel,/ als du um dich verteilt/ weißt/ zwischen/ Mitternacht und Mittag und/ Mitternacht”. (CELAN, 1999, p. 58).

dêitico tu – implícito no modo imperativo – mas esta se ausenta, não é dada a conhecer⁵⁴. Em “*Meridiano*”, discurso proferido quando do recebimento, em 1960, do prêmio Georg Büchner, Celan (1999, p. 177) afirma que o poema fala em prol de estranhos, ou antes, fala “*em prol de Outro*; quem sabe, em prol de *Outro completamente diferente*”. E acrescenta mais adiante, “o poema quer o Outro, precisa desse Outro, precisa de um parceiro. Ele o procura, adequa-se a ele” (CELAN, 1999, p. 178). O poema dirige-se a um destinatário ausente, um *tout autre* absolutamente não redutível a um si, ou ainda, ao mesmo. Deserta-se do eu para afirmar um caminho inquietante e estranho. Haveria, então, uma “destinerrância” no dizer poético. As próprias palavras – se ainda se pode falar de próprio –, como indica o verso final do poema, são “palavras errantes” (*wandernder Worte*). Palavras nômades, para emprestar o conceito de Deleuze e Guattari, que se aproximam da herança judaica de Celan. Palavras que deslizam entre o “não” e o “sim”. Ainda que a arte exija uma “determinada direção, uma determinada distância, um determinado caminho” (CELAN, 1999, p. 174), não se pode dizer de antemão este caminho. Como diz Derrida (1986, p. 86), em *Schibboleth*, a propósito da poesia de Celan, trata-se de uma “errância espectral das palavras”.

Flávio Kothe (2016) explica que este poema – “Fala tu também” – é uma espécie de manifesto da poesia hermética de Celan, uma poesia que rompe “com a concepção da linguagem como instrumento de comunicação” (KOTHE, 2016, p. 402). A linguagem deixa de ser o veículo de transporte de um sentido já suposto ou constituído; antes, o sentido deve se constituir numa zona gris e instável. Ele é ambíguo, turvo, impreciso. E a verdade, por sua vez, está nas sombras, ou melhor, só pode ser enunciada por meio das sombras. Já não há presença, mas apenas espectros. Assim, dizer a verdade é um dizer não transparente, assombrado por seu outro. Mauricio Cardozo (2021, p. 20) lembra que:

A sombra, no entanto, não é a escuridão absoluta, o silêncio sem contornos e que nada carrega, a falta de sentido: na condição de escuridão absoluta, não há sombra que se projete. E também não há sombra que se projete na pretensa condição de luz total, de claridade absoluta. A sombra não se funda numa binariedade da ausência e da presença de luz, do não e do sim. A sombra é justamente o espaço que se instaura entre o claro e o escuro, o espaço em que convivem luz e escuridão.

⁵⁴ « L'autre reste indéterminé – innommé dans le poème. Il n'a pas de visage identifiable, il a seulement un visage puisqu' il doit voir la porte, et recevoir la parole, même si ce visage demeure invisible. Rien ne le donne à voir dans le poème. C'est *personne*, quiconque, le prochain ou l'étranger, car pour l'autre cela revient au même » (DERRIDA, 1986, p. 107).

É nesse entrelugar entre o não e o sim que o sentido pode advir. Se se diz que a poesia de Celan é hermética, é porque não se pode, a partir de uma grade prévia de leitura, discernir com clareza o que é dito: não porque se trata de uma poesia nonsense; ao contrário, sua poesia está embebida de sentido. O poema não é capaz de discernir – é incapaz de discernir mesmo o não do sim –, todavia, lembra Badiou (2002), ele efetua, isto é, ele dá corpo às sombras. Cardozo (2021, p. 20) afirma que “é na sombra que a palavra ganha contorno, densidade, profundidade, sentido”. Não há sentido claro, auto-idêntico, visto que ele é turvo, contaminado, e está de antemão misturado com outros sentidos que não estão presentes. A heterogeneidade é a lei que comanda o sentido. Assim, conferir sentido ao falar não é senão conferir-lhe a sombra. Há uma continuidade entre o sentido e a verdade, porém, o sentido exige uma paradoxal operação que mantém, lado a lado, o não e o sim – um paradoxo que se poderia resumir sob o título de sombra; e dizer a verdade, ao mesmo tempo, é um dizer que só se manifesta pelas sombras, isto é, através das sombras. Se há verdade, ela só pode habitar este espaço entre o não e o sim. É por essa razão que não se deve separar o não do sim: todo sentido traz consigo seu oposto, todavia, a oposição não deve ser separada, tampouco, superada. Blanchot (2011, p. 75) observa que se trata de uma “união que não cria uma unidade, palavras doravante associadas, unidas por outra coisa que não o seu sentido, apenas orientadas na direção de...”. Sim e não são metades dissimétricas e complementares, assim, assumir apenas uma dessas metades – a do sim ou a do não, como se elas pudessem ser separadas – torna o falar claro e distinto, todavia, abandona-se as sombras, por conseguinte, a verdade. É por isso que tanto o não quanto o sim devem ser afirmados. Deve-se dizer sim ao não, mas, também sim ao sim – uma dupla afirmação: quer dizer, afirmar as sombras. Não que haja algo a ser revelado por detrás dessas sombras, a sombra é agora índice de verdade, na medida em que já não é a luz quem desnuda, mas a sombra (“Mas então se esvai o lugar em que estás: Para onde agora, desnudado de sombra, para onde?”). Em suma, o sentido nunca se diz numa única direção, e a verdade jamais é transparente.

7 – Mário de Sá-Carneiro

“Eu não sou eu nem sou outro,
Sou qualquer coisa de intermédio:
Pilar da ponte de tédio
Que vai de mim para o Outro”
(SÁ-CARNEIRO, 2018, p. 14)⁵⁵.

⁵⁵ “7”. Índícios de Oiro. Publicado inicialmente em Orpheu, nº1, em 1914.

Não é difícil entender que devemos começar por “qualquer coisa de intermédio”, afinal, é esta coisa indefinível entre um ponto e outro que é o “pilar”, isto é, o fundamento de algo que atravessa o Eu em direção ao Outro. Entretanto, ainda não somos capazes de dizer o que “qualquer coisa” é, assim, devemos começar pelo tédio, ou seja, por aquilo que se apoia sobre um tal pilar. O tédio, além de um *topoi* recorrente da lírica portuguesa, é também, como pretende Heidegger, o fundamento da filosofia, ou melhor, a tonalidade afetiva (*stimmung*) fundamental do filosofar. Devemos então nos perguntar pelo fundamento, isto é, pelo o que o fundamento é: o que é o tédio? Para Heidegger (2011), a pergunta pelo tédio conduz, de imediato, à questão do tempo, uma vez que o tédio pode ser caracterizado como uma lida com o tempo, mais precisamente, como “um modo como nos colocamos diante do tempo, um sentimento de tempo” (HEIDEGGER, 2011, p. 106). A essência do tempo guarda uma proximidade essencial com o tédio – os dois termos poderiam até mesmo se confundir –, porquanto o tédio assim como o tempo é inapreensível e fugidio, e só nos damos conta dele para imediatamente repeli-lo. No entanto, não pretendemos aqui nos perguntar pelo tempo, considerando que este caminho é demasiado tortuoso, o qual não queremos nos arriscar, ao menos, não o encarar frente a frente. Pois o tempo é de natureza enigmática, ou melhor, “não apenas a *relação com o tempo no ser-entediado* é agora obscura, mas também o *próprio tempo*” (HEIDEGGER, 2011, p. 131). Em linhas gerais, o tédio heideggeriano poderia ser dividido em três modalidades: na primeira, somos entediados por alguma coisa: uma estação de ônibus, uma sala de espera, uma estrada etc., isto é, somos entediados *por algo* em uma situação determinada. Na segunda modalidade, o tédio tem o caráter de um “*je ne sais quoi*”, visto que não somos entediados por uma coisa ou por outras, e sim entediamo-nos *junto a algo* por ocasião de uma situação determinada. Para Heidegger (2011, p. 159), “junto à *primeira forma* do tédio, falamos de um ser-retido pelo curso hesitante do tempo. [...] na *segunda forma*, em contrapartida, *deixamo-nos* de antemão tempo para a noite. Nós *temos* tempo”. Porém, é a terceira modalidade do tédio que nos interessa aqui, isto é, o tédio fundamental e originário que Heidegger denomina de *tédio profundo*. À diferença dos casos precedentes, no tédio profundo não se é entediado por este ou aquele ente, menos ainda, entedia-se por uma ocasião ou situação determinada; “ao contrário: é entediante *para alguém*. Não este ou aquele ente na proximidade palpável desta situação determinada se nos recusa, mas o ente como um todo (HEIDEGGER, 2011, p. 188). Trata-se de um tédio absolutamente impessoal, pois ele não diz respeito nem ao eu nem ao tu, mas a alguém. O tédio profundo é irreduzível a qualquer exemplificação: “quando ele se dá, ele não está de modo nenhum ligado a uma situação determinada e a uma ocasião determinada e coisas do gênero – tal como na primeira e na segunda forma do tédio”

(HEIDEGGER, 2011, p. 178). Mais do que isso, o tédio profundo se furta a um embate, ou seja, é impossível nos esquivarmos dele, somos impotentes diante dele e não há para ele qualquer passatempo. Contra o tédio profundo já não se pode mais nada, posto que “*obriga-nos a recuar até o ponto* em que não procuramos para nós este e aquele ente nesta determinada situação; ele *obriga-nos a recuar até o ponto* em que todos os entes se apresentam indiferentemente entre si” (HEIDEGGER, 2011, p. 181). No tédio profundo, Heidegger continua:

Tudo em geral e cada coisa em particular reúne-se simultaneamente em uma indiferença. Esta indiferença não salta primeiramente de uma coisa para outra como um fogo a consumi-las, mas tudo é abarcado e abrangido de uma só vez por esta indiferença. Como dissemos, o ente tornou-se *na totalidade* indiferente; sem excluir a nós mesmos enquanto estas pessoas determinadas. Não nos encontramos mais enquanto sujeitos ou coisas do gênero ante esse ente na totalidade e excluídos dele, nos achamos inversamente em meio ao ente na totalidade: isto é, no todo desta indiferença (HEIDEGGER, 2011, p. 182).

O tédio profundo traga e subtrai tudo o que nos é conhecido. Nele e com ele já não somos capazes de nos desviar, antes, ele nos impele. No tédio profundo, somos abandonados e deixados na mão – uma vez que ele torna todo ente indiferente –, na medida em que “o ente que nos envolve não ofereça mais neste tédio nenhuma possibilidade de ação e nenhuma possibilidade de inação, o ser-aí encontra-se, através deste tédio, colocado justamente diante do ente na totalidade” (HEIDEGGER, 2011, p. 184). Segundo Heidegger (2011, p. 185, *itálico* nosso):

Juntamente com este tornar-se indiferente da totalidade acontece o esvaecimento das possibilidades que o ser-aí poderia ter, mas que se encontram a esmo em meio a este “é entediante para alguém”, e, enquanto, se encontram a esmo, nos deixam na mão. Vemos de qualquer forma: na recusa reside *uma referência a um outro*. [...] Se o vazio desta terceira forma do tédio consiste neste recusar-se do ente na totalidade, e a serenidade vazia, consequentemente, em um ser-entregue a esta recusa, então a serenidade vazia possui em si, em virtude da referência presente na recusa, *uma ligação estruturada com um outro* (HEIDEGGER, 2011, p. 185, *itálico* nosso).

Ora, pode-se notar que é a recusa que conduz ao outro, ou melhor, que se refere a um outro e, finalmente, se estrutura com um outro. O poema “7”, de Mário de Sá-Carneiro, começa, *de fato*, com uma recusa, mais precisamente, com uma dupla recusa, uma dupla negação em relação ao si: o eu não é o eu (“eu não sou eu”), tampouco, é o outro (“nem sou outro”); os dois termos só se conectam de maneira negativa, porquanto o “nem” só os une sob a condição separá-los. O verso ecoa um Rimbaud às avessas (“*je est un autre*”): o eu não é um outro. Nega a si

mesmo para, em seguida, negar o outro. O que se afirma é “qualquer coisa” entre um e outro, algo indefinido entre a propriedade e a impropriedade. Essa qualquer coisa é o seu pilar, é o que sustenta uma ponte de tédio. Vale observar que embora o verbo ser esteja conjugado na primeira pessoa do singular (“Sou qualquer coisa de intermédio”), o Eu que o conjuga está ausente. Primeiro, o eu é negado, depois, se ausenta, finalmente, se transforma, como veremos a seguir. É só à primeira vista, então, que o tédio é o fundamento da ponte. O tédio é sustentado por algo que permeia a relação entre mim e outro, ou seja, a ponte de tédio subjaz sobre “qualquer coisa”, isto é, algo desconhecido e não nomeado. Dito de outro modo, é-se “qualquer coisa” que sustenta uma ponte de tédio que põe em relação Eu e Outro (“Que vai de mim para o *Outro*”). Se a ponte os põe em relação, é porque Eu e Outro estão apartados, separados por uma distância não apenas espacial, mas, sobretudo, temporal, visto que é o tempo do tédio, um tempo infinitamente alargado que se coloca entre os dois. É nessa ponte, cujo fundamento não é conhecido, que se estabelece uma travessia entre dois termos, é ela que permeia a relação que o eu mantém com o outro, em direção ao outro. No entanto, algo nessa travessia parece ter se modificado: o eu deixa de ser Eu e se torna Mim. Gramaticalmente, o Mim já não é sujeito, mas complemento ou objeto. Sendo um pronome oblíquo, o Mim é dirigido *para*, inclina-se em direção *de*. Se antes o Eu, em sua condição ativa, era negado, agora é afirmado, mas passivamente. O outro também se modificou, na medida em que não se vai do eu ao outro da mesma forma que se vai do mim ao Outro. De acordo com a publicação do primeiro volume da *Revista Orfeu*, bem como a edição de 1937 de *Indícios de Oiro*, no primeiro verso do poema, “outro” era grafado com a letra inicial minúscula, no verso final, é escrito com a inicial maiúscula. O que parece ser um discreto detalhe tipográfico pode revelar uma transformação, um devir-outro do sujeito, um outrar-se. Com efeito, é só em aparência que o Outro reside, habita, permanece e se demora no fim; o Outro é um nômade que vem antes, que se anuncia antes de toda questão, cujo “sim” é primordial. É o caso de perguntar se não seria então o Outro o intermediário que sustenta a ponte? Não seria este Outro desconhecido, mas com força suficiente para fazer com o que Eu se tornasse Mim, o fundamento impreciso que sustenta uma ponte que faz o mim atravessar em direção ao Outro? Não seria o Outro o fiador de uma passagem entediante que se dá entre os dois termos? A partir do Outro, tudo aquilo que me é mais *próprio* deixa de vigorar, a saber, meu próprio eu. Vejo-me, por conseguinte, num processo de despersonalização, de desposseção, de desidentificação, no qual o Eu deixa de ser um sujeito para se tornar uma subjetividade qualquer. Um sujeito qualquer não é qualquer um, nem mesmo todo mundo, mas, absolutamente singular.

Como já foi visto, não é o eu que vai ao outro, mas, o *mim*. É o mim, em sua receptividade, que vai ao outro para recebê-lo. A travessia na ponte de tédio que me indiferencia – na qual permeio e sou qualquer coisa – faz com que minha ida seja, paradoxalmente, um gesto receptivo. Minha atividade de ir é suscitada por uma “passividade” em acolher. Este mim oblíquo, ou seja, que se inclina e tende *para*, é regido por algo além de si mesmo. Aquilo que o rege é o outro (*para* o outro). Estabelece-se, assim, uma espécie de paradoxo: o mim vai ao outro desde que o outro venha antes a mim. Noutras palavras, é o Outro que me faz ir até ele, porque sua chegada foi anterior. Nesse sentido, Lévinas (1988, p. 27) observa que a “alteridade só é possível a partir de *mim*”. Este outro jamais é um hóspede convidado, haja vista que não posso esperar sua chegada: sua presença é inantecipável e me desconcerta, força-me a acolhê-lo, posto que é um hóspede estrangeiro, furtando-se tanto à economia do sujeito e do objeto, quanto do anfitrião e do convidado. O outro me desaloja em minha própria casa; poder-se-ia até mesmo dizer que o hospedeiro exerce um poder sobre o hóspede. Nesse encontro traumático com o outro que vem, não posso ficar indiferente, nem sair intacto. Fico, simultaneamente, exposto tanto a exercer uma violência quanto a praticá-la. De todo modo, devo dizer *sim* ao outro, quer dizer, acolhê-lo; é preciso dizer *sim* ao outro, uma vez que esse estranho jamais me nega, só eu sou capaz de fazê-lo⁵⁶. Assim, o outro não recusa o mesmo; só o Eu é capaz de recusar. O outro não é apenas aquele de quem eu falo, mas que também fala a mim, dizendo-me “*sim*”. Por essa razão, Derrida (2015, p. 42) explica que “se é tão somente o Outro que pode dizer *sim*, o ‘primeiro’ *sim*, o acolhimento é sempre o acolhimento *do* outro”. O meu “*sim*” ao outro é, então, um duplo *sim*, um “*sim*” incondicional, eu suma, uma dupla afirmação.

Para Lévinas (1988, p. 24), o Eu é a forma da “identidade por excelência, a obra original da identificação”. O Eu absorve tudo aquilo que não é ele mesmo, permanecendo idêntico em suas alterações, representando-as para si. Lévinas (1988, p. 24) acrescenta que “a identidade universal em que o heterogêneo pode ser abrangido tem a ossatura de um sujeito, da primeira pessoa. Pensamento universal, é um ‘eu penso’”. Diferente é o outro: sua alteridade, ou ainda, sua heterogeneidade radical “só é possível se o Outro é realmente outro em relação a um termo cuja essência é permanecer no ponto de partida, servir de *entrada* na relação, ser o Mesmo não relativa, mas absolutamente” (LÉVINAS, 1988, p. 24). O absolutamente Outro se recusa ao sistema e, segundo a expressão de Lévinas (1988, p. 26), “não faz número comigo”. Sua alteridade, acrescenta Lévinas (1988, p. 173), “não depende de uma qualquer realidade que o distinguiria de mim, porque uma distinção dessa natureza implicaria entre nós a comunidade de

⁵⁶ “Não sou eu, é o Outro, que pode dizer *sim*” (LÉVINAS, 1988, p. 80).

gênero, que anula já a alteridade”. O outro me antecede e me excede, ou seja, ele é uma alteridade que me ultrapassa infinitamente, ele é um outro absolutamente e radicalmente Outro (*tout autre*). Se fosse possível nomeá-lo, poder-se-ia dizer que seu nome é o nome de uma relação assimétrica, ou, o que dá no mesmo, de um rosto, no sentido que Lévinas lhe confere.

O rosto jamais é meu rosto – principalmente, porque o rosto se recusa à posse –, o qual eu poderia olhar diante de um espelho⁵⁷, o rosto é sempre o rosto do outro, um outro inominável que me chega. Pois o outro não é o outro eu, o outro do eu, pois este último – decalcado e projetado sob a forma do mesmo – nada mais é do que uma caricatura ou máscara com a qual eu recubro seu rosto e lhe recusa sua alteridade absoluta. Não há qualquer adequação possível, visto que ele foge da minha medida. Ele se recusa a ser meu conteúdo, portanto, compreendido – na dupla acepção do termo: apreendido, abrangido, restrito, mas também, entendido, percebido, intencionado – e, igualmente, ser visto e tocado. Por isso, é um enigma indecifrável! O rosto não é algo que posso me apropriar, pois é inapreensível e irrepresentável: o rosto dá a ver, sem ser visto. Mas o que ele dá a ver? Certamente, um tal rosto não possui feições reconhecíveis, antes, é um anônimo que me mostra tão-somente a vulnerabilidade, a fraqueza e a mortalidade; o que ele mostra é uma exposição extrema e sem defesa que me desarma, convocando-me e me impondo uma responsabilidade. O rosto me traz uma injunção, um mandamento: Não matarás! Devo, portanto, responder por esse rosto, responder a esse rosto, sinto-me responsável e não posso lhe ficar indiferente. Obrigando-me a responder, o rosto destitui a minha consciência e, assim, perco minha autonomia e me torno heterônomo, visto que enquanto sou responsável, submeto-me, e perco o primeiro lugar. Segundo Lévinas (2004, p. 201-202),

Com efeito, aqui não se trata de receber uma ordem, primeiro percebida e a que, a seguir, se obedece, por decisão, num ato de vontade. A submissão da obediência precede, nesta proximidade do rosto, o entendimento da ordem. Obediência que precede o entendimento da ordem – o que mede ou atesta a extrema urgência do mandamento em que se adiam para sempre as exigências de dedução que o “eu penso” poderia levantar, ao tomar conhecimento da ordem.

Uma resposta sem reflexão, ou seja, sem retorno a si, na medida em que nenhuma ordem é “formulada na voz daquele mesmo que obedece” (LÉVINAS, 2004, p. 202). Já não há

⁵⁷ “O rosto não é absolutamente uma forma plástica como um retrato; a relação ao Rosto é, ao mesmo tempo, relação ao absolutamente fraco – ao que está absolutamente exposto, o que está nu e o que é despojado, é a relação com o despojamento e, por conseguinte, com o que está só pode sofrer o supremo isolamento que se chama a morte” (LÉVINAS, 2004, p. 144).

deliberação ou decisão racional. É uma resposta absolutamente responsável, uma decisão absolutamente responsável que não dispõe de critérios prévios, tampouco, é a aplicação de um programa: não existe responsabilidade calculada, prevista, antecipável. Uma resposta responsável é um *sim*, que é precedida pelo *sim* do outro⁵⁸. A responsabilidade é da ordem do acontecimento. Minha responsabilidade pelo outro priva-me do saber, mas sua proximidade instaura uma relação de acolhimento, uma relação ética. Uma relação assimétrica, é verdade, “sem correlação noemática de qualquer presença tematizável” (LÉVINAS, 2004, p. 216).

Se o tédio profundo mergulhava e dissolvia tudo na indiferença, sob a condição de implodir as possibilidades já familiares e abrindo as possibilidades do ser-aí⁵⁹, o pensamento do “rosto é comandado por uma diferença irreduzível: pensamento que não é pensamento de, mas, imediatamente, pensamento para... não-in-diferença pelo outro, rompendo o equilíbrio da alma igual e impassível do conhecer” (LÉVINAS, 2004, p. 237). O rosto jamais é fenomenal, porquanto é irreduzível à manifestação. Ele se oferece “sem mediação de nenhuma imagem na sua nudez, ou seja, na sua miséria e na sua fome” (LÉVINAS, 1988, p. 178-179). Só posso pensar o rosto do outro, aliás, só há pensamento do outro, isto é, do que não é idêntico a si. Era Deleuze (1988, p. 151-152) quem dizia que “a atividade do pensamento aplica-se a um ser receptivo, a um sujeito passivo, que, portanto, representa para si esta atividade mais do que age, que sente seu efeito mais do que possui sua iniciativa em relação a ela e que vive como um Outro nele” (DELEUZE, 1988, p. 151-152). O pensamento deixa de ser a atividade ativa e devém atividade receptiva; não para sintetizar para um sujeito suposto o que se apresenta como diverso, mas produzir, de um só vez, sujeito e objeto. Deleuze (1988, p. 151) acrescenta que:

[...] a espontaneidade, da qual tenho consciência no *Eu penso*, não pode ser compreendida como o atributo de um ser substancial e espontâneo, mas “”somente como a afecção de um eu passivo que sente seu próprio pensamento, sua própria inteligência aquilo pelo qual ele diz *EU*, exerce-se nele e sobre ele, mas não por ele.

⁵⁸ “Esta resposta responsável é certamente um *sim*, mas um *sim* a precedido pelo *sim* de outro” (DERRIDA, 2015, p. 41).

⁵⁹ “[...] o ente, que se recusa na totalidade, não anuncia possibilidades quaisquer de meu próprio, não relata nada sobre elas. Ao contrário, este anúncio inerente à recusa é um *chamamento*, o próprio possibilitador do ser-aí em mim. Este anúncio das possibilidades enquanto tais, que se dá em conjunto com o recusar-se, não é nenhuma indicação indeterminada de possibilidades quaisquer cambiantes do ser-aí, mas uma indicação pura e simplesmente inequívoca do possibilitador que suporta e conduz todas as possibilidades essenciais do ser-aí; um possibilitador, porém, para o qual aparentemente não temos nenhum conteúdo, de modo que não estamos em condição de dizer o que ele é, assim como apontamos para coisas meramente dadas e as determinamos enquanto isto ou aquilo” (HEIDEGGER, 2011, p. 189).

A ponte entre mim e outro é abalada pela forma pura e vazia do tempo, sob essa condição, “o *EU* é como que atravessado por uma rachadura” (DELEUZE, 1988, p. 152). O outro não é sujeito nem objeto, ele é irredutível às minhas estruturas de recepção, no entanto, devo recebê-lo. Por isso, *não* se trata de subsumir o outro o si, trata-se, *talvez*, de pensar o Outro de outro modo; trata-se de dizer *sim* ao Outro.

OS FRUTOS DA TERRA – André Gide

“A necessidade da opção sempre me foi intolerável; escolher não era bem eleger que se me afigurava, e sim rechaçar o que não se elegia. [...] Escolher fora renunciar para sempre a todo o resto, e a quantidade numerosa desse *resto* continuava preferível a qualquer unidade” (GIDE, 1986, p. 57).

Depreende-se, de imediato, que: 1) a escolha é da ordem da necessidade (toda opção é também coação); 2) a escolha é uma eleição (não se elege apenas o que se quer, mas, ao mesmo tempo, o que não se quer); 3) a escolha é irrevogável (para sempre); 4) a escolha é renúncia (ela incide apenas sobre um, ignorando o resto); 5) a escolha é una e o resto não-escolhido é múltiplo (quantidade numerosa). Em primeiro lugar, toda escolha é uma espécie de coerção, ela é necessária. Não posso me furtar de escolher, pois mesmo quando não escolho, eu escolho não escolher, Sartre *dixit*. Em segundo lugar, a escolha é uma eleição, todavia, a escolha é um cálculo: ela escolhe sempre o mal menor (ou ainda, o menos pior). Numa escolha devo escolher entre um e outro; assim, a escolha já está investida pelo elemento do cálculo. Em terceiro lugar, a escolha é feita de uma vez por todas, nesse sentido, ela é uma decisão irrevogável. Há um ponto de não-retorno, um rasgo temporal entre um antes e um depois. Em quarto lugar, a escolha incide menos sobre o que ela escolhe do que sobre o que ela não escolhe. Segue-se. Então, que a escolha é limitativa ou negativa: a escolha nega antes de afirmar. Finalmente, a escolha é sempre una, inversamente, o não-escolhido é múltiplo, ou melhor, multiplicidade. A escolha tende a unificar e justificar num tempo presente o conjunto de escolhas prévias, mais ainda, afunila as opções futuras. A escolha é assediada por uma causalidade.

A escolha é sempre renúncia: escolher é menos eleger o que se quer do que não eleger tudo o que não se quer, a saber, o resto. Toda escolha, portanto, rechaça o não escolhido. Assim, a escolha é sempre limitação, quer dizer, uma operação subtrativa, seletiva, negativa. A escolha é, sempre, um recorte no real, um crivo no meio do que caos. Toda escolha é, por definição – e sendo de-finição – negativa, visto que finitiza o infinito. Não há afirmação na escolha, inversamente, não escolha afirmativa. Mas o que se renuncia na escolha? Gide é claro em sua

resposta: o que se renuncia é o *resto*. A escolha não é senão a renúncia do resto. Tal renúncia leva ao desespero, até mesmo ao medo, pois, quando se escolhe “isto”, abre-se mão do “aquilo”. Porém, seria equivocado compreender o resto meramente como o “aquilo” que opõe ao “isto” escolhido, visto que o resto não faz oposição com a unidade; a unidade nada mais é que o escolhido do resto por um procedimento de seleção. O resto não é opositivo, mas diferencial, é dele que se retira a oposição. E a oposição é sempre segunda, derivada. Se toda escolha é assustadora quando nela se pensa, como sugere Gide (1986, p. 17), é porque cada escolha “é um caminho a escolher em uma região de todos os lados desconhecida”. É aí que reside a verdadeira liberdade, isto é, não na escolha determinada, mas, *talvez*, na (não)-escolha indeterminada. Se a escolha é determinação, a (não)-escolha é indeterminação. Não há oposição que não seja determinada; a oposição se diz de um outro de si mesmo, de um não-ser, de uma não-eu. Ademais, não seria o resto esta região desconhecida?

Toda escolha é, de certo modo, assombrada pelo passado, ele o condiciona. Do mesmo modo, a expectativa em relação ao futuro também assedia a própria chance do futuro; donde a constante crítica de Gide. A título de exemplo: “não busques mais, no futuro, reencontrar um dia o passado. Apreende a novidade dessemelhante de cada momento e não prepares tuas alegrias, ou saibas que em seu lugar preparado *outra* alegria te surpreenderá” (GIDE, 1986, p. 35). A novidade é, por definição, dessemelhante, ou melhor, diferente: a novidade supõe a diferença. Só há acontecimento inantecipado, imprevisível, sem ver vir. Um acontecimento, digno desse nome, é sempre uma surpresa, ele deve frustrar todas as expectativas. Trata-se de viver “na perpétua espera, deliciosa, de um futuro qualquer” (GIDE, 1986, p. 59). Um “futuro qualquer” é um futuro absolutamente indeterminado. O pronome indefinido “qualquer” indica a ausência de especificação e de referências desse futuro que não se confunde com o decalque do futuro sobre o presente.

Preferir o resto é preferir não preferir, uma vez que “escolher não era bem eleger o que se me afigurava, e sim rechaçar o que não elegia” (GIDE, 1986, p. 57). O que resta do resto? O resto não é uma sombra, mas o que resta, isto é, o que permanece e insiste; o resto é, igualmente, a ruína da totalidade. Ele só é o resultado de uma subtração, quando é pensado a partir da calculabilidade. O resto resta impossível. Talvez (e resta sempre o talvez), apenas o talvez resista à escolha. O talvez não é a hesitação entre uma escolha e outra – mesmo que definida como renúncia, antes, ele interdiz a escolha. A escolha implica uma apropriação – que se pretende plena –, no entanto, o termo escolhido traz consigo a sombra do que não foi escolhido. A sombra é um assombro, ela obseda, acompanhando cada passo. Se toda escolha é renúncia, então, deve-se renunciar a escolher. Assim, preferir o *resto* é, em último caso, preferir não

preferir, visto que o resto é aquilo que não foi escolhido. Há aqui um eco bartlebyano. No entanto, só há escolha possível; sempre se escolhe o possível. Aliás, só é possível escolher o possível. Na escolha sou investido de poderes teológicos, pois faço a eleição do que deve vir a ser, ou melhor, do que é digno de ser atualizado. Assim, sou uma espécie de Deus leibniziano, contudo, sem deter o critério do melhor e sem a comparação dos possíveis. Sou um Deus, mas um deus impotente, que só pode escolher escolher. Dito de outra maneira, a escolha incide sobre uma ou mais possibilidades já dispostas, previamente ofertadas. O impossível não pode ser escolhido, pois é o que extrapola minha agência, minha decisão e me excede.

O passado representa um peso, por isso a injunção gideana: “não deixes que o mais leve peso do passado te escravize” (GIDE, 1986, p. 149). Cada instante deve ser experimentado em sua novidade, como se fosse a vida fosse vivida sempre pela primeira vez. Contudo, não se deve buscar no futuro reencontrar o dia passado. O futuro deve ser apreendido em sua pureza, quer dizer, em sua impossibilidade. É porque o tempo falta – “a fuga das horas”, “a estreiteza das horas” – que só é possível escolher “um” e para sempre. O tempo possível, ou seja, o tempo que condiciona a escolha, é um tempo unidimensional, uma linha reta e irrevogável. A questão do tempo assume relevo, quando Gide (1986, p. 21) diz, por exemplo, que “o presente seria cheio de todos os futuros se já o passado não projetasse nele uma história”. Mas, aí de nós, um único passado propõe um futuro único – projeta-o à nossa frente como um ponto infinito no espaço”. O futuro, se há, deve ser apreendido em sua novidade, e não como um decalque do passado. A novidade apresenta-se como dessemelhante a cada momento, por isso, não é possível se preparar a fim de apanhá-la.

Se há uma ética n’*Os frutos*, como pretende Gide (1986), ela não prescreve outra coisa a não ser: jogue fora este livro! Trata-se de um processo de de-formação, ou melhor, de des-formação: desinstrução; trata-se de desaprender tudo aquilo que se aprende com a cabeça. Eis o verdadeiro começo da educação. À primeira vista, isso poderia induzir a uma exaltação dos instintos e do desejo desmedido. Na verdade, o que Gide propõe, se é disso que se trata, de uma apologia da nudez, ou ainda, de um elogio do imediato. Já se dispõe de antemão de prescrições, de normas de ação. Daí o motivo que percorre grande parte do livro: a incerteza dos caminhos a se adotar.

ODRADEK – Franz Kafka

“A preocupação do Pai de família” é um conto de Franz Kafka, narrado por um “pai de família”, um narrador que não é identificado em momento algum. Ele se pretende o porta-voz

de um senso comum universal, ao descrever o Odradek de maneira impessoal e o mais objetivamente possível. Lá onde as escolas eslava e alemã fracassaram em interpretá-lo – seja afirmando que a palavra deriva do eslavo e procuram demonstrar sua formação baseado nisso, seja afirmando que a palavra deriva do alemão, embora tenha sofrido influências do eslavo –, o “pai de família” pretende triunfar, desfilando toda a sua erudição. O fracasso dessas interpretações deve-se porque “não se pode descobrir através de nenhuma [interpretação] o sentido para a palavra [*Wortes*]” (KAFKA, 1994, p. 41). Contudo, não é a inconclusão acerca da origem da palavra que inquieta o narrador, o motivo de sua preocupação [*sorge*], mas o enigma da existência desse ser compósito, mas, não só a palavra é enigmática, mas também a existência de Odradek. Segundo Roberto Schwarz (2008, p. 24, grifo nosso), “o pai de família consolida o seu triunfo, dizendo que ‘realmente, como é natural, à primeira vista, de fato, é bem verdade’: palavras que supõem, e pressupondo estabelecem, *a comunidade do bom senso*”. Ele reclama, anonimamente, a verdade em torno do Odradek. Portando-se como uma simples voz narrativa, ele pleiteia um posto o mais imparcial ou isento possível⁶⁰. Pois, pelo menos a princípio, ele não diz “eu” e, tampouco, apela a um “nós” universal. Schwarz (2008, p. 24) observa que “o sujeito de suas afirmações é como que um ‘se’, para indicar o consenso anônimo, indiscutível e discretamente alegre dos homens de juízo”. À maneira fenomenológica, o “pai de família” oferece uma descrição do Odradek:

À primeira vista ele tem o aspecto de um carretel de linha achatado e em forma de estrela, e com efeito parece também revestido de fios; de qualquer modo devem ser só pedaços de linha rebentados, velhos, atados uns aos outros, além de emaranhados e de tipo e cor os mais diversos. Não é contudo apenas um carretel, pois do centro da estrela sai uma varetinha e nela se encaixa depois uma outra, em ângulo reto. Com a ajuda desta última vareta de um lado e de um dos raios da estrela do outro, o conjunto é capaz de permanecer em pé como se estivesse sobre duas pernas (KAFKA, 1994, p. 41).

Em seguida, Odradek é caracterizado como uma construção [*gebilde*] que antes poderia ter tido alguma utilidade, entretanto, agora encontra-se quebrado. Mas essa caracterização é desmentida pelo próprio narrador, pois, segundo ele, não parece haver nenhum indício para isso, uma vez que não apresenta emendas ou rupturas, e principalmente porque “o todo na

⁶⁰ Deleuze (1988, p. 360) enxerga no bom senso a ideologia das classes médias, segundo ele: “O bom senso é a ideologia das classes médias, que se reconhecem na igualdade como produto abstrato. Ele sonha menos em agir do que em constituir o meio natural, o elemento de uma ação que vai do mais diferenciado ao menos diferenciado: é assim o bom senso da Economia Política do século XVIII, que via na classe dos comerciantes a compensação natural dos extremos e na prosperidade do comércio o processo mecânico da igualização das partes”.

verdade se apresenta sem sentido, mas completo à sua maneira” (KAFKA, 1994, p. 42). O assunto é praticamente dado por encerrado, porquanto “não é possível dizer nada mais preciso a esse respeito, já que Odradek é extraordinariamente móvel e não se deixa capturar” (KAFKA, 1994, p. 42). Contudo, por mais desapaixonada que a narração se pretenda, o “pai de família” oferece “uma descrição cômica do Odradek, apresentado como velharia cuja finalidade se perdeu. É ridículo um ser que tenha forma de carretel sem ser carretel, tanto mais se estiver coberto de fio embaraçado” (SCHWARZ, 2008, p. 24). Trata-se de um riso de superioridade que se confunde com seu caráter de homem pragmático, diante de uma coisa inútil e obsoleta. Schwarz lembra que “o procedimento é sempre o mesmo: aliciar o leitor, estabelecer o acordo tácito entre adultos, brancos, civilizados” (SCHWARZ, 2008, p. 24).

Entretanto, tudo muda a partir de um detalhe insólito: Odradek é um ser vivo, ou melhor, há “um ser [*ein Wesen*] que se chama Odradek” (KAFKA, 1994, p. 41). Detalhe que, inicialmente, é minorado pelo razoável narrador, mas que o deixa profundamente perturbado, sentindo-se na obrigação de se revelar⁶¹. A narração, conforme observa Schwarz (2008, p. 25) “passou, pois, a parecer intencional, há tática em seu gesto descritivo e sensato”. Mais do que isso, a descrição também muda de registro: o Odradek já não é mais tratado como um isto (*es*), mas como um ele (*er*), readquirindo a vida que lhe havia sido subtraída⁶². Agora, sabe-se que o Odradek possui uma vida – apesar de incomum –, pois quando indagado é capaz responder as questões que se lhe colocam: “‘Como você se chama?’ pergunta-se a ele. ‘Odradek’, ele responde. ‘E onde você mora?’ ‘Domicílio incerto’, diz e ri; mas é um riso como só se pode emitir sem pulmões. Soa talvez como o farfalhar de folhas caídas” (KAFKA, 1994, p. 42). Em outros momentos, o Odradek prefere simplesmente se calar, tal “como a madeira que parece ser” (KAFKA, 1994, p. 42). O lugar que Odradek é igualmente incerto: ora está no sótão, ora nos corredores, ora no vestíbulo, ora nem sequer é visto. Não só a palavra é apátrida e desenraizada, mas também a “coisa” Odradek. Ainda nesse sentido, Benjamin (1985, p. 158) havia observado que “o sótão é o lugar dos objetos descartados e esquecidos. [...] Odradek é o aspecto assumido pelas coisas em estado de esquecimento. Elas são deformadas”.

São esses fatores que colapsam o sistema de compromissos do “pai de família”, suas orientações topológicas e sua moralidade correspondente. Isso porque ele “é a construção lógica e estrita da negação da vida burguesa” (SCHWARZ, 2008, p. 24). É essa existência

⁶¹ Inutilmente *eu* me pergunto o que vai acontecer com ele (KAFKA, 1994, p. 42, grifo nosso).

⁶² Roberto Schwarz (2008, p. 25) nota a passagem em que o “pai de família” que, antes, negava que o Odradek fosse um ser vivo, tratando-o como “*es*” passa a tratá-lo como um ser vivo “*er*”. É esse caráter ambíguo do Odradek que coloca em crise as interpretações do “pai de família”.

irresponsável e inclassificável o motivo da preocupação do pai de família, para quem, nada seria mais aviltante do que a ideia de que ele lhe deva sobreviver⁶³. Nota-se, finalmente, que o pai de família inveja a imortalidade do Odradek; ele se pergunta: “Será que pode morrer? Tudo o que morre teve antes uma espécie de meta, um tipo de atividade e nela se desgastou; não é assim com Odradek” (KAFKA, 1994, p. 42).

A existência de Odradek é, portanto, paradoxal, pois, é ao mesmo tempo que ele é um ser vivo e não-vivo, animado e inanimado, ainda por cima, seu domicílio é incerto. Em última instância, é tão-somente um “ser” compósito, isto é, monstruoso, encarnando uma espécie de vida inorgânica. Todavia, dever-se-ia perguntar se é justo, se é preciso, nomear Odradek como um ser. Trata-se, antes de um extra-ser, entre a linguagem e o corpo, um pouco como um simulacro de vivente. Deve-se acrescentar que uma vida inorgânica é um oxímoro, sua existência ambivalente pluraliza esta “coisa” singular. No limite, Odradek permanece incatalogável. Trata-se, talvez, de um objeto impossível, por exemplo, quadrado redondo, montanha sem vale, matéria inextensa etc., “objeto ‘sem pátria’”, como diz Deleuze (1998). A despeito das tentativas de descrições em relação ao Odradek, não é possível dizer “nada mais preciso a esse respeito” (p. 42), visto que “Odradek é extraordinariamente móvel e não se deixa capturar (p. 42). Em alguns momentos, ele é descrito por Kafka (p. 42) como “a madeira que parece ser”, “arrastando atrás de si os fios de carretel”. Ele transita alternadamente entre os cômodos de passagem: sótão, escadaria, corredores, vestíbulo. Por vezes, nem é visto. Pode-se aventar se ele pode não ter se mudado de casa, porém, ele sempre volta à casa. O homem de bom senso se encontra numa situação em que não pode mais decidir. No entanto, o que significa dizer que a existência de Odradek é paradoxal? Por que o paradoxo arruína o bom senso do pai de família? Se se deve insistir no paradoxo, é porque ele parece ser capaz de minar o bom senso e o senso comum desde dentro.

Talvez é problemático e problematizante, e não se define por seus casos de solução, é o operador de uma dialética superior, de uma dialética sem negativo e negação determinada; *talvez* é o outro nome de uma diferença de intensidade que se anula sob o regime das alternativas, embora nelas permaneça implicado; *talvez* não é dubidativo, pois a dúvida ainda

⁶³ “Será que pode morrer? Tudo o que morre teve antes uma espécie de meta, um tipo de atividade e nela se desgastou; não é assim com Odradek. [...] Evidentemente ele não prejudica ninguém, mas a ideia de que ainda por cima ele deva me sobreviver me é quase dolorosa” (KAFKA, 1994, p. 42).

se coloca no horizonte da certeza, isto é, de uma consciência primeira, ela se dissolve no campo transcendental: o eu não diz “talvez”, o talvez se diz das singularidades pré-individuais; *talvez* é a disjunção inclusiva que não conhece a negação nem o negativo, a exclusão, a privação e a limitação; *talvez* é o verbo demoníaco, do príncipe das modificações que destrói o trono de um Deus morto; *talvez* não escolhe tampouco seleciona, uma vez que não se resume a uma lógica das preferências, expondo a arbitrariedade das convenções sociais e desertando da razão comunicativa; *talvez* é a senha de acesso ao labirinto borgeano, ao jardim de caminhos que se bifurcam, a um real impossível; *talvez* não é uma possibilidade imaginária – não faz conjecturas, não formula hipóteses, não faz nenhuma previsão etc. –, mas uma possibilidade real, muito próxima do virtual; *talvez* é potência do falso, de uma cadeia de falsários, de um falso que não se diz mais da verdade: potência dos simulacros; *talvez* é paradoxal, afirmando dois sentidos ao mesmo tempo, e impõe uma outra distribuição do pensamento, a saber, uma distribuição nômade; *talvez* é o ovo que habita a fronteira *entre* dois, o muro da indecidibilidade.

CAPÍTULO 2: A FARMÁCIA DE DERRIDA

2.1.1. A metafísica do signo

“A língua é a mãe, e não a criada do pensamento”. Karl Kraus

Não se trata, simplesmente, de inverter a hierarquia, isto é, de colocar a escritura como primeira e a voz como um fenômeno derivado – embora este gesto constitua um “momento” decisivo na desconstrução da metafísica da presença –, pois fazer a voz derivar de uma estrutura originária só desloca a estrutura hierárquica. Não se trata, menos ainda, em reabilitar a “velha escritura”, restituindo os seus direitos e devolvendo a sua dignidade ontológica. Dito de outro modo, não se trata de opor um grafocentrismo a um fonocentrismo, na medida em que essa operação não faz mais do que remeter o centro a outro lugar. Para Derrida (2001, p. 19), “nada seria mais mistificador do que uma tal inversão ética ou axiológica, restituindo qualquer prerrogativa ou direito de primogenitura à escrita”. Isso porque a escritura é incapaz de sustentar o valor de fundamento, visto que a escritura não possui autoridade para comandar. Em certa medida, a escritura é anárquica, portanto, ela não pode ser uma origem ou fundamento, precisamente, porque “a escritura não começa. É inclusive a partir dela, se assim se pode dizer, que se coloca em questão a busca por uma arquia, por um começo absoluto, por uma origem” (DERRIDA, 2001, p. 20). É evidente, no entanto, que se começa por algum lugar, a partir de algum princípio, mas o que se trata de mostrar é que “o ponto de partida é, num certo sentido, radicalmente contingente” (BENNINGTON, 1996, p. 23). A desconstrução é a afirmação da errância de um pensamento que não pode começar a não ser por uma decisão. Começemos, pois, pelo signo. Afinal, “é com a ajuda do conceito de *signo*”, diz Derrida (1995, p. 233), “que se abala a metafísica da presença”, razão pela qual, não se pode renunciar a este conceito, aliás, “*não tem nenhum sentido* abandonar os conceitos da metafísica para abalar a metafísica” (DERRIDA, 1995, p. 233). Deve-se, pois, operar no interior do sistema que se visa desconstruir, sem solicitar as estruturas do fora; deve-se emprestar “da estrutura antiga todos os recursos estratégicos e econômicos” (DERRIDA, 2008, p. 30). Mas por que começar pelo signo? Por que começar pelo secundário?

Na desconstrução da metafísica da presença, o conceito de signo é exemplar, pois ele se encontra “na descendência deste logocentrismo que é também um fonocentrismo: proximidade absoluta da voz e do ser, da voz e do sentido do ser, da voz e da idealidade do sentido” (DERRIDA, 2008, p. 14). Para Derrida (2008, p. 13), “todas as determinações metafísicas da verdade são mais ou menos inseparáveis da instância do *logos* ou de uma razão pensada na

descendência do *logos*”. E conclui dizendo que “dentro deste *logos*, nunca foi rompido o liame originário e essencial com a *phoné*” (DERRIDA, 2008, p. 16). A *phoné*, por sua vez, define-se pela proximidade “daquilo que, no ‘pensamento’ como *logos*, tem relação com o ‘sentido’; daquilo que o produz, que o recebe, que o diz, que o ‘réune’” (DERRIDA, 2008, p. 13). O privilégio concedido à voz deve ser remontado até Aristóteles, para quem, “a voz, produtora dos *primeiros símbolos*, tem com a alma uma relação de proximidade essencial e imediata” (DERRIDA, 2008, p. 13). A voz é, segundo esta arquitetônica⁶⁴, a produtora do primeiro significante, o qual não é um mero significante entre outros, uma vez que ela “reflete ou reflexiona as coisas por semelhança natural” (DERRIDA, 2008, p. 13). Isso se deve porque a voz é aquilo que está mais próximo do significado. Trata-se, para Derrida (2008, p. 8), de “destruir o conceito de ‘signo’ e toda a sua lógica”. Um tal procedimento deve ser feito a partir da suspeita entre a diferença entre significado e significante, ou ainda, a partir da suspeita da ideia de signo em geral. Segundo Derrida (2008, p. 14), “a noção de signo implica sempre, nela mesma, a distinção do significado e do significante, nem que fossem no limite, como diz Saussure, como as duas faces de uma única folha”. Essa distinção pertence profunda e implicitamente “à totalidade da grande época abrangida pela história da metafísica” (DERRIDA, 2008, p. 15). É nela também que residem todas as oposições binárias que escandem o vocabulário metafísico: sensível e inteligível; fora e dentro; empírico e transcendental; imanência e transcendência; morte e vida, e assim por diante. No entanto, Derrida (2008, p. 17) esclarece que não se trata de fazer isso “a partir de uma instância da verdade presente, anterior, exterior ou superior ao signo, a partir do lugar da diferença apagada”. É a partir da noção de signo que se deve interrogar o privilégio outorgado à voz.

Geralmente, compreendemos pela palavra signo algo que possui uma função vicária, que age por procuração, substituindo e fazendo “as vezes de...”, valendo pela coisa em sua ausência. O signo é um suplente que *representa* uma presença imediata que se encontra ausente⁶⁵. Com efeito, o signo nada mais é do que “o desvio pelo qual se passa para chegar à presença ou se espera a vinda em presença da coisa até aqui ausente” (MOULENDA, 2012, p. 119). Embora todo signo seja signo de algo – à maneira da intencionalidade da consciência – nem todo signo possui uma significação, a qual é exprimida no signo. O critério de distinção

⁶⁴ Numa arquitetura filosófica clássica, lembra Derrida (2001, p. 11), “a Voz viria em primeiro lugar”.

⁶⁵ “O signo, diz-se correntemente, coloca-se em lugar da coisa mesma, da coisa presente, ‘coisa’ equivalendo aqui tanto ao sentido como ao referente. O signo representa o presente em sua ausência. Faz as vezes dele. Quando não podemos tomar ou mostrar a coisa, digamos o presente, o ente-presente, quando o presente não se apresenta, então, significamos, servimo-nos do subterfúgio de um signo. Significamos. O signo seria então a presença diferida” (DERRIDA, 1991, p. 40).

entre os signos dotados de significação e dos signos desprovidos de significação, isto é, entre ser animado ou não por um querer-dizer ou intenção de significar não é senão a presença⁶⁶. Aliás, segundo Derrida (2008, p. 22), “‘a essência formal’ do signo pode ser determinada apenas a partir da presença”. Só faz sentido falar em signo a partir da metafísica da presença. Convém assinalar que a presença deve dispensar o recurso ao signo, na medida em que ela está presente a si na unidade de um presente temporal, isto é, ela não tem necessidade de se significar através de uma procuração do signo: a presença torna o signo inútil. Isso supõe que a presunção de uma presença originária é, ao mesmo tempo, a presunção de um presente simples. Para Derrida (1994, p. 72), “esse privilégio define o próprio elemento do pensamento filosófico, ele é a própria *evidência*, o próprio pensamento consciente, comanda todo conceito possível da verdade e do sentido”. Derrida (2008, p. 22) ainda lembra que “a essência formal do significado é a *presença*, e o privilégio de sua proximidade ao *logos* como *phoné* é o privilégio da presença”. Quando o signo é interrogado, é a presença que responde. Portanto, é essa solidariedade entre o signo e a presença que deve ser denunciada.

Em *A voz e o fenômeno* – obra que segundo Rudolf Bernet (1994), mais do que uma interpretação da fenomenologia husserliana deveria ser lida como uma espécie de “Introdução aos problemas do signo da fenomenologia de Derrida” –, o filósofo magrebino se propõe a interrogar o conceito fenomenológico de signo, apresentando de maneira lapidar o privilégio concedido à voz na fenomenologia husserliana, a qual havia se apresentado como uma tentativa de acabar com a especulação metafísica, embora ela confirme “a filiação da fenomenologia à ontologia clássica” (DERRIDA, 1994, p. 34). Nas *Investigações Lógicas*, Husserl opera uma distinção – mais funcional ou fenomenológica do que substancial, é verdade – entre dois tipos de signos (*Zeichen*): expressão (*Ausdruck*) e índice (*Anzeichen*), ou melhor, entre signos expressivos e signos indicativos. Estes últimos, frequentemente e, de maneira equivocada, são considerados como o signo em geral. Mas, em Husserl, o índice não exprime nada, ou ainda, ele nada quer dizer, sendo então privado de “querer-dizer” (*Bedeutung*). Derrida (1994, p. 42) nota que “o que ‘quer-dizer’ *aquilo que* o querer-dizer quer dizer, a *Bedeutung*, é reservado ao que fala e que fala enquanto diz o que *quer* dizer: expressa, explícita e conscientemente” (DERRIDA, 1994, p. 42). Somente a expressão *quer-dizer*, uma vez que se exprime em um querer-dizer que é um querer-dizer da presença do sentido. Ora, uma tal distinção – entre signos indicativos e expressivos – se define, observa Bernet (1994, p. 271), “em função da presença e da ausência do sentido representado por esses signos”.

⁶⁶ Segundo Derrida (1991, p. 40), “o signo, diferindo da presença, só é pensável *a partir* da presença que ele difere e *em vista* da presença diferida de que intentamos reapropriarmo-nos”.

Bernet (1994, p. 273) explica que “na fala expressiva, os sons pronunciados são infinitamente próximos de sua *Bedeutung*, eles a tornam presente e formam com ela uma unidade fenomenal indissolúvel”. Isso se dá porque o critério de distinção entre os signos expressivos e indicativos é a proximidade com a camada pré-expressiva do pensamento. Para Bernet (1994), definida dessa maneira, a expressão se funda duplamente sobre o valor de presença: em primeiro lugar, sobre a presença a si do sujeito pensante, em segundo lugar, sobre a presença do objeto intencional a este pensamento. Presença não designa, aqui, um ente presente no espaço no qual interajo com outrem – ou seja, a presença que tenho diante de mim pertence ao campo da indicação –, ao contrário, presença deve designar um estar presente na consciência, ou ainda, “presente a uma intuição ou a uma percepção ‘interna’” (DERRIDA, 1994, p. 49). Quando esta presença se exterioriza, ela se exila no espaço e na natureza. Esse exílio na indicação, que, segundo Derrida (1994, p. 49), “cobre até aqui quase toda a superfície da linguagem, é o processo da morte que opera nos signos”. A linguagem indicativa não é senão um outro nome para a morte dessa presença a si. Dito de outro modo, o ser proferido ou ser escrito no mundo é a morte da expressão, sua ocorrência empírica é seu desaparecimento. A alteridade é o outro nome dessa não-presença a si.

Com efeito, o índice é exterior à expressão. Nesse sentido, a indicação deve ser entendida como um fenômeno extrínseco e empírico. O signo indicativo pode ser natural ou artificial, pouco importa, pois, essa oposição é impertinente para tratar da indicação. O que o caracteriza, em última análise, é o fato de indicar a possibilidade mais do que exprimir um querer-dizer. Sumariamente, o índice é sempre remissivo, ou seja, ele indica a partir de um estado de coisas ou objetos, do qual se tem um conhecimento atual, a possibilidade de outro estado de coisas ou objetos. Ele deve ser pensado a partir de sua não-presença, sua função não é descrever uma existência real ou efetiva, mas, sim, “criar um efeito de possibilidade ou de probabilidade da existência” (MOULENDA, 2012, p. 122). Por exemplo, “os canais de Marte *indicam* a possibilidade da possível presença de seres inteligentes” (DERRIDA, 1994, p. 35). São exemplos de signos indicativos – signos que exigem uma interpretação – as pegadas que o caçador segue na floresta, os sintomas que o médico descobre, a bandeira que remete a um país, a flecha em uma placa de sinalização, um mapa etc. Desse modo, observa Derrida (1994, p. 38), “o índice cai para fora do conteúdo da objetividade absolutamente ideal, isto é, da verdade”. O índice simplesmente sugere a existência do objeto, não há nele uma presença imediata e plena do significado, uma vez que “não há relação direta entre a existência real do índice e a percepção intuitiva ou adequada do objeto que ele indica” (MOULENDA, 2012, p. 122). A indicação opera mais por associação do que por definição, “ligando sempre existentes empíricos no

mundo, a significação indicativa cobrirá, na linguagem, tudo aquilo que recai sob as ‘reduções’: a factualidade, a existência mundana, a não-necessidade essencial, a não-evidência etc.” (DERRIDA, 1994, p. 38). Em suma, diz Derrida (1994, p. 45), o que determina o conceito de índice são “os valores de existência mundana, de naturalidade, de sensibilidade, de empiricidade, de associação etc.”. Numa palavra, a não-presença a si que mediatiza uma relação com o heterogêneo. Sua não-presença a si, como será visto, “qualificará simultaneamente a relação com outrem em geral e a relação a si da temporalização” (DERRIDA, 1994, p. 46). Segundo Bennington (1996, p. 53):

As indicações estão todas às voltas com uma facticidade que compromete sua idealidade e proíbe qualquer certeza: os canais em Marte são *talvez* uma indicação de vida inteligente, meu rubor trai *talvez* um incômodo, mas o sentido aqui está sujeito a engano e, na melhor das hipóteses, é apenas provável; o sentido não está *expresso* em tais signos, que não são produtos de atos *doadores* de sentido. As indicações dizem *talvez* alguma coisa, mas não *querem* dizer nada, não têm um querer-dizer.

Nada querer-dizer: não seria esta a fórmula de um pensamento do *talvez*? Não que o *talvez* seja um signo indicativo, antes, ele é *possibilidade* – palavra que também deve ser interrogada ou, pelo menos, posta entre parênteses, devido à sua solidariedade à metafísica da presença – da diferença dos signos em geral. Daí a necessidade de uma escritura que não-queira-dizer-nada. Isso não significa, no entanto, para Derrida (2001, p. 21), que essa escritura “seja absurda, desse tipo de absurdo que esteve ligado ao querer-dizer metafísico. Simplesmente ela se tenta, ela se tende, ela tenta deter-se no ponto de esgotamento do querer-dizer”. Dizer *talvez* é arriscar-se a nada querer-dizer. Derrida (2001, p. 21) acrescenta que “arriscar-se nada-querer-dizer é entrar no jogo e, sobretudo, no jogo da *différance* que faz com que nenhuma palavra, nenhum conceito, nenhum enunciado primordial venha sintetizar e comandar, a partir da presença teológica de um centro, o movimento e o espaçamento textual das diferenças”.

Se o índice está no mundo e remete a um outro objeto real do mundo; a expressão, em contraste, exprime uma idealidade, isto é, uma intenção denominada *bedeutung* ou querer-dizer. Deve-se acrescentar que não haveria sentido estável e permanente sem este querer-dizer. Enquanto “o índice sempre tem necessidade de ser interpretado a propósito do que ele sugere e remete sempre por seu desvio a alguma outra coisa” (MOULENDA, 2012, p. 125), a expressão, por seu turno, “transmite diretamente seu sentido, pois ela o traz a título imanente como sendo o que a faz ser o que é, a saber, precisamente uma *expressão* de um sentido” (MOULENDA, 2012, p. 125). Em certo sentido, pode-se dizer que o índice “exprime” outra coisa que não ele

mesmo; a expressão exprime-se a si mesma, ou melhor, um vivido intencional. Por isso, a redução consiste, lembra Moulenda (2012, p. 125), “em excluir a transcendência do índice em proveito da imanência da expressão”. Se a expressão não precisa necessariamente se manifestar por meio dos signos, é porque o sentido já está presente a si mesma. Isso se deve porque, em Husserl, “nossos pensamentos estão *já presentes e plenamente significantes* antes de toda mediação pelas palavras reais ou toda aparição de outrem” (MOULENDA, 2012, p. 136). À diferença do índice, a expressão “se dá perfeitamente à consciência com uma proximidade absoluta” (MOULENDA, 2012, p. 145). Só o significado está presente a si mesmo; o significante vem depois. Somente a expressão é capaz de significar. A expressão, em Husserl, funciona desta maneira, ela deve poder prescindir de toda referência indicativa. A expressão se pretende uma cada pré-linguística, a qual consiste na existência de um sentido que preexiste à linguagem de fato. Assim, o que é requerido é um pensamento já presente e plenamente significativo antes mesmo da fala; por conseguinte, o que se requer é uma fala antes das palavras, antes da conversação e, finalmente, antes do encontro com outrem. Em suma, é requerida “a linguagem *antes* do mundo” (MOULENDA, 2012, p. 136). O sentido deve preexistir à sua exteriorização empírica, a esse título, ele deve ser um sentido ideal.

Como já foi dito, a expressão define-se pela *Bedeutung*: um signo expressivo é um signo que quer-dizer; e sua originalidade consiste em sua idealidade irreduzível à toda manifestação sensível. A expressão, lembra Derrida (1994, p. 40) é, antes de tudo, exteriorização, ou seja, “ela imprime em um certo exterior um sentido que se encontra inicialmente em um certo dentro”. O exterior é, então, expresso, passando fora de si “em um outro fora que está sempre ‘na’ consciência” (DERRIDA, 1994, p. 40). O discurso expressivo exige esta exteriorização, embora ele não tenha necessidade, em sua essência, de ser efetivamente proferido no mundo. A expressão é sempre voluntária, decidida, consciente e intencional. Segundo Bernet (1994, p. 279), “a expressão se define pelo fato de que nela o som se faz representação transparente da presença pura do sentido. A expressão pura se presta, portanto, a uma repetição indefinida sem que a clareza de seu sentido sofra dela, sem que seu sentido se modifique ou se perca”. Na comunicação, “fenômenos sensíveis (audíveis ou visíveis etc.) são animados pelos atos de um sujeito que lhes dá sentido e cuja intenção um outro sujeito deve simultaneamente compreender” (DERRIDA, 1994, p. 46). Aqui, a indicação só aparece quando “o ato que confere o sentido, a intenção animadora, a espiritualidade viva do querer-dizer, não está plenamente presente” (DERRIDA, 1994, p. 47). Dito de outro modo, a indicação só sobrevém quando a presença é incapaz de se colocar em pessoa. A expressão não designa senão a fala que emana de um sujeito ou de uma consciência intencional, a qual pode ser encontrada, à guisa de

exemplo, na vida psíquica solitária, no monólogo interior, uma vez que ela exclui toda manifestação indicativa. É nessa intencionalidade silente, anterior ao mundo e à linguagem, que reside o querer-dizer. A voz fenomenológica não tem necessidade de ser dita, ela contém o sentido antes mesmo da expressão. A voz fenomenológica é, na verdade, silente. Um tal silêncio só pode, diz Derrida (1994, p. 80), “se reconstituir por uma dupla exclusão ou dupla redução: a da relação com o outro em mim, na comunicação, a da expressão como camada ulterior, superior e exterior à do sentido”. Por isso, não somente a indicação é derivada como também a expressão é segunda em relação ao silêncio absoluto da identidade a si. Esboça a partir daí um esquema: Presença → Expressão → Indicação. O solilóquio seria a prova da possibilidade da expressão sem o índice.

Se a comunicação deve ser excluída da expressão, é porque “*todo discurso, enquanto empenhado em uma comunicação e enquanto manifesta vividos, opera como indicação*” (DERRIDA, 1994, p. 46). Não há comunicação nem intercâmbio espiritual sem a mediação física, empírica, espacial, ou seja, sem indicação, porquanto “tudo aquilo que, no meu discurso, é destinado a manifestar um vivido a outrem, deve passar pela mediação da face física” (DERRIDA, 1994, p. 47). O sorriso oblíquo e desdenhoso, os olhos arregalados e assustados, as mãos irrequietas e ansiosas nada querem dizer, elas apenas indicam o desdém, o terror, a ansiedade etc. Isso porque são excluídos da *bedeutung* – por conseguinte, da expressão – “o jogo de fisionomia, o gesto, a totalidade do corpo e da inscrição mundana, em resumo, a totalidade do visível e do espacial como tais” (DERRIDA, 1994, p. 43). Não apenas os gestos e fisionomias devem ser excluídos, mas também “tudo o que se refere à *comunicação* ou à *manifestação* dos vividos psíquicos” (DERRIDA, 1994, p. 45). Para que haja comunicação, a expressão deve se alienar em uma língua empiricamente determinada, pois a fala é uma encarnação física da *Bedeutung*. No discurso comunicativo, a face subjetiva da experiência de outrem me é proibida, ou melhor, “a sua consciência, os atos pelos quais, especificamente, ele dá sentido aos seus signos, não me estão imediata e originariamente presentes como estão para ele, e como os meus estão para mim” (DERRIDA, 1994, p. 47). Isso porque fora da minha presença a mim mesmo – da minha esfera monádica transcendental ou da propriedade do meu próprio –, tenho em relação ao próprio de outrem apenas relações de “*apresentação analógica, de intencionalidade mediata e potencial*” (DERRIDA, 1994, p. 47). Isso equivale a dizer que o acesso aos vividos de outrem me é vedado. Aquele que me ouve percebe os vividos exteriorizados por aquele que fala, mas ele próprio não os vive, ou seja, “não tem deles nenhuma percepção ‘interna’, apenas percepção ‘externa’” (DERRIDA, 1994, p. 48). Na percepção interna, um ser é vivido; em vez disso, na percepção externa, ele é suposto, ou ainda, no discurso

comunicativo, os vividos psíquicos são exteriorizados. O que está em jogo é a noção de presença, ela “é o ponto nevrálgico dessa demonstração”, segundo Derrida (1994, p. 48). Pois, “se a comunicação ou a manifestação (*Kundgabe*) é de essência indicativa, é porque a presença do vivido de outrem é recusada à nossa intuição originária” (DERRIDA, 1994, p. 47). Noutras palavras, sempre que a presença imediata não estiver presente, o significante será indicativo. Só se atinge a pureza da expressão quando se renuncia a fala efetiva, isto é, quando nenhuma fala é proferida, na medida em que “o signo expressivo, uma vez pronunciado ou escrito, é irreversivelmente encadeado em direção às vias esburacadas da indicação” (BERNET, 1994, p. 279). Quando a fala é pronunciada, os vividos deixam de estar presentes a si. Segundo Derrida (2008, p. 16):

A redução do índice não é uma etapa meramente metodológica a qual Husserl recorre a fim de encontrar a expressividade pura, na verdade, esta é uma etapa indispensável e constitutiva na noção mesma de expressão. A expressão constitui-se como exclusão do índice, isto é, do mundano, do empírico, do factual. Sem esta exclusão, não haveria expressão. No fundo, o que se coloca na distinção entre a expressão e o índice não é senão aquela entre o inteligível e o sensível, alma e corpo, transcendental e empírico, dentro e fora, significado e significante. Não faz sentido falar em signo sem a ideia de uma exterioridade que sobrevém à interioridade. É o conceito de signo que conjuga esta heterogeneidade, comportando a diferença entre o sensível e o inteligível, mais ainda, ela conserva, implicitamente, “a referência a um significado que possa ‘ocorrer’, na sua inteligibilidade, antes de sua ‘queda’, antes de toda expulsão para a exterioridade do ‘este mundo’ sensível”.

Portanto, uma das exigências fenomenológicas, a fim de se alcançar a pureza da expressão, é a suspensão da relação com o outro⁶⁷, isto é, com a não-presença, uma vez que “todo discurso, ou melhor, tudo aquilo que, no discurso, não restitui a presença imediata do conteúdo significado, é in-expressivo” (DERRIDA, 1994, p. 49). Se o índice deve ser excluído, é porque ele está distante do pensamento. A exclusão do índice é, em última instância, a condição mesma da expressão. Daí a necessidade do monólogo interior ou solilóquio, porquanto, no solilóquio, a expressividade “não tem necessidade de corpo empírico, mas apenas da forma ideal e idêntica desse corpo na medida em que é animada por um querer-dizer, não deve nada a nenhuma existência mundana, empírica etc.” (DERRIDA, 1994, p. 50). No monólogo interior, em que posso me ouvir falar, “a não-presença é reduzida e, com ela, a indicação, o desvio analógico” (DERRIDA, 1994, p. 50). Nessa solidão ideal e absoluta, a

⁶⁷ “A relação com o outro como não-presença é, portanto, a impureza da expressão. Para reduzir a indicação na linguagem e reconquistar enfim a pura expressividade, é preciso suspender a relação com outrem” (DERRIDA, 1994, p. 49).

presença me é restituída, uma vez que “a indicação não funciona mais na vida solitária da alma” (DERRIDA, 1994, p. 51). O meu vivido não precisa ser indicado, não carece da ocorrência empírica da palavra, pois ele está presente a si. Mesmo a certeza da minha existência dispensa o recurso à indicação, porquanto ela não precisa ser significada: “ela é imediatamente presente a si. Ela é consciência viva” (DERRIDA, 1994, p. 52). A consciência deve preexistir a qualquer relação que se mantém com o mundo, ela deve permanecer presente a si mesmo na ausência do mundo.

É nesse solilóquio que a expressão pode se manifestar sem se corromper na exterioridade empírica dos signos indicativos. Se não há indicação no solilóquio, é porque as palavras e o querer-dizer são vividos no mesmo instante pelo sujeito. Aqui, os signos indicativos são dispensáveis, supérfluos, inúteis. Porém, Derrida não está inteiramente convencido disso, assim, o que a desconstrução do signo visa refutar é a existência de uma presença instantânea do presente e que “o sujeito esteja presente a si mesmo sem dever apelar a uma representação indicativa que viria informá-lo sobre si mesmo, por assim dizer, do exterior” (BERNET, 1994, p. 280). Se é necessário excluir o índice, é porque o índice é impensável “sem a categoria da existência empírica, isto é, apenas provável, o que será também a definição da existência, para Husserl, por oposição à existência do *ego cogito*” (DERRIDA, 1994, p. 52). Segundo Derrida (1994, p. 57), “a existência dos atos psíquicos não tem que ser indicada [...] porque está imediatamente presente ao sujeito no instante presente”. Afinal, “como o vivido é imediatamente presente a si no modo da certeza e da necessidade absoluta, a manifestação de si a si pela delegação ou pela representação de um índice é impossível já que supérflua” (DERRIDA, 1994, p. 68). Para Bernet (1994, p. 277-278), isso se dá por dois motivos:

- 1) No solilóquio, o signo expressivo se eleva, por assim dizer, automaticamente ao estatuto de um objeto ideal, isto é, de um objeto idêntico que não mantém mais qualquer ligação essencial com o mundo das coisas empíricas; 2) o solilóquio é a expressão de uma presença do sujeito a si mesmo e esta presença não precede unicamente a expressão, mas ela pode também se realizar sem a participação desta expressão. O sujeito experimenta [*éprouve*] sua vida e conhece seu pensamento antes de significá-los no meio de uma expressão.

O solilóquio, lembra Moulenda (2012, p. 133), “faz aparecer um sujeito se exprimindo completamente sozinho pelo uso de uma linguagem de fato, e cujos vividos psíquicos estão imediatamente presentes à consciência no instante em que se exprime”. O que é pressuposto,

aqui, é a existência de uma linguagem puramente interior e privada⁶⁸, a qual dispensa toda e qualquer determinação indicativa. A linguagem empregada no solilóquio é uma linguagem desencarnada, fora do tempo e do espaço. Trata-se, decerto, de uma pressuposição mais de direito do que de fato, uma vez que o monólogo “não permite o uso de uma linguagem de fato, pois não se situa no espaço da indicação e da comunicação intersubjetiva, mas, antes, naquele da expressão pura, expressão significa aqui proximidade imediata na plena presença à consciência de que é expressa” (MOULENDA, 2012, p. 133). Indo mais além, “o que é, para mim, uma expressão do meu pensamento não é para outrem senão uma manifestação indicativa (*Kundgabe*) do que eu quero dizer” (BERNET, 1994, p. 274). No monólogo a já linguagem não é empregada como se faz ordinariamente, pois não comunico nada a alguém, quando muito, imagino ou finjo que o faço; trata-se então de uma imaginação ou representação, suspendendo a alteridade. O que significa que, nessa redução, a existência mundana empírica é colocada entre parênteses, posto que não se tem necessidade de utilizar palavras reais, mas apenas representadas. Na verdade, dizer signo é, no fundo, dizer representação, porquanto o signo substitui uma presença, ele a *representa* em sua ausência. Mas não há discurso efetivo sem a estrutura representativa que orienta a significação, ou seja, não há discurso efetivo que não esteja, de saída, dentro de uma cadeia de representação indefinida. Isso significa dizer que, “no

⁶⁸ Em suas *Investigações Lógicas*, Ludwig Wittgenstein (2002) apresenta uma objeção decisiva à possibilidade de uma linguagem privada. A atividade de jogar um jogo de linguagem (falar) é sempre pública, portanto, um indivíduo isolado não pode definir o uso correto do jogo. As linguagens, ou melhor, os jogos de linguagem, são práxis coletivas, constituindo uma forma de vida em um contexto “antropológico” específico. Uma linguagem não pode ser inteligível apenas para mim, e mais: o uso das palavras tem como condição a compreensão de todos que a utilizam. Pois, aceitar a ideia de uma linguagem privada seria admitir que nenhuma palavra tem a capacidade descrever nossas sensações, uma espécie de “sala visual”, a qual somente eu teria acesso. Aquilo que denominamos “estados internos”, que, supostamente poderiam ser acessados através de uma introspecção, são da ordem da sensação, e não do conhecimento. Dizemos, por exemplo, “Eu tenho uma dor”, com isso queremos tão-somente *expressar* uma sensação, e não oferecer a descrição de um estado interno, visto que não se trata, nesse caso, de um objeto passível de nomeação. Contudo, tal proposição se torna problemática quando se diz “Eu sei que tenho uma dor”, ou ainda, “Só eu sei da minha dor; essa sensação pertence apenas a mim”, uma vez que o saber pressupõe a verificabilidade, isto é, a possibilidade de conferir se a dor de fato ocorre; em outros termos, a possibilidade de atestar se a sensação que eu possuo é verdadeira ou falsa. Todavia, não se trata de uma proposição empírica, mas uma proposição lógica. Nesse sentido, eu não coloco em dúvida se tenho uma dor, porquanto a forma negativa desse juízo seria não menos que ridícula, por exemplo, “eu não sei se tenho uma dor”, ou ainda, “eu tenho uma dor, mas não estou certo disso”. É evidente que poderíamos mentir acerca disso, mas não mentimos para nós mesmos, só o fazemos para outrem. E o jogo de linguagem da mentira tem de ser aprendido como todos os outros. Para saber se uma pessoa mente quando diz “eu tenho uma dor”, podemos verificar, no entanto, o mesmo não ocorre conosco. E mais, a própria palavra “dor” já pressupõe um uso regrado, isto é, um uso pautado em critérios públicos; a palavra “dor” requer que saibamos o que significa ter uma dor, ou melhor, ter a sensação de dor. O conceito de dor como todos os outros conceitos, deve ser aprendido. Não há, portanto, esse acesso privilegiado de quem diz que “só eu sei da minha dor”. Como afirma Wittgenstein (2002, p. 461), “um ‘processo interior’ necessita de critérios exteriores”, e mesmo a “linguagem psicológica” requer critérios públicos. A não ser que o indivíduo que pronuncia isto tenha inventado uma linguagem própria, privadamente, mas, como lembra Wittgenstein, tal hipótese é impossível, pelo menos do ponto de vista gramatical, uma vez que o uso de uma palavra necessita de critérios de correção, que, por sua vez, devem necessariamente ser públicos. Aceitar a possibilidade de uma linguagem privada seria o mesmo que consentir que o significado de uma palavra remeta a uma imagem mental do falante, à sala visual.

signo, *não ocorre diferença* entre realidade e representação etc., significa dizer que o gesto que confirma essa diferença é o próprio apagamento do signo” (DERRIDA, 1994, p. 60). Uma das maneiras de apagar o signo é derivando-o, ou seja, fazendo do signo uma modificação que sobrevém a uma presença simples. Se Husserl havia aplicado uma distinção na linguagem entre representação e realidade, isto é, entre uma comunicação real e uma comunicação imaginária, não seria por que, indaga Derrida (1994, p. 60), ele ainda responde ao desejo “de salvar a presença e de reduzir ou derivar ou signo”?

Tudo isso para dizer que, de acordo com Derrida (1994, p. 66), “não há nenhum critério seguro para distinguir entre uma linguagem exterior e uma linguagem interior”. Razão pela qual a fronteira entre o uso efetivo e o uso fictício da linguagem é extremamente porosa, na medida em que “o signo é originariamente trabalhado pela ficção” (DERRIDA, 1994, p. 66). O que é comum ao signo indicativo e o signo expressivo é sua estrutura originariamente repetitiva⁶⁹, e essa estrutura de repetição originária do signo, diz Derrida (1994, p. 67), “deve comandar a totalidade dos atos de significação”. A repetição é a lei mais geral que comanda o conceito de signo: não se pode falar em signo que ocorra somente uma vez; não há signo empiricamente insubstituível e irreversível. Um signo que ocorresse uma vez, diz Derrida (1994, p. 59), “não seria um signo”. A condição mesma do signo é a repetição, a iterabilidade. Repetição quer dizer, simultaneamente, transmissão e reativação de origem. Há uma necessidade estrutural do que signo que exige uma identidade formal na qual se pode reeditá-lo e reconhecê-lo; trata-se, então, de uma identidade necessariamente ideal. É preciso assinalar que um significante – escrito ou falado – deve permanecer reconhecível em sua forma, a despeito da diversidade de suas modificações empíricas, ou seja, “ele deve permanecer o *mesmo* e poder ser repetido como tal, apesar e através das deformações que aquilo que se chama ocorrência empírica lhe faz, necessariamente, sofrer” (DERRIDA, 1994, p. 59). Essa idealidade não quer dizer senão permanência do mesmo e possibilidade de repetição. O ser da idealidade, precisa Derrida (1994, p. 62), “está na medida do poder de repetição”. Nesse sentido, “a idealidade absoluta é o correlato de uma possibilidade de repetição indefinida” (DERRIDA, 1994, p. 62). Dito de outro modo:

A estrutura do discurso só pode ser descrita, segundo Husserl, como idealidade: idealidade da forma sensível do significante (por exemplo, da palavra) que deve permanecer *a mesma* e só o pode enquanto idealidade; idealidade do significado (da *Bedeutung*) ou do sentido visado, que não se

⁶⁹ “Quer se trate de expressão ou de comunicação indicativa, a diferença entre a realidade e a representação, entre o verdadeiro e o imaginário, entre a presença simples e a repetição, já começou a se apagar” (DERRIDA, 1994, p. 60).

confunde nem com o ato de visar nem com o objeto, estes dois últimos podendo ser, eventualmente, apenas ideais; idealidade, enfim, em certos casos, do próprio objeto que então assegura [...] a transparência ideal e a univocidade perfeita da linguagem (DERRIDA, 1994, p. 61-62).

A presença do objeto ideal à intuição dispensa qualquer síntese mundana ou empírica, porquanto seu ser ideal não está fora do mundo, mas ele deve ser constituído, repetido e expresso, lembra Derrida (1994, p. 86), “em um médium que não atinge a presença e a presença a si dos atos que o visam: um médium que preserve simultaneamente a *presença do objeto* diante da intuição e a *presença a si*, a proximidade absoluta dos atos a si mesmo”. A idealidade do objeto reside em seu ser-para uma consciência empírica, a qual “só pode ser expressa em um elemento cuja fenomenalidade não tenha a forma da mundanidade. *A voz é o nome desse elemento. A voz se ouve*” (DERRIDA, 1994, p. 86). Na comunicação, quando falo a alguém, eu também me ouço falar, sou ouvido por mim mesmo. Não há aqui exteriorização, pois quando é proferida, a voz se ouve ouvida na proximidade absoluta do seu presente, ou seja, o sujeito é afetado imediatamente por sua atividade expressiva⁷⁰. Nesse sistema de *ouvir-se-falar*, diz Derrida (1994, p. 88), minha voz “parece não se separar de si mesma, da sua presença a si. Ela não corre risco de morte de morte no corpo de um significante entregue ao mundo e à visibilidade do espaço”. Derrida (1994, p. 86) explica que as palavras “não caem fora de mim, para fora da minha respiração, em um afastamento visível; não deixam de me pertencer, de estar à minha disposição, ‘sem acessório’”. Essa proximidade absoluta e imediata da voz apaga-se no momento de sua produção. Um pouco como se “esse apagamento do corpo sensível e da sua exterioridade é, *para a consciência*, a própria forma da presença imediata do significado” (DERRIDA, 1994, p. 88). Essa voz silente é outro nome da consciência.

No discurso solitário da alma, não tenho necessidade de me referir a objetos reais, todavia, a ausência do objeto não implica a ausência do querer-dizer. Noutras palavras, a intenção não precisa da intuição, isto é, do preenchimento intuitivo. Seria preciso acrescentar que a intenção não só dispensa a intuição do objeto, ela a exclui. Derrida (1994, p. 102) afirma que “não só o querer-dizer não implica essencialmente a intuição do objeto, mas que ele a exclui essencialmente. A originalidade estrutural do querer-dizer seria a *Gegenstandslosigkeit*, a ausência de objeto dado à intuição”. Nesse sentido, Derrida (1994, p. 104) afirma que “a ausência da intuição – e logo, do sujeito da intuição – não é apenas *tolerada* pelo discurso, ela é *requerida* pela estrutura da significação em geral, por pouco que se a considere *em si mesma*”.

⁷⁰ “Quando eu falo, pertence à essência fenomenológica dessa operação que *eu me escute no tempo* em que falo. O significante animado por minha respiração e pela intenção de significação (em linguagem husserliana, a expressão animada pela *Bedeutungsintention*) está absolutamente próximo de mim” (DERRIDA, 1994, p. 88).

Por exemplo, quando alguém diz “o céu é azul”, não há necessidade que de fato o céu esteja azul, ele pode estar encoberto pelas nuvens, nublado, ou ainda, pode ser noite. Contudo, isso não impede que o seu dizer não seja dotado de significação, isto é, o querer-dizer não necessita de um preenchimento intuitivo. O que deve ser enfatizado é que “a linguagem que fala em presença do seu objeto apaga ou deixa fundir a sua originalidade própria, essa estrutura que só pertence a ela e que lhe permite funcionar *sozinha*, quando a sua intenção é privada de intuição” (DERRIDA, 1994, p. 103). Entretanto, posso prescindir não apenas do objeto visado, visto que o mesmo ocorre com o sujeito que diz algo, na medida em que “a ausência total do sujeito e do objeto de um enunciado – a morte do escritor e/ou o desaparecimento dos objetos que ele descreveu – não impede um texto de ‘querer-dizer’” (DERRIDA, 1994, p. 104). Um pouco como se a palavra “eu” fosse escrita por um estranho⁷¹, pois, do mesmo modo que um enunciado perceptivo não depende da atualidade da percepção, “assim também o valor significativo do *Eu* não depende da vida do sujeito falante” (DERRIDA, 1994, p. 108). Os dêiticos ou emblemas são indicativos, e não expressivos. Nesse sentido, Derrida (1994, p. 105) lembra que “a raiz de todas essas expressões, como se percebe logo, é o ponto-zero da origem subjetiva, o *eu*, o *aqui*, o *agora*. A *Bedeutung* dessas expressões é deportada para a indicação a cada vez que ela anima para outrem um discurso real” (DERRIDA, 1994, p. 106). Para Derrida (1994, p. 108):

Assim como eu não tenho necessidade de perceber para compreender um enunciado de percepção, não tenho necessidade da intuição do objeto *Eu* para compreender a palavra *Eu*. A possibilidade dessa não-intuição constitui a *Bedeutung* como tal, a *Bedeutung* normal enquanto tal. [...] Só isso permite explicar o fato de que compreendemos a palavra *Eu* não só quando seu “autor” é desconhecido, mas também quando ele é perfeitamente fictício. E quando está morto. A idealidade da *Bedeutung* tem aqui um valor estruturalmente testamentário.

Assim, deve-se perguntar se a utilização da palavra “eu”, no solilóquio, já não funciona aí como uma idealidade. A esse título, dizer “eu sou” é, simultaneamente, o mesmo que dizer “eu sou mortal”: o aparecimento do *eu* é, originariamente, a relação com o seu próprio desaparecimento. Em Derrida, a morte não designa um fenômeno empírico que sobrevém acidentalmente à vida, tampouco, designa o fim das funções vitais: isso significaria considerar

⁷¹ No filme *D'ailleurs*, de Safaa Fathy, Derrida diz em determinado momento: “a possibilidade de dizer ‘Eu’ em uma certa língua está, de fato, vinculada à possibilidade da escrita em geral. Há eventos que consistem em dizer ‘Eu’ [Je] ou ‘eu’ [moi], mas isso não significa que o ‘eu’ exista como tal e devesse sempre ser percebido como ente presente. Quem já encontrou um ‘eu’? Eu não encontrei. [...] Se o ‘eu’ existisse, não procuraríamos por ele. Escrevemos autobiografias porque somos conduzidos pelo desejo deste encontro com um ‘eu’ que finalmente seria o que é”.

a morte como uma simples modificação da vida como presença no mundo; em vez disso, a morte é, para Derrida, “a possibilidade da ausência do *ego* em geral. A morte designa a impossibilidade para o *ego* de escapar ou de dominar esta ausência, seja ela real ou imaginária” (MOULENDA, 2012, p. 174); donde o caráter operador do conceito de morte na desconstrução. Vida e morte já não se excluem mais, antes, se contaminam mutuamente. O signo é portador da morte; mais ainda, a possibilidade do signo, diz Derrida (1994, p. 63) “é essa relação com a morte”. É essa relação com a morte que dissimula a determinação do ser como presença e idealidade. É também nessa relação que faz aparecer a *différance* na presença. A título de exemplo:

Quando digo a mim mesmo “eu sou”, essa expressão, como toda expressão, segundo Husserl, só tem o estatuto de discurso se é inteligível na ausência do objeto, da presença intuitiva, neste caso, portanto, da minha própria presença. Aliás, é assim que o *ergo sum* se introduz na tradição filosófica e um discurso sobre o ego transcendental é possível. Tenha eu ou não a intuição atual de mim mesmo, “eu” exprime; esteja eu vivo ou não, *eu sou* “quer dizer” (DERRIDA, 1994, p. 107).

Dizer que o “ouvir-se falar” jamais está presente a si, isto é, que ele jamais é idêntico a si mesmo, ou ainda, que sua auto-afecção jamais é pura etc., significa colocar em questão a possibilidade de uma subjetividade transcendental. Para Bernet (1994, p. 293), “o sentido do ‘Eu’ do ato de enunciação e do ‘Eu’ do enunciado jamais coincidem”. Da mesma forma que o signo expressivo se desvia necessariamente na empiricidade da indicação, o sujeito se desvia na alteridade do rastro. À desconstrução da expressão corresponde, então, uma desconstrução do sujeito. A partir daí, já não se pode mais falar em uma consciência de si imediata “plenamente intuitiva e puramente interior, nem presença imutável de um objeto ideal que permaneceria identicamente o mesmo através de suas múltiplas repetições e representação” (BERNET, 1994, p. 293). Antes de ser constituinte, o sujeito é constituído pela trama da *différance*. Derrida conclui que embora rejeite a diferença da exterioridade do significante, Husserl reconhece o seu papel na origem do sentido e da presença. É nessa diferença pura, acrescenta Derrida (1994, p. 93), “que se enraíza a possibilidade de tudo o que se acredita poder excluir da auto-afeição: o espaço, o fora, o mundo, o corpo etc.”. Essa diferença não é algo que sobrevém a um sujeito transcendental, na verdade, ela o produz; mais do que isso, “ela produz o mesmo como relação a si na diferença consigo, o mesmo como não-idêntico” (DERRIDA, 1994, p. 93). A presença a si do presente vivo é constituída pela diferença pura, a qual “reintroduz originariamente toda a impureza que se pensou poder daí excluir” (DERRIDA,

1994, p. 96). O fim último da filosofia da presença não é senão uma voz sem diferença, ou seja, a apropriação plena de tudo aquilo se apresenta como um desvio, ou ainda, uma voz sem alteridade. Assim, se a fenomenologia esforça-se incansavelmente para fazer derivar a diferença da presença, para Derrida, ao contrário, é a presença que deve ser pensada a partir de uma *différance* tida como mais originária. Uma tal *différance* consiste na “diferença entre a idealidade e a não-idealidade” (DERRIDA, 1994, p. 112). Isso se deve porque

O presente vivo jorra a partir da sua não-identidade a si. E da possibilidade do vestígio retencional. Ele é, desde sempre, um vestígio [*trace*]. Esse vestígio é impensável a partir da simplicidade de um presente cuja vida seria interior a si. O si do presente vivo é, originariamente, um vestígio. O vestígio não é um atributo do qual se poderia dizer que o si do presente vivo o “é originariamente”. É preciso pensar o ser-originário a partir do vestígio e não o contrário. Essa arquiescritura opera na origem do sentido (DERRIDA, 1994, p. 96).

Bernet (1994, p. 282) sublinha que, “segundo Husserl, o tempo das coisas do mundo deve ser compreendido a partir do tempo da consciência na qual essas coisas são apreendidas. Esta consciência é um fluxo temporal composto de vividos intencionais que duram um certo tempo e se sucedem”. A consciência desses vividos intencionais não é senão a sua sucessão e sua duração. A originalidade de Husserl está em mostrar que “esse presente do vivido não se limita a um ponto instantâneo, a um agora pontual e que a duração do vivido é outra coisa que uma simples adição de instantes separados” (BERNET, 1994, p. 282). Na verdade, a apreensão do agora de um presente vivido exige, para sua apreensão, o presente decorrido e do presente porvir, portanto, “a apreensão do presente se estende além da ‘impressão originária’ de uma agora pontual, que ela engloba também ‘a retenção’ da duração decorrida e ‘a protensão’ da duração futura do vivido” (BERNET, 1994, p. 282). A retenção não é uma mera repetição ou uma rememoração do presente passado, antes, ela deve ser “apreendida como uma parte integrante do presente” (BERNET, 1994, p. 282). Em Husserl, “o passado retido faz parte”, prossegue Bernet (1994, p. 282), da percepção do presente, isto é, de um ato de ‘apresentação’. Todavia, Derrida insiste, primeiramente, na dependência que “une a impressão originária à retenção e, em segundo lugar, fazendo deslizar esta retenção do lado da representação, do signo indicativo, do ‘rastro’ e da ‘différance’” (BERNET, 1994, p. 283). À diferença de Husserl, para Derrida, impressão originária e retenção “não formam uma unidade simples, mas uma unidade *sintetizante* dos dados essencialmente diferentes” (BERNET, 1994, p. 283). Em suma:

O agora presente composto desde a origem com o não-agora que, no caso da retenção, é uma agora decorrido. Se o presente se reduzisse a uma unidade *simples* e absoluta do agora, não se vê, com efeito, como esse agora poderia se tornar um não-agora, e como se sairia do dado do instante para aceder ao fenômeno do fluxo e do escoamento do tempo (BERNET, 1994, p. 283).

Em Husserl, diz Bernet (1994, p. 284), “o problema do tempo concerne principalmente à questão da *percepção* dos caracteres temporais dos objetos da percepção” [...] enquanto objetos da percepção, todos os objetos temporais têm uma duração que é *centrada no agora*”. Para Derrida, por outro lado, “em vez de afirmar que o agora ‘é’ e que o não-agora ‘não-é’, deve-se então dizer que o agora ‘não é’ sem o suplemento do não-agora” (BERNET, 1994, p. 287). O que Derrida (1994, p. 74) deseja acentuar é que “a presença do presente percebido só pode aparecer como tal na medida em que ela se *compõe continuamente* com uma não-presença e uma não-percepção, isto é, a lembrança e a espera primárias (retenção e protensão)”. Mas o que é ainda mais decisivo, deve-se acrescentar, é que “essas não-percepções não se acrescentam, não acompanham *eventualmente* o agora atualmente percebido; elas participam indispensável e essencialmente da sua possibilidade” (DERRIDA, 1994, p. 74). Era o próprio Husserl que dizia que a apreensão do tempo traz consigo uma causa de cometa de retenções. O que leva Derrida (1994, p. 75) a concluir que “na retenção, a apresentação que mostra, entrega um não-presente, um presente-passado e inatual”. O que implica em dizer que:

A partir do momento em que se admite essa continuidade do agora e do não-agora, da percepção e da não-percepção, na zona de originariedade comum à impressão originária e à retenção, acolhe-se o outro na identidade a si do *Augenblick*: a não-presença e a inevidência no *piscar de olhos do instante*. Há uma duração do piscar de olhos, e ela fecha o olho. Essa alteridade é, inclusive, condição da presença, da apresentação e, portanto, da *Vorstellung* em geral, antes de todas as dissociações que aí poderiam se produzir (DERRIDA, 1994, p. 75-76).

A relação entre a presença e a não-presença “destrói radicalmente toda possibilidade de identidade a si na simplicidade” (DERRIDA, 1994, p. 76). Admitir isso significa dizer que a expressão não subtrai nem se subtrai ao signo, ou ainda, que é errado afirmar que a presença dispensa o recurso ao signo. Nesse sentido, Derrida (1994, p. 76) afirma que “essa intimidade da não-presença e da alteridade à presença corta na raiz o argumento da inutilidade do signo na relação a si”. Não se pode admitir a alteridade no seio da presença sem comprometer a distinção husserliana entre indicação e expressão. Derrida (1994, p. 28) recorda que “o signo discursivo, e por conseguinte, o querer-dizer, está *sempre* emaranhado, agregado a um sistema indicativo. Agregado, ou seja, contaminado: é a pureza expressiva e lógica da *Bedeutung* que Husserl quer

retomar como possibilidade do Logos”. Esta contaminação, todavia, não deve impedir, para Husserl, a possibilidade da distinção. É certo que a contaminação “se produz sempre na colocação real (porque, nesta, a expressão indica um conteúdo para sempre subtraído à intuição, a saber, o vivido de outrem, e também porque o conteúdo ideal da *Bedeutung* e a face espiritual da expressão se unem à face sensível)” (DERRIDA, 1994, p. 30).

O argumento do monólogo interior fundado, em última análise, na “suposição de uma ligação essencial entre a expressão e a *phonè*” (DERRIDA, 1994, p. 87), que deveria provar a possibilidade da expressão pura – a partir da distinção entre índice e expressão – acaba, à sua revelia, mostrando que a transcendência da voz era apenas aparente (a voz sendo solidária à expressão). Essa transcendência, embora seja apenas aparente, é o que se chama de essência da consciência; essa aparente transcendência “determina uma época à qual pertence a ideia filosófica da verdade, a oposição entre verdade e aparência, tal como ela ainda funciona na fenomenologia” (DERRIDA, 1994, p. 87). Com efeito, o pensamento não pode se confundir com a linguagem; aliás, é o pensamento que doa sentido à linguagem. Eis o motivo de Husserl reclamar “uma voz de origem, uma presença a si do sujeito antes da fala, uma presença a si do sujeito na consciência silenciosa e intuitiva” (MOULENDA, 2012, p. 140). Trata-se, para Husserl, de “reconduzir todos os fenômenos sensíveis, todas as significações, todos os valores, ao seu sentido ideal na consciência como em sua origem” (MOULENDA, 2012, p. 141). Desse modo, o signo deve ser remetido à sua simplicidade originária. A crítica derridiana à metafísica da presença repousa, em última análise, sobre a ideia de que uma tal simplicidade jamais existiu: não existe origem simples. Ou ainda, a não-origem é mais originária.

O que se trata de mostrar é que, de saída, “todo signo é trabalhado pela ‘différance’” (BERNET, 1994, p. 272). Aliás, é a partir da *différance* que Derrida vai desconstruir a ideia mesma de presença, afinal, nenhuma distinção entre expressão e indicação seria possível sem o valor fundante da presença. A *différance* é o outro nome desta contaminação originária da função expressiva e da função indicativa. Desde sempre o que há é um emaranhamento [*entrevêtement*] da expressão com a indicação. Se para Husserl esta contaminação era meramente accidental e deveria ser desfeita em nome de uma linguagem puramente expressiva, para Derrida, por outro lado, o que deve ser colocado em questão é a própria possibilidade de uma linguagem puramente expressiva. Nesse sentido, Derrida (1994, p. 13) afirma que “uma não-presença irreduzível tem um valor constituinte reconhecido, e com ela uma não-vida ou uma não-presença ou não-pertinência a si do presente vivo, uma inextirpável não-originalidade.” A presença sempre foi animada por uma não-presença. Bernet (1994, p. 291) explica que “o que Derrida quer mostrar, antes de tudo, é que a maneira que o sujeito apreende

seu pensamento ou ouve sua própria voz não é pensável sem o desvio pela alteridade do signo indicativo”. Maneira dizer que mesmo aquilo que se acreditava mais íntimo e próprio é assombrado pela alteridade. Nesse sentido, mesmo o sujeito pretensamente auto-idêntico já é constituído pelo rastro de um passado que nunca esteve presente; é o que leva Derrida (1994, p. 97) a dizer, por exemplo, que “não há mais interioridade absoluta”. Desse ponto de vista, é a *différance* como não presença a si que dissimula na presença que ela mesma engendra. A *différance* produz-se como apagamento de si. É o que leva Derrida (1994, p. 64) a afirmar que “a origem da presença e da idealidade se eclipsa na presença e na idealidade que ela torna possíveis”. Aliás, é a não-identidade a si da presença que permite explicar, segundo Derrida (1994), que a possibilidade da reflexão e da re-presentação pertença à essência do vivido. Visto a partir daí:

[...] pode-se dizer *a priori* que sua raiz comum, a possibilidade da re-petição sob sua forma mais geral, o vestígio [*trace*] no sentido mais universal, é uma possibilidade que deve não só habitar a pura atualidade do agora, mas constituí-la pelo próprio movimento da diferença [*différance*] que ela introduz. Esse vestígio é, se se pode usar essa linguagem sem imediatamente contradizê-la e rasurá-la, mais “originário” do que a própria originariedade fenomenológica (DERRIDA, 1994, p. 78).

Trata-se, para Husserl, de descrever a objetividade do objeto e a presença do presente a partir de uma interioridade, ou seja, de uma proximidade a si, a qual se revela como sendo aquela da consciência. Ou ainda, a pureza intocada da expressão deve ser buscada na consciência, isto é, “em uma linguagem sem comunicação, em um discurso monologado, na voz absolutamente baixa da ‘vida solitária da alma’” (DERRIDA, 1994, p. 30). A essência da consciência só aparece na redução da totalidade do mundo existente, eis o motivo de recusar a comunicação, uma vez que ela “é para Husserl uma camada extrínseca da expressão” (DERRIDA, 1994, p. 28). Derrida (1994, p. 39) observa que “Husserl crê na existência de uma camada pré-expressiva e pré-linguística do sentido que a redução deverá às vezes desvelar, excluindo a camada da linguagem”. Aliás, o *parti pris* fenomenológico e, por conseguinte, de toda a tradição da metafísica da presença consiste na crença de que a linguagem – escrita ou falada – transmite uma verdade anterior às palavras⁷². Haveria então uma camada pré-expressiva e pré-linguística do sentido, a qual deveria ser desvelada pela redução. O que a

⁷² “Haveria, antes de tudo, a intenção de um pensamento já consciente de si mesmo e que, em seguida, viria a linguagem que a leva para fora por meio dos sons. [...] haveria, enfim, a escritura, ou seja, o meio técnico, ortográfico, alfabético, fonético, pelo qual se fixa sobre um suporte rígido os sons e os sentidos já veiculados pela fala. Foi sobre esse esquema que a tradição racionalista e toda a linguística moderna pensaram a estrutura da linguagem” (MOULENDA, 2012, p. 159).

desconstrução do signo mostra, em última instância, é que “não existe linguagem puramente expressiva e, portanto, qualquer meio para nos assegurar a coincidência de uma interpretação com o querer-dizer do autor” (BERNET, 1994, p. 290). O esforço derridiano em mostrar o emaranhamento da expressão e da indicação é, no fundo, um pretexto para desenvolver o seu pensamento da escritura. Noutras palavras, o que Derrida vai tentar mostrar é que “não há signo linguístico antes da escritura” (DERRIDA, 2008, p. 17). A escritura é o nome reservado aos signos que funcionam mesmo na ausência do sujeito e além de sua morte. Por isso, o exílio da expressão na indicação representa um distanciamento do pensamento daquele que pensa: o sujeito deixa de estar presente a si. Antecipa-se aí o problema mais geral que vai caracterizar a desconstrução derridiana, a saber, aquele da relação da fala e da escritura, na medida em que a escritura – desde Platão – é definida como um fenômeno secundário e derivado de uma fala originariamente plena. O que Derrida deseja é “reabilitar” o conceito de índice, tido como um outro nome da escritura. Quando o índice deixa de estar submetido à autoridade da presença – hierarquicamente derivado da expressão –, ele passa a ser pensado a partir da escritura. Doravante, a palavra índice torna-se insuficiente, “do papel do significante, ele passará ao significado e transformará esse último em um outro significante” (MOULENDA, 2012, p. 157). É a escritura que mostra a falência da presença.

A escritura, tida como um suplemento de um suplemento, ou ainda, signo de um signo, é uma reprodução de uma reprodução, ocupando, segundo Moulenda (2012, p. 159), “o último lugar no processo de salvaguarda e de transmissão do sentido”. Desse ponto de vista, a escritura não seria mais que um simulacro. Quando se libera o índice da tutela da presença é a própria escritura que se liberta de uma fala que pretende primeira. Desse modo, a escritura não é mais considerada um duplo imperfeito da voz, ela se torna o nome geral que engloba tanto o significado quanto o significante. O significado já não sobrevoa e comanda o significante, antes, ambos estão em paridade ontológica, ou melhor, gramatológica. O significante remete ao significado sob a condição de que este significado seja ele mesmo um outro significante: há um jogo de remissão infinita. Não há, pois, sentido estável e permanente; o próprio do sentido é ser impróprio, impuro, heterogêneo: o que é há sempre é o jogo da *différance*. Com efeito, todo significado pode funcionar como significante e, igualmente, toda expressão pode funcionar como índice. Dizer que a escritura se tornou, de algum modo, primeira em relação à voz significa fazer do suplemento a origem. No entanto, o velho nome de origem, princípio ou fundamento não dá conta do suplemento, na medida em que ele “não é nem um mais nem um menos, nem um fora nem um dentro, nem um acidente nem uma essência” (MOULENDA, 2012, p. 165). E por mais estranho que isso possa parecer, deve-se pensar a presença do presente

a partir da repetição, e não a repetição a partir da presença do presente. Pois, o que é “primeiro” é a repetição. Em outros termos, mais velha do que a presença é a *différance* e o rastro; são elas que fornecem a abertura à presença. Assim, dever-se-ia opor, de um lado, a filosofia – que é sempre filosofia da presença – a um pensamento da não-presença, de outro, do rastro.

2.1.2. O rebaixamento e a emancipação da escritura⁷³

“L’écriture est la peinture de la voix: plus elle est ressemblante, meilleure elle est”. Voltaire.

Começemos por uma cena: O pai – homem descrito como cumpridor, ordeiro, positivo, segundo o testemunho das pessoas sensatas – manda, certo dia, confeccionar uma canoa para si. A mãe se opõe à ideia. Quando a canoa fica pronta – acontecimento que jamais poderia ser esquecido pelo filho –, o pai decide se retirar, ignorando a advertência da mãe: *“Cê vai, ocê fique, você nunca volte!”*⁷⁴. Ele suspende a resposta: seus silêncios e omissões serão detalhados mais adiante. O pai, finalmente, entra na canoa, desamarra-a e se põe a remar. A notícia se espalha entre parentes, vizinhos e conhecidos, somada a dúvidas e questões. Ora, por qual razão o pai encomenda uma canoa, forte o suficiente para “durar na água por uns vinte ou trinta anos” (ROSA, 2019, p. 37) e abandona sua família? A suposição mais admitida seria a ausência de razão: “doideira”, palavra que, mais tarde, seria censurada na casa. As hipóteses se multiplicam: “uns achavam o entanto de poder também ser pagamento de promessa; ou que, nosso pai, quem sabe, por escrúpulo de estar com alguma feia doença, que seja, a lepra, se desertava para outra sina de existir, perto e longe de sua família” (ROSA, 2019, p. 38). Afinal, seu exílio voluntário deveria ter alguma justificativa racional. Pois nada indica que o homem havia recebido uma ordem divina para construir sua embarcação a fim de salvar sua família e os animais, pois a canoa foi feita para caber somente o remador⁷⁵. De todo modo, o pai não responde mais à voz da razão: 1) não dá ouvidos ao padre, chamado para “esconjurar e clamar a nosso pai o dever de desistir da tristonha teima” (ROSA, 2019, p. 38-39); 2) não responde à interpelação policial,

⁷³ Adotaremos, doravante, as palavras escritura e escrita como equivalentes, derivados da tradução de *“écriture”*.

⁷⁴ A contração do pronome de tratamento “você”, “Cê”, vai se adensando (“ocê” e “você”) à medida que aumenta o distanciamento da voz. O grafema cresce paulatinamente quando a voz se retira, como se o elemento gráfico enunciasse, aos poucos, a impessoalidade da escritura. O mesmo significado ganha novos significantes para indicar a mesma coisa. A oralidade de “cê” dá lugar a significantes mais próximos da palavra escrita.

⁷⁵ “Só as falsas conversas, sem senso, como por ocasião, no começo, na vinda das primeiras cheias do rio, com as chuvas que não estiavam, todos temeram o fim-do-mundo, diziam: que nosso pai fosse o avisado que nem Noé, que, por tanto, a canoa ele tinha antecipado; pois agora me entrelembro. Meu pai, eu não podia malsinar” (ROSA, 2019, p. 40).

que deveria persuadi-lo pelo medo; 3) ignora os “homens do jornal”, que tentam retratá-lo, mas não conseguem. Nada conseguia demovê-lo de sua tarefa sem propósito, cujo sentido era não fazer sentido algum. Ele permanece “na vagação, no rio ermo – sem dar razão de seu feito” (ROSA, 2019, p. 40). É a indecisão que enlouquece o bom senso: nem em uma margem, nem em outra, mas em uma terceira, inominável. O pai deve decidir se vai ou fica, do contrário, que nunca volte. Quando os mantimentos se acabarem *ou* deve desembarcar, *ou* viajar s’embora para jamais *ou* se arrepender e retornar. É o filho desassistido que passa a amparar o pai, seja trazendo um tanto de comida furtada, depositada no oco de pedra do barranco, seja fornecendo peças de roupas de tempos em tempos; mais tarde, ele vai descobrir que a mãe fazia a mesma coisa. No entanto, o pai não necessitava do filho, que continua sua tarefa não obstante as intempéries⁷⁶: “não pojava em nenhuma das beiras, nem nas ilhas e croas do rio, não pisou mais em chão nem capim” (ROSA, 2019, p. 39), permanecendo “naqueles espaços de rio, de meio a meio, sempre dentro da canoa, para dela não saltar, nunca mais” (ROSA, 2019, p. 38). Também não responde aos chamados do filho: “me viu, não remou para cá, não fez sinal” (ROSA, 2019, p. 38). Com o passar do tempo, a família foi se mudando da antiga casa, à beira do rio. A irmã mudou-se com o marido, a mãe – já envelhecida – foi morar com a filha, o irmão foi para a cidade. Mas o filho permaneceu no mesmo lugar, sem poder se casar, com as bagagens da vida: “Eu fiquei aqui, de resto” (ROSA, 2019, p. 40). Um resto, ao mesmo tempo, que indica tanto a conclusão e a sobra, quanto a ruína, a parte sem todo.

Detemo-nos por um instante. A cena acima é um resumo do conto “A terceira margem do rio”, de João Guimarães Rosa, presente nas *Primeiras Estórias* (2019). Após o adeus do pai, uma despedida silente, deve-se lembrar, a linguagem vai se tornando cada vez mais imprecisa, e as descrições, hesitantes, contraditórias e paradoxais:

Nosso pai não voltou. Ele não tinha ido a nenhuma parte. [...] Aquilo que não havia, acontecia. [...] Nosso pai passava ao largo, avistado ou diluso [...] A gente teve de se acostumar com aquilo. Às penas, que, com aquilo, a gente mesmo nunca se acostumou, em si, na verdade. [...] o que não era o certo, exato; mas, que era mentira por verdade. [...] Os tempos mudavam, no devagar depressa dos tempos. [...] Sou o que não foi, o que vai ficar calado (ROSA, 2019, p. 38-41).

Se não foi o pai que perdeu o bom senso, foi a linguagem, porquanto ela já não se diz num sentido único. “Nosso pai não voltou. Ele não tinha ido a nenhuma parte” (ROSA, 2019,

⁷⁶ “De dia e de noite, com sol ou aguaceiros, calor, sereno, e nas friagens terríveis de meio-do ano, sem arrumo, só com o chapéu velho na cabeça, por todas as semanas, e meses, e os anos – sem fazer conta do se-ir do viver” (ROSA, 2019, p. 39).

p. 38). Trata-se, aqui, de um nomadismo paradoxal – “o nômade é antes *aquele que não se move*”, lembram Deleuze e Guattari (2012, p. 55) –, posto que o pai se evade sem ir a lugar algum. Se o pai não volta, é porque, de fato, ele não foi a outro lugar, ele não se deslocou de um ponto a outro, mas apenas passou a habitar, por assim dizer, um espaço inextenso ou intensivo, mas, também, um outro tempo, aberrante e não cronológico, no qual “aquilo que não havia, acontecia” (ROSA, 2019, p. 38). O sentido se encontra à deriva, junto ao pai. O que se gostaria de sugerir é que a ausência do pai – garantidor da ordem – implica um desmoronamento da univocidade do sentido; hipótese que será ampliada mais adiante a partir da apresentação da segunda cena. Pois, sem a assistência do pai, o narrador se confessa um homem de “tristes palavras” (ROSA, 2019, p. 40). Triste, porque já não há mais autoridade do pai; trata-se, assim, de uma palavra órfã de sentido determinado, indefesa e abandonada à própria sorte. Na ausência do pai, o sentido se vê multiplicado e desorientado, por exemplo, “se o meu pai, sempre fazendo ausência: e o rio-rio-rio, o rio – pondo perpétuo” (ROSA, 2019, p. 40-41). O encadeamento causal deixa de vigorar, tem-se apenas um significante ligando-se a outro significante, e assim por diante.

Desde o início, o pai é caracterizado como um homem quieto: “Nosso pai nada não dizia” (ROSA, 2019, p. 37). Um silêncio que ele compartilha com o rio, “por aí se estendendo grande, fundo, calado que sempre” (ROSA, 2019, p. 37). Em sua despedida da família, “nem falou outras palavras, não pegou matula e trouxe, não fez a alguma recomendação”. Como já foi dito, diante da advertência da mãe, “nosso pai suspendeu a resposta” (ROSA, 2019, p. 37). Seu adeus é um adeus à linguagem, mais precisamente, uma despedida da fala, pois quando o filho pergunta se poderia acompanhá-lo, “ele só retornou o olhar em mim, e me botou a benção, com gesto me mandando para trás” (ROSA, 2019, p. 37). Seu silêncio permanecerá, ao longo do conto, “e nunca mais falou mais palavra, com pessoa alguma (ROSA, 2019, p. 39). Em seu reencontro com o filho, “ele me escutou. Ficou em pé. Manejou remo d’água, proava para cá, concordado” (ROSA, 2019, p. 41). No entanto, não diz nenhuma palavra. Bento Prado Jr. (1985, p. 200), chega a dizer que “talvez pudéssemos definir essa *literatura*, que é a obra de Guimarães Rosa, como a tentativa de recapturar, no interior da *escrita*, a Escritura que a precede, devolvendo à linguagem sua condição de *sujeito*”. O sujeito já não detém a linguagem, ao contrário, é a linguagem que detém o sujeito, despossuindo-o. A partir daí, é a escritura que assume a condição de sujeito: ao mesmo tempo, quem fala e aquilo de que se fala. Convém observar que embora os diálogos sejam raros aqui, eles são marcados – como normalmente ocorre no discurso direto livre – pelo travessão, pelas aspas e pelo itálico; lá onde a fala se manifesta, são os marcadores gráficos que assumem relevo. Com a saída da fala, o que

permanece é a escritura. Com efeito, tem-se uma escritura emancipada da voz – a voz entendida aqui como a voz paterna –, todavia, incapaz de atingir sua maioridade, isto é, de responder por si mesma. Era o pai quem produzia o sentido unívoco, ordeiro e positivo; quando o pai se retira, resta a anarquia, pois o filho não possui a mesma autoridade do patriarca. Ele faz signo de si, da mãe, dos irmãos e do próprio pai, falando por eles e os substituindo vicariamente. Mas é tão-somente um signo remetendo a outros signos: *River is a river is a river*. O discurso escrito se torna múltiplo, ambíguo, paradoxal, numa palavra, disseminativo.

A despeito de nada indicar que o filho tenha sido o responsável pelo abandono do pai, ele carrega um remorso profundo, sentindo-se “culpado do que nem sei, de dor em aberto, no meu foro” (ROSA, 2019, p. 41). Chega a se perguntar “de que era que eu tinha tanta, tanta culpa?” (ROSA, 2019, p. 40). No final do conto, ele pede absolvição: “E eu estou pedindo perdão, pedindo, pedindo um perdão” (ROSA, 2019, p. 41). Talvez, seja a culpa por não se assemelhar mais a ele, quer dizer, de ser um bastardo. A título de exemplo, quando alguém dizia, vez ou outra, que ele estava ficando mais parecido com o pai, ele só fingia concordar, pois ele sabia que o pai “agora virara cabeludo, barbudo, de unhas grandes, mal e magro, ficado preto de sol e dos pelos, com o aspecto de bicho, conforme quase nu” (ROSA, 2019, p. 40). Ou ainda, “sempre que às vezes me louvavam, por causa de algum meu bom procedimento, eu falava: _ *Foi pai que um dia me ensinou a fazer assim...*”; o que não era certo, exato; mas, que era mentira por verdade” (ROSA, 2019, p. 40). Talvez, sua culpa derive do fato de ter usurpado o lugar do pai, isto é, em falar por ele e pelos outros. De todo modo, ele permanece às margens, aguardando seu regresso, e tenta, uma última vez, travar contato: com um lenço, acenou para o pai. Aguardou, até que por fim o pai “apareceu, aí e lá, o vulto” (ROSA, 2019, p. 41). Finalmente, reclama o seu lugar, reivindica o seu trono: “*Pai, o senhor está velho, já fez o seu tanto... Agora, o senhor vem, não carece mais... O senhor vem, e eu, agora mesmo, quando que seja, a ambas vontades, eu tomo o seu lugar, do senhor na canoa!...*” (ROSA, 2019, p. 41). Porém, quando pai finalmente ouve seu apelo, o filho foge assustado, pensando se tratar de um espectro: “porquanto, que ele me pareceu vir: da parte de além” (ROSA, 2019, p. 41). Tendo lhe faltado coragem para assumir o lugar do pai, ele pede que, “no artigo da morte, peguem em mim, e me depositem também numa canoinha de nada, nessa água, que não para, de longas beiras: e, eu, rio abaixo, rio a fora, rio a dentro – o rio” (ROSA, 2019, p. 41). Assim como pai, ele declara “sou o que não sou, o que vai ficar calado” (ROSA, 2019, p. 41). O filho é bastardo e um usurpador, portanto, o seu estatuto é o mesmo da escritura. Assumir o lugar do pai significa poder ficar calado, reservar-se ao silêncio, ou seja, impedir a disseminação do sentido. E a terceira margem pode ser lida como o que se furta ao jogo das diferenças, à margem das

oposições, da direita e da esquerda, não porque seja uma presença plena, mas, antes, é porque é a *différance*.

Passemos a uma segunda cena:

Ouvi dizer que havia nos arredores de Náucratis, no Egito, uma dessas velhas divindades a quem os naturais da terra consagravam o pássaro denominado Íbis. Esse demônio era conhecido pelo nome de Teute. Foi ele o primeiro a descobrir os números e o cálculo, a geometria e a astronomia, o jogo de gamão e dos dados, e também os caracteres da escrita. Nesse tempo, Tamuz reinava em todo o Egito, com residência na grande cidade da região alta que os helenos denominam Tebas Egípcia, e davam à divindade o nome de Amão. Esse rei foi procurado por Teute, que lhe apresentou suas artes, com a sugestão de serem ensinadas aos egípcios. O rei perguntou para que serviam; e, conforme Teute as explicava, ele criticava ou elogiava. Dizem que Tamuz fez muitas observações a favor e contra cada uma das artes, que fora longo enumerar. Porém, quando chegou os caracteres da escrita, Aqui está, majestade, lhe disse Teute, uma disciplina capaz de deixar os egípcios mais sábios e com melhor memória. Está descoberto o remédio para o esquecimento e a ignorância. Ele a falar, e o rei a responder: Engenhosíssimo Teute, uma coisa é inventar as artes, e outra, muito diferente, discorrer sobre a utilidade ou desvantagem para quem delas tiver de fazer uso. Tal é o teu caso, como pai da escrita: dada a afeição que lhe dedicas, atribuis-lhe ação exatamente oposta à que lhe é própria, pois é bastante idônea para levar o esquecimento à alma de quem aprende, pelo fato de não obrigá-lo ao exercício da memória. Confiante na escrita, será por meios externos, com a ajuda de caracteres estranhos, não no seu próprio íntimo e graças a eles mesmos, que passarão a despertar suas reminiscências. Não descobriste o remédio para a memória, mas apenas para a lembrança. O que ofereces aos que estudam é simples aparência do saber, não a própria realidade. Depois de ouvirem um mundo de coisas, sem nada terem aprendido, considerar-se-ão ultra-sábios, quando, na grande maioria, não passam de ignorantões, pseudo-sábios, simplesmente, não sábios de verdade (PLATÃO, 1975, p. 92-93).⁷⁷

Em *A farmácia de Platão*, Derrida comenta longamente o trecho acima, chamando a atenção, primeiramente, para a dificuldade da tradução do termo *phármakon*, “que se deve menos à passagem de uma língua para outra, de uma língua filosófica para outra, do que à tradição, [...] do grego ao grego, e violenta, de um não-filosofema a um filosofema” (DERRIDA, 2005, p. 17). Trata-se, também, do problema da passagem do *mythos* ao *lógos*, da não-filosofia à filosofia. O elemento do *phármakon*, ele mesmo *indecidível*, diz Derrida (2005, p. 105), é este “lugar do combate entre a filosofia e seu outro”. Indecidível, pois o *phármakon* designa, simultaneamente, veneno e remédio; essa ambivalência será fundamental para o desenvolvimento dessa cena de leitura, na qual se narra, no *Fedro*, o mito da origem da

⁷⁷ Optou-se por manter, na citação, a grafia Teute em vez de Thoth, a fim de preservar a tradução de Carlos Alberto Nunes. Também foi mantida no texto de Derrida e de seus comentadores a grafia Thoth.

escritura, entendida como reprodução e representação de uma fala plena. Thoth, a quem é atribuído a invenção do cálculo, da geometria, da astronomia, entre outras coisas, submete à apreciação de Tamuz, o Deus-Rei, algumas de suas recentes invenções, dentre as quais consta a escritura. Thoth argumenta que a escritura é um remédio (*phármakon*) para a memória e para a instrução, capaz de tornar os egípcios mais sábios. Tamuz rejeita a caracterização de Thoth, visto que longe de fazer bem – isto é, de ser um remédio – para a memória (*mnéme*), a escrita auxilia simplesmente a recordação (*hypómnesis*): a escritura é, portanto, um veneno (*phármakon*). Não se trata, meramente, de uma disputa sobre o sentido último do *phármakon*, ora remédio, ora veneno. Pois, enquanto para o Deus-Rei Tamuz, o *phármakon* é empregado em sua acepção negativa (veneno), “o deus subalterno, Thoth, recorre ao termo *phármakon* para lhe atribuir poderes de cura em relação à memória, podendo então ser traduzido por *remédio*” (NASCIMENTO, 2004, p. 19). Esta indecidibilidade não está somente na palavra, isto é, no adjetivo que qualifica os caracteres escritos (*grammata*), mas no substantivo, ou melhor, na (anti-)substância que se pretende qualificar, a saber, a escritura. O que está em jogo é o valor da escritura, que não reside em si mesma e que, por isso, deve ser avaliada pelo pai, o qual detém a autoridade para avaliar sua pertinência e seu valor. Para Derrida (2005, p. 24):

A escritura não terá valor em si mesma, a escritura só terá valor se e na medida em que deus-o-rei a estime. Este não deixa de experimentar o *phármakon* como um produto, um *érgon*, que não é o seu, que lhe chega de fora, mas também de baixo, que aguarda seu julgamento condescendente para ser consagrado em seu ser e valor. Deus, o rei, não sabe escrever, mas esta ignorância ou esta incapacidade dão testemunho de sua soberana independência. Ele não tem necessidade de escrever. Ele fala, ele diz, ele dita, e sua fala é suficiente. Que um escriba de seu secretariado acrescente a isto ou não o suplemento de uma transcrição, essa consignação é por essência secundária (DERRIDA, 2005, p. 24).

Em suma, para Deus-Rei, Thoth é incapaz de avaliar corretamente sua própria invenção devido à afeição dedicada a ela, atribuindo justamente uma ação oposta a que lhe é própria. O valor da escritura é oferecido ao rei, “mas é o rei quem lhe dará seu valor” (DERRIDA, 2005, p. 24). Tamuz argumenta que a escritura “não representa uma forma autêntica de memória, pois ao confiar a caracteres *exteriores* a sua própria memória *interna* os homens se tornarão mais esquecidos, isto é, desmemoriados” (NASCIMENTO, 2004, p. 20). Ele objeta que “sob pretexto de suprir a memória, a escritura faz esquecer ainda mais; longe de ampliar o saber, ela o reduz. Ela não responde à necessidade da memória, aponta para outro lado, não consolida a *mnéme*, somente a *hypómnésis*. Ela age, pois, como todo *phármakon*” (DERRIDA, 2005, p. 54). Desse modo, não há verdadeira memória nem conhecimento ou aprendizagem a partir da

escritura, uma vez que ela se define por “repetir sem saber” (DERRIDA, 2005, p. 21). É somente em aparência que a escritura é benéfica para a memória ou para o saber. Por isso, Derrida (2005, p. 18) observa que o problema da escritura liga-se ao “problema do ‘saber de cor’”. Com efeito, “a escritura é essencialmente nociva, exterior à memória, produtora não de ciência mas de opinião, não de verdade mas de aparência. O *phármakon* produz o jogo da aparência a favor do qual ele se faz passar pela verdade etc.” (DERRIDA, 2005, p. 58). A escritura é uma potência do esquecimento, e não da memória, colocando-se mais ao lado do *lethe* do que da *aletheia*. Para Derrida (2005), é a oposição entre *mnéme* e *hupómnésis* que vai comandar o sentido da escritura. Oposição que se aproxima daquela entre o significado e o significante, “a partir do qual o platonismo se institui e determina sua oposição à sofística” (DERRIDA, 2005, p. 70).

Ora, o rei não recusa o presente, mas o deprecia, mostrando a sua inutilidade e o seu malefício, afirmando assim “sua autoridade sobre o pai da escritura” (DERRIDA, 2005, p. 58). E agindo dessa forma, o “deus-o-rei-que-fala age como um pai. O *phármakon* é aqui apresentado ao pai e por ele rejeitado, diminuído, abandonado, desconsiderado. O pai suspeita e vigia sempre a escritura” (DERRIDA, 2005, p. 24). “Age como um pai”: a farmácia é também um teatro, observa Derrida (2005), lugar onde se encena a cena da escritura, ou melhor, a cena do rebaixamento da escritura. Nesse sentido, é preciso compreender “o rebaixamento da escrita [...] como apresentação de uma *cena de família*, de pai para filho. Uma *cena de herança* aviltada pela bastardia de uma órfã” (NASCIMENTO, 2015, p. 122). Uma cena de pai e filho, ou melhor, de um filho que não recebe a “assistência pública, de filho legítimo e glorioso, de herança, de esperma e esterilidade” (DERRIDA, 2005, p. 113). O que se trata de mostrar é a filiação, ou melhor, a descendência do *lógos*, nesse quadro familiar, ou melhor, nessa cena de família. A partir dessa cena, esboça-se “um esquema platônico que confere a origem e o poder da fala, precisamente do *lógos*, à posição paternal” (DERRIDA, 2005, p. 24). Nela, a escritura é apresentada como bastarda, uma vez que ela traz um problema de linhagem. Deleuze (1998) já havia reconhecido no platonismo um desejo de selecionar linhagens, de filtrar os pretendentes legítimos dos ilegítimos. Todo um problema de participação eletiva, na qual os termos são avaliados segundo a sua proximidade ou semelhança, de acordo com a tríade: imparticipável, participado e participante, ou ainda, o pai do *lógos*, o *lógos* e a escritura. Deleuze (1998, p. 263) conclui, em uma nota de rodapé de seu ensaio “Platão e o Simulacro”, que “a escritura é um simulacro, um falso pretendente, na medida em que pretende se apoderar do *logos* por violência e por ardil ou mesmo suplantá-lo sem passar pelo pai”. A voz – entendida como *lógos* – está numa relação de descendência com o bem; ela participa ou o imita com mais fidelidade, ou seja,

é um herdeiro legítimo, um bom pretendente. A escrita, por sua vez, é um falso pretendente, isto é, ilegítimo. Maneira de dizer que a escrita é bastarda em relação ao bem. Sendo bastarda, ela não guarda semelhança com seu genitor. Derrida (2005, p. 119) afirma que:

[...] o discurso escrito, no sentido “próprio” – inscrito no espaço sensível –, é malformado de nascimento. Ele não é bem-nascido: não apenas, como o vimos, não é inteiramente viável, senão que não é de bom nascimento, de nascimento legítimo. Ele não é *gnésios*. Não é exatamente um plebeu, é um bastardo. Pela voz de seu pai ele não pode ser declarado, reconhecido. Ele é fora-da-lei.

Derrida (2005, p. 25) sublinha que o *lógos* não é o pai, “mas a origem do *lógos* é seu pai. Dir-se-ia, por anacronia, que o ‘sujeito falante’ é o pai de sua fala”. O que significa dizer que o *lógos* é, então, um filho, mais ainda, “um filho que se destruiria sem a presença, sem a assistência presente de seu pai. De seu pai que responde por ele e dele. Sem seu pai ele é apenas, precisamente, uma escritura” (DERRIDA, 2005, p. 25). Por isso, a escritura goza de um outro estatuto: o de orfandade. Sendo órfã, ela é incapaz de se defender por si mesma, ou melhor, sem a assistência paterna, o *lógos* é incapaz de se defender⁷⁸. Isso por dois motivos, primeiro, porque não pode recorrer à autoridade da voz para desfazer mal-entendidos e esclarecer suas entrelinhas, mas, também, porque a própria escrita é indefensável, pois nela não reside nenhum valor de verdade⁷⁹. Dito de outro modo, a escritura é impotente para responder por si mesmo, sendo, por isso, tida como irresponsável. Por outro lado, aquele que fala, segundo Derrida (2005, p. 72), “não se submete a nenhum esquema preestabelecido; ele conduz melhor seus signos; ele está ali para acentuá-los, infletir-los, retê-los ou soltá-los segundo as exigências do momento, a natureza do efeito buscado, a ocasião oferecida pelo interlocutor”. Sem a autoridade do pai, quer dizer, da voz, a escritura encontra-se desamparada, expondo o pensamento a riscos, como lembra Bennington (1996). Segundo Derrida (2005, p. 26):

O estatuto deste órfão que assistência alguma pode amparar recobre aquele de um *graphein* que, não sendo filho de ninguém no momento mesmo em que vem a ser inscrito, mal permanece um filho e não *reconhece* mais suas origens: no sentido do direito e do dever. À diferença da escritura, o *lógos* vivo é vivo por ter um pai vivo (enquanto o órfão está semimorto), um pai que se mantém

⁷⁸ “[...] aflição do órfão, certamente, que tem necessidade não só de que se o assista com uma presença, mas de que se lhe traga assistência e se venha em seu socorro; mas se o órfão se queixa, também o acusamos, assim como à escritura, de pretender afastar o pai e dele emancipar-se, com suficiência e complacência” (DERRIDA, 2005, p. 25).

⁷⁹ “[...] por um lado, a escritura não transcreve todas as qualidades fonéticas da minha fala que podem contribuir para o transporte de meu pensamento [...], por outro lado, não estou aqui para retomar as frases obscuras ou responder no momento em que o interlocutor percebe uma ambiguidade aí onde eu acreditava estar sendo claro, e me pergunta o que eu queria dizer” (BENNINGTON, 1996, p. 40).

presente, de pé junto a ele, atrás dele, nele, sustentando-o com sua retidão, assistindo-o pessoalmente e em seu nome próprio.

Além de órfã e bastarda, a escritura é, sobretudo, parricida. Pois, a escritura é, simultaneamente, desejo de orfandade e subversão parricida. O próprio do discurso (*lógos*) é ter um pai, inversamente, o próprio da escritura é não tê-lo. Todavia, já não somos mais autorizados em falar em “próprio” quando nos referimos à escritura, uma vez que “o *phármakon* é o que, sobrevivendo sempre do fora, agindo como o próprio fora, não terá, jamais, virtude própria e definível” (DERRIDA, 2005, p. 57). Assim, Derrida (2005, p. 81) afirma que “o próprio do *phármakon* consiste em uma certa inconsistência, uma certa impropriedade, esta não-identidade consigo lhe permitindo sempre ser voltado contra si mesmo”. Portanto, o *phármakon* não tem caráter próprio, sua essência é não ter essência estável, e sua propriedade, em ser imprópria: ora remédio, ora veneno. Ele não se deixa manejar com “segurança nem em seu ser, já que ela não o tem, nem em seus efeitos, que podem incessantemente mudar de sentido” (DERRIDA, 2005, p. 89-90). O *phármakon* é o meio ambivalente no qual se opõem os opostos, é o lugar onde o movimento e o jogo se relacionam mutuamente, revertendo-se e passando um no outro. De todo modo, a “própria” escritura “é proposta, apresentada, declarada como um *phármakon*” (DERRIDA, 2005, p. 19). Prosseguindo nessa direção, Derrida (2005, p. 16) diz:

O *phármakon* seria uma *substância*, com tudo o que esta palavra possa conotar, no que diz respeito a sua matéria, de virtudes ocultas, de profundidade críptica recusando sua ambivalência à análise, preparando, desde então, o espaço da alquimia, caso não devamos seguir mais longe reconhecendo-a como a própria anti-substância: o que resiste a todo filosofema, excedendo-o indefinidamente como não-identidade, não-essência, não-substância, e fornecendo-lhe, por isso mesmo, a inesgotável adversidade de seu fundo e de sua ausência de fundo.

Resta claro que o que define a especificidade da escritura é a ausência do pai⁸⁰. A escritura não tem outro estatuto a não ser “aquele de órfão ou de parricida moribundo” (DERRIDA, 2005, p. 119). Ora, em que consiste este parricídio? Para explicar isso Nascimento (2015, p. 120) diz que “o parricídio da escrita está em continuar a *falar* na ausência de seu pai, podendo vir a dizer aquilo que ele não teria dito, espécie de simulacro do desejo-presente”.

⁸⁰ “A especificidade da escritura se relacionaria, pois, com a ausência do pai. Uma tal ausência pode se modalizar ainda de formas diversas, distinta ou confusamente, sucessiva ou simultaneamente: ter perdido seu pai de morte natural ou violenta, por uma violência qualquer ou por parricídio; em seguida, solicitar a assistência, possível ou impossível, da presença paterna” (DERRIDA, 2005, p. 25).

Mais do que isso, aquele que repete a “palavra do pai em sua ausência pode traí-la” (NASCIMENTO, 2015). Da escritura diz-se que ela é bastarda, órfã e assassina, qualificações, lembra Nascimento (2015) relacionadas à ausência do pai, ou ainda, anúncios de sua morte. A escritura presta-se então a uma dupla-caracterização: ora, órfã, isto é, desassistida, aventurando-se sozinha; ora, parricida, suspeita ou acusada de matar o próprio pai; de um modo ou de outro, “o texto escrito pode dizer aquilo que o pai-falante jamais diria, constituindo uma traição à origem do discurso e um parricídio em relação ao seu autor” (NASCIMENTO, 2004, p. 21). Nascimento (2004, p. 22) observa que o pai é sempre pai de um “falante-vivente”; a escritura, por sua vez, é a “insidiosa cria de um escrevente-defunto”, resumidamente, “o *lógos* é, portanto, a origem da paternidade, enquanto a escrita é a fonte da tormenta, com a morte anunciada do pai”. É preciso reconhecer que é a morte do pai que inaugura o reino da violência – visto que ele é a primeira vítima –, da violência contra o pai, antes de qualquer coisa, a partir da qual o filho se expõe. A escritura é um filho miserável, desviado, revoltado, uma desmedida e uma perversão, numa palavra, um filho perdido⁸¹. Para Derrida (2005, p. 114):

Esse significante escasso, esse discurso sem grande responsável é como todos os espectros: errante. Ele vaga (*kulindeítai*) aqui e ali como alguém que não sabe aonde vai, tendo perdido a via reta, a boa direção, a regra de retidão, a norma; mas, também, como alguém que perdeu seus direitos, como um fora-da-lei, um desviado, um mau rapaz, um vagabundo ou um aventureiro. Correndo as ruas, ele não sabe nem mesmo quem ele é, qual é sua identidade, se é que tem uma, e um nome, aquele de seu pai. Ele repete a mesma coisa quando é interrogado em todos os cantos de rua, mas não sabe mais repetir sua origem. Não saber de onde se vem e para onde se vai, para um discurso sem responsável, é não saber falar, é o estado de infância.

Derrida (2005, p. 117) identifica a escritura ao fora-da-lei, precisamente, porque “Platão associa sempre a fala e a lei, *lógos* e *nómos*. As leis falam”. Portanto, a escritura induz à anomia, à anarquia, à sublevação. Trata-se, ao mesmo tempo, de um problema do saber, isto é, do saber-verdadeiro e de um problema moral. Assim, Derrida (2005, p. 20) nota que “a questão da escritura abre-se como uma questão moral. O que está em jogo é a *moralidade*, tanto no sentido da oposição do bem e do mal, do bom e do mau, quanto no sentido dos costumes, da moralidade pública e das conveniências sociais”. Mas, em última análise, trata-se também de um problema político. Dever-se-ia perguntar se não há uma conveniência tácita, ou seja, não-dita ou

⁸¹ “A escritura é o filho *miserável*. O miserável. O tom de Sócrates é tanto acusador e *categórico*, denunciando um filho desviado e revoltado, uma desmedida e uma perversão, tanto compadecido e condescendente, apiedando-se de um ser desguarnecido, um filho abandonado por seu pai. De qualquer modo, um filho *perdido*. Cujá impotência é tanto aquela de um órfão quanto a de um parricida perseguido, e, por vezes, injustamente” (DERRIDA, 2005, p. 116).

declarada, da escritura com a democracia, uma vez que ela está “disponível para todos e cada um, oferecida nas calçadas” (DERRIDA, 2005, p. 115). Nos dois casos, não se tem consideração pela hierarquia, tampouco “preocupação com a competência, [e] as responsabilidades são confiadas a qualquer um” (DERRIDA, 2005, p. 115). Tanto na democracia quanto na escritura, a autoridade se encontra dispersa. Escritura e democracia são, pois, desmedidas e anárquicas, errantes, entregando “o governo de sua alma ao primeiro que chega” (DERRIDA, 2005, p. 115). A democracia, assim como a escritura, se entrega “a todas as correntes, pertence à massa, não tem essência, verdade, patronímico, constituição própria. A democracia não é, aliás, uma constituição, do mesmo modo que o homem democrático não tem caráter próprio” (DERRIDA, 2005, p. 115-116). Uma impropriedade compartilhada, ambas liberadas do *lógos*, disposta a tudo “que se presta a todos, que se entrega igualmente a todos os prazeres, a todas as atividades, eventualmente até mesmo à política e à filosofia” (DERRIDA, 2005, p. 115). Mesmo no *parlamento* não é mais a voz que governa; a democracia é essencialmente escritura, na medida em que “uma escrita pode ser dotada de múltiplas “vozes”, repetidas, diferidas, entrecruzadas” (NASCIMENTO, 2004, p. 26). Platão (1975, p. 25) já mantinha esta suspeita, pois:

Uma vez fixados na escrita, rolam daqui dali os discursos, sem o menor discrimine, tantos por entre os conhecedores da matéria como os que nada têm ver com o assunto de que tratam, sem saberem a quem devam dirigir-se e a quem não. E no caso de serem agredidos ou menoscabados injustamente, nunca prescindirão da ajuda paterna, pois por si mesmos são tão incapazes de se defenderem como de socorrer alguém.

Um exame mais detido mostra que a cena da origem da escritura é, também, a cena de um julgamento, ou melhor, do “julgamento da escrita pelo tribunal ontológico” (NASCIMENTO, 2015, p. 124). O veredito do Deus-Rei é fundador das oposições que comandam e escandem o vocabulário da metafísica ocidental: vivo e morto, memória e recordação, modelo e imagem, presença e ausência, causa e efeito, antecedente e consequente etc. Há uma incompatibilidade entre o verdadeiro e o escrito; a escritura, quer dizer, o *phármakon* é o descaminho, observa Derrida (2005). A escritura não mantém relação com a *forma* do verdadeiro, mas somente com a *potência* do falso. Segundo Nascimento (2004, p. 23):

Por natureza, a escrita é dúplice, pois ela atua como uma *mímesis*, ou seja, uma representação, um fingimento, uma cópia do discurso vivo, um desdobramento ou, pior, uma multiplicação da memória relacionada à presença do pai. Por essência, ela é má, pervertida, destrutiva da memória entregue aos poderes da rememoração artificial, à potência do falso.

A escritura repete sem saber, nesse sentido, seria necessário fazer uma distinção entre uma boa e uma má repetição, ou ainda, entre uma boa e uma má imitação. Uma boa repetição, de um lado, seria aquela que repete o vivo, ou melhor, é uma repetição viva do vivo; de outro lado, uma má repetição é uma repetição de morte, visto que é “repetição pura, repetição absoluta de si, mas de si já como referência e repetição, repetição do significante, repetição nula ou anuladora, repetição de morte, é tudo um” (DERRIDA, 2005, p. 103). A escritura não repete senão a própria repetição, razão pela qual é uma repetição morta, vazia e abandonada. Na escritura não há animação psíquica ou mnemônica, quer dizer, um sopro vivo; a escritura seria então o outro nome da “possibilidade para o significante de repetir-se sozinho, maquinalmente, sem alma que viva para mantê-lo e assisti-lo em sua repetição, ou seja, sem que a verdade em parte alguma *se apresente*” (DERRIDA, 2005, p. 69). Isso porque “a imitação não responde a sua essência, só é o que ela é – imitação – estando em algum ponto falha ou antes em falta. Ela é má por essência. Ela só é boa sendo má. A falência estando aí inscrita, ela não tem natureza, não tem nada de próprio” (DERRIDA, 2005, p. 107). Uma repetição que se repete a si mesma não é outra coisa que o simulacro.

A escritura é, por natureza, usurpadora, insinuando-se no dentro. Ela reclama, de maneira ilegítima – visto que é bastarda – o trono do pai ausente, que, em última análise, ela mesma assassinou. A escritura como *phármakon* é um veneno querendo se passar por remédio, ou ainda, um bastardo querendo se passar por herdeiro legítimo. Numa palavra, é o simulacro visando passar pelo original. Embora seja um *suplemento* exterior, a escritura insinua-se no dentro, afetando-o e o hipnotizando desde o interior. Pode-se pressentir que a escritura traz consigo o problema do estrangeiro, isto é, de algo que vem de fora e contamina a pureza do dentro. No entanto, é só em aparência que este estranho suplemento é algo vindo de fora, na verdade, ele habita o dentro desde sempre; daí o seu perigo. É curioso observar que “nenhum elemento estrangeiro pode ser tão *perigoso* se de certo modo algo de si não tiver uma afinidade com o interior que se busca proteger. Antes mesmo de sua chegada, o alienígena já habita no coração da cidade” (NASCIMENTO, 2015, p. 125). Noutras palavras, é um estrangeiro que se passa por cidadão. Assim, o suplemento é o que embaralha as fronteiras do dentro e do fora, da memória e da rememoração, abalando a ordem do *lógos* – isto é, da presença e da ausência – ao introduzir a impureza e contaminar a verdade. Por isso, Derrida (2005, p. 66) afirma que “o espaço da escritura, o espaço como escritura, abre-se no movimento violento dessa suplência, na diferença entre *mnéme* e *hupómnesis*. O fora já está no trabalho da memória. O mal insinua-se na relação a si da memória, na organização geral da atividade mnésica”. Assim como a memória já está de saída misturada à rememoração, a fala se encontra já misturada à escritura.

A própria simplicidade de origem é posta em questão. Este perigoso suplemento furta-se, diz Derrida (2005, p. 66-67), “à alternativa simples da presença e da ausência. Tal é o perigo. E o que permite sempre ao tipo se fazer passar pelo original”. Nesse sentido, Derrida (2005, p. 68) observa que a escritura nada mais é do que um suplemento “que entra por arrombamento exatamente naquilo que gostaria de não precisar dele e que, *ao mesmo tempo*, se deixa romper, violentar, preencher e substituir, completar pelo próprio rastro que no presente aumenta a si próprio e nisso desaparece”.

A questão de “se passar por” já se colocava em relação ao simulacro. No *Fedro*, Sócrates concluía que a escrita é perigosa, assemelhando-se à pintura, pois “apresenta seus produtos como vivos; mas, se alguém lhe formula perguntas, cala-se cheia de dignidade. O mesmo se passa com os escritos” (PLATÃO, 1975, p. 93). Na escritura, o morto tenta se passar pelo vivo. A afinidade entre a pintura e a escrita deve ser denunciada, pois ambas são artes da imitação⁸², na medida em que semelhante à pintura, a magia da escritura consiste em um disfarce em que se “dissimula a morte sob a aparência do vivo. O *phármakon* apresenta e abriga a morte. Ele dá boa figura ao cadáver, o mascara e disfarça” (DERRIDA, 2005, p. 107). O parentesco da pintura com a escritura reside justamente em seu aspecto mimético, ou seja, em sua fidelidade ao modelo. É uma operação ou técnica de semelhança, ou melhor, do desejo de se assemelhar. A escritura é uma imagem degradada, porquanto

[...] a escritura se dá por imagem da fala. Ela desnatura, pois, mais gravemente o que pretende imitar. Ela não substitui nem mesmo uma imagem a seu modelo, ela inscreve no espaço do silêncio e no silêncio do espaço o tempo vivo da voz. Desloca seu modelo, não fornece dele nenhuma imagem, arranca violentamente ao seu elemento a interioridade animada da fala. Assim fazendo, a escritura distancia-se imensamente da verdade da coisa mesma, da verdade da fala e da verdade que se abre à fala (DERRIDA, 2005, p. 105).

Mas o caso da escritura é ainda mais grave, pois diferente da pintura, “a escritura não cria nem mesmo um fantasma” (DERRIDA, 2005, p. 106). Trata-se de uma questão decisiva, do vivo e do fantasma, de vida e de morte. O *phármakon* substitui a fala viva pelo signo ofegante e pretende dispensar o pai do *lógos* – entendido como vivo e fonte de vida – por uma escultura ou pintura inanimada. Aliás, deve-se recordar que o deus da escritura é, ao mesmo tempo, o deus da morte: “em todos os ciclos da mitologia egípcia, Thot preside a organização da morte”

⁸² “Assim, da mesma forma que o modelo da pintura ou da escritura é a fidelidade ao modelo, da mesma forma a semelhança entre pintura e escritura é a própria *semelhança*: é que essas duas operações devem visar antes de tudo se assemelhar. Ambas são, com efeito, apreendidas como técnicas miméticas, a arte sendo inicialmente determinada como *mimesis*” (DERRIDA, 2005, p. 104).

(DERRIDA, 2005, p. 42). A escritura é constituída estruturalmente pela possibilidade da morte, na medida em que ela deve comunicar meu pensamento mesmo à distância, deve considerar a minha ausência, por exemplo, “no momento em que lê minha carta, o destinatário sabe que eu posso ter morrido durante o tempo, por curto que seja este, entre o momento em que a carta foi terminada e o de seu recebimento” (BENNINGTON, 1996, p. 44). Por se tratar de uma exigência estrutural, afirma Bennington (1996), o texto é indiferente à morte efetiva. Pouco importa se aquele que me escreve uma carta está vivo ou morto; pouco importa se ainda estou vivo para aquele que recebe a minha carta⁸³. Há uma espécie de morte transcendental da escritura que assombra o cérebro dos vivos. A possibilidade da morte torna intercambiáveis a posição do destinador e do destinatário, do autor e do leitor; a partir daí, abre-se o “escrito à alteridade geral de sua destinação, mas ela proíbe com isso qualquer chegada garantida ou total a uma tal destinação: a unidade presumida de um texto, marcada em princípio pela assinatura de seu autor, fica portanto à espera da contra-assinatura do outro” (BENNINGTON, 1996, p. 47). A escritura começa lá onde o corpo se espectraliza, isto é, torna-se não-presente. Um pouco como dizia Barthes (2004, p. 58), a propósito da morte do autor: quando “a voz perde sua origem, o autor entra na sua própria morte, a escritura começa”. A morte se inscreve no escrito.

Quando não se está seguro, *a priori*, de que se vai alcançar o destinatário certo e, igualmente, quando o destinatário não certo *a priori* da identidade do remetente, é valor de verdade se encontra ameaçado. Ora, é o valor de verdade que funda o discurso filosófico, o qual “não pode ser confiado ao texto escrito” (NASCIMENTO, 2004, p. 23). A escritura, por sua vez, é desvio (*écart*, *unweg*), distanciamento da origem, por isso, ela só favorece a hipomnésia, e não a memória. Nesse sentido, “ela também, estrangeira à verdadeira ciência, à anamnese em seu movimento propriamente psíquico, à verdade no processo de sua (da) apresentação, à dialética” (DERRIDA, 2005, p. 64). A escritura não diz a verdade, ela só pode imitá-la. É a proximidade da origem, isto é, da fala viva com o *lógos* vivo que deveria conduzir o discurso filosófico. Nascimento (2004, p. 23) lembra que “a argumentação metafísica se caracteriza por uma valorização da origem do discurso, entendida como referência simples, não-desdobrada, a uma presença idêntica a si mesma”. Convém assinalar que os signos da escritura deveriam representar os signos da voz, no entanto, eles só remetem a si mesmo, são apenas signos de signos. Bennington (1996, p. 43) explica que “se ‘escritura’ sempre quis dizer significante, que remete a um outro significante, e se, já vimos isso, todo significante só remete aos outros

⁸³ “[...] uma carta que não fosse legível depois da minha morte não seria uma carta. Não é necessário que eu esteja morto para que possas me ler, mas é necessário que sejas de direito capaz de me ler mesmo se eu estou morto” (BENNINGTON, 1996, p. 44).

significantes, então, ‘escritura’ nomeará propriamente o funcionamento da língua em geral” (BENNINGTON, 1996, p. 43). Com efeito, Derrida (2005, p. 67) afirma que:

Enquanto este último [significante fônico] se sustentava na proximidade animada, na presença viva de *mnéme* ou de *psuché*, o significante gráfico, que o reproduz ou imita, distancia-se de um grau, afasta-se da vida, arrasta esta para fora de si mesma e coloca-a em sono no seu duplo “tipado”. Donde os dois malefícios desse *phármakon*: ele entorpece a memória e, se presta socorro, não é para *mnéme*, mas para *hupómnesis*. Em vez de despertar a vida no seu original, “em pessoa”, ele pode quando muito restaurar os monumentos.

Portanto, na escritura não reside valor de verdade. A verdade da escritura, se há tal coisa, é a não-verdade. Mais do que isso, esse valor não pode ser objeto de uma ciência, conforme lembra Derrida (2005, p. 21), mas “apenas de uma história recitada, de uma fábula repetida”. Daí a familiaridade da escritura com o mito, na medida em que ambos se opõem ao saber e se rompem com a genealogia, distanciando-se da origem. O *phármakon* – quer dizer, a escritura – contraria o bom-senso, visto que não admite o sentido único, a direção determinada. Assim, seria preciso pensar o *phármakon* como um princípio de diferenciação anterior – cronologicamente – às diferenças, ele mesmo se furtando às oposições que engendra. O *phármakon*, diz Derrida (2005, p. 90-91), “é o movimento, o lugar e o jogo (a produção de) a diferença. Ele é a diferença da diferença. Ele mantém em reserva, na sua sombra e vigília indecisas, os diferentes e os diferindos que a discriminação virá aí recortar”. Nesse caso, poder-se-ia dizer que as oposições e contradições vem depois. Dito de outro modo, o *phármakon* não se deixa pensar ou dominar nem mesmo a partir das oposições vivo/morto, dentro/fora, fala/escritura, *mnéme/hupómnesis*, assim por diante, antes, é ele que “inaugura sua possibilidade sem nelas se deixar compreender” (DERRIDA, 2005, p. 58). É somente no *phármakon* que se pode anunciar essas diferenças. Dessa forma, a compreensão da escritura como *phármakon* exige uma outra compreensão de escritura, a qual não se deixa mais comandar a partir dessas oposições, abandonando a lógica que pretende dominá-la. A escritura torna-se, assim, indecível e não se deixa mais “subsumir sob conceitos que a partir dela se decidem” (DERRIDA, 2005, p. 58). À guisa de conclusão, o estatuto da escritura não é senão o de traidora, usurpadora, parricida, bastarda, numa palavra, simulacro. É o parricídio que abre o jogo da diferença e da escritura.

2.1.3. Repetição e iterabilidade

“Repetir repetir — até ficar diferente. Repetir é um dom do estilo”.

Manoel de Barros.

Quando faço anotações para me lembrar de um evento que devo ir mais tarde ou quando faço um lembrete para me recordar tarefa que devo realizar, no ato mesmo em que escrevo ou que leio, já não há coincidência comigo mesmo: o eu que escreve é diferente do eu que lê. Não há, portanto, contemporaneidade da escritura e da leitura, seja no “ouvir-se falar” ou no “ver-se escrever”. Por mais estranho que isso possa parecer, o receptor e o emissor de um bilhete ou de uma lista de compras jamais são a mesma pessoa, “mesmo que portem o mesmo nome e estejam seguros da identidade do eu” (DERRIDA, 1991b, p. 71). Pois, se houvesse uma presença tão plena, se houvesse certeza acerca dessa identidade, a lista seria perfeitamente dispensável. Indo mais adiante: ainda que eu escreva um bilhete para mim mesmo para poder ler instantaneamente, um tal instante seria fissurado e constituído pela iterabilidade. Derrida (1991b, p. 72) explica que:

O emissor e o receptor, mesmo que fossem o mesmo *sujeito*, reportam-se *cada um* a uma mescla da qual provam que é feita para prescindir deles, desde o instante da sua produção ou da sua recepção; e que isto é não um limite negativo mas a condição de possibilidade positiva da marca, a condição de seu funcionamento. Sem o que não haveria *shopping list*: esta não seria possível.

Um pouco como nas *Lettres Persanes*: só se escreve sob a condição de não ser conhecido⁸⁴, isto é, de permanecer anônimo; pouco importa se o que se escreve será lido ou não na posteridade, ou ainda, pouco importa que a carta alcance o seu destinatário: será lido se for bom, e se for ruim, melhor que não seja lido. De todo modo, os defeitos da obra não podem se somar aos defeitos do escritor. O que o incógnito autor quer evitar, decide evitar é que associem o escrito à sua pessoa, porquanto quando se sabe de antemão a autoria, a crítica se apressa em dar o seu veredito, prestando-se pouco à reflexão. Eis o motivo de calar seu próprio nome: “Se alguém soubesse quem eu sou, diriam: ‘seu livro destoa [*jure avec*] do seu caráter; deveria empregar seu tempo em algo melhor; isso não é digno de um homem sério” (MONTESQUIEU, 2003, p. 48). No prefácio, Starobinski (2003, p. 9) observa que este anonimato “não tem por efeito proteger o autor. Sua identidade não era um grande mistério, para uma polícia bem-organizada”. Talvez, ele nem mesmo se esconda atrás do anonimato, talvez, ele finja se esconder. Assim, o efeito desejado por Montesquieu tem menos a ver com a autoria do que com

⁸⁴ « Mais, c’est à condition que je ne serai pas connu : car, si l’on vient à savoir mon nom, dès ce moment je me tais » (MONTESQUIEU, 2003, p. 47).

a própria constituição da obra. Ao fingir que se está apenas publicando documentos comunicados por viajantes persas, Montesquieu paradoxalmente nos impele a confiar na veracidade de seus testemunhos, dispensando “toda proveniência do imaginário” (STAROBINSKI, 2003, p. 10). Ele deve apagar-se a si mesmo, a fim de que acreditemos na existência e nas aventuras de seus personagens. Já não é mais o autor que fala, mas, antes, “o regime da obra é aquele da pluralidade de consciências, da diversidade de pontos de vista e das convicções” (STAROBINSKI, 2003, p. 10). Trata-se, assim, de deixar “as cartas falarem por si mesmas, sem caução, sem garantia, tonadas mais provocativas pelo anonimato” (STAROBINSKI, 2003, p. 9). Segundo Derrida (2007, p. 360):

[...] no momento em que vem o desejo de escrever sobre isso ou de enviar a si mesmo a carta para que ela retorne depois de ter instituído seu percurso postal, o que faz que uma carta possa sempre *não* chegar a seu destino e que esse poder-nunca-chegar já divida, de entrada de jogo, a estrutura. [...] não haveria nem percurso postal nem movimento analítico se o lugar da carta não fosse divisível, e se uma carta chegasse sempre a seu destino.

A escrita classicamente é representada da seguinte forma, sempre subsumida à comunicação: 1) os homens escrevem porque precisam se comunicar; 2) a comunicação visa comunicar os seus pensamentos e as suas representações. A escrita viria apenas para transportar um sentido prévio; 3) a escrita é então uma invenção que parte do ponto no qual os homens já estão no estado de se comunicarem. Compreendida dessa maneira, a escrita define-se como “uma modalidade da linguagem e marca o progresso contínuo numa comunicação de essência linguística” (DERRIDA, 1991b, p. 352). Ora, se antes os pensamentos seriam comunicados pela voz, exigindo a presença, aqui e agora, do interlocutor, a partir da invenção da escrita, pode-se imaginar outras maneiras de perpetuar e estender os pensamentos para pessoas ausentes. Há uma exigência estrutural que comanda a ideia de escrita, visto que sua condição mesma é a ausência de destinatário. Só existe escrita lá onde o destinatário está ausente: essa ausência – tanto do emissor em relação à marca que abandona e dele se separa –, lembra Derrida (1991b, p. 354), deve continuar “a produzir efeitos para além da sua presença e da atualidade presente do seu querer-dizer, mesmo para além da sua própria vida, esta ausência que pertence, todavia, à estrutura de qualquer escrita”.

Esta ausência é determinada, classicamente, “como uma modificação contínua, uma extenuação progressiva da presença. A representação *supre* regularmente a presença”, diz Derrida (1991b, p. 354). Entendida desta maneira, a ausência se diz da presença, ela é tida como uma modificação da presença. O signo exige e supõe uma certa ausência. Por isso, Derrida

(1991b, p. 356) afirma que “um signo escrito avança-se na ausência do destinatário”. Trata-se de um destinatário ausente da minha percepção presente. Aliás, os signos escritos não são senão aquilo que representa vicariamente o objeto na percepção. Para que haja um signo, ao menos escrito, é necessário que aquele a quem me dirijo não esteja atualmente diante de mim. Seria o caso de perguntar se essa ausência não seria apenas uma presença retardada, diferida, idealizada na representação? Razão pela qual seria preciso pensar esta ausência não mais a partir da presença, mas, antes, a partir de uma *différance* que fissura e constitui a presença e a ausência. Nesse sentido, Derrida (1991b, p. 356) diz que:

Não parece, ou pelo menos esta distância, este desvio, este atraso, esta diferença [*différance*] devam poder ser levados a um certo absoluto da ausência para que a estrutura da escrita, supondo que a escrita exista, se constitua. É aí que a diferença [*différance*] como escrita não poderia já (ser) uma modificação (ontológica) da presença.

A comunicação escrita deve permanecer legível a despeito do “desaparecimento absoluto de qualquer destinatário determinável” (DERRIDA, 1991b, p. 356); do contrário, ela possuiria sua função de escrita. Mais do que isso, “é necessário que seja repetível – iterável – na ausência absoluta do destinatário ou do conjunto empiricamente determinável dos destinatários” (DERRIDA, 1991b, p. 356). No limite, a comunicação seria apenas um caso particular, um caso entre outros, da escrita. Assim, a categoria da comunicação deve ser remetida àquele da escrita: “é no campo geral da escrita assim definida que os efeitos de comunicação semântica poderão ser determinados como efeitos particulares, secundários, inscritos, suplementares” (DERRIDA, 1991b, p. 351). Daí a afirmação de Derrida (1991b, p. 356) de que “uma escrita que não seja estruturalmente legível – iterável – para além da morte do destinatário não seria uma escrita”. Ela excede qualquer sujeito empiricamente determinável. Talvez não seja surpreendente reconhecer que o que vale para o destinatário também se estende ao emissor, na medida em que “escrever é produzir uma marca que constituirá uma espécie de máquina por sua vez produtiva, que a minha desaparecimento futura não impedirá de funcionar e de dar, de se dar a ler e a reescrever” (DERRIDA, 1991b, p. 357). *Mutato nomine de te fabula narratur*: Derrida (1991b, p. 357) acrescenta que “a situação do escritor e do subscritor é, quanto à escrita, fundamentalmente a mesma que a do escritor”. Assim, o que vale para o destinatário vale igualmente para o emissor, pois aquilo que escrevo deve permanecer legível apesar da minha presença. Nesse sentido, Derrida diz que todo grafema é, essencialmente, testamentário: a escrita é signo de morte. Um pouco como Barthes (2004, p. 57) dizia a respeito

d’*A morte do autor*, a saber, que “a escritura é a destruição de toda voz, de toda origem”. Por conseguinte:

O sujeito não é mais o senhor do sentido do que o senhor ou o autor do significante. Não é ele quem comanda, emite ou orienta, dá lugar, sentido ou origem. Se existe um sujeito *do* significante, é por estar submetido à lei do significante. Seu lugar está marcado pelo recurso do significante, por sua topologia literal e pela regra dos seus deslocamentos. Primeira consequência: essa análise de um texto “literário” dispensa toda referência ao autor (DERRIDA, 2007, p. 468).

O nascimento da escrita coincide com a morte da voz. Não se trata de uma morte meramente empírica, mas de uma estrutura que exige a finitude da presença. Escreve-se mesmo na ausência da presença, do querer-dizer e da intenção. Tudo isso para dizer que é a desaparecimento de uma presença que se pretende plena, a não-presença em geral, a ausência do meu querer-dizer e da intenção minha de significação constituem a escrita. O escrito deve manter sua eficácia e continuar a agir e ser legível mesmo que o autor “esteja provisoriamente ausente, quer esteja morto ou que em geral não tenha mantido a sua intenção ou atenção absolutamente atual e presente, a plenitude do seu querer-dizer, mesmo daquilo eu parece ser escrito ‘em seu nome’” (DERRIDA, 1991b, p. 357). Tudo leva a crer que a noção de intencionalidade tornou-se supérflua e dispensável, a partir dessa reconfiguração/desconstrução da escrita como iterabilidade. No entanto, Derrida (1991b, p. 369) lembra que “a categoria de intenção não desaparecerá, terá o seu lugar, mas, a partir deste lugar, não poderá já comandar toda a cena e todo o sistema da enunciação”. Trata-se mais de uma aposta do que de uma recusa, isto é, de ler e reler, de escrever de uma maneira menos inocente, ao contrário, de maneira mais suspeita.

Desse modo, o autor deixa de ser o responsável pelo que escreve – uma vez que ele não pode mais responder por aquilo que escreveu – ainda que ele tenha assinado o seu escrito. Já era isso o que Platão reprovava, no *Fedro*, a respeito da escrita, isto é, a “deriva essencial referente à escrita como estrutura iterativa, isenta de qualquer responsabilidade absoluta, da *consciência* como autoridade em última instância, órfã e separada a partir do seu nascimento da assistência do seu pai” (DERRIDA, 1991b, p. 357). A partir daí, a escrita rompe “com o horizonte da comunicação como comunicação das consciências ou das presenças e como transporte linguístico ou semântico do querer-dizer” (DERRIDA, 1991b, p. 357); mais ainda, a escrita deixa de se subtrair ao horizonte semântico ou hermenêutico. Até mesmo a noção de contexto perde aqui a sua pertinência, porquanto “nenhum contexto pode fechar-se sobre si” (DERRIDA, 1991b, p. 358). A eficácia do signo escrito “não se esgota no presente da sua

inscrição e que pode dar lugar a uma iteração na ausência e para além da presença do sujeito empiricamente determinado que, num contexto dado, emitiu ou produziu” (DERRIDA, 1991, p. 358). Se ele não pudesse transgredir este espaço e tempo empiricamente determinado, ele não seria um signo. O signo escrito deve romper com o seu contexto de produção, isto é, com “o conjunto das presenças que organizam o momento da sua inscrição” (DERRIDA, 1991, p. 358). Este rompimento não é contingente ou acidental, mas constitui estruturalmente a escritura que deve poder funcionar “separado, em certa medida, do seu querer-dizer ‘original’ e da sua pertença a um contexto saturável e constrangedor” (DERRIDA, 1991b, p. 362). Para Derrida (1991b, p. 351), “um contexto nunca é absolutamente determinável, ou melhor, em que sua determinação nunca é assegurada ou saturada”. A atenção ao contexto, sobretudo, em relação aos estudos da recepção de uma obra, por mais esclarecedoras que sejam, é incapaz “de pensar a contextualidade me geral” (BENNINGTON, 1996, p. 68). É a solidariedade entre verdade e tempo, verdade e história etc. que são interrogadas quando a ideia de contexto é colocada em questão. Vale, aqui, um parêntese: a acusação de descontextualização não é diferente daquela de anacronismo, que considera a leitura de um evento histórico ou de um texto deve estar adequada ao seu contexto de produção: Rabelais não pode ser um ateu porque as condições não estavam dadas. Rancière (2011, p. 31) observa que a imputação de anacronismo não é alegação de que uma coisa não existiu numa determinada data, é a alegação de que ela não *pôde existir* nessa data”. É também a relação entre possível e verdade que é colocada quando se fala de anacronismo, na medida em que tempo e verdade estão co-implicados. Se a anacronia é o pecado irremissível do historiador, é porque a superposição de épocas distintas transgride a sagrada jurisdição hermenêutica. Pois o anacronismo não leva em conta diferentes regimes de verdade, por assim dizer. A fim de se evitar o anacronismo, deve-se devolver um texto ao seu contexto, o que equivaler em resgatar o tempo e a verdade, isto é, em aproximar a cópia ao modelo. Esse resgate, na verdade, diz Rancière (2011, p. 26) consiste menos em devolver o tempo à sua origem – que se encontra fora dos eixos devido à inexorabilidade da sucessão – do que em “abolir a sucessão como tal, de pôr em seu lugar uma imagem tão semelhante quanto possível da eternidade do verdadeiro”. Ora, a anacronia – considerada como saída de seu tempo – pressupõe uma homogeneidade temporal, uma auto-identidade a si⁸⁵. Saída do tempo não quer dizer outra coisa que saída da eternidade. A verdade é imanente ao tempo que funciona, aqui, como substituto da eternidade. É o que explica Rancière (2011, p. 23) quando diz que “a

⁸⁵ “[...] o anacronismo é assim chamado porque o que está em jogo não é apenas um problema de sucessão. Não é um problema horizontal da ordem dos tempos, mas um problema vertical da ordem do tempo na hierarquia dos seres. É um problema de partilha do tempo no sentido da parte que cabe a cada qual” (RANCIÈRE, 2011, p. 23).

questão do anacronismo está ligada àquilo que o tempo tem, em verdade, como parte, numa ordem vertical que conecta o tempo ao que está acima do tempo, ou seja, o que comumente se chama de eternidade”.

Des-contextualizar não significa outra coisa que citar. Derrida (1991b, p. 362) afirma que:

Qualquer signo, linguístico ou não-linguístico, falado ou escrito [...], em pequena ou grande unidade, pode ser *citado*, colocado entre aspas; com isso pode romper com todo o contexto dado, engendrar infinitamente novos contextos, de forma absolutamente não saturável. Isso não supõe que a marca valha fora do contexto, mas, pelo contrário, que não existem contextos sem qualquer centro de referência absoluto (DERRIDA, 1991b, p. 362).

É preciso ressaltar que não se trata, de modo algum, “de reivindicar uma liberdade de ler fora de contexto, o que não teria sentido (lê-se sempre em um ou vários contextos), mas de interrogar a coerência do conceito de contexto assim desenvolvido”, como observa Bennington (1996, p. 66). Um escrito, por definição, presta-se sempre a ser lido fora de contexto, por isso, “pode-se sempre citar fora de contexto. Cita-se aliás por definição fora de contexto” (BENNINGTON, 1996, p. 66). Todo escrito, de início, rompe com seu contexto de produção e de recepção. Não há, então, um ponto arquimediano ou panóptico divino que poderia se furtar à contextualidade. Bennington (1996) observa que sempre já se está em um contexto, ou melhor, sempre se está na linguagem, antes mesmo que falemos. Assim como não há o fora-do-texto não há também o fora-de-contexto. Pode-se ver, aqui, que “para ler um texto fora de contexto é preciso já estar em seu contexto” (BENNINGTON, 1996, p. 70). Ou ainda, só se pode circunscrever um contexto a partir de um outro contexto: não existe um enunciado a-contextual. Com efeito, não haveria nem mesmo leitura sem esta retirada de contexto, na medida em que “no momento em que chegamos a ler um texto, ainda que seja a um nível de deciframento elementar, fazemos, por pouco que seja, parte do seu contexto” (BENNINGTON, 1996, p. 70). Há aí uma regressão indefinida em que, por mais que se cave, a pá jamais alcança a rocha, para empregar uma expressão de Wittgenstein. O elemento de um contexto pode ser lido como um texto em outro contexto, e assim por diante. Isso porque “só existem contextos, e só se pode proceder à distinção habitual texto/contexto se já se tomou o texto em si mesmo, fora do “seu” contexto, antes de exigir que seja recolocado nele” (BENNINGTON, 1996, p. 70). A partir daí, a distinção entre metafórico e literal ou, mais precisamente, entre linguagem e metalinguagem torna-se difusa. Nesse sentido, poder-se-ia dizer a “distinção definida entre linguagem-objeto e metalinguagem implica nada menos que ‘não há metalinguagem’, ‘não há

senão metalinguagem’: não existe fora-texto, portanto, todo texto é texto sobre um texto sob um texto, sem hierarquia estabelecida” (BENNINGTON, 1996, p. 72). De resto, a tentativa de Derrida consiste em mostrar que “um enunciado que não pudesse citar em um outro contexto não seria um enunciado, pois um enunciado só existe pela possibilidade de repetição na alteridade” (BENNINGTON, 1996, p. 68).

Finalmente, a noção de contexto, seja “real”⁸⁶ ou “linguístico”⁸⁷ deixa de vigorar – se por contexto compreende-se, primeiramente, um espaço e um tempo onde o sentido é circunscrito e vigiado por uma expectativa habitual; em segundo lugar, uma situação virtualmente compacta, mais ou menos organizada, na qual se pode exaurir rigorosamente suas determinações empíricas; ou, finalmente, as circunstâncias apropriadas de compreensão partilhada –, uma vez que o signo escrito “comporta uma força de ruptura com o seu contexto, quer dizer, o conjunto das presenças que organizam o momento da sua inscrição” (DERRIDA, 1991b, p. 358). Um signo escrito não se esgota no presente de sua inscrição, ao contrário, ele deve poder ser legível ainda que “o momento da sua produção está irremediavelmente perdido e mesmo se eu não souber o que o seu pretenso autor-escritor quis dizer com consciência e intenção no momento em que escreveu, quer dizer, abandonou à sua deriva essencial” (DERRIDA, 1991b, p. 358). Sem essa força de ruptura, sem esse rompimento com o contexto, nenhuma citação seria possível. Jamais nos encontramos na situação adâmica de nomear o mundo pela primeira vez, a escrita mostra que sempre já se começou, visto que ela é in-encetada, ou seja, sempre já se citou. Não há alfa nem ômega. Nesse ponto, é preciso *citar* Julia Kristeva (2005, p. 68), quando ela diz que “todo texto se constrói como mosaico de citações, todo texto é absorção e transformação de um outro texto. Em lugar da noção de intersubjetividade, instala-se a de *intertextualidade*”. Portanto, a escrita não é um comércio de sentido entre consciências. Mesmo quando me refiro a mim mesmo, isto é, quando “eu” já estou citando. Para Derrida (1991b, p. 358), a força de ruptura “refere-se ao intervalo que constitui o signo escrito: intervalo que o separa dos outros elementos da cadeia contextual interna [...], mas também de todas as formas de referente presente [...] objetivo ou subjetivo”. O que é decisivo

⁸⁶ “Se se trata do contexto dito real um certo ‘presente’ da inscrição, a presença do escritor que a escreveu, todo o ambiente e o horizonte da sua experiência e sobretudo a intenção, o querer-dizer, que animaria num dado momento a sua inscrição” (DERRIDA, 1991b, p. 358).

⁸⁷ Admite-se muito mais facilmente que a escrita dispense o referente – era o que Hegel já mostrava no primeiro capítulo da *Fenomenologia do espírito* –, todavia, o problema se torna nitidamente mais difícil quando se considera que um signo escrito possa também prescindir ao contexto linguístico. Nesse sentido, Derrida (1991b, p. 358) observa que “Tratando-se agora do contexto semiótico e interno, a força de ruptura não é menor: devido à sua iterabilidade essencial, pode-se sempre isolar um sintagma escrito fora do encadeamento no qual é tomado ou dado, sem fazer-lhe perder qualquer possibilidade de funcionamento, senão qualquer possibilidade de ‘comunicação’, precisamente”.

nessa formulação não é que um signo escrito renuncie ao seu referente, mas, sobretudo, que ele renuncie ao querer-dizer, à intenção de significação. Com a escrita, não se pode mais falar em presença pura, mas “apenas em cadeias de marcas diferenciais” (DERRIDA, 1991b, p. 359).

Por conseguinte, a escrita rompe com a polissemia e passa a se dizer da disseminação (dizer escrita e disseminação é, no fundo, dizer o mesmo). A estrutura da citação é a do *apud*: sempre citação de citação, sempre repetição de repetição. Com efeito, falar já é citar, e ninguém está numa posição adâmica, nomeando o mundo pela primeira vez, nem mesmo o verbo divino possui a originalidade de um dizer pela primeira vez, na medida em que a primeira vez já é citação de um texto composto e constituído por uma cadeia de reenvios infinitos, quer dizer, a primeira vez já é repetição. E jamais se repete o mesmo: a repetição é sempre repetição do outro ou do diferente. É preciso insistir que “iterabilidade significa – em sua raiz derivada do sânscrito – repetição à alteridade. Derrida (2004, p. 331) explica que “uma diferença sempre faz com que a repetição se desvie. Chamo isso de *iterabilidade*, o surgimento do outro (*itara*) na reiteração”. Apagando a clássica oposição entre fato e direito, fato e possível, necessidade e possibilidade, a iterabilidade, lembra Derrida (1991a, p. 71), “constrange a uma ‘lógica’ mais poderosa”. Trata-se de uma lógica na qual já não se pode mais pensar um signo fora de qualquer contexto. Derrida (2004, p. 332) acrescenta que “a lógica da iterabilidade arruína de antemão as garantias de tantos discursos, filosofias, ideologias...”. É necessário assinalar que a repetição é uma lei da desconstrução, a partir da qual se reconhece que não existe simplicidade de origem, “mas sim uma composição, uma contaminação, a possibilidade de pelo menos um enxerto e de uma repetição” (DERRIDA, 2004, p. 334). Nessa estranha lógica da repetição, já não se repete supostamente o original, na verdade, a repetição repete-se a si mesma, ou, como afirma Derrida (2007, p. 392), “‘uma repetição repete a outra’, o que faz toda a diferença [*différance*]”. Portanto, a repetição se torna primeira, ou seja, originária. Nessa outra lógica, não clássica, em que a repetição é originária, induz-se uma desconstrução geral da ontologia clássica da repetição. Segundo Derrida (2007, p. 391-392):

Ora, a repetição, classicamente, repete alguma coisa que a precede, ela vem depois – como se diz, por exemplo, que Platão vem depois de Sócrates –, ela sucede a um primeiro, um originário, um primitivo, um precedente, o próprio repetido de quem supomos que ele é em si estrangeiro ao repetitivo ou ao repetente da repetição. Como também imaginamos que uma narrativa faz retornar alguma coisa que lhe seria anterior ou estrangeira, em todo caso, independente dela. Distinção clássica, na repetição, do repetido e do repetente; e na narrativa ou relação, do recitado e do recitante, a “face” do repetido ou do recitado podendo ainda se dividir entre “referente” e “significado”. Na hipótese clássica, a repetição em geral seria secundária e derivada.

Haveria, então, afirma Derrida (1991, p. 357) uma “deriva essencial” na escrita entendida como “estrutura iterativa”. Se a escrita é condenada, é porque ela se isenta de “qualquer responsabilidade absoluta, da *consciência* como autoridade em última instância” (DERRIDA, 1991, p. 357). É a lógica da iterabilidade que não permite que a identidade seja uma unidade ou identidade consigo. Uma lógica que é também aquela do suplemento. Aqui, o suplemento não é entendido como uma “ruptura de presença, mas como reparação e modificação contínua, homogênea da presença na representação” (DERRIDA, 1991b, p. 354).

2.2. SOBRE ALGUNS INDECIDÍVEIS

2.2.1. O perigoso suplemento: o jogo

“Não conheço nenhuma outra maneira de se relacionar com grandes tarefas a não ser o jogo”.
Friedrich Nietzsche

Derrida (2008, p. 9) declara: “Ou a escritura não foi nunca um mero ‘suplemento’, ou então é urgente construir uma nova lógica do ‘suplemento’”. Ora, em que consiste esta nova lógica do suplemento? Esta lógica, ao mesmo tempo, contraditória e não dialética descreve, segundo Nascimento (2015, p. 199), “o movimento próprio e impróprio, desapropriador, da significação disseminativa, princípio dividido do *semeïon*, multiplicado no sêmen que não retorna à fonte, no branco disseminante, na semente liberada da deiscência, e por fim, no seminário”. Lógica não apofântica, na qual não dominam mais os valores do verdadeiro e do falso. Deve-se lembrar, na esteira de Nietzsche, que “a lógica opositiva foi uma das formas do falso que encontramos para preservar a espécie enquanto tal, para podermos acreditar numa superioridade, cujo avatar supremo seria uma racionalidade absoluta e consciente o tempo todo de si própria, encarnação de um *lógos* vivo e presente (NASCIMENTO, 2015, p. 201). Trata-se, então, de uma lógica que excede os preconceitos dos dogmáticos de todos os tempos. O movimento dessa lógica é a disseminação. A disseminação resume, antes de tudo, um esforço “de pensar um modelo não convergente de pluralidade” (BENNINGTON, 2004, p. 201). Todavia, “não se pode resumir a disseminação, a *différance* seminal, em seu teor conceitual” (DERRIDA, 2001, p. 51). A disseminação nada quer dizer, e não pode ser reunida em uma definição, sua “força e a forma de sua ação perturbadora *fazem* explodir o horizonte semântico”, observa Derrida (2001, p. 51).

A disseminação, insiste Bennington (2004, p. 202), “sugere um modelo de divergência, ou mesmo [...] um tipo de *dispersão*. A disseminação é também uma dispersão que não se subordina a uma convergência ou a um ponto de chegada”. Uma dispersão que não pode ser reunida sob o título de polissemia. Nesse sentido, é preciso opor a polissemia à disseminação. A polissemia “organiza-se no horizonte implícito de uma retomada unitária do sentido” (DERRIDA, 2001, p. 52); a disseminação, ao contrário, “não se deixa reconduzir a um presente de origem simples” (DERRIDA, 2001, p. 52). Por um lado, “a polissemia comporta a ideia de uma saída de si – na proliferação de níveis semânticos – e de um retorno a si – em direção à plenitude da palavra integral –, numa espécie de movimento re-preenchedor da linguagem e, portanto, numa dialética regulada pelo horizonte do *mesmo*” (DUQUE-ESTRADA, 2002, p. 14). Já “na disseminação [...] o que se dissemina, cada momento da disseminação, não se encontra jamais como um momento intermediário, uma variação que, ao se afastar da matriz, prepara o seu caminho de volta” (DUQUE-ESTRADA, 2002, p. 14). Só há verdadeira multiplicidade a partir da disseminação, e não da polissemia. A disseminação é, a esse título, rizomática, denunciando as pseudo-multiplicidades.

Esta lógica do suplemento exige uma outra maneira de ler ou interpretar um texto. A leitura de um texto deixa de ser um procedimento arqueológico de escavação de um sentido que supostamente se encontra encoberto, isto é, uma técnica de subtração – na qual se elimina ou descarta restos indesejáveis – em direção à simplicidade de um elemento que, uma vez descoberto, revelado e desvelado, seria capaz de lançar luz sobre o todo. Já não se trata, então, de remover os significantes tidos como acessórios a fim de se alcançar um significado último e estável. Em vez disso, a leitura devém um movimento de adição, saturação e adensamento; trata-se mais de adicionar outros significantes do que de subtrai-los. Ou ainda, não é um processo de depuração, ao contrário, é um processo de contaminação. Em suma, ler ou interpretar um texto não é, então, reduzi-lo a um significado, mas, antes, adicionar novos significantes. Para Bennington (2004, p. 198), “na leitura ou na produção de uma interpretação, nós estamos sempre adicionando significantes a outros significantes. Estes novos significantes que foram adicionados na leitura não estavam simplesmente registrando um significado prévio”. Assim, não é à escultura que a leitura deve ser comparada, mas à pintura: não que um texto seja uma tela em branco, na verdade, ele é um palimpsesto de inscrições contínuas.

O sentido só pode funcionar por justaposição e adjacência, por conseguinte, só há sentido inflacionado. Desse modo, um significante não remete mais a um significado, mas “tem-se um significante relacionado a um outro significante que se relaciona a um outro significante de modo multidirecional: todos os significantes relacionam-se de múltiplas formas a outros significantes em um sistema” (BENNINGTON, 2004, p. 198), numa estrutura que Derrida denomina “*renvoi*”. Indo mais além, seria preciso dizer que jamais houve um significado último que se furtaria ao jogo de remessas da *différance*. Um tal significado só existe como um efeito produzido por retroação, o qual se dissimula numa espécie de ilusão transcendental. A pureza desse significado não passa, segundo Bennington (2004, p. 209), “de uma fantasia puramente metafísica levada a um certo limite, em um certo domínio, que sempre envolve formas de violência e exclusão, em uma tentativa de restabelecer a pureza fantasmática de uma origem que, de fato, nunca esteve lá”. O que é primeiro – se ainda for possível falar em anterioridade crono-ontológica – é o suplemento: o suplemento é originário. Bennington (2004, p. 209) explica que:

O pensamento desconstrucionista aqui sustenta que nunca houve o puro, em primeiro lugar; a visão metafísica da origem é que esta, a origem, é um ponto de partida puro, a partir do qual seguem ou derivam várias outras coisas menos puras. A visão desconstrucionista sustenta que não existe um tal ponto puro de origem; trata-se sempre de uma fantasia retrospectiva, uma retrojeção, se

preferir, a partir de uma posição que já é uma posição de impureza, de contaminação, de complicação, e assim por diante.

Uma maneira de compreender essa estrutura de ilusão retroativa é a *nachträglichkeit* freudiana, traduzida por Lacan como *après-coup*⁸⁸: um evento traumático – aliás, por definição, todo evento é traumático – só adquire inteligibilidade *a posteriori*, por exemplo, no caso “Homem dos lobos”: a criança assiste a cena primária numa posição *a tergo*, no entanto, devido a sua pouca idade, o mundo simbólico da criança ainda não está desenvolvido. Essa cena traumática só passa a fazer sentido momentos mais tarde, quando de um sonho na noite de Natal, ressurgindo ao longo do desenvolvimento num mundo simbólico cada vez mais organizado. O que significa que o trauma, na verdade, só chega depois⁸⁹. Com efeito, o mesmo poderia ser dito a respeito do sujeito que, antes de ser constituinte, é constituído. Ele “não é, na verdade, um termo primário ou originário, mas algo que ocupa uma determinada condição em uma economia” (BENNIGTON, 2004, p. 222). O sujeito só advém depois, quer dizer, *post festum*. Desse modo, o sujeito não detém – a não ser retrospectivamente – qualquer autoridade sobre o sentido em geral de um texto: o autor deixa de ser a autoridade do sentido ou o intérprete mais competente daquilo que ele mesmo escreve. Com efeito, pode-se dizer que o sujeito é também uma espécie de suplemento textual. Mas é sempre um sujeito que lê, mas, aquele que lê já é ele mesmo um suplemento, ou seja, um elemento do jogo. O sujeito e suas noções correlatas são solidárias da concepção da linguagem como expressão; esta última, diz Derrida (2001, p. 39), não é um preconceito acidental que poderia ser evitado, antes, “é uma espécie de engodo estrutural, aquilo que Kant teria chamado de uma ‘ilusão transcendental’”. E “a metafísica ocidental constitui uma potente sistematização dessa ilusão” (DERRIDA, 2001, p. 39). Entretanto, Derrida (2001, p. 39) destaca que o sentido é, de antemão, “constituído de um tecido de diferenças”. Ele difere de si mesmo antes mesmo de ser expresso, “na medida em que há já um *texto*, uma rede de remessas textuais a *outros* textos, uma transformação textual na qual cada ‘termo’ pretendidamente ‘simples’ é marcado pelo rastro de um outro, a interioridade presumida do sentido é, já, trabalhada por seu próprio exterior” (DERRIDA, 2001, p. 39-40). A noção de texto é incompatível com aquela de expressão. Ainda mais porque “o sentido difere

⁸⁸ Para maiores esclarecimentos remeto aqui ao meu artigo “A paixão da diferença: uma resposta a Safatle”, em que argumento que o negativo hegeliano só pode exigir sua originariedade ontológica por usurpação de uma diferença primeira que se dissimula no negativo que ela mesmo engendra. O negativo só aparece como primeiro a partir de uma ilusão retroativa, próxima à ilusão da anulação intensiva, em Deleuze.

⁸⁹ Na experiência que Freud chama de *Nachträglichkeit*, um evento ocorre mas só é experimentado, como evento, muito depois, numa experiência muito posterior, que não é a memória do evento anterior: o evento é experimentado pela primeira vez, como um novo evento, posteriormente, e, dessa forma, apresenta uma relação descontínua com um evento que não foi experimentado como tal no momento da sua ocorrência (BENNIGTON, 2004, p. 225).

de si mesmo antes mesmo de ser expresso” (DERRIDA, 2001, p. 46). A camada pré-expressiva e pré-linguística que Husserl quer resguardar – uma camada pura do sentido puro –, deveria ser pensada e pensável “fora e antes do trabalho da *différance*, fora e antes do processo ou do sistema da significação” (DERRIDA, 2001, p. 38). A significação não teria por função a não ser “trazer o sentido à luz, traduzi-lo, transportá-lo, comunicá-lo, encarná-lo, exprimi-lo etc.” (DERRIDA, 2001, p. 38). A ideia de uma subjetividade – que Heidegger identifica como derivada do *hypokeimenon* grego, isto é, como aquilo que subjaz – como uma unidade cerrada, consistente e auto-idêntica deixa de vigorar. O sujeito é uma interseção de várias linhas e processos de subjetivação que o compõe. Não há então sujeito uno, mas subjetividades plurais, ou melhor, dispersivas.

Deve-se recordar que nenhuma leitura ocorre, de fato, quando se acredita que um “eu” intencional e voluntário interveio sobre um texto, adicionando elementos que já se encontravam disponíveis no interior de uma consciência ou de uma subjetividade. O sujeito é uma configuração específica que tem como característica neutralizar a eventualidade dos eventos, precisamente porque “o sujeito é uma base subjacente na qual os eventos perdem o seu caráter de evento, na medida em que eles afetam o ‘mesmo sujeito’” (BENNIGTON, 2004, p. 222). Bennington (2004, p. 222) explica que “por definição, nada pode acontecer ao sujeito. O sujeito é um conceito elaborado para neutralizar a força irruptiva dos eventos” (BENNIGTON, 2004, p. 222). Não há então regressão a um sentido originário, pois a leitura não é a mera repetição do que o texto “quer dizer”, mas, há desvios e deslocamentos, adicionando algo e produzindo novidades. O texto deixa de se constituir como um feixe de significantes que se deteria na segurança de um significado transcendental. Como já foi dito, a leitura, então, é um processo aditivo, e não subtrativo. No entanto, esta adição – ou suplemento – exige a ausência de um “significado transcendental”. Ler a *n-1*: dada uma multiplicidade “*n*”, é preciso retirar o transcendental que a governa desde fora. É o significado transcendental que governa o jogo.

Entretanto, este significado não é nada mais do que a sedimentação do jogo de remessas da *différance*. Dito de outro modo, o significado não é senão o jogo de significantes que, após longa utilização, parece consolidado e obrigatório; é uma ilusão da qual se esqueceu que ela assim o é, mais ou menos como “moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas”, para falar à maneira de Nietzsche (2007, p. 37)⁹⁰. Assim, deve-se considerar que “o significado funciona aí desde sempre como um

⁹⁰ “O que é, pois, a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se

significante” (DERRIDA, 2008, p. 8). Duque-Estrada (2020, p. 21) resume da seguinte maneira: “o significado, portanto, nada mais é do que um significante que, em certas condições, no interior de um determinado discurso, desempenha a função de significado”. Ora, o significado é uma ilusão concebida como existente em si mesmo, disjunto em relação ao significante, “independente do sistema linguístico a que pertence, bem como o lugar que ocupa – precisamente enquanto significante – no interior da cadeia referencial de significantes na qual se constitui um determinado discurso” (DUQUE-ESTRADA, 2020, p. 21). E na medida em que não há mais O significado, também, O significante deixa de existir. Motivo pelo qual Derrida adota o termo *rastro*, em vez que significante, na medida em que “é preciso um significado transcendental, para que a diferença entre significado e significante seja, em algum lugar, absoluta e irreduzível” (DERRIDA, 2008, p. 24). Pois, “se apagarmos a diferença radical entre significante e significado, é a própria palavra significante que seria necessário abandonar como conceito metafísico” (DERRIDA, 2014, p. 410-411). Para Duque-Estrada (2020, p. 25), o rastro se constitui como “rastro diferencial”: não estão ausentes nem presentes, eles diferem. Por isso, “em todo e qualquer ‘significante’ ou ‘significado’ [...], habita uma ‘diferencialidade’, ou melhor, uma *produção*, um *jogo*, de *diferenças*. Com efeito, é preciso pensar a escritura antes da linguagem, pois, por linguagem, sempre se compreendeu a exigência de um tal significado. “O *conceito de linguagem*”, afirma Duque-Estrada (2020, p. 21), “seria *estruturalmente inseparável dessa mesma ilusão*: independentemente do modo em que for pensada, a linguagem teria simplesmente a função de expressar, transmitir, comunicar, revelar, deixar vir à luz, um significado – i.e., um ‘significado transcendental’ – que a precederia” (DUQUE-ESTRADA, 2020, p. 21).

À primeira vista, esta inversão pode sugerir que a escritura precede a fala, subordinando-a: a escritura sendo originária e a fala secundária e derivada. No entanto, no curso desta inversão, o valor de origem é colocado em questão. Já não mais origem simples. O não-princípio acede ao valor de princípio. Dessa forma, “a escrita não começa. É inclusive a partir dela, se assim se pode dizer, que se coloca em questão a busca por uma arquia, por um começo absoluto, por uma origem. Na mesma medida em que o livro não pode terminar, a escrita não pode, pois, começar...” (DERRIDA, 2001, p. 20). Decerto, a escritura se emancipa de seu papel subordinado, restrito e derivado. Ela deixa de ser a tradução – sempre defeituosa – de uma fala que se pretende plena. Entretanto, seria incorreto acreditar que se trata simplesmente de inverter esta relação, ou seja, atribuir à escritura um papel predominante. Pois não se trata apenas de

esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas” (NIETZSCHE, p. 36-37).

negar o significado transcendental ou o centro, mas de afirmar o jogo e a *différance*. Mais ainda, não se trata meramente de inverter os termos de uma hierarquia, colocando o termo historicamente rebaixado ou desfavorecido acima daquele que o comandava – uma vez que este procedimento ainda preserva a subordinação dos termos – embora este seja um gesto necessário⁹¹; mas também, e principalmente, trata-se de “reinscrever o velho nome em um outro jogo” (KOFFMAN, 1984, p.37), onde uma noção não se deixa mais dobrar.

Assim, haveria senão uma disseminação, mas, ao menos, uma regressão infinita. O sentido da palavra nunca está presente, mas em remissão infinita. Por exemplo, o verbete “palavra” define-se como a unidade mínima da língua escrita; “unidade”, por sua vez, é a qualidade de ser único; “qualidade” é a propriedade que determina a essência de algo, e assim por diante. O texto se encontra sempre enredado num “estado de dicionário”⁹². Bennington (2004, p. 198) insiste que quando se lê ou se interpreta um texto, “nós estamos sempre adicionando significantes a outros significantes. Estes novos significantes que foram adicionados na leitura não estavam simplesmente registrando um significado prévio. Tais significantes precisam vir de algum outro lugar”. Isso se deve porque “cada ‘significante’ particular carrega consigo o rastro de todos os outros “significantes” que não ele mesmo. Torna-se, então, necessário pensar em um sistema de diferenças (DUQUE-ESTRADA, 2020, p. 25). E o jogo textual é uma espécie de labirinto sem fio de Ariadne, por isso, Dastur (2008, p. 92-93) diz que “nós estamos desde sempre e para sempre na galeria de Dresde que menciona Husserl nas *Idées directrices*, nesse mundo labiríntico em que encontramos apenas imagens que não são imagens de coisas reais do mundo, mas imagens de imagens de imagens ao infinito”⁹³. Para Bennington (2004, p. 210):

⁹¹ Roberto Machado (1999, p. 88) identifica esse mesmo procedimento já na filosofia de Nietzsche, sobretudo, na noção de “transvaloração dos valores”. Segundo ele: “Não há dúvida de que a superação do niilismo é a postura radical que significa dizer um sim dionisíaco a tudo que foi negado, desvalorizado até então, mostrando que todo esse outro lado não apenas é necessário, mas até mesmo desejável; não há dúvida de que a transvaloração significa uma desvalorização dos valores dominantes na filosofia e uma valorização dos valores subordinados. Mas ela é muito mais do que isso; ou melhor, isso é apenas um de seus aspectos. Quando Nietzsche se propõe a valorizar os valores que foram historicamente negados pelo niilismo não é apenas, nem fundamentalmente, para mudar os valores de lugar, para substituir valores e portanto conservar o lugar. Tirar os valores morais do lugar de valores supremos, que dominam e dão sentido a todos os valores, só será possível destruindo este lugar que foi instituído pela própria moral. O que implica necessariamente mudar o elemento de onde se originam os valores, o princípio de avaliação, a própria maneira de ser de quem avalia”.

⁹² “Ainda quando em ‘estado de dicionário’, na feliz expressão de Drummond, uma palavra apenas começa a fazer sentido, ou a perder..., porque se entrelaça numa rede com outros signos, no caso, todos os verbetes e as definições que se lhe seguem” (NASCIMENTO, 2015, p. 116).

⁹³ Derrida diz que todas as suas obras – ao menos aquelas escritas no período que compreende *A gramatologia*, *Escritura e diferença* e *A voz e o fenômeno* – nada mais seriam que a tentativa de “comentar aquela frase, sobre um labirinto de inscrições, que está na epígrafe de *A voz e o fenômeno* (DERRIDA, 2001, p. 12). Trata-se de um trecho de *Ideias para uma fenomenologia pura*, de Husserl (2006, p. 232): “um nome proferido nos faz recordar a Galeria de Dresde e nossa última visita a ela: passeamos por suas salas e paramos diante de um quadro de Tenier, que exhibe uma galeria de pintura. Se supusermos ainda que os quadros dessa última galeria representam outros

O que a desconstrução tem a dizer sobre isso é que nós nos encontramos sempre já no *meio*, que é plural e confuso e desorganizado até um certo ponto, e que as exigências de uma ideia ou origem unificadoras constituem sempre estratégias para lidar com tal pluralidade, dispersão e heterogeneidade. Não há origem na desconstrução e não há um fim para a heterogeneidade.

Os rastros não encontram descanso, uma vez que “o jogo das diferenças supõe, de fato, sínteses e remessas que impedem que, em algum momento, em algum sentido, um elemento simples esteja *presente* em si mesmo e remeta apenas a si mesmo” (DERRIDA, 2001, p. 32). Posto que “nenhum elemento pode funcionar como signo sem remeter a um outro elemento, o qual, ele próprio, não está simplesmente presente” (DERRIDA, 2001, p. 32). Aliás, a *différance* não se coloca e não se deixa pensar nos termos de presença/ausência, na medida em que “nada, nem nos elementos nem no sistema, está, jamais, em qualquer lugar, simplesmente presente ou simplesmente ausente. Não existe, em toda parte, a não ser diferenças e rastros de rastros” (DERRIDA, 2001, p. 32). Em última instância, presença e ausência não são senão efeitos do jogo da *différance*. Mais do que isso, a língua e, por extensão, todo código semiótico são efeitos não de um sujeito, substância ou ente presente – que poderiam escapar ao movimento da *différance* –, mas do jogo da *différance*. Isso porque “não existe presença fora e antes da *différance* semiológica” (DERRIDA, 2001, p. 34). Derrida (2001, p. 34-35) sustenta que:

Nada – nenhum ente presente e in-diferante [*in-différant*] – precede, pois, a *différance* e o espaçamento. Não existe qualquer sujeito que seja agente, autor e senhor da *différance*, um sujeito ao qual ela sobreviria, eventualmente e empiricamente. A subjetividade – como a objetividade – é um efeito de *différance*, um efeito inscrito em um sistema de *différance*.

É aí que reside o aspecto econômico da *différance*, o qual “confirma que o sujeito, e sobretudo o sujeito consciente e falante, depende do sistema de diferenças e do movimento da *différance*, que ele não está presente – e sobretudo não está presente a si – antes da *différance* [...]” (DERRIDA, 2001, p. 35). Este “a” da *différance* se lê, se escreve, no entanto, não se pode dizê-lo. Trata-se de um “a” silente, irreduzível à voz. Derrida diz que “*primeiramente*, *différance* remete ao movimento (ativo e passivo) que consiste em diferir, por retardo, delegação, adiamento, reenvio, prorrogação, reserva” (DERRIDA, 2001, p. 14). Derrida (2001, p. 15) prossegue dizendo que “o movimento da *différance*, na medida em que produz os

quadros que trazem, por sua vez, inscrições legíveis etc., então poderemos mensurar que fusão de representações e que mediações devem ser efetivamente estabelecidas para chegar às objetividades a ser apreendidas”.

diferentes, na medida em que diferencia, é, pois, a raiz comum de todas as oposições de conceitos que escandem nossa linguagem”. Isso quer dizer que a *différance* é a matriz das diferenças. Não haveria qualquer diferença empírica e, até mesmo, ideal ou transcendental, sem esta *différance* que se produz por diferenciação de si. Aliás, não haveria sequer o mesmo – a mesmidade do mesmo – “no qual essas oposições de anunciam” (DERRIDA, 2001, p. 15). A *différance* é também produção de diferenças. Todas as diferenças, deve-se lembrar, “são os efeitos da *différance*, elas não estão inscritas nem no céu, nem no cérebro, o que não quer dizer que elas sejam produzidas pela atividade de algum sujeito falante” (DERRIDA, 2001, p. 15). Por fim, “a *différance* nomearia, pois, provisoriamente, esse desdobramento da diferença – em particular, mas não apenas, nem sobretudo, da diferença ôntico-ontológica” (DERRIDA, 2001, p. 17). Mas o que *différance* quer dizer? Ora, Derrida defende uma escrita que não-queira-nada-dizer, isto é, que se furta a qualquer determinação do ser como presença. Uma tal escrita não flerta com o absurdo, na verdade:

Simplesmente ela se tenta, ela se tende, ela tenta deter-se no ponto de esgotamento do querer-dizer. Arriscar-se nada-querer-dizer é entrar no jogo e, sobretudo, no jogo da *différance* que faz com que nenhuma palavra, nenhum conceito, nenhum enunciado primordial venha sintetizar e comandar, a partir da presença teológica de um centro, o movimento e o espaçamento textual das diferenças (DERRIDA, 2001, p. 20-21).

Também a disseminação nada quer dizer, uma vez que ela não pode ser reunida em uma definição; aliás, “se não se pode resumir a disseminação, a *différance* seminal, em seu teor conceitual, é porque a força e a forma de sua ação perturbadora *fazem explodir* o horizonte semântico” (DERRIDA, 2001, p. 51). A partir do momento em que intervém o “quasi-conceito” de *différance*, todas as oposições metafísicas tornam-se impertinentes, na medida em que “elas acabam, todas, em um momento ou outro, por subordinar o movimento da *différance* à presença de um valor ou de um *sentido* que seria anterior à diferença, mais originário que ela e que, em última instância, a excederia e a comandaria” (DERRIDA, 2001, p. 35-36). Segundo Derrida (2001, p. 56):

[...] se existe o pensamento – e ele existe, é igualmente suspeito, por razões críticas análogas, recusar a instância de todo “pensamento” – aquilo que se continuará chamando o pensamento e que designará, por exemplo, a desconstrução do logocentrismo, nada quer dizer, não procede mais, em última instância, do “querer-dizer”. Em todo lugar em que ele opera, “o pensamento” *nada quer dizer*.

Maneira de dizer que o pensamento “é o vazio substantivado de uma idealidade altamente derivada, o efeito de uma *différance* de forças, autonomia ilusória de um discurso ou de uma consciência cuja hipóstase deve ser desconstruída, cuja ‘causalidade’ deve ser analisada etc.” (DERRIDA, 2001, p. 56). A *différance* – como espaçamento e temporalização – é “desvio, retardo, pelo qual a intuição, a percepção, a consumação, em uma palavra, a relação com o presente, a referência a uma realidade presente, a um *ente*, são sempre *diferidos*” (DERRIDA, 2001, p. 35). Diferido, por sua vez, significa que nenhum elemento pode funcionar e significar, adquirir o seu sentido, senão “remetendo-o a um outro elemento, passado ou futuro, em uma economia de rastros” (DERRIDA, 2001, p. 35). É precisamente aí que o pensamento da *différance* revela seu caráter anti-dialético, por assim dizer, haja vista que, para Derrida (2001, p. 47), “se houvesse uma definição da *différance*, ela seria justamente o limite, a interrupção, a destruição da supressão [*relève*] hegeliana *onde quer* que ela opere”. O idealismo hegeliano só aceita as oposições binárias, as contradições a fim de dissolvê-las, interiorizando-as, ou seja, “em resolver sua contradição em um terceiro termo que vem *suprassumir*, negar, ao *suprassumir*, ao idealizar, ao sublimar uma interioridade anamnésica” (DERRIDA, 2001, p. 50). Os indecíveis derridianos são tão-somente unidades de simulacro, isto é, “falsas” propriedades verbais, os quais “não deixam mais compreender na oposição filosófica (binária) e que, entretanto, habitam-na, opõe-lhe resistência, desorganizam-na, mas, *sem nunca* constituir um terceiro termo, sem nunca dar lugar a uma solução na forma da dialética especulativa” (DERRIDA, 2001, p. 49). É por isso que

[...] esse caráter conflitivo da *différance* – que não se pode chamar de “contradição” senão sob a condição de a demarcar, por meio de um árduo trabalho, da “contradição” de Hegel – não se deixa jamais *suprassumir* totalmente, ele marca os seus efeitos naquilo que chamo de “texto em geral”, em um texto que não se limita ao reduto do livro ou da biblioteca e não se deixa jamais comandar por um referente no sentido clássico, por uma coisa ou por um significado transcendental que regeria todo o seu movimento (DERRIDA, 2001, p. 51).

O desiderato maior da metafísica sempre consistiu “em querer arrancar a presença do sentido, sob esse nome ou sob um outro, à *différance*; e cada vez que se pretende recortar ou isolar rigorosamente uma região ou uma camada de sentido puro ou de significado puro, faz-se o mesmo movimento” (DERRIDA, 2001, p. 38). O logocentrismo define-se, em última análise, pela proximidade do *logos* com a *phoné*, quer dizer, uma fala viva presente a si, solidária ao sistema “ouvir-se falar”. Razão pela qual Derrida (2008, p. 13), afirma que “dentro deste *logos*, nunca foi rompido o liame originário e essencial com a *phoné*”. Nesse caso, a escritura é

meramente reprodução, ou seja, ela apenas reproduz secundariamente uma produção primeira, a saber, aquela da voz. Enquanto a voz está em continuidade com o sentido, a escrita se distancia, não se assemelha a ele. A escritura é queda, rebaixamento da voz, ela não exerce senão uma

função segunda e instrumental: tradutora de uma fala plena e plenamente *presente* (presente a si, a seu significado, ao outro, a condição mesma do tema da presença em geral), técnica a serviço da linguagem, *porta-voz* (porte-parole), intérprete de uma fala originária que nela mesma se subtrairia à interpretação (DERRIDA, 2008, p. 9).

Diz-se que se tem ou se está no jogo quando não há mais referência ao significado transcendental, isto é, na ausência de um centro ou origem que, no campo da significação, detenha e fundamente o jogo das substituições. Para Derrida (2008, p. 8), “o advento da escritura é o advento do jogo; o jogo entrega-se hoje a si mesmo, apagando o limite a partir do qual se acreditou poder regular a circulação dos signos, arrastando consigo todos as praças-fortes, todos os abrigos do fora-de-jogo que vigiavam o campo da linguagem”. A atribuição de um centro consiste em relacionar esse jogo de remessas de rastros e um ponto de presença ou a uma origem simples. Era este centro que “tinha como função não apenas orientar e equilibrar, organizar a estrutura [...], mas sobretudo levar o princípio de organização da estrutura a limitar o que poderíamos denominar jogo da estrutura” (DERRIDA, 2014, p. 407-408). No centro, “a substituição dos conteúdos, dos elementos, dos termos, já não é possível. No centro, é proibida a permuta ou a transformação dos elementos” (DERRIDA, 2014, p. 408). Desde que o jogo tenha centro tem-se um jogo fundado, cujos lances e movimentos são regrados previamente. Ele se constitui a partir “de uma imobilidade fundadora e de uma certeza tranquilizadora” (DERRIDA, 2014, p. 408). Derrida (2008, p. 409) lembra que “o centro recebe, sucessiva e regularmente, formas ou nomes diferentes. A história da metafísica, como a história do Ocidente, seria a história dessas metáforas ou metonímias”. De todo modo, a forma matricial desse centro não é senão a determinação do ser como presença: *eidos*, *arqué*, *télos*, *energeia*, *ousia*, *aletheia* etc. Em suma, “na ausência de centro ou de origem, tudo se torna discurso [...], isto é, sistema no qual o significado central, originário ou transcendental nunca está absolutamente presente fora de um sistema de diferenças” (DERRIDA, 2014, p. 409-410). O jogo não é senão, observa Dastur (2008), o pesadelo labiríntico. No jogo, há uma “ilimitação do processo da significação, no qual o significado pode sempre funcionar também como um significante” (DASTUR, 2008, p. 94). Para Derrida, observa Dastur (2008, p. 95) “o conceito

de jogo, compreendido no sentido de jogo do mundo, é o resultado da ausência de significado transcendental”. Nesse sentido,

Há jogo e jogo ilimitado, quando e se o significado transcendental faz falta, quando e se a presença faz falta, quando falta um centro, uma origem e uma *archè* absolutas. O jogo requer, com efeito, algo como um espaço vazio a fim de poder se desenvolver, ele requer um campo de substituições infinitas em que cada significado possa, por sua vez, tornar-se significantes, pois nada interdiz ou proíbe a permutação de todos os termos sem exceção (DASTUR, 2008, p. 95).

Uma injunção comanda o pensamento do jogo, qual seja: “devemos pensar o ser (presença e ausência) a partir do jogo, e não o jogo a partir do ser” (DASTUR, 2008, p. 96). Ademais, “o jogo é sempre jogo de ausência e de presença, mas se o quisermos pensar radicalmente, é preciso pensá-lo antes da alternativa da presença e da ausência; é preciso pensar o ser como presença ou ausência a partir da possibilidade do jogo e não inversamente” (DERRIDA, 2014, p. 425). A presença sempre exerceu um papel usurpador em relação ao jogo da *différance*, Não há pensamento da diferença sem um pensamento do jogo; e mesmo a metafísica da presença tem sua filiação no pensamento do jogo, e não o contrário: só assim ela pode ser colocada em questão, confessando sua arbitrariedade, contingência e insuficiência.

2.2.2. Espectros da desconstrução

*“Espectros que velais, enquanto a custo
Adormeço um momento, e que inclinados
Sobre os meus sonos curtos e cansados
Me encheis as noites de agonia e susto!...”*
Antero de Quental

Começemos por lembrar que “o espectral, *não existe*. Mesmo e antes de tudo se isto, sem substância nem essência nem existência, *não está jamais presente enquanto tal*” (DERRIDA, 1994, p. 11). A existência não é, evidentemente, um predicado do real, mas do atual. Somente o atual pode existir, isto é, somente a efetividade (*wirklichkeit*) ou a atualidade (*aktualität*), enquanto modalidades da presença, possuem uma existência. Se Derrida diz que o espectral não existe, é porque a existência diz respeito à presença: uma existência sem presença seria um oxímoro. Com efeito, o espectral é da ordem do virtual mais do que do atual – embora seja necessário indagar, via Derrida, o que este virtual e esta virtualidade significam, bem como as suas respectivas maneiras de operar. O espectral possui mais uma insistência, uma

persistência, ou ainda, uma subsistência do que uma existência. É o que leva Derrida (1994, p. 12) a afirmar que “o espectro excede ‘toda presença como presença a si’, ele existe, se se pode falar ainda de existência, ‘*para além, portanto, do presente vivo em geral*’” (DERRIDA, 1994, p. 12). Nenhum espectro pode se dar em presença, dar-se a ver, ou seja, nenhum espectro pode *efetivamente* existir. Há espectro, contudo, ele não existe. As coordenadas da intuição sensível são estéreis para pensar aquilo que vai além da experiência ordinária; aliás, nenhuma intuição e nenhuma intenção são capazes de lidar com o espectro. O que não significa, em absoluto, que seria necessário uma intuição intelectual a fim de apreender o espectro, na medida em que o espectro frustra as condições da experiência meramente possível, o momento espectral, observa Derrida (1994, p. 12), é “um momento que não pertence mais ao tempo, caso se compreenda debaixo desse nome o encadeamento das modalidades do presente (presente passado, presente atual: ‘agora’, presente futuro)” (DERRIDA, 1994, p. 12).

Não é surpreendente reconhecer que o espectro é uma aparição – mais do que uma aparência –, e ele que jamais foi considerado seriamente seja pela filosofia transcendental seja pela fenomenologia. Nem mesmo uma fenomenologia do inaparente foi capaz de lidar com o espectro, tampouco, a conversão da fenomenologia em ontologia. É por isso que não se deve mais falar em ontologia, ao se referir aos espectros, na medida em que o espectro não é um ente presente. Seria necessário, então, inventar outro nome para remeter a este outro domínio em que o espectro aparece. Derrida reserva o nome de *hantologie*⁹⁴ para se referir a esta “ontologia” dos espectros. A questão hantológica deixa de ser “o que é um fantasma?”, mas “o que vem a ser um fantasma?”. É preciso, pois, perguntar não pelo ser do fantasma – ainda mais porque ele não detém nenhum ser –, mas sim por seu vir-a-ser, seu devir, seu porvir. Questão que sugere repetição e primeira vez, isto é, uma questão do acontecimento. Por conseguinte, o espectro nomeia um acontecimento, e não um estado de coisas. Nesse sentido, Derrida (1994, p. 26) indaga: “o que vem a ser a *efetividade* ou a *presença* de um espectro, ou seja, do que parece continuar sendo tão inefetivo, virtual e inconsistente que um simulacro?”. Para além de um tempo que excede o presente, haveria também um outro tipo de espaço denominado “espaço virtual da espectralidade” (DERRIDA, 1994, p. 27). O espectro aparece num espaço intensivo, inextenso, insensível, numa palavra, neste espaço virtual chamado *khôra*. No entanto, uma

⁹⁴ Anamaria Sikinner traduz o termo por “obsidiologia” – levando em conta a tradução francesa do Manifesto: “*Un Spectre hante l’Europe*” –, insistindo no fato de o verbo “*hanter*” significar simultaneamente frequentar, obsedar e obsidiar. Haveria ainda a tradução de *hantologie* por “rondologia”.

injunção comanda o pensamento de Derrida, por mais insensata que ela possa parecer: é preciso falar *do* espectro, falar *ao* espectro, falar *com* o espectro⁹⁵; do contrário:

nenhuma ética, nenhuma política, revolucionária ou não, parece possível, pensável e *justa*, sem reconhecer em seu princípio o respeito por esses outros que não estão mais ou por esses outros que ainda não estão aí, *presentemente* vivos, quer já estejam mortos, quer ainda não tenham nascido (DERRIDA, 1994, p. 11).

Mas como falar *dessa* coisa que não é uma coisa, *disso* que não possui nem essência nem existência, como falar *daquilo* não possui, finalmente, qualquer espessura ontológica? Ora, o espectro deve ser interrogado, entretanto, ele só se deixa interrogar “para além da oposição entre presença e não-presença, efetividade e inefetivo, vida e não-vida, de pensar a possibilidade do espectro, o espectro como possibilidade” (DERRIDA, 1994, p. 28). Só há espectro *entre-deois*, e “o que se passa entre dois, e entre todos os ‘dois’ que se queiram, como entre vida e morte, só se há-de *valer* de algum fantasma” (DERRIDA, 1994, p. 10-11). A *hantologie* – ou a obsidiologia, como se queira –, é a tentativa de pensar este entre-deois, ou melhor, de pensar a *entridade do entre*, na dobra *entre* a presença e a não-presença, entre o que *é* e o que *não-é*. Segundo Derrida (1994, p. 21):

É alguma coisa, justamente, e não se sabe se precisamente isto *é*, se isso existe, se isso responde por um nome e corresponde a uma essência. Não se *sabe*: não por ignorância, mas porque esse não-objeto, esse presente não presente, esse estar-aí de um ausente ou de um desaparecido não pertence mais ao saber. Pelo menos não mais ao que se acredita saber sob o nome de saber. Não se sabe se está vivo ou morto. Eis aqui, ou eis ali, lá longe, uma coisa inominável ou quase: alguma coisa, entre alguma coisa e alguém, quem quer que seja ou alguém, alguma coisa, esta coisa aqui, “*this thing*”, esta coisa, entretanto, e não uma outra, esta coisa que nos olha vem desafiar tanto a semântica como a ontologia, tanto a psicanálise como a filosofia (DERRIDA, 1994, p. 21).

Quando Marx fala que um espectro que ronda a Europa, ele não faz apelo a um espírito de um morto, ou seja, não se dirige a uma coisa de deixou de existir, mas, antes, fala a um espectro por vir. Sabe-se que o espectro se fez carne, quando da Revolução de 1917, por mais que este corpo tenha apodrecido. Isso se deve porque a despeito de o espectro trazer uma promessa, um juramento, a sua efetivação é sempre assombrada pela frustração. Uma promessa pode ser quebrada, e um juramento, perjurado. Derrida e Stiegler (1996, p. 143):

⁹⁵ Utilizamos, aqui, indistintamente “fantasma” e “espectro”.

[...] a revolução social, aquela que fracassou em 1789 e 1848, a revolução por vir como revolução social terá que pôr fim a esse divórcio entre forma e conteúdo, à inadequação entre o que ele chama de “frase” e “conteúdo”, e portanto porá fim a esta necessidade de vestir-se com roupas de espectros, com trajes do passado ou de mitologias fantasmagóricas, para realizar a revolução. O que ele anuncia é o fim dos fantasmas. Anuncia que o fantasma do comunismo, que assombrava, segundo o *Manifesto*, as potências europeias, esse fantasma terá de se tornar, pela revolução, plenamente presente, deixando então de ser um fantasma, e que é isso que assusta, de alguma forma, para as potências da velha Europa, incluindo o papado. Porque uma vez que a revolução *social* tenha ocorrido e este fantasma do comunismo se *apresente*, apresentado em pessoa, naquele exato momento, não haverá mais fantasmas. Ele acredita, portanto, no desaparecimento do fantasma, no desaparecimento do desaparecido.

Não se tem aqui um espírito do tempo (*Zeitgeist*), mas um tempo fora dos eixos (*Out of joint*). Eis por que convém distinguir o espectro do espírito, pois “desde que se deixa de distinguir o espírito do espectro, ele toma corpo, encarna-se, como espírito, no espectro. [...] o espectro é uma incorporação paradoxal, o devir-corpo, uma certa forma fenomenal e carnal do espírito” (DERRIDA, 1994, p. 21). Numa palavra, o espectro resiste à nomeação, à forma fenomenal e carnal do espírito. É somente dessa maneira que o espectro se enuncia, sem contudo se anunciar. O espectro não faz número com a carne, visto que não é alguém que simplesmente morreu, aliás, o espectro não é o morto, mas, antes, o não-vivo. Portanto, o espírito e o espectro não são a mesma coisa. Ora, mas em que consiste a diferença entre um e outro, isto é, entre o espírito e o espectro. O que distingue o espectro do espírito, segundo Derrida (1994, p. 22), “é uma fenomenalidade sobrenatural e paradoxal, a visibilidade furtiva e inapreensível do invisível ou uma invisibilidade de um X visível, essa *sensibilidade insensível* de que fala *O capital*”. O espectro é menos o que aparece do que aquilo ou aquele que volta. Não há “fenomenologia dos espectros” – sempre no plural –, mas é possível uma fenomenologia do espírito. O espectro só aparece em um tempo disjunto, antes, “furtivo e intempestivo, o aparecimento do espectro não pertence a este tempo” (DERRIDA, 1994, p. 13). O espectro é indócil ao tempo presente, não retorna no momento adequado, ele é comandado – seria preciso perguntar se ele também não comanda – por uma anacronia absoluta. Sempre cedo demais ou tarde demais. Trata-se de uma questão de repetição, porquanto “um espectro é sempre um retornante. Não se tem meios de controlar suas idas e vindas porque *ele começa por retornar*” (DERRIDA, 1994, p. 27). O que é primeiro no espectro é seu retorno, sua primeira vez é, portanto, já repetição. Segundo Derrida (1994, p. 26):

Repetição e primeira vez, mas também repetição e última vez, pois a singularidade de toda *primeira vez* faz dela também uma *última vez*. Totalmente outro. [...] Chamemos isto de uma *obsidiologia*. Essa lógica da obsessão não seria somente mais extensa e mais poderosa do que uma ontologia ou um pensamento do ser. [...] Ela abrigaria em si, mas com lugares circunscritos ou efeitos particulares, a escatologia e a teleologia. Ela as *compreenderia*, mas incompreensivelmente (DERRIDA, 1994, p. 26).

Há a exigência de um trabalho de luto para lidar com os espectros, na medida em que o luto, observa Derrida (1994, p. 24), “consiste sempre em tentar ontologizar os restos, torná-los presentes, em primeiro lugar em *identificar* os despojos e em *localizar* os mortos”. É a partir do luto que a questão do espectro deve ser formulada. Como falar *do* espectro? Mais: como falar *ao* espectro? Tarefa impossível, porque “o que parece quase impossível é sempre falar *do* espectro, falar *ao* espectro, falar *com* ele, logo, e principalmente, *fazer* ou *deixar falar* um espírito” (DERRIDA, 1994, p. 27). O espectro nos fala, ouvimos ele falar, entretanto, não o podemos ver, justamente, porque “a coisa ainda está invisível, ela *não é nada* de visível [...], no momento em que se fala dela, e para se perguntar se ela reapareceu. Ela ainda não é nada que se possa ver quando se fala dela” (DERRIDA, 1994, p. 21). Há aí um efeito de viseira que não nos permite ver quem nos olha. Essa é a lei do espectro: dissimétrica e anacrônica, haja vista que está *out of joint*, isto é, desajuntado e desajustado. Nesse sentido,

[...] este *algum outro* spectral *nos olha*; sentimo-nos olhados por ele, fora de toda sincronia, antes mesmo e para além de qualquer olhar de nossa parte, segundo uma anterioridade (que pode ser da ordem da geração, de mais de uma geração) e uma dissimetria absolutas, segundo uma desproporção absolutamente incontrolável. A anacronia faz a lei aqui (DERRIDA, 1994, p. 23).

Esta coisa que não é uma coisa, invisível em seu próprio aparecimento, não se dá em carne e osso em sua reaparição. Ela nos olha, mas sem ser vista, dessincronizando-nos, visto que o espectro não é apenas alguém que vemos voltar, “é alguém para quem nos sentimos olhados, observados, vigiados, como que pela lei: estamos ‘diante da lei’, sem simetria possível, sem reciprocidade, lá onde o outro só olha para nós, nós que o observamos [...], sem sequer podermos encontrar o seu olhar (DERRIDA; STIEGLER, 1996, p. 135). Trata-se de uma situação de heteronomia, pois estou sob o olhar infinito do outro. Mais do que algo que me vê sem ser visto, ou seja, um visível-invisível que posso ver, que posso cruzar o olhar, o espectro “é alguém que me olha sem reciprocidade possível, e que por isso faz a lei lá onde estou cego, cego pela situação. O espectro dispõe do direito de olhar absoluto, é o próprio direito de olhar”

(DERRIDA; STIEGLER, 1996, p. 137). Trata-se, portanto, de um outro olhar, o qual “não é simplesmente mais uma máquina de perceber imagens, é outro mundo, outra fonte de fenomenalidade, outro ponto zero do aparecer” (DERRIDA; STIEGLER, 1996, p. 138). Com efeito, estou nessa situação de heteronomia, todavia, “isto não significa que eu não seja livre, pelo contrário, esta é uma *condição de liberdade*, se assim posso dizer: a minha liberdade surge na condição desta responsabilidade que nasce da heteronomia em relação ao outro, sob o olhar do outro. Esse olhar é a própria espectralidade” (DERRIDA; STIEGLER, 1996, p. 137). Há, em certo sentido, uma soberania do olhar – desse olhar unilateral –, pois “o espectro não é simplesmente esse visível invisível que posso ver, é alguém que me olha sem reciprocidade possível, e que por isso faz a lei lá onde estou cego, cego pela situação. O espectro dispõe do direito de olhar absoluto, é o próprio direito de olhar” (DERRIDA; STIEGLER, 1996, p. 137).

O espectro é algo de indecível, no limite, um “ser indeciso”. Entretanto, Ramond (2007, p. 54-55) chama a atenção para o fato de que “a rigor, não se deveria chamá-lo um ‘ser’, pois, precisamente, ele ‘não existe’. O espectro ‘é’ e ‘não é’, é um morto que ainda vive, um ‘ressuscitado’ [*revenant*], cuja vinda é sempre já um ‘retorno’, e cujo modo de ser ou de aparecer é, então, redobrado, desdobrado ou paradoxal (RAMOND, 2007, p. 54-55). É o retorno de alguém que jamais esteve presente em carne e osso, por isso, “ele se recusa à intuição a qual se dá, ele não é *tangível*. *Fantasma* guarda a referência mesma ao *phainestai*, ao aparecer para a vista, ao brilho do dia, à fenomenalidade” (DERRIDA; STIEGLER, 1996, p. 129). Essa relação ambígua da visibilidade do espectro – nem vivo, nem morto – aproxima-se dos outros indecíveis derridianos, assombrando a racionalidade clássica:

[...] o *pharmakon* não é nem o remédio nem o veneno, nem o bem nem o mal, nem o dentro nem o fora, nem a fala nem a escrita; o *suplemento* não é nem um mais nem um menos, nem um fora nem um complemento de um dentro, nem um acidente nem uma essência etc.; o *hímen* não é nem a confusão nem a distinção, nem a identidade nem a diferença, nem a consumação nem a virgindade, nem o velamento nem o desvelamento, nem o dentro nem o fora etc.; o *grama* não é nem um significante nem um significado, nem um signo nem uma coisa, nem uma presença nem uma ausência, nem uma posição nem uma negação etc.; o *espaçamento* não é nem o espaço nem o tempo; o *encetamento* não é nem a integridade [encetada] de um começo ou de um corte simples nem a simples secundariedade. Nem/nem quer dizer ou “ao mesmo tempo” ou “ou um ou outro” (DERRIDA, 2001, p. 49-50).

O espectro rejeita qualquer teorização, na medida em que se recusa ao olhar. A história da filosofia se apresenta como o desfile das metáforas óticas. Foi Aristóteles quem estabeleceu que a visão é, entre todos os sentidos, aquele sentido que possui primazia na investigação

filosófica. Como teorizar o que não se apresenta, não se dá a ver? Ramond (2007, p. 55) observa que o esforço maior empreendido pela razão consiste em construir distinções claras, a saber, ser-não-ser, vivo-morto, primeiro-segundo, dessa feita, “a filosofia ou a racionalidade só pode, portanto, rejeitar os fantasmas ou os espectros, ou toda forma de assombro, ou seja, de presença de uma só vez vaga e inquietante: ilusões, alucinações, ideologias, superstições, crenças ou ideias fixas” (RAMOND, 2007, p. 55). A análise filosófica é, em larga medida, uma espécie de exorcismo, razão pela qual “filosofia do ‘claro’ e do ‘distinto’ poderia ser chamada de ‘exorçanálise’, o que leva, aliás, da parte de Derrida, contrariamente ao que se quer crer frequentemente, a nenhum irracionalismo de princípio” (RAMOND, 2007, p. 55). De certa forma, a racionalidade ocidental não é senão um ritual permanente de exorcismo. Mas os espectros – e é preciso este plural na medida em que há sempre mais de um – são aquilo que revêm, que retornam: há sempre fantasmas assombrando a racionalidade. Não é possível dizer com clareza o que é um espectro, nem mesmo por apófase, porquanto ele excede todas as oposições “entre visível e invisível, sensível e insensível. Um espectro é, ao mesmo tempo, visível e invisível, ao mesmo tempo, fenomenal e não fenomenal: um rastro que marca antecipadamente o presente de sua ausência. A lógica espectral é *de facto* uma lógica desconstrutiva” (DERRIDA; STIEGLER, 1996, p. 131). É no espectro, nesse elemento do assombro, que “a desconstrução encontra-se em seu lugar mais hospitaleiro, no coração do presente vivo, na pulsação mais viva do filosófico. Como o trabalho do luto, de certa forma, que produz espectralidade, e como *todo* trabalho produz espectralidade” (DERRIDA; STIEGLER, 1996, p. 131). Em certo sentido:

O “espectro” será, assim, a figura por excelência da ontologia (ciência do ser) ou, melhor, da “hantologia” (ou ciência do assombro) que propõe Derrida em toda sua filosofia. Sem dúvida, a ideia mais central, mais primitiva, mais profunda, a base de tudo o que pensa e escreve Derrida desde sempre é, com efeito, a intuição, ou a certeza, que a realidade é fundamentalmente, essencialmente múltipla, indecisa, para não dizer caótica (RAMOND, 2007, p. 55).

Em suma, o olhar espectral “não é só um ponto de singularidade, é mundo. O outro mundo, ou seja, uma singularidade a partir da qual se abre quem está morto, foi alguém para quem uma infinidade possível ou uma indefinição possível de experiências se abriu. É uma abertura. Finito-infinito, infinitamente finito” (DERRIDA; STIEGLER, 1996, p. 138). Por conseguinte, isso modifica profundamente a nossa relação com o outro, “com uma outra origem do mundo ou com um outro olhar, com o olhar do outro, implica uma espectralidade. O respeito

pela alteridade do outro dita o respeito pelo fantasma e, portanto, pelo não-vivo, pelo que é possivelmente não-vivo. Não morto, mas não vivo » (DERRIDA; STIEGLER, 1996, p. 139).

2.2.3. *Khôra*

“Seja o vosso ‘sim’, sim, e o vosso ‘não’, não. O que passa disso vem do Maligno”.
(Mateus. 5, 37).

Segundo Derrida (1995, p.9), “a *khôra* não é nem ‘sensível’, nem ‘inteligível’; ela pertence a um ‘terceiro gênero’”. “Nem sensível nem inteligível”, a *khôra* não se acomoda mais na distinção entre sensível e inteligível. No Livro VI, d’A *República*, Platão oferece uma ilustração dos quatro gêneros de conhecimento segundo seu objeto e potência própria, propondo uma maneira de classificar o conhecimento segundo sua clareza e sua obscuridade, indo do mais baixo nível de conhecimento até o mais elevado. Trata-se do “símile da linha dividida”, exposto nos parágrafos 509d-511e⁹⁶. É preciso imaginar uma linha dividida em dois segmentos desiguais que, por sua vez, é subdividida na mesma proporção. A primeira subdivisão corresponde ao campo do visível, isto é, das imagens. Por imagem deve-se compreender, diz Platão (2016, p. 270), “em primeiro lugar as sombras, e em segundo lugar as figuras que se formam na água e em todos os corpos sólidos polidos e brilhantes”. Já na segunda subdivisão são colocadas “aquilo de que essas figuras são imagens: os animais que nos rodeiam e todas as coisas que crescem ou são fabricadas” (PLATÃO, 2016, p. 270). As subdivisões deste segmento possuem graus diferentes de verdade: e, de maneira análoga, cada imagem está para o original assim como o objeto de opinião está para o objeto do conhecimento. A terceira e a quarta subdivisão corresponde ao campo inteligível. Na primeira subdivisão do segmento inteligível, a alma ainda tem necessidade de servir-se de hipóteses, “mas usa como imagens aqueles mesmos objetos que são imitados pelas sombras e reflexos da região inferior e que, em relação a este, apresentam mais nitidez e, portanto, mais valia” (PLATÃO, 2016, p. 272). A segunda subdivisão, por sua vez, diz respeito àquilo que a razão alcança por si mesma, procedendo dialeticamente, ela toma “as hipóteses não como princípios, mas como verdadeiras hipóteses [...] que lhe permitem elevar-se ao não

⁹⁶ Brisson e Pradeau (1998, p. 17) afirmam que “a linha distingue, antes de tudo, o segmento dos objetos perceptíveis pelos sentidos e aqueles que somente o são pela inteligência: o ‘visível’ (ou ‘sensível’), de um lado (A), o ‘inteligível’ (B), do outro”.

hipotético, ao princípio de tudo” (PLATÃO, 2016, p. 272). Nesta última, já não necessidade de se recorrer a qualquer objeto sensível, com efeito, parte-se “unicamente de ideias para passar a ideias e terminar em ideias” (PLATÃO, 2016, p. 272). A visão do ser e do inteligível só é proporcionada pela dialética, e o conhecimento que ela fornece é mais elevado do que aquele oferecido pelas artes, na medida que estas se baseiam somente em hipóteses. Em suma, conferindo os nomes dos dois segmentos daquela linha reta, com suas respectivas subdivisões, tem-se o seguinte: “a inteligência ao mais elevado; o pensamento ao segundo; ao terceiro chamamos crença e ao último, percepção de sombras” (PLATÃO, 2016, p. 273). A título de ilustração:

Assim, encontra-se no conjunto sensível, o gênero dos reflexos, dos objetos fictícios ou imaginários (a), que não podem ser conhecidos senão pela conjectura (*eikasia*); depois aqueles dos corpos naturais ou técnicos (a’), que são conhecidos pela crença ou convicção (*pistis*); e, no gênero inteligível, os objetos do pensamento (b), que são conhecidos por uma razão discursiva que procede por hipóteses (*dianoia*), depois, finalmente, os objetos inteligíveis, as Formas inteligíveis (b’), conhecidas pelo intelecto (BRISSON; PRADEAU, 1998, p. 17, tradução nossa).

Mas este “terceiro gênero”, sob o nome de *khôra*, não diz respeito somente aos gêneros do conhecimento. Na verdade, “o discurso sobre *khôra* é também um discurso sobre o gênero (*genos*) e sobre diferentes gêneros de gênero” (DERRIDA, 1995, p. 14). A tradução corrente verte *khôra* por lugar, no entanto, tem-se uma imprecisão. Derrida (1995, p. 10) afirma, sobre a *khôra*, que “sobre ela não se pode nem mesmo dizer que ela não é *nem* isto, *nem* aquilo, ou que é *ao mesmo tempo* isto e aquilo. Não basta lembrar que ela não nomeia nem isto, nem aquilo, ou que diz e isto e aquilo” (DERRIDA, 1995, p. 10). Na verdade, por vezes, a *khôra* não é nem isso nem aquilo, por vezes, é simultaneamente isso e aquilo. Trata-se de uma oscilação entre dois pólos, hesitando entre dois gêneros de participação, a saber: “a dupla exclusão (*nem/nem*) e a participação (*ao mesmo tempo... e, isto e aquilo*)” (DERRIDA, 1995, p. 13). É essa não contemporaneidade a si, uma disjunção entre o presente dito e o presente pensado, que impossibilita um sentido auto-idêntico; há sempre contágio, heterogeneidade, não-totalização. Daí a dificuldade tanto em nomeá-la quanto em descrever a sua operação, visto que “ela é mais situante que situada, oposição que, por sua vez, será necessário subtrair a alguma alternativa gramatical ou ontológica do ativo e do passivo” (DERRIDA, 1995, p. 15). Trata-se de alguma coisa de singular e, ao mesmo tempo, imprópria, que no entanto não é nada. Numa fórmula lapidar, Derrida (1995, p. 22) declara: “há *khôra*, mas a *khôra* não existe”. Isso se deve

porque *khôra* é “alguma coisa”, mas esta alguma coisa não pode ser disposto na ordem das multiplicidades. A título de ilustração:

O artigo definido pressupõe a existência de uma coisa, o ente *khôra* ao qual, através de um nome comum, seria fácil referir-se. Ora, o que se diz de *khôra* é que esse nome não designa nenhum dos tipos de ente conhecidos, reconhecidos ou, se se preferir ainda, *recebidos* pelo discurso filosófico, isto é, pelo *logos ontológico* que faz a lei no *Timeu*: *khôra* não é nem sensível nem inteligível (DERRIDA, 1995, p. 20-21).

Se é certo, como diz Hegel, que a filosofia só se torna um empreendimento sério, “a partir do momento em que entra na via segura da lógica: isto é, depois de ter abandonado, ou melhor, reanimado sua *forma* mítica – depois de Platão, com Platão” (DERRIDA, 1995, p. 27); se é certo que “a lógica filosófica chega a si própria quando o conceito desperta de seu sono mitológico” (DERRIDA, 1995, p. 27), então, não haveria nenhuma filosofia a partir de *khôra*, sobretudo, se se considerar que ela se furta a qualquer lógica. Assim como a *différance*, *khôra* é mais velha que o nome do ser, por isso, “a fim de pensar *khôra*, é preciso voltar a um começo mais antigo que o começo” (DERRIDA, 1995, p. 71). *Khôra* não se deixa “dominar por uma instância teológica, antológica ou antropológica, sem idade nem história, e mais ‘antigo’ do que todas as oposições [...], nem chega a se anunciar “para além do ser”, segundo uma via negativa” (DERRIDA, 2018, p. 32-33). Há uma certa exposição ao risco ao lidar com *khôra*, porquanto se deve voltar a algo pré-originário, que dispensa inclusive o sentido de um passado, ou melhor, de um presente passado. Ela é antes e fora de qualquer geração – ultrapassando as alternativas entre originário e derivado –, no entanto, este *antes* não tem a ver com qualquer anterioridade cronológica ou temporal. Aliás, não se deve voltar a um sentido originário a fim de se chegar a *khôra*, ou ainda, a um primeiro princípio ou um elemento primordial, deve-se, isso sim, ir mais longe, retomando “tudo o que se tinha podido considerar até aqui como origem, voltar aquém dos princípios elementares, isto é, da oposição do paradigma e de sua cópia” (DERRIDA, 1995, p. 70). Derrida (1995, p. 70) diz que “devemos voltar para uma pré-origem que nos priva dessa segurança e requer, do mesmo gesto, um discurso filosófico impuro, ameaçado, bastardo, híbrido. Esses traços não são negativos. Não desacreditam um discurso que seria simplesmente inferior à filosofia” (DERRIDA, 1995, p. 70). Certamente, que *khôra*, observa Derrida (1995, p. 14), “parece desafiar, no *Timeu*, essa ‘lógica da não-contradição dos filósofos’ da qual fala Vernant, essa lógica da binaridade, do

‘sim ou não’. Talvez ela então dependesse dessa ‘outra lógica que não a lógica do *logos*’”. Segundo Derrida (1995, p. 49):

Por um lado, assemelhando-se a um raciocínio *onírico* e *bastardo*, esse discurso faz pensar em uma espécie de mito no mito, em um abismo aberto no mito em geral. Mas, por outro lado, dando a pensar aquilo que não pertence nem ao ser sensível nem ao ser inteligível nem ao devir nem á eternidade, o discurso sobre *khôra* não é mais um discurso sobre o ser, não é nem verdadeiro nem verossímil, e parece então heterogêneo ao mito, ao menos à mito-lógica, a esse filosofo-mitema que prescreve o mito ao seu *telos* filosófico.

Deve-se observar, entretanto, que “o pensamento da *khôra* inquietaria a própria ordem da polaridade, da polaridade em geral, quer ela seja dialética ou não. Propiciando oposições, ela mesma não se submeteria a nenhuma inversão” (DERRIDA, 1995, p. 16). Nesse sentido, conceder que a falta de lógica é o correlato necessário da ausência de filosofia, seria descrevê-la nos termos daquilo que a *khôra* justamente rejeita. Com efeito, “essa alternativa entre a lógica da exclusão e aquela da participação [...] talvez deva-se a uma aparência provisória e às coerções da retórica, ou até mesmo a alguma inaptidão em nomear. A *khôra* parece estrangeira à ordem do ‘paradigma’, esse modelo inteligível e imutável” (DERRIDA, 1995, p. 10). *Khôra* só participa do inteligível de maneira aporética, nota Derrida (1995). Mas *khôra* não é avessa somente à lógica, mas também à ontologia, visto que é anacrônica, ou seja, “ela ‘é’ a anacronia no ser, ou melhor, a anacronia do ser. Ela anacroniza o ser” (DERRIDA, 1995, p. 18). Ademais, “ela não pertenceria mais ao horizonte do sentido, nem do sentido como sentido do ser” (DERRIDA, 1995, p. 16). Indo mais além, “*khôra* não é um sujeito. Não é o sujeito. Nem o *substrato*” (DERRIDA, 1995, p. 19). Por isso, a dificuldade em falar da *khôra*. *Khôra* resiste à interpretação, recusando toda e qualquer instância hermenêutica, pois “os *tipos* hermenêuticos não podem informar, não podem dar forma à *khôra*, a não ser à medida que, inacessível, impassível, ‘amorfa’ [...] e sempre virgem, de uma virgindade radicalmente rebelde ao antropomorfismo, ela *parece receber* esses tipos e lhes *dar lugar*” (DERRIDA, 1995, p. 19-20).

Khôra recebe, para lhes dar lugar, todas as determinações, mas a nenhuma delas possui como propriedade. Ela as possui, ela as tem, dado que as recebe, mas não as possui como propriedades, não possui nada como propriedade particular. Ela não “é” nada além da soma ou do processo daquilo que vem se inscrever “sobre” ela, a seu respeito, diretamente a seu respeito, mas ela não é o *assunto* ou o *suporte presente* de todas essas interpretações, se bem que, todavia, não se reduza a elas. Simplesmente, esse excesso não é nada, nada que seja e se diga ontologicamente (DERRIDA, 1995, p. 25-26).

E se *khôra* é uma mãe, trata-se de uma mãe imprópria, uma vez que ela precede toda oposição sexual e, no limite, toda diferença sexual. Bennington (1996, p. 147) insiste que: “seria preciso tentar compreender por que essa desapropriação da mãe [...] respeita uma diferença sexual que o pensamento de oposição [...] deve deixar dissolver em uma homogeneidade sempre violentamente re-apropriada pelo masculino”. É, portanto, um terceiro gênero, anterior – observa Bennington (1996, p. 148) – “à distinção do mundo real (ilusório) e do mundo das ideias (reais)”. No entanto, afirma Bennington (1996, p. 148): “não se devia, por exemplo, tentar *identificar (a) chora* e a mãe, sob pena de tornar a dar um próprio àquilo que não teria meios de tê-lo, por ser a condição quase metafórica preliminar de qualquer próprio que seja”. Se a *khôra* resiste à nomeação, é porque “os nomes propostos para dizer aquilo que precede a questão ontológica não podem ser nomes próprios” (BENNINGTON, 1996, 146). Não é possível nomeá-la, porquanto “a *khôra* escapa a toda determinação. Ela não tem sentido” (SALLIS, 1994, p. 174). Igualmente, não é possível traduzir *khôra* seja por mãe, seja por lugar. Uma vez mais, “a *khôra* interrompe não somente a operação da tradução, mas também a da determinação” (SALLIS, 1994, p. 175). Ora, poder-se-ia redarguir que “escapar a toda determinação é em si mesmo, um gênero, um tipo de determinação. Dizer da *khôra* que ela escapa a toda determinação é determinar para ela um gênero de determinação além da determinação” (SALLIS, 1994, p. 175). Se não pode ser um nome, *khôra* não pode igualmente ser um significado transcendental. Bennington (1996, p. 148) observa que:

O que estava em jogo no pensamento da escritura não era a reabilitação da escritura no sentido corrente, mas sim, ver a escritura já atuando na voz: não se trata portanto de promover um poder matriarcal contra um patriarcado, e sim de mostrar que isto que sempre se estendeu como “pai” (e mesmo com “poder”), só foi constituído a partir de uma anterioridade que se pode chamar de “mãe” unicamente com a condição de não confundi-la com o conceito habitual de mãe (BENNINGTON, 1996, p. 148).

Era o pai, na “Farmácia de Platão”, o guardião e autoridade do sentido, era em torno dele que o sentido se dirigia; a figura da mãe não somente contradiz a figura do pai, mas sugere algo que não faz número com ele, irreduzível e incomensurável a uma cena de família.

2.3. MODALIDADES DO IMPOSSÍVEL

2.3.1. O dom e o perdão

“Tu, porém, quando deres esmola, não saiba tua mão esquerda o que faz tua direita, para que tua esmola fique em segredo”

Mateus. 6, 3

É certo, como observa Deleuze a propósito de Nietzsche, que é a dívida, e não a troca, o elemento fundador da organização social: todo dano deve ser pago com um castigo. No entanto, deve-se acrescentar que a troca sempre supõe a dívida, pois a troca implica subrepticamente a dívida. A relação credor-devedor é sinônima daquela doador-donatário. É aí que reside o aspecto econômico e circular do dom, círculo que Derrida deseja quebrar. Seria necessário pensar um dom que não seja uma troca, ou seja, seria necessário esquecer aquilo que se deu. A faculdade do esquecimento estaria ligada a um dom sem reciprocidade. Talvez, em Derrida, a recusa da reciprocidade, quer dizer, da restituição, do retorno a si, do *aller-retour* – em que o círculo de trocas entre doador e donatário se estabelece e se restabelece – seja também a recusa de um modo de pensamento que não se funda mais no elemento do cálculo, na troca equivalente, no princípio de identidade e seu “escambo da razão”. Por isso, já não se trata mais de dar a cada um o que lhe é devido, embora não se trate, decerto, da imotivação e do desinteresse. Aliás, a história do interesse, do interessante e do interessado – e seus correlatos negativos –, possui uma genealogia cuja extensão ultrapassa a intenção dessa tese. Todavia, vale precisar que a noção de interesse e de desinteresse – para além dos debates em torno da estética e do juízo de gosto – ancora-se na ideia de uma vontade autônoma de um sujeito e, sobretudo, no elemento do cálculo das utilidades. Derrida lembra constantemente que para que haja dom, ele não deve aparecer ou ser percebido como tal. Esboça-se aí uma fenomenologia do dom que não se funda mais na polaridade do sujeito e do objeto, ou ainda, naquela da consciência e da coisa. Uma aparecer cuja aparição não se confunde com sua aparência. Há dom, mas ele não pode aparecer como tal. Isso porque o dom nunca pode se efetivar como tal, sob pena de se corromper, isto é, de entrar num sistema de reconhecimento, gratidão e restituição. O dom deve permanecer, a esse título, avesso à economia. É toda uma problemática

econômica que se coloca aqui, inclusive da economia política. Convém perguntar o que é a economia. Para Derrida (1991, p. 17):

O que é a economia? Entre seus predicados ou seus valores semânticos irreduzíveis, a economia comporta, sem dúvida, os valores da lei (*nomos*) e da casa (*oikos* é a casa, a propriedade, a família, a fonte, o fogo do interior). *Nomos* não significa somente a lei em geral, mas também a lei de distribuição (*nemein*), a lei da partilha, a lei como partilha (*moira*), a parte dada ou cedida [assignée], a participação (DERRIDA, 1991, p. 17).

A ideia de círculo está no centro da economia, seja “a troca circular, circulação de bens, de produtos, de signos monetários ou de mercadorias, amortização das despesas, receitas, substituição de valores de uso e valores de troca” (DERRIDA, 1991, p. 18). Com efeito, é a circulação que fornece a lei da economia, ou melhor, da economia como retorno à origem e ao ponto de partida. Com efeito, “se a figura do círculo é essencial à economia, o dom deve permanecer aneconômico” (DERRIDA, 1991, p. 19). Só há dom quando a lei (*nomos*) da economia falta ou não se exerce. Segundo Derrida (1991, p. 18-19):

Se há dom, o dado do dom (o que se dá, o que é dado, o dom como coisa dada ou como ato de doação) não deve voltar àquele que dá [*donnant*] (não dizemos ainda ao sujeito, ao doador ou à doadora). Ele não deve circular, ele não deve se trocar, ele não deve, em todo caso, ser esgotado, enquanto dom, pelo processo de troca, pelo movimento da circulação do círculo na forma do retorno ao ponto de partida.

A ideia de círculo também está presente nas concepções correntes do tempo, ou melhor, essa ideia o comanda. Talvez, “uma das representações mais poderosas e mais inelutáveis, na história da metafísica, pelo menos, é a representação do tempo como círculo. O tempo seria sempre um processo ou um movimento na forma do círculo ou da esfera” (DERRIDA, 1991, p. 19). A concepção vulgar do tempo é uma concepção circular, de Aristóteles a Heidegger, passando por Hegel. E compreender o tempo de maneira circular não é senão compreendê-lo economicamente. Se há disjunção entre dar e receber, é porque há tempo. O tempo é o operador dessa disjunção, talvez, o tempo seja o próprio dom, o *próprio do* dom, embora o dom não seja ele mesmo apropriável ou reapropriável. Para Derrida (1991, p. 14), “o tempo já se anuncia como o que frustra esta distinção entre tomar e dar, portanto, também entre receber e dar, talvez entre a receptividade e a atividade, até mesmo entre o ser-afetado e o afetar toda afecção”. Se há tempo, então, o dom se faz impossível. Noutras palavras, só há dom impossível. Deve-se então começar, como sugere Derrida (1991), pelo impossível. Nesse sentido, “um dom não

poderia ser possível, só pode haver dom no instante em que uma efração terá ocorrido no círculo: no instante em que toda circulação foi interrompida e sob a condição deste instante” (DERRIDA, 1991, p. 21). Só há dom nesse instante paradoxal que rasga o próprio tempo: por isso, não há tempo para um dom, mais do que isso, “o tempo, o ‘presente’ do dom, não é mais pensável como um agora, a saber, como um presente encadeado na síntese temporal” (DERRIDA, 1991, p. 21). Quando o dom se apresenta, ele deixa de estar presente. Mesmo porque o dom não é um modo da presença. Bennington (1996, p. 134) explica que:

O dom sempre já compôs com a troca que, entretanto, nunca consegue enfrentar o dom que a “precede”. Aqui está implicada toda uma complicação da temporalidade: o dom nunca está presente [...]; ele se dá em um passado que nunca foi presente e será recebido em futuro que também nunca será presente.

Só há dom, diz Derrida (1991, p. 24) desde que não “haja reciprocidade, retorno, troca, contra-dom nem dívida. Se o outro me devolve ou me deve, ou deve me devolver o que lhe dou, não terá havido dom, seja essa restituição imediata ou programada no cálculo complexo de uma diferença a longo prazo”. O que torna o dom possível é, ao mesmo tempo, o que o torna impossível; dito de outro modo, as “condições de possibilidade do dom (que “alguém” dá “algo” para “outro”) designam simultaneamente as condições de impossibilidade do dom” (DERRIDA, 1991, p. 24). Assim, o as condições de possibilidade do dom produzem a anulação, a aniquilação, a destruição do dom. De qualquer maneira, “para que haja dom, um acontecimento do dom, é preciso que ‘alguém’ dê ‘algo’ a outro, senão ‘dar’ não significará nada” (DERRIDA, 1991, p. 24). Porém, ao mesmo tempo, o donatário não pode devolver o dom, isto é, não pode amortizá-lo, reembolsá-lo ou quitá-lo, ou ainda, não pode celebrar o dom em contrato; do contrário, ele terá contraído uma dívida. No limite, ele não pode nem mesmo reconhecer o dom como dom. Derrida (1991, p. 26) diz que “se ele o reconhece como dom, se o dom lhe aparece como tal, se o presente lhe é presente como presente, este simples reconhecimento basta para anular o dom”. Só há dom sem reconhecimento e sem identificação, na medida em que “a simples identificação da passagem de um dom como tal, ou seja, de uma coisa identificável entre ‘alguns’ identificáveis não seria outra coisa que o processo da destruição do dom” (DERRIDA, 1991, p. 26). A título de exemplo:

Dissemos, portanto, que, evidentemente, se o donatário devolver a mesma coisa, por exemplo, um convite para almoçar (e o exemplo da refeição ou dos chamados bens de consumo nunca será um exemplo entre outros), o dom é

anulado. Ele se anula cada vez que há restituição ou contra-dom. Cada vez de acordo com o mesmo anel circular que conduz ao “retorno” [rendre], há pagamento e quitação de uma dívida (DERRIDA, 1991, p. 25).

Quando um presente é reconhecido como tal, o donatário sente-se impelido em restituí-lo, como se comandado por uma dívida simbólica. A questão se coloca de maneira radical, porquanto “basta que o outro perceba e guarde, nem mesmo o objeto do dom, o objeto dado, a coisa, mas o sentido ou a qualidade, a propriedade de dom do dom, seu sentido intencional, para que o dom seja anulado” (DERRIDA, 1991, p. 27). E, por outro lado, o doador – ainda que não tenha consciência disso – lança o donatário num sistema de dívida, por isso, “no limite, o dom como dom deveria não aparecer como dom: nem ao donatário, nem ao doador” (DERRIDA, 1991, p. 26). Derrida (1991, p. 27) explica que:

Se o outro o percebe, se ele o guarda como dom, o dom se anula. Mas aquele que doa não deve vê-lo nem mesmo sabê-lo, senão ele começa, desde o limiar, quando se tem a intenção de doar, em recompensar um reconhecimento simbólico, em felicitar, em aprovar, em gratificar, em parabenizar, em perceber simbolicamente o valor do que ele doa, do que ele crê ter doado, do que está prestes a doar.

Para além do problema do círculo econômico de anulação, o dom também coloca em questão o problema da memória, do tempo e do sujeito, pois “lá onde há sujeito e objeto, o dom estaria excluído. Um sujeito não dará jamais um objeto a um outro sujeito. Mas o sujeito e o objeto são efeitos detidos do dom: detenções do dom” (DERRIDA, 1991, p. 39). Daí o paradoxo do dom, ou seja, sua impossibilidade: “para que haja dom, é preciso que o próprio dom não apareça, que ele não seja percebido como dom” (DERRIDA, 1991, p. 29). O dom se furta, portanto, às categorias clássicas da filosofia da presença, razão pela qual o dom deve ser pensado sob outras “categorias”. Segundo Derrida (1991, p. 27):

A temporalização do tempo (memória, presente, antecipação; retenção, protensão, iminência do futuro; extases, etc.) envolve sempre o processo de uma destruição do dom: na guarda, na restituição, na reprodução, na previsão ou na apreensão antecipadora, que pegue [*prend*] ou compreende [*comprend*] antecipadamente (DERRIDA, 1991, p. 27).

Não se trata nem mesmo de esquecer o dom, uma vez que se trata de um esquecimento muito mais radical. Mais do que a consciência, memória e reconhecimento, é preciso que tanto o doador quanto o donatário esqueçam “instantaneamente e que este esquecimento seja tão radical que ele exceda até mesmo a categorialidade psicanalítica do esquecimento. Este esquecimento do dom não deve mais ser esquecido no sentido de recalçamento” (DERRIDA,

1991, p. 29). Se o acontecimento do dom recusa a categoria psicanalítica do esquecimento, é porque ele não liga seu destino à significação, ou à lógica do significante, à economia do recalçamento e à ordem simbólica. O dom não é reconhecido *après-coup* e não retorna mesmo como recalçado: o dom e o retorno do dom não são uma só e mesma coisa. Assim,

Para que haja acontecimento (não dizemos ato) do dom, é preciso que algo chegue, um instante, um instante que, sem dúvida, não pertença à economia do tempo, em um tempo sem tempo, de tal modo que o esquecimento esquece, mas que este esquecimento, sem ser algo de presente, de apresentável, de determinável, de sentido ou de significante, não seja nada (DERRIDA, 1991, p. 30).

Mais do que reciprocidade, há entre o esquecimento e o dom, um duplo condicionamento. A noção de esquecimento já exercia em Heidegger um papel preponderante no projeto da destruição da metafísica, aliás, a história da metafísica não era outra coisa que o esquecimento do ser, da verdade do ser e de sua dissimulação nos entes presentes: esquecimento da diferença ôntico-ontológica. A metafísica, Derrida explica na esteira de Heidegger, “não teria interpretado o ser (*Sein*) como ente-presente senão a partir de uma pré-interpretação do tempo, precisamente, pré-interpretação que concede um privilégio absoluto ao agora-presente, ao êxtase temporal nomeado presente” (DERRIDA, 1991, p. 33). Ainda que o tempo transcendental tenha sido o horizonte utilizado por Heidegger para a reelaboração da questão do sentido do ser, sua pesquisa é, de certo modo, abandonada. Ele a retoma mais tarde, sob outra forma, na chamada virada (*kehre*). Heidegger passa a pensar a questão do ser a partir do *Ereignis*, cuja difícil tradução designa o acontecimento apropriador. Segundo Derrida (1991, p. 33):

Essa palavra *Ereignis*, que significa correntemente o acontecimento, indica um pensamento da apropriação ou da desapropriação que não pode estar sem relação com aquela do dom. Não se tratará, doravante, de subordinar, por uma inversão puramente lógica, a questão do ser, a questão do ser àquela do *Ereignis*, mas de condicioná-los de outro modo um pelo outro, um com o outro.

Derrida (1991, p. 33-34) ainda acrescenta que “esse movimento que o ser (*Sein*) que não é, que não existe como ente-presente, se anuncia a partir do dom”⁹⁷. Deve-se acrescentar que

⁹⁷ “A locução idiomática ‘*es gibt Sein*’ e ‘*es gibt Zeit*’, que traduzimos por ‘há ser’ (o ser não é, mas há ser), ‘há tempo’ (o tempo não é, mas há tempo). Heidegger tenta nos dar a entender que o ‘ele dá’, ou ainda, de maneira mais neutra, mas não negativa: ‘isso dá’, um ‘isso dá’ que não formaria um enunciado na estrutura proposicional da gramática greco-latina, isto é, incide sobre o ente e na relação sujeito-predicado (S/P)” (DERRIDA, 1991, p. 34).

“a questão do dom deveria assim procurar seu lugar antes de toda relação com o sujeito, antes de toda relação a si do sujeito, consciente ou inconsciente; é bem o que se passa com Heidegger quando ele remonta sob as determinações do ser com ente substancial, sujeito ou objeto” (DERRIDA, 1991, p. 39). O dom é sem porquê, dá-se porque se dá. Com efeito, Derrida (1991, p. 197) afirma que “o dom seria o que não obedece ao princípio de razão: ele é, ele deve ser, ele se deve ser sem razão, sem porquê e sem fundamento. O dom, se ele existe, não concerne [relève] a uma razão prática”. Dizer que o dom é sem fundamento significa tomá-lo como mais originário, anterior às determinações subjetivas e objetivas, anterior até mesmo ao tempo. Assim, “o dom, se ele existe, deveria passar além de tudo. Antes de tudo e depois de tudo. Não que ele se oponha à razão e ao que quer que seja – de tudo, de tudo ao tudo – mas talvez, ele passe por eles para que algo se passe, incluindo aí algo como a razão, incluindo aí tudo” (DERRIDA, 1991, p. 103). A racionalidade econômica deve ser pensada a partir do dom, e não o contrário. O dom resiste a razão, uma vez que ele demanda uma outra lógica, ou melhor, uma lógica do *outro*. Lógica não-apofântica e não-identitária: numa palavra, uma lógica contraditória, uma lógica do impossível. Para Derrida (1991, p. 51-52), “esta contradição é a forma lógica e cronológica da impossível simultaneidade de dois tempos, de dois acontecimentos separados no tempo e que, portanto, não podem ser dados ao mesmo tempo”. A verdade do dom, diz Derrida (1991, p. 42), “equivale ao não-dom ou à não-verdade do dom. Esta proposição desafia evidentemente o senso comum”. Aliás, o dom é o outro nome do impossível. Mas por que falar em dom, e não em troca? Ora,

A diferença entre um dom e toda outra operação de troca pura e simples, é que o dom dá o tempo. Lá onde há onde, há tempo. O que isso dá, o dom, é o tempo, mas esse dom do tempo é também uma demanda de tempo. É preciso que a coisa não seja imediatamente e instantaneamente restituída. É preciso o tempo, é preciso que isso dure, é preciso a espera – sem esquecimento (DERRIDA, 1991, p. 59-60).

O dom só se dá, só se oferece na medida em que ele dá tempo, porquanto o tempo é justamente aquilo que não se pode dar de modo algum. O tempo não pertence propriamente a ninguém. Como Marx lembrou em algum lugar, o tempo é tudo, o homem não é nada, pois, “se algumas pessoas ou algumas classes sociais têm mais tempo que outras, é esta, no fundo, a mais grave questão da economia política, não é certamente o próprio tempo que elas possuem” (DERRIDA, 1991, p. 44). À guisa de ilustração:

Isso demanda tempo, a coisa, mas isso demanda um tempo delimitado, nem um instante nem um tempo infinito, mas um tempo determinado por um termo,

dito de outro modo, um ritmo, uma cadência. A coisa não está no tempo, ela é ou ele tem o tempo, ou antes, ela demanda tê-lo, dá-lo ou tomar o tempo – e o tempo como ritmo, um ritmo que não advém a um tempo homogêneo, mas que ele estrutura originariamente (DERRIDA, 1991, p. 60).

Derrida observa (1991) que há, de um lado, o dom determinado, que dá algo de determinado, um dado ou presente qualquer, mas há, de outro lado, um dom que não é dado, e que é a condição do dado presente em geral, o elemento do dado em geral. É o que ocorre com o problema do rastro e da presença, isto é, da anterioridade crono-ontológica do rastro sobre o dom. É por isso que “não há problemática do dom senão a partir de uma problemática consequente do rastro e do texto. Não se pode jamais tê-lo a partir de uma metafísica do presente, até mesmo do signo, do significante, do significado e do valor” (DERRIDA, 1991, p. 130). Somente um pensamento impossível do rastro é capaz de lidar com o acontecimento do dom. Só pode haver dom lá onde há acontecimento, e inversamente, mais ainda, “é preciso que haja acontecimento – portanto chamado da narrativa e o acontecimento da narrativa – para que haja dom e é preciso que haja dom ou fenômeno do dom para que haja narrativa e história” (DERRIDA, 1991, p. 156). Tanto o dom quanto o acontecimento compartilham uma certa incondicionalidade, é esta a sua condição comum, furtando-se da assinatura e do elemento do cálculo. Ambos devem permanecer imprevisíveis, todavia, sem se guardar. Devem também se deixar estruturar pelo acaso, ao menos, “ser vivido como tal, apreendido como o correlato intencional de uma percepção absolutamente surpresa pelo encontro do que percebe, além de seu horizonte de antecipação: o que já parece fenomenologicamente impossível” (DERRIDA, 1991, p. 156). Segundo Derrida (1991, p. 157):

O acontecimento e o dom, o acontecimento como dom, o dom como acontecimento devem ser irruptivos, imotivados – por exemplo, desinteressados. Decisivos, eles devem romper a trama, interromper o contínuo de uma narrativa que, entretanto, eles apelam, eles devem perturbar a ordem das causalidades: instantaneamente. Eles devem, instantaneamente, de uma só vez, relacionar a sorte, o acaso, aleatório, a *tukhè*, com a liberdade do lance de dados, com o golpe do dom do doador ou da doadora. [...] O dom e o acontecimento não obedecem a nada, a não ser princípios de desordem, isto é, princípios sem princípio. Em todo caso, se o dom ou acontecimento, se o acontecimento do dom deve permanecer inexplicável a partir de um sistema de causas eficientes, é o efeito de nada; não é mais um efeito de tudo, mesmo se ele existe, no duplo sentido dessa palavra, efeitos de dom.

O que acontece com o dom é semelhante ao que acontece com o perdão, pois “em princípio, não há limite para o perdão, nem *medida*, nem moderação, nem ‘até onde?’” (DERRIDA, 2020, p. 355). O perdão é também um acontecimento. Dizer que o perdão é um

acontecimento equivale a dizer que ele frustra o elemento do cálculo, por conseguinte, ele não pode ser concedido de forma calculada, sob as diversas formas que este cálculo se reveste: “desculpa, arrependimento, anistia, prescrição etc., tantas significações, algumas das quais abrangidas pelo direito, por um direito penal ao qual o perdão deveria, em princípio, permanecer heterogêneo e irreduzível” (DERRIDA, 2020, p. 355-356). Deve-se suspeitar dos usos políticos do perdão, isto é, do indulto, da anistia e outras figuras da reconciliação. Vê-se, decerto, nas cenas de arrependimento e de “perdão” que se multiplicaram no cenário geopolítico desde a última guerra, como observa Derrida (2020), não apenas indivíduos pedindo perdão, mas comunidades, corporações, representantes da igreja e chefes de Estado. É evidente que essas cenas clamam por uma espécie de urgência universal da memória, apelando a necessidade de se voltar ao passado a fim de purificar a história. No entanto, “essas negociações visavam, como quase sempre, produzir uma reconciliação (nacional ou internacional) propícia à normalização” (DERRIDA, 2020, p. 357). Que mal pode haver nisso? Ora, “a linguagem do perdão, a serviço de finalidades determinadas, era tudo, exceto pura e desinteressada. Como sempre no campo político” (DERRIDA, 2020, p. 357-358). Segundo Derrida (2020, p. 358):

[...] cada vez que o perdão está a serviço de uma finalidade, mesmo que seja nobre e espiritual (libertação ou redenção, reconciliação, salvação), toda vez que tende a restaurar a normalidade (social, nacional, política, psicológica) através de um trabalho de luto, através de alguma terapia ou ecologia da memória, então o “perdão” não é puro – nem o seu conceito.

Convém lembrar que o perdão não deve ser nem normal, nem normativo, nem normalizador. O perdão é, de certo modo, um caso excepcional, isto é, um evento extraordinário, interrompendo o curso ordinário da temporalidade histórica. O perdão não pode ser somente possível, ele deve permanecer sem condições. Aqui, nessa nova lógica do perdão, as feridas do espírito não se curam sem deixar cicatrizes. Assim como o dom o perdão não se inscreve numa racionalidade econômica. A lógica condicional da troca pressupõe que o perdão só pode ser considerado sob a condição de que seja solicitado, reconhecendo assim sua falta, atestando a transformação do culpado e expiando seus erros a fim de assumir o compromisso implícito de não reincidir no mesmo mal. Para Derrida, (2020, p. 359), “há aí uma transação econômica que, *simultaneamente*, confirma e contradiz a tradição abraâmica de que estamos falando”. Segundo Derrida (2020, p. 359), há:

[...] *por um lado*, a ideia, que também é uma exigência, de perdão incondicional, gracioso, infinito e aneconômico, concedido ao *culpado enquanto culpado*, sem contrapartida, mesmo para quem não se arrepende ou

pede perdão e, *por outro lado*, como testemunhado por um grande número de textos, através de muitas dificuldades e sutilezas semânticas, perdão *condicional*, proporcionado ao reconhecimento da culpa, ao arrependimento e transformação do pecador que então pede explicitamente perdão.

Apenas uma ética hiperbólica é capaz de suportar um perdão incondicional. Uma ética hiperbólica, afirma Derrida (2020, p. 359), na esteira de Jankélévich, é “uma ética, portanto, que iria para além das leis, das normas ou de uma obrigação. Ética para além da ética, está aí, talvez, o lugar não-encontrável do perdão”. Porém, há o inexprimível ou irreparável, isto é, aquilo que não haveria perdão, dado que não há pena proporcional: é o caso dos crimes contra a humanidade. De todo modo, não se pode perdoar apenas sob a condição de que o culpado se arrependa; nesse caso, não se poderia nem mesmo falar em perdão. Um perdão incondicional deve ser indiferente tanto ao erro quanto ao culpado, deve-se perdoar o mal a despeito de ele se repetir, isto é, sem qualquer transformação subjetiva, sem transformação, sem melhoria e, no limite, sem arrependimento. Essa é a natureza de um perdão incondicional, devido à sua natureza divina, por assim dizer, visto que o perdão deve ser uma espécie de dom gracioso, sem troca e sem condição. Derrida (2020, p. 364) diz que “o perdão puro e incondicional, para ter seu sentido próprio, não deve ter ‘sentido’, nenhuma finalidade, nenhuma inteligibilidade em si. É uma loucura do impossível. Seria necessário seguir, sem fraquejar, a consequência desse paradoxo ou dessa aporia” (DERRIDA, 2020, p. 364). Daí a necessidade de distinguir um perdão incondicional do perdão condicional. Segundo Derrida (2020, p. 364):

Esses dois polos, o *incondicional* e o *condicional*, são absolutamente heterogêneos e devem permanecer irreduzíveis um ao outro. Eles são, no entanto, indissociáveis: se quisermos, e se é preciso, que o perdão se torne efetivo, concreto, histórico, se quisermos que *aconteça*, que tenha lugar mudando as coisas, é necessário que sua pureza se comprometa em uma série de condições de todos os tipos (psicossociológicos, políticos, etc.). É entre esses dois polos, *irreconciliáveis*, mas *indissociáveis*, que as decisões e as responsabilidades devem ser tomadas.

Não é possível separar radicalmente o condicional e o incondicional: eles estão contaminados de saída. Que o perdão perdoe o agente ou a falta em sua incondicionalidade não se segue que ele ignore seu polo de referência. Mesmo que em sua pureza o perdão permaneça heterogêneo à ordem institucional, ele deve ser encenado em um teatro ético, jurídico e político; do contrário, ele nada mudaria no curso da história. Não é sem razão que se deve perguntar se haveria perdão sem mediação institucional. Assim, como não fazer do perdão uma terapia de reconciliação? Como não considerar o cálculo estratégico e político nos gestos daqueles que concedem a anistia? Sempre que o perdão é exercido, sempre que alguém diz “eu te perdoo”,

tem-se a afirmação da soberania, um pouco como se dirigisse de cima para baixo, confirmando e arrogando o poder de perdoar, seja enquanto vítima ou em nome da vítima, conforme recorda Derrida (2020). Numa palavra, “sempre que o perdão é efetivamente exercido, ele parece supor algum poder soberano” (DERRIDA, 2020, p. 370). O direito de graça, reservado ao monarca, é um exemplo do caráter excessivo e excepcional do perdão em relação à ordem jurídico-política. Nesse sentido, “o monarca absoluto do direito divino pode agraciar um criminoso, ou seja, praticar, em nome do Estado, um perdão que transcende e neutraliza o direito. Direito acima do direito. Como a ideia de soberania mesma, esse direito à graça foi reapropriado na herança republicana” (DERRIDA, 2020, p. 364). O perdão se torna, assim, um instrumento de pacificação, como se fosse papel da vítima ou de seus representantes suturar o abismo. Nesse caso, o perdão se confunde com esquecimento. Mas ninguém se oporia ao imperativo da reconciliação. Todavia, seria preciso manter a distinção entre perdão e reconciliação, pois, de certo modo, a reconciliação sugere um perdão “finalizado”, porém, “um perdão ‘finalizado’ não é um perdão, é apenas uma estratégia política ou uma economia psicoterapêutica” (DERRIDA, 2020, p. 366). Esse imperativo da reconciliação nada tem a ver com o perdão, uma vez que “o perdão não é, nunca deveria ser uma terapia de reconciliação” (DERRIDA, 2020, p. 362). Como conciliar – se é disso que se trata – a pureza e incondicionalidade do perdão da soberania, ou ainda, como dissociá-los? Como perdoar sem poder? O perdão permanece como a loucura do impossível.

2.3.2. A hospitalidade sem condição

“Ah, se viver fosse chegar
Chegar sem parar”
Edu Lobo

Dizer “sim” ao que vem; talvez, seja essa a única lei (da) ética, ou ainda, o que constitui a eticidade da ética, e de toda ética como filosofia primeira – como pretendia Lévinas –, mas, também, da ética *da* hospitalidade⁹⁸ e da ética *como* hospitalidade. Em todo caso, dizer “sim” é, antes de tudo, afirmar. Entretanto, seria necessário demorar-se sobre este “antes de tudo”, uma vez que *antes de tudo*, na origem (que nunca é simples), há um “sim” que permite a abertura. “Antes” que não é lógico nem cronológico, visto que “antes” é antes mesmo do tempo; haveria, portanto, uma anterioridade transcendental do “sim” que vem antes do antes. No

⁹⁸ Derrida (2001, p. 43) chega a falar de “cultivar a ética da hospitalidade”.

princípio há o “sim”: então não é a partir do verbo que tudo começa, mas, sim, a partir de um advérbio. Para Derrida (1987b, p. 124-125), “o *sim* seria a adverbialidade transcendental, o suplemento inapagável de todo verbo”. Rosenzweig, em *A estrela da redenção*, chamava a atenção para este “sim” originário que precede toda palavra, ou melhor, de um “sim” arqui-originário, uma *Urwort*, que abre toda palavra e toda questão. Segundo ele, “O Sim é o começo. O Não não pode ser o começo; pois só poderia ser um Não ao nada; mas isso pressuporia um nada que seria negável, isto é, um nada que já havia decidido um Sim” (ROSENZWEIG, 2005, p. 34). No entanto, o “sim” não é simplesmente linguageiro, visto que é ele que abre a própria possibilidade da linguagem⁹⁹. Rosenzweig (2005, p. 35) salienta que “Sim não é um elemento da sentença, nem mesmo o signo abreviado de uma sentença, embora possa ser usado como tal: na realidade, é o companheiro silencioso de todos os elementos de uma sentença, a confirmação, o ‘sic’, o ‘amém’ por detrás de cada palavra”. O “sim” é uma espécie de vocábulo inaudível, mesmo quando proferido e, inversamente, há o “sim” mesmo quando não é pronunciado, ele é coextensivo a todo enunciado, seja escrito ou falado. Nesse sentido, Derrida (1987b) lembra o caso do “sim” ao telefone – que se recobre de diversas modalidades e tonalidades –, que serve simplesmente para marcar uma “presença” do outro lado da linha: “sim, estou ouvindo”, “sim, eu compreendo”, “sim, estou aqui”, “sim, você tem a minha atenção” etc. De todo modo, o estatuto gramatical e semântico dessa pequena palavra permanece enigmático, visto que ela não nomeia nem descreve nada; e talvez não haja “um conceito gramatical, semântico, linguístico, retórico, filosófico capaz deste acontecimento marcado *sim*” (DERRIDA, 1987b, p. 86).

Derrida (1987, p. 640) alerta para o risco de dizer o “sim”, isto é, “de fazer o advérbio ‘sim’ um nome ou uma palavra como outra”. Isso porque este “*sim* arqui-originário parece um performativo absoluto” (DERRIDA, 1987, p. 647). O “sim” é uma palavra instauradora que mais do que descrever ou constatar, faz alguma coisa, ou melhor, estabelece um engajamento, uma aliança, um juramento, uma promessa ou aliança. O “sim” pertence sem pertencer àquilo que ele institui e abre simultaneamente. É preciso recorrer a distinção entre constativos e performativos dos *speech acts* para tentar compreender como opera esse “sim”. Derrida distingue o constativo do performativo da seguinte maneira:

[...] há uma fala que se chama constativa, que é teórica, que consiste em dizer o que é, em descrever ou em constatar o que é, e há uma fala que se chama performativa e que faz falando [*fait en parlant*]. Quando eu prometo, por

⁹⁹ “Este é o poder do Sim, que adere a tudo, cujas possibilidades ilimitadas de realidade estão nele escondidas. É a palavra original da linguagem, uma daquelas que tornam possível – não frases, mas, para começar, simplesmente ‘palavras que entram em sentenças, palavras como elementos da sentença’” (ROSENZWEIG, 2005, p. 35).

exemplo, eu não digo um acontecimento, eu faço o acontecimento por meu engajamento, eu prometo ou eu digo. Eu digo “sim”, eu comecei pelo “sim” agora mesmo. O “sim” é performativo. É o exemplo do casamento que se cita sempre quando se fala do performativo. “Você o aceita como esposo, como esposa X...? – Sim”. O “sim” não diz o acontecimento, ele faz o acontecimento, ele constitui o acontecimento. É uma palavra-acontecimento, é um dizer-acontecimento (DERRIDA, 2001, p. 88).

Derrida (1987b, p. 126) chega a dizer que “*sim* é a condição transcendental de toda dimensão performativa”; mais ainda, “*sim* é de parte a parte e, por excelência, um performativo” (DERRIDA, 1987b, p. 125). Não há performativo sem este “sim” que assombra toda a linguagem, que faz sombra em todo acontecimento. Não há acontecimento sem este “sim” que afirma o que vem. Essa proximidade entre o “sim” e o acontecimento, entre o “sim” *ao* acontecimento será vista mais adiante, por ora, é útil mostrar a relação entre o “sim” e a questão. Pois, toda questão é antecedita por essa afirmação primeira, por este “sim” originário, que, de modo algum, é dogmático. O “sim” é abertura, e não fechamento da questão. É preciso “‘sim’ para que uma questão se coloque, para que uma questão se enderece a alguém” (DERRIDA, 2001, p. 83). A questão supõe, ou melhor, pressupõe uma abertura, um consentimento, uma aquiescência, a qual Heidegger denominou *Zusage*. O “sim”, mesmo quando aparece na resposta, não é meramente uma resposta ou solução, ao contrário, toda questão supõe e envolve um “sim”. Ademais, ele não se confunde com a aceitação dada em uma enunciação. Uma frase sempre começa por dizer “sim”, e “mesmo as frases mais negativas, as mais críticas, as mais destrutivas implicam esse ‘sim’” (DERRIDA, 2001, p. 84). O “sim” acompanha toda afirmação e toda negação que dele derivam. O “sim” originário e incondicional se dissimula no sim e no não das respostas que o recobrem; a partir daí, o “sim” se torna condicional, isto é, deve ser referido às condições de um pedido ou de uma questão. Para Derrida (1987, p. 648):

Não é, *stricto sensu*, um ato, ele não atribuível a nenhum sujeito nem a nenhum objeto. Se ele abre a acontecimentalidade de todo acontecimento, não é um acontecimento. Ele jamais está *presente* enquanto tal. O que traduz esta não-presença em um *sim* presente no ato de uma enunciação ou em um ato simplesmente dissimula de imediato, revelando-o, o *sim* arqui-originário.

Um “sim” deve sempre ser repetido. Por um lado, estruturalmente, ele é originariamente uma resposta, portanto, é segundo, posterior, vem depois, sempre seguido de um pedido ou de uma questão. Por outro lado, sendo engajamento, promessa etc., ele exige uma confirmação em um outro *sim*. A primeira vez já é a segunda, inversamente, a segunda já é a primeira; a afirmação já é confirmação, e inversamente; donde a complicação originária do *sim*. Dizer *sim*

é, então, repetir. A diferença entre o primeiro e o segundo “sim”, ou melhor, entre as duas repetições, segundo Derrida (1987b, p. 108), “permanece instável, sutil, sublime. Uma repetição assombra a outra”. Pois o primeiro “sim” já é confirmação; e o segundo está envolvido *a priori* no primeiro. O “sim” é, portanto, repetível, iterável, duplicável e duplicado. Há sempre mais de um *sim*. Um “sim” sempre demanda um *outro* “sim”, mas, também, um “sim” ao *outro*, na medida em que “[u]m *sim* jamais vem sozinho, e jamais se está só ao dizer *sim* (DERRIDA, 1987b, p. 110). Segundo Derrida (2001, p. 84), “há, portanto, no coração da questão um certo ‘sim’, um “sim” à, um ‘sim’ ao outro que não é talvez sem relação a um “sim” ao acontecimento, isto é, um ‘sim’ ao que vem, ao deixar-vir”. O “sim”, portanto, é a véspera da palavra, de uma palavra de acolhimento *ao* outro. Assim, dizer “sim” ao que vem é abrir-se àquele que chega – e pouco importa o que chega¹⁰⁰.

Dizíamos, há pouco, que dizer “sim” *ao* que vem é, talvez, a única lei da hospitalidade. “Sim, ao estrangeiro”, como diz Derrida (1987b, p. 639). Duas reflexões devem aí ser tematizadas: uma concernente à lei e outra à hospitalidade, embora ambas estejam vinculadas e muito embora a hospitalidade permaneça intematizável. A hospitalidade, como o rosto, é intematizável, no entanto, é a condição da tematização. É essa resistência ao tema, ou melhor, “essa irredutibilidade ao tema, aquilo que excede a formalização ou descrição tematizantes, é precisamente o que o rosto tem em comum com a hospitalidade” (DERRIDA, 2015, p. 39). Portanto, a hospitalidade não é apenas um tema, menos ainda, um problema regional, sobre o qual Derrida se debruça e se demora, a hospitalidade é, talvez, um outro nome da desconstrução. Talvez, um indesconstrutível ao lado da justiça e do amor. Bernardo (2005, p. 182) chega a dizer que “a desconstrução ‘é’ a hospitalidade”, ou melhor, “o pensamento *da* hospitalidade de Derrida é antes de mais nada o pensamento, a própria desconstrução portanto, *como* hospitalidade”. A injunção da hospitalidade incondicional não é senão a “desconstrução *como* hospitalidade” (BERNARDO, 2005, p. 178). O pensamento da desconstrução não seria, como sugere Fernanda Bernardo (2005, p. 175), “um pensamento afirmativo, incondicionalmente afirmativo, uma resposta que responde e acolhe incondicionalmente, isto é, sem álibi, o absolutamente outro, o que vem ou acontece?”. Convém, agora, pensar melhor a relação da hospitalidade com a lei, pois, à primeira vista, a lei parece ser estranha à hospitalidade, visto que a lei é algo intimamente ligado ao direito e à política. E, para Derrida, trata-se de pensar uma hospitalidade ilimitada, ou seja, que não se reduz à ordem jurídico-política. Assim, seria

¹⁰⁰ Derrida (et al, 1997, p. 27) diz que “desconstrução é ‘sim’, está ligada ao ‘sim’”, é uma afirmação.

necessário distinguir, de um lado, A lei da hospitalidade, e as leis da hospitalidade, de outro. Derrida (2003, p. 69) afirma que:

[...] haveria *antinomia*, antinomia insolúvel, antinomia não-dialetizável entre, de um lado, A lei da hospitalidade ilimitada (oferecer a quem chega todo o seu *chez-soi* e seu si, oferecer-lhe seu próprio, nosso próprio, sem pedir a ele nem seu nome, nem contrapartida, nem preencher a mínima condição) e, de outro, as leis da hospitalidade, esses direitos e deveres sempre condicionados e condicionais (DERRIDA, 2003, p. 69).

A lei da hospitalidade requer uma acolhida sem reserva, sem cálculo, sem condições, ela impõe “uma exposição sem limite àquele que chega” (DERRIDA, 2004c, p. 249). No entanto, para tornar a acolhida efetiva, algumas condições se impõem, sem as quais não seria possível hospitalidade alguma, seja “para proteger um ‘em-casa’, provavelmente, assegurando o próprio e a propriedade contra a chegada ilimitada do outro; mas também para tentar tornar a acolhida efetiva, determinada, concreta, para operacionalizá-la” (DERRIDA, 2004c, p. 249). A acolhida deve deixar suspender ou, até mesmo, trair o princípio da hospitalidade absoluta. A lei necessita das leis, sem as quais, ela seria inefetiva, abstrata, uma simples palavra vazia; inversamente, as leis necessitam da lei, sem a qual, nenhuma hospitalidade seria possível, elas devem retirar da lei a sua inspiração. A lei da hospitalidade é o impossível tornado possível pelas leis da hospitalidade. Para Fernanda Bernardo (2005, p. 204-205), “A lei da hospitalidade não só é impossível *como tal*, impossível de se deixar acolher na língua e nas leis da hospitalidade sem imediatamente se trair ou se perverter, como, na sua própria incondicionalidade impossível, ela é passível do mal”. Esta lei, “que governa o conceito geral de hospitalidade, aparece como uma lei paradoxal, perversível ou perversedora” (DERRIDA, 2003, p. 23). O impossível perverte-se no possível, ou ainda, o incondicional decai no condicional. A partir daí, uma hospitalidade incondicional e ilimitada devém condicional e limitada. Sob essas condições – nas quais a hospitalidade se efetiva –, o dom se transforma em contrato, a hospitalidade se transforma em pacto policiado, “daí os direitos e os deveres, as fronteiras, os passaportes e as portas, daí as leis a propósito de uma imigração cujo ‘fluxo’, como se diz, deve ser controlado” (DERRIDA, 2004c, p. 249). Noutras palavras, para que a lei se efetive é necessário que as leis dissimulem a lei. Nesse sentido, Derrida (2015, p. 18) lembra que “se a ‘hospitalidade incondicional’ quer realmente dar algo, é preciso *também* que ela se determine (DERRIDA, 2015, p. 18). Determinar-se é tornar-se condicional, e a condição para se efetivar é se tornar calculada e calculável. Uma dupla lei da hospitalidade se estabelece aí: “calcular os riscos, sim, mas sem fechar a porta ao incalculável, ou seja, ao porvir e ao

estrangeiro” (DERRIDA, 2004c, p. 250). Pois a hospitalidade não pode ser meramente uma Ideia da razão, um horizonte regulativo sempre incompleto, ela precisa se concretizar, ela deve transgredir aquilo que a torna possível, porquanto a experiência de uma hospitalidade incondicional é praticamente impossível – ou impossível na prática – de se viver. Embora seja inseparável de um pensamento da justiça, a hospitalidade incondicional é impraticável como tal. Essa hospitalidade não poderia se inscrever em regras tampouco numa legislação, não, ao menos, sem algum prejuízo. A esse respeito, Derrida (2004c, p. 25) observa que “se se quisesse traduzi-la imediatamente numa política, ela sempre correria o risco de ter efeitos perversos”. No entanto, há um dever, um “*Il faut*” que exige não se renuncie a se referir sempre a hospitalidade sem reserva. Longe de ser uma ideia reguladora, no sentido kantiano, a hospitalidade incondicional deve responder às exigências urgentes e concretas do presente. Trata-se, para Derrida (2004c, p. 325), “de encontrar a melhor transação ‘legislativa’, as melhores condições ‘jurídicas’ para fazer com que, numa determinada situação, a ética da hospitalidade seja violada em seu princípio – e seja respeitada o máximo possível”. Trata-se, também, de “fazer tudo para que as leis da hospitalidade sejam inscritas no direito positivo” (2004c, p. 326). É necessário que a hospitalidade pura ela se organize, se regule, se regre. Essa passagem do incondicional ao condicional pode ser vista também na relação entre a justiça e o direito, na medida em que “não há direito sem apelo à justiça, e não há justiça que não ensaie encarnar-se em um direito e se determinar como um direito” (DERRIDA, 2015, p. 18). Uma hospitalidade incondicional sem as leis é impotente, uma condicional sem a lei é abusiva, pois sem a ideia de hospitalidade pura a vinda do outro seria interdita de saída, mais ainda, “não teríamos sequer a ideia do outro, a alteridade do outro, ou seja, de alguém que entra em nossas vidas sem ter sido convidado” (DERRIDA, 2004b, p. 139). Por isso, cada vez, é necessária uma negociação, um compromisso, uma transação entre a lei e as leis; por isso, também, que a hospitalidade deve ser, ao mesmo tempo, incondicional e condicional, ela deve operar neste duplo registro (*double bind*) entre a lei e as leis. Enquanto as leis da hospitalidade assumem formas plurais de obrigação, impondo, coagindo, comandando, a lei da hospitalidade, por sua vez, em sua singularidade, é “uma lei sem imperativo, sem ordem e sem dever. Uma lei sem lei, em suma. Um apelo que manda sem comandar” (DERRIDA, 2003, p. 73). Segundo Derrida (2003, p. 25):

A lei da hospitalidade absoluta manda romper com a hospitalidade de direito, com a lei ou a justiça como direito. A hospitalidade justa rompe com a hospitalidade de direito; não que ela a condene ou se lhe oponha, mas pode, ao contrário, colocá-la e mantê-la num movimento incessante de progresso;

mas também lhe é tão estranhamente heterogênea quanto a justiça é heterogênea no direito, do qual, no entanto, está tão próxima (DERRIDA, 2003, p. 25).

À primeira vista, é em nome d'A lei que Ló acolhe os estrangeiros que chegam: a dramatização dessa cena da hospitalidade – no capítulo 19, do livro da Gênesis – segue-se, mais ou menos, da seguinte forma: ao ouvir rumores sobre a gravidade dos pecados de Sodoma e Gomorra¹⁰¹, Deus (*Yahweh*) ordena que se investigue o que ocorre nessas cidades. Caso os rumores se confirmem, as cidades serão destruídas. Abraão intercede pelos habitantes de Sodoma e negocia com Deus: se houver cinquenta justos na cidade, seria justo que eles pagassem pelos pecados dos demais? Deus responde que se, de fato, houver cinquenta justos, ele poupará a cidade. A negociação se estende: e se houver apenas quarenta cinco justos, depois, quarenta, trinta?, e assim por diante, até o número de dez justos. Deus sempre responde que caso haja a quantidade especificada por Abraão, Ele perdoará toda a cidade. Tendo terminado o diálogo, Abraão e Deus se retiram. Os anjos chegam à cidade para investigar. Assim que eles entram na cidade, Ló os avista – até o momento, nada indica que são anjos do Senhor, mas apenas estrangeiros – e se prosta no chão, oferecendo sua hospitalidade: “Eu vos peço, meus senhores! Descei à casa de vosso servo para aí passardes a noite e lavar-vos os pés; de manhã retomareis vosso caminho” (GÊNESIS, 19; 2). Os anjos declinam ao *convite*, respondem que passarão a noite na praça. Diante da insistência de Ló, eles vão à sua casa. Ló lhes preparou uma refeição, os anjos comeram. Antes de se deitarem, a casa é cercada pelos homens da cidade, “desde os jovens até os velhos, todo o povo sem exceção” (GÊNESIS, 19; 4). Perguntam pelos estrangeiros que ele acolheu e ordenam-no que os entregue para serem abusados. Ló se recusa, e a fim de protegê-los a qualquer preço, ele oferece suas filhas para serem abusadas no lugar dos hóspedes: “Suplico-vos, meus irmãos, não façais o mal! Ouvi: tenho duas filhas que ainda são virgens; eu vo-las trarei: fazei-lhes o que bem vos parecer, mas a estes homens nada façais, porque entraram sob a sombra de meu teto” (GÊNESIS, 19; 7-8). No entanto, a turba insiste, exige que Ló se retire e o ameaça, arremessam-se contra ele e arrombam a porta da casa. Os anjos estendem os braços, resgatam Ló e fecham a porta. Aqueles que estavam envolta da casa são feridos de cegueira, para que não consigam encontrar a entrada. Em seguida, os anjos dirigem-se a Ló: “Ainda tens alguém aqui? Teus filhos, tuas filhas, todos os teus que estão na cidade, faze-os sair deste lugar. Porque vamos destruir este lugar, pois é grande o grito que se

¹⁰¹ Trata-se do Livro da Gênesis (18; 20-21): “Disse então Yahweh: ‘O grito contra Sodoma e Gomorra é muito grande! Seu pecado é muito grave! Vou descer e ver se eles fizeram ou não tudo o que indica o grito que, contra eles, subiu até mim; então ficarei sabendo’”. (BÍBLIA, 2002, p. 56).

ergueu contra eles diante de Yahweh, e Yahweh nos enviou para exterminá-los” (GÊNESIS, 19; 12-13). Ló avisa seus futuros genros, que tomam a advertência como gracejo. Ao amanhecer, os anjos tomam Ló pela mão, junto à sua esposa e filhas, e os retira da cidade. Ordena-os que “Não olhes para trás de ti nem te detenhas em nenhum lugar da Planície; foge para a amontanha, para não pereceres! (GÊNESIS, 19; 17). Mais tarde, “Yahweh fez chover, sobre Sodoma e Gomorra, enxofre e fogo vindos de Yahweh, e destruiu essas cidades e toda a Planície, com todos os habitantes da cidade e a vegetação do solo” (GÊNESIS, 19; 24-25). Apesar da proibição, a esposa de Ló volta o olhar para trás e é transformada numa estátua de sal. Pierre Lévy (2014, p. 38) oferece uma interpretação laica desse episódio, segundo ele:

Se considerarmos a mulher de Lot sua “metade”, seu destino ilustra a tentação do justo de *demorar-se no julgamento*, mais do que acolher o outro humano. Em sua mulher, Lot se identifica ao juiz, ou mesmo ao princípio abstrato da justiça, em vez de continuar a ser um justo vivo. A mulher de Lot volta-se para contemplar a fogueira em que agonizam os habitantes das cidades [...]. Os justos fazem viver, os juízes se petrificam.

Depreende-se que o crime de Sodoma é a recusa da hospitalidade, pois “em vez de acolher os estrangeiros, os sodomitas querem abusar deles” (LÉVY, 2014, p. 39). Inversamente, o que permite que Ló seja salvo é, justamente, sua hospitalidade sem seleção, isto é, sem perguntar por quem chega. De todo modo, essa cena da bíblica da hospitalidade ainda encarna uma hospitalidade de convite mais do que de visitação, pois é Ló quem dá boas-vindas aos estrangeiros que retribuem salvando sua vida e de suas filhas. A oferta do patriarca de dar suas filhas em troca dos estrangeiros também atesta essa economia da hospitalidade: um pouco como se um dom devesse ser restituído mediante uma circularidade. Nesse sentido, uma segunda distinção deve ser feita, a saber, entre uma hospitalidade de convite e uma hospitalidade de visitação. Na hospitalidade de convite, aquele que vem é “meu” hóspede, ou seja, deve se submeter às minhas regras, às regras da minha casa, dentro de um prazo determinado etc. Assim, minha acolhida é restritiva, limitada, numa palavra, condicional, visto que ela supõe uma soberania, e uma hospitalidade sob tais ou tais condições. Já na hospitalidade de visitação, o outro que chega é inantecipável, e sua vinda é deve permanecer uma surpresa absoluta. O outro chega “sem horizonte de expectativa nem prefiguração profética” (DERRIDA, 2018, p. 29). A hospitalidade pura e incondicional, denominada também de visitação, “abre-se ou está aberta previamente para alguém que não é esperado nem convidado, para quem quer que chegue como um *visitante* absolutamente estrangeiro, como um *recém-chegado*, não-identificável e imprevisível, em suma, totalmente outro” (DERRIDA, 2004b, p. 138). Malgrado se esteja

previamente aberto, a chegada do outro é uma surpresa, devo responder a ela. Assim, enquanto na hospitalidade de convite, o *outro* deve me responder; na hospitalidade de visitação, ao contrário, devo responder ao *outro*, ou melhor, dizer “sim” ao outro. Segundo Bernardo (2005, p. 196):

[...] a hospitalidade de visitação ou incondicional é aquela que, na urgência, aqui e agora e sem o saber, diz imediata e incondicionalmente “sim” ao visitante inesperado, seja ele quem for, sem lhe pedir qualquer tipo de identificação (um bilhete de identidade, uma *visa*, um passaporte...), sem mesmo, no limite, lhe perguntar o nome.

Não é inteiramente correto dizer que se trata de uma oposição entre dois regimes de hospitalidade, uma vez que se trata de dois conceitos heterogêneos – não contraditórios nem opositivos – embora indissociáveis e, até mesmo, complementares (pares dissimétricos). Os dois sentidos da hospitalidade, apesar de irreduzíveis um ao outro, fazem-se em nome da hospitalidade pura a fim de torná-la a mais efetiva possível, tornando o impossível possível. Um esquema começa a se esboçar, ou ainda, uma vizinhança entre estes “quase-conceitos”: *as-leis-da-hospitalidade-condicional-de-convite*, por um lado, e *a-lei-da-hospitalidade-incondicional-de-visitação*, por outro lado. Esta última deve ser vista mais detalhadamente. A hospitalidade incondicional não exige documentos de identificação daquele que chega, o chegante deve permanecer *sans-papier*, desconhecido, anônimo, numa palavra, *tout autre*. O acolhimento puro faz-se numa condição de ignorância absoluta, na verdade, numa condição *sem* condição. O outro não deve, de forma alguma, ser identificado. A hospitalidade incondicional é inventiva, e não programada. Eu não posso/devo limitar ou determinar minha acolhida, antes, minha acolhida é, de certo modo, regulada pelo outro. Com efeito, poder-se-ia até mesmo falar em uma *hospitalidade reflexionante* heterogênea a uma *hospitalidade determinante*. Isso porque a regra me falta, eu devo inventá-la.

Tal hospitalidade – incondicional, pura, absoluta – “não é domínio do saber tornado programa de ação, mas antes (do domínio) da invenção” (BERNARDO, 2005, p. 176). Ela não possui estatuto legal, político ou ético: ela é excessiva, ou seja, ela excede sua compreensão corrente, “é transcendente em relação ao político, ao jurídico e talvez e até mesmo ao ético” (DERRIDA, 2004b, p. 139). É preciso, portanto, desvinculá-la das colorações jurídicas, políticas ou éticas que a revestem. A hospitalidade incondicional é uma acolhida inquestionável, visto que não pergunta pelo que chega, mas apenas recebe. Uma reflexão sobre esta hospitalidade supõe uma ruptura com o sentido corrente que se tem da hospitalidade, isto é, com o direito de asilo, com o acolhimento de refugiados, com o convite ao estrangeiro, entre

outras modalidades da hospitalidade condicional. Em primeiro lugar, um hóspede, mesmo quando bem recebido, Derrida (2003, p. 63) observa, “é antes de tudo um estrangeiro, ele deve continuar estrangeiro. É devido uma hospitalidade ao estrangeiro, claro, mas ela continua, como o direito, condicional, portanto condicionada em sua dependência à incondicionalidade que funda o direito” (DERRIDA, 2003, p. 63). Em certo sentido, o estrangeiro é um conceito jurídico-político, a quem é concedido o direito de visita, mas não de residência, donde a necessidade de distinguir o outro que chega do estrangeiro, sobretudo, porque a hospitalidade não deriva nem pode ser regulada pelo direito, ao contrário, o direito já supõe essa hospitalidade pura. Em segundo lugar, o Estado, muitas vezes, é o autor das violências que causam a fuga dos refugiados, do contrário, é impotente para proteger seus próprios cidadãos. A relação do Estado com o direito de asilo – de Hannah Arendt a Kant – mereceria uma análise mais pormenorizada, a qual não será possível realizar aqui. De todo modo, vale lembrar que é o Estado que regula, legisla e controla a entrada e a saída de imigrantes e refugiados, impondo violentamente uma violência língua e delimitando suas fronteiras. O acolhimento do Estado, quase sempre, é um álibi retórico que seleciona a cor da pele e a religião daqueles que adentram seu território. Em sua incapacidade em lidar com aquele que chega, delega o problema nas mãos da polícia. Segundo Derrida (2004b, p. 250), “a hospitalidade consiste em fazer tudo para se dirigir ao outro, em lhe conceder, até mesmo perguntar seu nome, evitando que essa pergunta se torne uma ‘condição’, um inquérito policial, um fichamento ou um simples controle das fronteiras”. Finalmente, a hospitalidade não é um tema da ética, antes, toda ética supõe a hospitalidade. A hospitalidade, deve-se insistir, não é um ramo particular da ética, na verdade, “ela é a eticidade propriamente dita, o todo e o princípio da ética” (DERRIDA, 2015, p. 67). Mais do que isso, “a hospitalidade é a própria cultura e não uma ética entre outras” (DERRIDA, 2001, p. 43). “Mas o que seria da ‘ética’ sem hospitalidade?”, Derrida (2004b, p. 139) se pergunta. Ora, pode-se ensaiar uma resposta: a ética nada seria sem a hospitalidade, pois não há relação ética, isto é, relação com o outro, que não seja precedida pela hospitalidade. Sem fazer parte de uma economia, a ética diz respeito ao *ethos*,

[...] a saber, à morada, à casa própria, ao lugar da residência familiar assim como ao modo de nela estar, ao modo de se relacionar consigo e com os outros, com os outros como com os seus ou como com estrangeiros, *a ética é a hospitalidade*, ela é de parte a parte co-extensiva com a experiência da hospitalidade, seja qual for o modo como se a abra ou se a limite (DERRIDA, 2001, p. 43-44).

A hospitalidade pura também não se confunde com o conceito de tolerância. Isso porque a tolerância é um conceito domesticado pela herança cristã. É preciso frisar que é preferível demonstrações de tolerância a demonstrações de intolerância, no entanto, dever-se-ia ter certas reservas em relação a esta palavra e ao discurso que ela organiza, uma vez que se trata de “um discurso com raízes religiosas; mais frequentemente é usado ao lado dos que detêm o poder, sempre como uma espécie de concessão condescendente” (DERRIDA, 2004b, p. 137). A tolerância não é uma expressão da hospitalidade, na verdade, ela lhe é oposta ou seu limite. Nenhum ato hospitaleiro deve ser realizado em nome da tolerância, se alguém acolhe o outro em nome da tolerância, é porque se deseja limitar a acolhida, retendo o poder e mantendo sob controle os limites do lar, da soberania, do “eu posso”. A tolerância é o exercício de poder dos mais fortes, ela “está sempre do lado da ‘razão dos mais fortes’, onde o ‘poder está certo’” (DERRIDA, 2004b, p. 137). A tolerância só exprime uma hospitalidade fiscalizada e sob vigilância, que visa somente proteger a soberania. Ela é uma permissão indulgente, uma disposição benevolente, um gesto filantrópico e caridoso da soberania – é uma marca suplementar da soberania, Derrida (2004b) o diz – que se dirige ao outro a partir de uma posição elevada de poder, hierarquicamente superior, como se dissesse: “estou deixando que você exista, você não é inaceitável, estou lhe deixando um lugar em meu lar, mas não se esqueça de que este é o meu lar” (DERRIDA, 2004b, p. 137). Para além do significado religioso, as conotações biológicas que o termo “tolerância” carrega devem ser observadas. Nesse sentido, “a expressão ‘limite da tolerância’ era usada para descrever o limiar além do qual não é mais decente pedir a uma comunidade nacional que acolha outros estrangeiros, trabalhadores imigrantes e gente parecida” (DERRIDA, 2004b, p. 137). Há aí uma retórica organicista que tenta justificar políticas inospitais. O estrangeiro é tomado como um “corpo estranho”. A tolerância é, em certo sentido, uma perversão da hospitalidade.

Deve-se insistir na perversão. Pois a perversão assombra e insiste na hospitalidade. E não haveria hospitalidade sem a possibilidade de perversão, isto é, da ameaça da hostilidade. Convém perguntar se, inversamente, toda hospitalidade é também hostilidade? Isso porque a origem – em sua impureza – é heterogênea, contaminada etc. aquele que chega pode ser hostil. Quando o outro chega, minha casa se encontra exposta e, por conseguinte, me exponho, me desarmo, e aquele que chega sem que eu possa ver vir, pode me colocar em perigo. Trata-se de uma aposta sem cálculo. Quando o outro chega sem ser esperado nem convidado, perco minha soberania, devo renunciar ao *meu* domínio, de governar a minha *própria* casa, o outro não é simplesmente o *meu* hóspede. Com isso, minha própria identidade se vê perturbada, meu poder de decisão se vê abalado, e meu *próprio* e minha *propriedade* se vê em perigo. Por isso Derrida

(2018, p. 29) diz que “a vinda do outro só poderá surgir como um acontecimento singular exatamente onde não é possível nenhuma antecipação, exatamente onde o outro e a morte – e o mal radical – podem surpreender a qualquer instante”. A guerra, a alergia, a repulsa são ainda manifestações da hospitalidade, nesse sentido, “a hostilidade manifesta a hospitalidade, ela permanece apesar dela um fenômeno da hospitalidade, com esta terrível consequência que a guerra pode sempre ser interpretada como a continuação da paz por outros meios ou em todo caso a ininterrupção da paz ou da hospitalidade” (DERRIDA, 2015, p. 114). Segundo Derrida (2015, p. 66): “o fechar a porta, a inospitalidade, a guerra, a alergia já implicam, como sua possibilidade, a hospitalidade oferecida ou recebida: uma declaração de paz original, mais precisamente pré-originária”. Uma hospitalidade sem risco, já garantida, vigiada não é uma verdadeira hospitalidade. A acolhida do que vem é sempre arriscada e, no limite, pode ser uma ameaça tanto ao hóspede quanto ao hospedeiro. Pois a hospitalidade requer que eu abra as portas da minha casa não somente ao estrangeiro – já definido como estrangeiro –, “mas ao outro absoluto, desconhecido, anônimo, que eu lhe *ceda lugar*, que eu o deixe vir, que o deixe chegar, e ter um lugar no lugar que ofereço a ele, sem exigir dele nem reciprocidade (a entrada num pacto), nem mesmo seu nome” (DERRIDA, 2003, p. 23-25). Devo responder ao que chega, dizer “sim” ao que chega sem lhe impor condições, sem lhe exigir documento de identificação. Não há imposição, mas, sim, exposição, ou melhor, dupla exposição, sem a qual, não haveria ética alguma. Derrida (2015, p. 50) nota que “a ética poderia estar duplamente exposta a esta mesma violência: exposta sofrê-la, mas também a exercê-la”. A relação ética é uma relação de exposição ao risco, visto que é uma relação *com* o outro. E se há outro, é porque há dissociação; e se há hospitalidade, isto é, acolhimento ao outro, é porque o outro que chega é diferente de mim. Portanto, a hospitalidade supõe uma separação radical e, por conseguinte, uma alteridade radical. Só há comunidade e unidade porque há primeiro a dissociação; só há hospitalidade porque há dissociação, separação, diferença (*différance?*). Ou seja, a hospitalidade, se ela existe, supõe um outro que de modo algum se confunde comigo. Para Derrida (*et al*, 1997, p. 14), “a dissociação, a separação, é a condição da minha relação com o outro. Só posso me endereçar ao Outro na medida em que há uma separação, uma dissociação, de modo que não posso substituir o outro e vice-versa”.

Na hospitalidade, encontro-me exposto a esta alteridade radical. Aqui, a fronteira entre a hospitalidade e a hostilidade é porosa. John Caputo (1997, p. 110) chama a atenção para a etimologia da palavra, segundo ele: “a palavra ‘hospitalidade’ deriva do latim *hospes*, que é formado a partir de *hostis*, que originalmente significava um ‘estranho’ e assumiu o significado de inimigo ou ‘hostil’ estranho (*hostilis*), + *pets* (*potis*, *potes*, *potentia*), ter poder”. Ele conclui

que “sempre há um pouco de hostilidade em todo acolhimento e hospitalidade, constituindo uma certa ‘hostilidade’” (CAPUTO, 1997, p. 110). A hostilidade é uma possibilidade espectral da hospitalidade, ela a assombra, e “não há hospitalidade sem essa implicação da espectralidade” (DERRIDA, 2015, p. 131). Segundo Derrida (2015, p. 51), “esta ‘possibilidade’ espectral não é, todavia, a abstração de uma pervertibilidade liminar. Seria antes a *impossibilidade* de controlar, de decidir, de determinar um limite, a *impossibilidade* de situar o limiar que separa a pervertibilidade da perversão para poder-se manter aí, através de critérios, normas, regras”. Dito de outro modo, não existe a experiência da hospitalidade sem a possibilidade da hostilidade, do mesmo modo, não existe dom sem a possibilidade da dívida, da circulação e do contrato, não existe qualquer juramento sem a possibilidade de perjúrio etc. Sem este risco que ultrapassa tanto a disposição de um saber genérico quanto a técnica regulamentada não haveria abertura àquilo que sempre corre “o risco de perverter-se (o Bem, a Justiça, o Amor, a Fé, – e a perfectibilidade etc.). É preciso isso, é preciso esta possível hospitalidade ao pior para que a boa hospitalidade tenha sua chance, a chance de deixar vir o outro, o *sim* do outro não menos que o *sim* ao outro” (DERRIDA, 2015, p. 52).

Advinha-se aí a cumplicidade entre a hospitalidade e o acontecimento. Pois aquele que chega me excede absolutamente, numa palavra, é um absolutamente *outro* (*tout autre est tout autre*). Um acontecimento nem sempre acaba bem, seria redundante relembrar os acontecimentos que, de alguma forma, acabaram por degradingolar, uma lista não exaustiva e pessoal, se contentaria em nomear a Revolução de 1917 (que culminou em Stalin), o Maio francês (que culminou em De Gaulle), as jornadas de junho 2013 (que culminaram na ascensão da extrema direita no Brasil). Percebe-se então que também o acontecimento é abertura e exposição ao pior, ou melhor, à perversão do pior. A vinda do outro me excede e me transborda, me desarranja e me despossui, só posso recebê-lo, isto é, acolhê-lo. Devo respondê-lo e acolhê-lo mesmo sem saber de quê ou quem se trata. Recebo-o em uma medida desmedida, pois sua vinda me ultrapassa infinitamente. Assim, sou destituído das categorias de reconhecimento, bem como da minha atividade, por essa razão, Derrida (2012, p. 70) afirma que “*a experiência do acontecimento é uma experiência passiva*”. Torno-me um estrangeiro em minha própria casa, no limite, um estrangeiro para mim mesmo. A lei do outro se torna minha lei, ou melhor, “o outro é minha lei” (DERRIDA, 2004a, p. 69). A chegada do chega, a vinda do que vem excede meus cálculos e todos os determinismos, “é preciso que as categorias falhem para que outrem não seja frustrado”, diz Derrida (2014, p. 147). Não posso fazer desse outro que chega e não se deixa revelar um tema, “eu não saberia falar de outrem, fazer dele um tema, dizê-lo como

objeto, no acusativo” (DERRIDA, 2014, p. 147). Posso falar *ao* outro, mas não *do* outro. Derrida (2004a, p. 66) afirma que:

É preciso desativar em toda parte os efeitos de cálculo econômico, nem que seja para saber claramente onde somos afetados pelo *outro*, isto é, pelo imprevisível, pelo acontecimento que, ele sim, é incalculável: o *outro* corresponde sempre, por definição, ao nome e à figura do *incalculável*. [...] O advento do outro, a chegada daquele que chega, é (este) *que chega* enquanto evento imprevisível.

A vinda do outro é, então, um acontecimento, um encontro traumático e não-conceitual, permanecendo “refratário à categoria” (DERRIDA, 2014, p. 135). Se se diz que se trata de um encontro que dispensa a conceitualidade, é porque “o conceito supõe uma antecipação, um horizonte em que a alteridade se *amortece* ao anunciar-se e deixar-se prever” (DERRIDA, 2014, p. 135). A vinda do outro dispensa qualquer horizonte e toda horizontalidade, ele vem de cima sem se esperar. Desde que haja um horizonte, o acontecimento corre o risco de ser neutralizado, Derrida (2012, p. 70) insiste que “o acontecimento não tem horizonte; só há acontecimento ali onde não há horizonte”. Por isso, Derrida (2004a, p. 75) afirma que “o outro, a chegada do outro é sempre incalculável. O acontecimento não se anuncia antecipadamente, Nietzsche (2010, p. 163) dizia não ter fé nos grandes acontecimentos, “assim que em torno deles haja muito berreiro e fumaça”. E acrescenta que “os maiores acontecimentos – não são as nossas horas mais barulhentas, mas as mais silenciosas” (NIETZSCHE, 2010, p. 163). A roda do mundo não faz estardalhaço, antes, gira de modo inaudível. Dispensando qualquer anúncio ou antecipação, não se pode predizer a chegada do acontecimento, pois a antecipação implica a apreensão prévia, nesse sentido, Derrida (2012, p. 69) observa que “‘antecipar’ quer dizer tomar previamente (*antecipare*), apoderar-se previamente” (DERRIDA, 2012, p. 69). O acontecimento chega sem se anunciar, sem se ver vir, ele é absolutamente surpreendente e inesperado, é uma chegada... Segundo Derrida (2012, p. 70):

Um acontecimento é o que vem; a vinda do outro como acontecimento só é um acontecimento digno desse nome, isto é, um acontecimento disruptivo, inaugural, singular, na medida em que precisamente não o vemos vir. Um acontecimento que antecipamos, que vemos vir, que pré-vemos, não é um acontecimento: em todo caso, é um acontecimento cuja acontecimentalidade é neutralizada, precisamente, amortecida, detida pela antecipação.

Só há acontecimento lá onde se anuncia como impossível, lá onde sua espera pode ser frustrada, lá onde já posso mais decidir, lá onde há surpresa, exposição, risco, imprevisibilidade. O acontecimento é o impossível tornado possível pela vinda desse outro que não se deixa

assimilar a mim, o qual não posso capturar, apreender etc., visto que “o outro é o inantecipável” (DERRIDA, 2012, p. 80). Mas é preciso dizer “sim” ao acontecimento, dizer “sim” ao que vem, porquanto “há um ‘sim’ ao acontecimento ou ao outro, ou ao acontecimento como outro ou vinda do outro” (DERRIDA, 2001, p. 84). É preciso dizer “sim” ao que chega, “antes de toda identificação, quer se trate ou não de um estrangeiro, de um imigrado, de um convidado ou de um visitante inesperado, quer o que chega seja ou não cidadão de um outro país, um ser humano, animal ou divino, um vivo ou um morto, masculino ou feminino” (DERRIDA, 2003, p. 69).

Em suma, o acontecimento é também uma “questão de hospitalidade: o pensamento chama, ele é hospitaleiro em relação a quem vem, justamente” (DERRIDA, 2012, p. 75). Certamente, não se pode predizer o acontecimento, todavia, deve-se sempre estar à espreita, à sua espera – uma espera *sem* espera, na medida em que “o acontecimento é o que vai muito rápido, só há acontecimento lá onde não se espera, onde não se pode mais esperar, onda a vinda do que chega interrompe a espera” (DERRIDA, 2001, p. 84). Ele deve ser esperado, mas não predito, prevenido, programado ou decidido. Talvez, o outro nunca chegue, talvez, sua vinda passe despercebida. Isso porque a hospitalidade é uma experiência do *talvez*. *Talvez* é a articulação entre o possível e o impossível, é a *différance* entre um e outro. Desde que haja disjunção entre o possível e o impossível, há também *talvez*. E talvez, nada aconteça sem esse *talvez*.

2.3.3. Inventar o outro

“Em toda a obra de arte genuína, aparece algo que não existe”.
Theodor Adorno

Sempre será necessário considerar os paradoxos da invenção, os quais sempre se colocam numa oposição: ou descoberta ou criação original (*ex-nihilo*). É o caso dos discursos científicos que sempre hesitam entre esses polos, incapazes – não por deficiência – de decidir de uma vez por todas. A arte, por outro lado, goza de uma facilidade maior em se decidir, uma vez que o artista não é alguém que descobre algo já sedimentado, já feito ou estabelecido *a priori* como que naturalmente. Uma técnica artística não será nunca o desenvolvimento gradual de algo já posto: o dodecafonismo, por exemplo, não estava dado de antemão, aguardando a descoberta de Schoenberg. É aí que reside o paradoxo da invenção. À guisa de exemplo:

Nenhum poeta, nenhum artista, tem sua significação completa sozinho. Seu significado e a apreciação que dele fazemos constituem a apreciação de sua relação com os poetas e os artistas mortos. Não se pode estimá-lo em si; é preciso situá-lo; para contraste e comparação, entre os mortos. Entendo isso como um princípio de estética, não apenas histórica, mas no sentido crítico. É necessário que ele seja harmônico, coeso, e não unilateral; o que ocorre quando uma nova obra de arte aparece é, às vezes, o que ocorre simultaneamente com relação a todas as obras de arte que a precedem. Os monumentos existentes formam uma ordem ideal entre si, e esta só se modifica pelo aparecimento de uma nova (realmente nova) obra entre eles. A ordem existente é completa antes que a nova obra apareça; para que a ordem persista após a introdução da novidade, a totalidade da ordem existente deve ser, se jamais o foi sequer levemente, alterada: e desse modo as relações, proporções, valores de cada obra de arte rumo ao todo são reajustados; e aí reside a harmonia entre o antigo e o novo. Quem quer que haja aceito essa ideia de ordem, da forma da literatura europeia ou inglesa, não julgará absurdo que o passado deva ser modificado pelo presente tanto quanto o presente esteja orientado pelo passado. E o poeta que disso está ciente terá consciência de grandes dificuldades e responsabilidades (ELIOT, 1989, p. 39-40).

Um pouco como se passa em “Kafka e seus precursores”, de Borges, na medida em que os traços estilísticos do presente reverberam e modificam retroativamente a avaliação das obras do passado. É por essa razão que se pode que há algo de kafkiano em autores anteriores a Kafka, ou melhor, que é possível reconhecer a voz e os hábitos de Kafka em textos de diversas literaturas e de diversas épocas. Pode ser Robert Browning tenha lido Kafka – a despeito da aberração cronológica –, mas o inverso não foi verificado. Já não há mais causalidade linear. Com efeito, uma invenção digna desse nome não se inscreve num estado de coisas já posto sem modificar o próprio estado de coisas; daí sua semelhança com o acontecimento. O acontecimento é a irrupção da absoluta novidade, modificando de uma só vez tanto o passado quanto o futuro.

Nesse sentido, a invenção estaria próxima daquilo que Benjamin chamava a atenção a respeito de Proust, a saber, “que todas as grandes obras literárias ou inauguram um gênero ou o ultrapassam, isto é, constituem casos excepcionais” (BENJAMIN, 1987, p. 36). É por isso que “uma invenção supõe sempre alguma ilegalidade, a ruptura de um contrato implícito, ela introduz uma desordem na pacífica ordem das coisas, ela perturba as boas maneiras” (DERRIDA, 1987, p. 11). Um caso excepcional, já lembrava Schmitt, habita uma espécie de zona gris, indecível. Noutras palavras, “uma invenção deveria produzir um dispositivo de desregramento, abrir um lugar de perturbação ou de turbulência para todo estatuto assinalável no momento em que ela sobrevém” (DERRIDA, 1987, p. 33). A invenção deve frustrar as expectativas, pois, ela reconhece o contrato, porém, apenas para transgredi-lo. Há decerto uma

dialética habitando a noção de invenção, se por dialética não se compreender mais o seu desvio especulativo, ou ainda, a ideia de que aquilo que se conquista no final já estava posto desde o início, ainda que encoberto ou não desenvolvido, mas, uma forma de pensamento que compreende uma síntese originária sem negação ou negação da negação. Uma tal dialética é sempre deceptiva, na medida que, mesmo em Hegel, é o fracasso no cumprimento das expectativas que induz a ultrapassagem rumo a uma figura superior. Assim, dizer dialética é o mesmo que dizer decepção, ou ainda, é o mesmo que dizer impossibilidade de se alcançar ou de restituir uma origem simples: há complicação originária de origem. Uma necessidade se impõe, qual seja, a de distinguir, de um lado, a invenção e, de outro, a disposição. A invenção “encontra” ou “descobre” as coisas; a disposição, por sua vez, as situa, as localiza. A invenção, diz Derrida (1987, p. 35), “*encontra* pela primeira vez. Todo o equívoco recai sobre a palavra “encontrar”. Encontrar é inventar quando a experiência de encontrar ocorre pela primeira vez”. No entanto, encontrar não é descobrir algo que já se encontrava encoberto, porquanto não haveria novidade. Este encontrar é um encontro com o outro. Mas o que quer dizer “inventar”? Ora, a invenção nada quer dizer, na medida em que ela não é um gesto, uma operação intencional ou voluntária. A invenção não é um ato de um sujeito, de uma consciência ou um Eu. A invenção é o que vem a mim. Acrescenta-se que

[...] a invenção não cria uma existência ou um mundo como conjunto de existentes, ela não tem sentido teológico de uma criação da existência como tal, *ex nihilo*. Ela descobre pela primeira vez, ela desvela o que já se encontrava lá, ou produz o que, enquanto *tekhnè*, certamente não se encontrava lá, mas que ainda não foi criado, no sentido forte da palavra, unicamente agenciado a partir de uma reserva de elementos existentes e disponíveis, em uma configuração dada (DERRIDA, 1987, p. 35-36).

O estatuto da invenção é paradoxal, para não dizer aporético, uma vez que ela sempre se defronta com um limite, uma não-passagem que interdiz o absolutamente indeterminado. Jamais se é absolutamente original sem um já consolidado, jamais se é totalmente inovador sem um *status quo*. Uma invenção requer regras e modos sociais de recepção, uma configuração histórica e um estado de competências. Maneira de dizer que a invenção pressupõe um contrato – ainda que implícito –, uma espécie de brevê, ou melhor, um estatuto. Que a invenção seja da ordem do acontecimento não significa que ela seja “um acontecimento errático, o efeito de um golpe de gênio individual ou de um acaso imprevisível” (DERRIDA, 1987, p. 40). Para Derrida (1987, p. 33):

Se retermos um pouco da carga semântica da palavra “invenção”, qualquer indeterminação que lhe deixamos por enquanto, temos ao menos o sentimento que uma invenção não deveria, enquanto tal e em seu surgimento inaugural, ter estatuto. No momento em que ela irrompe, a inversão instauradora deveria exceder, ignorar, transgredir, negar (ou, ao menos, complicação suplementar, evitar ou recusar) o estatuto que se quereria lhe conceder ou lhe reconhecer antecipadamente, até mesmo o espaço no qual esse próprio estatuto tira seu sentido e sua legitimidade, em suma, todo o meio de *recepção* que, por definição, não deveria nunca estar pronto para acolher uma autêntica inovação.

A invenção não é uma linguagem privada ou um idioleto, ela sempre fala, sempre deve falar, com uma tradição. Derrida (1987, p. 15) observa que “uma invenção jamais pode ser privada, uma vez que seu estatuto de invenção, dizemos seu brevê, sua patente – sua identificação manifesta, aberta, pública, deve lhe ser significada e conferida”. Assim, por mais original que se pretenda, uma invenção deve se dirigir ao já existente, ela exige ser contra-assinada. Todavia, isso não significa haja invenção natural – no limite, o conceito de natural também tem uma certidão de nascimento –, no entanto, “a invenção também supõe originalidade, originariedade, geração, engendramento, genealogia, valores que são frequentemente associados à genialidade, portanto, à naturalidade” (DERRIDA, 1987, p. 15). A invenção é performativa, e não constativa. Mais ainda, a invenção não se contenta em descrever o estado de coisas, pois ela é mais uma operação do que uma definição. Um enunciado performativo, deve-se lembrar, faz as coisas existirem ao dizê-las. É mais um *jamais-vu* do que um *dèjà-vu*. Eis a proximidade da estrutura da invenção com aquela do acontecimento, considerando que se trata de:

Estrutura singular, portanto, de um acontecimento, pois o ato de fala de que estou falando deve ser um acontecimento: na medida de sua singularidade, de uma parte, e desde que esta unicidade fará vir ou advir alguma coisa de nova, de outra parte. Deveria fazer ou deixar vir o novo de uma vez por todas (DERRIDA, 1987, p. 15).

Se o outro é o que não se inventa, mas, que, ao mesmo tempo, é o que deve se inventar, ou ainda, sem o qual não há invenção possível, é porque a invenção é impossível. Já foi dito mais de uma vez que o possível é da ordem do previsto, do pressentido, do esperado, finalmente, do calculado. Mas só há invenção quando já não se pode mais calcular, ou seja, quando já não há mais horizonte de antecipação. Uma invenção meramente possível não traz nenhuma novidade. Uma invenção deve rasgar o tecido das expectativas: não é uma passagem da potência ao ato, mas da força à forma, ou ainda, do virtual ao atual. Se a invenção fosse apenas a

realização daquilo que já estava posto de antemão, ainda que no plano imaginário, não se teria outra coisa senão a invenção do mesmo, da mesmidade do mesmo, do possível e da possibilidade do possível. Nesse sentido, Derrida (1987, p. 59) afirma que:

Pois o outro não é o possível. Seria preciso, portanto, dizer que a única invenção possível seria a invenção do impossível. Mas uma invenção do impossível é impossível, diria o outro. Certamente, mas é a única possível: uma invenção deve se anunciar como invenção do que não parecia possível, sem a qual ela não faz senão explicitar um programa de possível, na economia do mesmo.

Entretanto, um mal-entendido deve ser desfeito, pois a invenção do outro não é oponível ao mesmo. A invenção do outro, diz Derrida (1987, p. 53), “acena em direção a uma outra sobrevivência, em direção a esta outra invenção que nós imaginamos, a do absolutamente outro, aquela que deixa vir uma alteridade ainda inantecipável e para qual nenhum horizonte de espera aparece ainda pronto, disposto, disponível”. Deve-se deixar o outro vir, estar à espreita, à sua espera, o que exige uma certa passividade. No entanto, isso não se confunde com resignação ou inércia. A vinda do outro deve permanecer incalculável e, em certo sentido, aleatória, subtraindo-se a toda programação. Donde a impossibilidade de se programar uma invenção, a despeito dos esforços das políticas da ciência e da cultura. A quantificação probabilística incide na ordem do mesmo. Por outra razão ainda, a invenção do outro não se opõe à do mesmo, “pois a oposição, dialética ou não, pertence ainda a esse regime do mesmo” (DERRIDA, 1987, p. 53). A ordem do outro não contradiz, não nega, não se opõe à ordem do mesmo; trata-se de ordens inteiramente heterogêneas. Portanto, não se programa uma invenção, antes, prepara-se para a vinda do outro. Não inventamos o outro, tampouco, somos inventados pelo outro. O outro é o que convoca e exige a invenção. Inventar não é, então, criar *ex-nihilo*, mas fazer vir à luz, isto é, abrir uma brecha ou uma fresta, deixá-lo chegar e vir ao nosso encontro. E vir ao encontro é coisa muito diferente de encontrar. Trata-se muito mais de deixar vir, de acolher este outro que nos chega. Segundo Derrida (1987, p. 60), “o outro é o que não se inventa, é portanto a única invenção no mundo, a única invenção do mundo, o *nosso*, mas é a que *nos* inventa. Pois o outro é sempre uma outra origem do mundo e *nós estamos inventando*. E o ser do *nós*, e o ser mesmo. Além do ser”. Uma vez mais, “o outro não se inventa. [...] Não, o outro é o que jamais se inventa e que jamais esperará sua invenção. O outro chama o vir e isso chega apenas a várias vozes” (DERRIDA, 1987, p. 61). É isso que se pode chamar de desconstrução, segundo Derrida (1987).

O destino da invenção está, de certo modo, ligado ao da desconstrução. Para Derrida (1987, p. 60):

Eu digo *deixar vir*, pois se o outro é justamente o que não se inventa, a iniciativa ou a inventividade desconstrutiva consistem apenas em abrir, desenclausurar, desestabilizar estruturas de forclusão para deixar a passagem ao outro. Mas não pode fazer vir o outro, deixá-lo vir preparando-se à sua vinda. O vir do outro ou sua volta [revenir] é a única sobrevivência possível, mas ela não se inventa, mesmo se fosse preciso a mais genial inventividade que seja para se preparar para acolhê-lo: para se preparar para afirmar a sorte [aléa] de um encontro que não somente não seja mais calculável, mas não seja um incalculável ainda homogêneo ao calculável, um indecível ainda em trabalho de decisão.

Derrida (1987, p. 35) afirma: “a desconstrução é inventiva ou não é nada”. Mas, como compreender a inventividade da desconstrução? Ou ainda, uma outra questão: quais podem ser os efeitos desconstrutores de uma invenção? Afinal, à desconstrução geralmente é imputada a acusação de se limitar às formas negativas, desestabilizadoras, destrutivas etc. Ora, a desconstrução não é redutível a procedimentos metódicos, mas, antes, abre uma passagem, produzindo regras e convenções, “para novas performatividades e não se instala jamais na segurança teórica de uma oposição simples entre performativo e constativo. Seu *processo* engaja uma afirmação” (DERRIDA, 1987, p. 35). Mas, ao mesmo tempo, não se tem invenção alguma sem que se produza um desregramento, pois, “ela não pode fazê-lo senão desconstruindo uma estrutura conceitual e institucional da invenção que abordaria algo da invenção, da força da invenção: como se fosse necessário, para além de um certo estatuto tradicional da invenção, reinventar o futuro” (DERRIDA, 1987, p. 35). É dessa maneira que a invenção e a desconstrução se revelam impossíveis. Segundo Derrida (1987, p. 26-27):

Eu diria que ela [a desconstrução] não perde nada confessando-se impossível, e aqueles que se regozijam muito rapidamente não perdem por esperar. O perigo para uma tarefa da desconstrução seria em vez disso a *possibilidade*, e [o perigo] de se tornar um conjunto disponível de procedimentos regrados, de práticas metódicas, de caminhos acessíveis. O interesse da desconstrução – de sua força e de seu desejo, se ela os têm –, é uma certa experiência do impossível: isto é, como eu retornarei no fim desta conferência, *do outro*, a experiência do outro como invenção do impossível, em outros termos, como a única invenção possível.

É certo que uma invenção suponha que algo ou alguém venha pela primeira vez, mas para que essa vinda seja uma invenção, ela deve dar lugar à repetição. Não há invenção sem

iterabilidade: o instante único deve poder se prolongar. É por isso que Derrida (1987, p. 47) afirma que “inventar é produzir a iterabilidade e a máquina de reproduzir, a simulação e o simulacro. Em um número indefinido de exemplares, utilizáveis fora do lugar de invenção, à disposição de sujeitos múltiplos em contextos variados”. Pois bem, ainda que o ato de invenção só ocorra uma vez, aquilo que é inventado deve ser essencialmente repetível, transmissível e transponível. A primeira vez divide-se e multiplica-se em si mesmo: o acontecimento inaugural e a iterabilidade implicam-se mutuamente. Assim, “uma vez inventada, se podemos dizê-lo, a invenção é inventada apenas, na estrutura da primeira vez, anunciando a repetição, a generalidade, a disponibilidade comum e portanto a publicidade” (DERRIDA, 1987, p. 47). Uma autêntica invenção necessita de autentificação, ou seja, requer um brevê, uma institucionalização. A invenção não faz tábula rasa de tudo, uma vez que se ela perturba as condições estatutárias, ao mesmo tempo, ela produz outras condições estatutárias. Isso acontece não apenas para ser reconhecida enquanto tal, isto é, identificada, legitimada, institucionalizada, brevetada¹⁰², mas também para se produzir, numa palavra, para chegar, pois, “uma invenção que não se deixasse ditar, comandar, programar por essas convenções seria deslocada, irrelevante [hors de mise], sem propósito [hors de propos], impertinente, transgressiva” (DERRIDA, 1987, p. 33). A invenção só é possível sob a condição de receber um estatuto, “fazendo-se assim legitimar por uma instituição que ela se torna, por sua vez. Pois o que se inventa são sempre instituições. As instituições são invenções, as quais conferem um estatuto que, por sua vez, são instituições” (DERRIDA, 1987, p. 58). Para Derrida (1987, p. 16):

Nunca uma invenção ocorreu, ela não se dispõe sem algum acontecimento inaugural. Nem sem qualquer advento, se por essa palavra se compreende a instauração para o *futuro* de uma *possibilidade* ou de um *poder* que permanecerá à disposição de todos. Advento, pois o acontecimento de uma invenção, seu ato de produção inaugural deve, uma vez reconhecido, uma vez legitimado, ser contra-assinado por um consenso social, segundo um sistema de convenções, deve valer *para o futuro*. Não receberá seu estatuto de invenção, aliás, senão na medida em que esta socialização da coisa inventada seja garantida por um sistema de *convenções* que lhe assegurará, de uma só vez, a inscrição em uma história comum, o pertencimento a uma cultura: herança, patrimônio, tradição pedagógica, disciplina e cadeia de gerações. A

¹⁰² “É, antes de tudo, um texto brevê, um ‘imperativo’ [bref], ato escrito pelo qual a autoridade real concedia um benefício ou um título, ou ainda, um diploma; ainda hoje, não é insignificante que se fale de brevê de engenheiro ou de técnico para designar uma competência atestada. O brevê é então o ato pelo qual as autoridades políticas conferem um título público, isto é, um estatuto. O brevê da invenção cria um estatuto ou um direito autoral, um título – e é por isso que nossa problemática deveria passar por isso, muito rica e muito complexa, do direito positivo das obras, de suas origens e de sua história atual, muito agitada pelas perturbações de todo tipo, em particular aquelas que vem das novas técnicas de reprodução ou de telecomunicação. O brevê de inventor, *stricto sensu*, sanciona somente invenções técnicas, dando lugar a instrumentos reprodutíveis, mas pode-se estendê-lo a todo direito autoral” (DERRIDA, 1987, p. 39).

invenção *começa* na capacidade [à pouvoir] de ser repetida, explorada, reinscrita (DERRIDA, 1987, p. 16).

Daí a semelhança da invenção do outro com o juízo reflexionante kantiano, pois no juízo reflexionante (ou reflexivo) não se dispõe do universal para se chegar ao particular, como é o caso do juízo determinante; ao contrário, no juízo reflexivo a regra/universal é encontrada ou produzida posteriormente. Nele, deve-se pensar uma lei para si próprio; nele, o particular não está previamente contido *ainda* no universal. Dito de outro modo, tem-se apenas o particular, e o universal tem que ser encontrado ou produzido. Não há lei anterior ao caso, o caso cria a lei segundo cada caso. O juízo reflexivo é *como se* [als ob] fosse objetivo. Por esse motivo, seria necessário re-inventar a invenção, como sugere Derrida (1987), ou seja, inventar uma *outra* invenção: uma invenção do outro.

2.4. DERRIDA EN JEU

2.4.1. Só o impossível acontece

“Conheço tua conduta: não és frio nem quente. Oxalá fosses frio ou quente! Assim, porque és morno, nem frio nem quente, estou para te vomitar de minha boca”. Apocalipse

Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche (2005, p. 9), relaciona o talvez a um problema de gênese. Ele se pergunta: “como poderia algo nascer do seu oposto?”. Pois, tradicionalmente, a verdade não pode nascer da vontade de enganar, a ação desinteressada não pode derivar do egoísmo e a contemplação não pode advir da concupiscência. Tal gênese é vista como impossível, isso porque “as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, *própria* – não podem derivar desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça!” (NIETZSCHE, 2005, p. 9). Tudo aquilo que é elevado só pode nascer no “seio do ser, do intransitório, do deus oculto, da ‘coisa em si’” (NIETZSCHE, 2005, p. 9). Essa maneira de julgar, observa Nietzsche (2005, p. 10) constitui “o típico preconceito pelo qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos”. A crença na oposição de valores é convertida em saber, cujo fim não é senão a verdade. Ora, a crença na oposição de valores não passa, segundo Nietzsche (2005, p. 10), de “avaliações de fachada, perspectivas provisórias, talvez inclusive vistas de um ângulo, de baixo para cima talvez, ‘perspectivas de rã’”. Para Nietzsche (2005, p. 10), “é até mesmo possível que aquilo que constitui o valor dessas coisas boas e honradas consista exatamente no fato de serem insidiosamente aparentadas, atadas, unidade a talvez até essencialmente iguais, a essas coisas ruins e aparentemente opostas”. Mas quem se mostra disposto, pergunta Nietzsche (2005, p. 10), “a ocupar-se de tais perigosos ‘talvezes’?”. Segundo Derrida (1997, p. 3):

O que ele [Nietzsche] diz nessa passagem é que os metafísicos tradicionais não poderiam tolerar nem a contingência do aleatório, nem a oposição de valores: o fato de que o verdadeiro poderia ser falso, o falso poderia ser verdadeiro, sem solução dialética. É uma forma de substituir a lógica da necessidade, a lógica da dialética, por uma relação com o futuro, com o que está por vir, com o que poderia nos chegar sob a modalidade do talvez (DERRIDA, 1997, p. 3).

A lógica é substituída, de alguma forma, por uma relação com o futuro, ou melhor, com o por vir, com o acontecimento. Ninguém pode predizer o que está por vir. Talvez o futuro se cumpra, talvez, não. No entanto, o talvez não diz respeito ao futuro, ao menos, não àquilo que

sempre se compreendeu por futuro – isto é, uma modalidade de modificação do presente –; lá onde o futuro está desenhado não há por vir, ou ainda, lá onde há futuro não há acontecimento. O talvez aproximar-se-ia, talvez, daquilo que foi chamado de futuro contingente, na medida em que a relação que o talvez mantém com o futuro é da ordem da possibilidade, isto é, “com algo possível que pode ocorrer ou não ocorrer, que, no entanto, inclui uma referência ao ser – ‘pode ser ou não’ – e com essa referência ao ser tem-se uma série de consequências filosóficas, éticas e políticas” (DERRIDA, 1997, p. 2). Por essa razão, Derrida (1997) faz uma distinção entre o futuro e o que está por vir. Segundo ele:

O futuro significa algo que será ou deverá ser ou deveria ser, que estará presente amanhã. Quando defino um futuro, defino algo que vai acontecer, que deve acontecer, mas para ser, amanhã ou depois de amanhã, presente como tal. A essência do futuro está em uma relação essencial com o ser, com o estar presente. ‘Estará presente em um momento’, ‘Estará presente esta noite ou amanhã ou no próximo milênio’, mas na forma do presente. Enquanto o acontecimento como tal, ou seja, o que está por vir [*à-venir, venire*], não vem necessariamente sob a forma de algo presente, não é algo que recaia na categoria ontológica de estar presente (DERRIDA, 1997, p. 2).

Ademais, se o talvez rejeita a solução dialética, isto é, a reconciliação, a síntese ou a participação, é porque há algo no talvez que o aproxima do paradoxo, quer dizer, de uma dupla afirmação. Trata-se de um termo que designa, ao mesmo tempo, nem-isto-nem-aquilo e isto-e-aquilo, um termo cuja “heterogeneidade absoluta não se deixa integrar, resiste à participação, ao sistema, designando o lugar em que o sistema não se fecha” (DERRIDA, 2006, p. 19). Uma dupla afirmação não se opõe à dupla negação, isso seria derivá-la de um idealismo especulativo, o qual Derrida não poderia transigir. A dupla afirmação – a afirmação da afirmação – deve afirmar duas vezes: afirma o que nega e afirma a afirmação, ou ainda, afirma tanto o determinado quanto o indeterminado. É o talvez o operador dessa dupla afirmação.

Seria preciso revogar o privilégio da possibilidade e da incerteza quando se lida com o talvez. O talvez só se diz possível quando é tomado do ponto de vista do presente; só se diz da incerteza quando é considerado a partir de um sujeito, ou melhor, como um estado provisório de não-saber, de ignorância. Mas o talvez não se inscreve na ordem da presença do presente, antes, ele se insere na dimensão do acontecimento. Derrida (1997, p. 4) diz que “a modalidade do talvez pode ser, talvez, a mais útil para expressar o que estou descrevendo. Talvez. E essa é a condição de um acontecimento”. Não se trata, decerto, de uma condição de possibilidade, visto que o talvez reside justamente onde ele não é meramente possível, mais ainda, o talvez, se ele há, deve ser incondicionado. Nesse caso, seria preciso dizer que o talvez é (in)condição

de (im)possibilidade do acontecimento. Um exercício radical de fundamentação dos saberes – considerando todo o seu alcance epistemológico – passa necessariamente por levar o *talvez* a sério. Nesse sentido, mais do que alcançar um ponto arquimediano, trata-se de se demorar no *talvez*. Aqui, o pensamento deixa de ser autorreflexivo ou solipsista, antes, o pensamento se diz no/do outro. Já não se tem qualquer garantia segura e sólida, mas o pensamento se vê às voltas com o *effondrement*.

No fundo, o que os metafísicos tradicionais rejeitam, ou seja, aquilo que eles não podem tolerar, não é senão o talvez¹⁰³. Ora, inscrito numa modalidade do senso comum, ora, tomado como uma categoria “do empirismo, do relativismo, como uma forma de levar a sério a contingência, ou a lógica aleatória, em oposição à necessidade, à verdade, ao conhecimento, e assim por diante” (DERRIDA, 1997, p. 3). Dizer talvez é, por conseguinte, uma forma de levar a sério a contingência. Só se leva a sério a contingência quando se afirma o acontecimento. Após confessar ter perdido a fé nos grandes acontecimentos, sobretudo, quando estão rodeados de barulho e fumaça, Nietzsche (2010, p. 163) afirma que “os maiores acontecimentos – não são as nossas horas mais barulhentas, mas as mais silenciosas” (NIETZSCHE, 2010, p. 163). Só há acontecimento quando eu não posso antecipá-lo, predizê-lo, anunciar a sua vinda. Antecipar um acontecimento não é senão interpretá-lo como o efeito de uma causa, o desdobramento de um programa. Derrida (1997, p.3) diz:

Quem sabe o que vai acontecer em um momento? Por exemplo, o que não sei é se alguém na plateia vai se levantar e interromper a discussão. Algo terrível pode acontecer: mas essa é a condição para que algo aconteça. Para que algo aconteça temos que esperar a surpresa, temos que esperar por algo que não se pode esperar, não pode ser esperado (DERRIDA, 1997, p. 3).

Só me relaciono com o acontecimento a partir de uma suspensão do conhecimento e da certeza, devo dizer *talvez* diante do acontecimento. Isso não quer dizer que o acontecimento seja da ordem do dubidativo, pelo contrário, ele é impossível, haja vista que remete ao por vir. E é a modalidade do talvez, diz Derrida (1992, p. 2), “a modalidade de qualquer relação com o que está por vir” (DERRIDA, 1997, p. 2). Se o acontecimento se anuncia, se ele é predito e previsto, isto é, se ele se dá a ver e aparece como tal, não se tem verdadeiramente um acontecimento. O acontecimento é aquilo que, estruturalmente, não se fenomenaliza, por isso, não há fenomenologia do acontecimento. Ele é essencialmente secreto, o que não quer dizer

¹⁰³ Em um texto de juventude, Derrida (1997, p. 3) o lembra, “Hegel, por exemplo, é muito irônico com os filósofos interessados no talvez [*perhaps*] ou talvez [*maybe*], definindo-os como empiristas, ou filósofos devotados à opinião ao invés da ciência, à contingência ao invés da necessidade”.

privado, clandestino ou escondido. O acontecimento só me aparece, antes de chegar, sob a condição de permanecer impossível. Segundo Derrida (2012, p. 242), “mesmo quando algo chega como possível, quando um acontecimento chega como possível, o fato de que isso terá sido impossível, de que a invenção possível terá sido impossível, essa impossibilidade continua a assombrar a possibilidade”. Derrida (2012, p. 244) acrescenta que

É preciso falar aqui do acontecimento im-possível. Um im-possível que não é somente impossível, que não é somente o contrário do possível, que é também a condição ou a chance do possível. Um im-possível que é a própria experiência do possível. Para isso é preciso transformar o pensamento, ou a experiência, ou o dizer da experiência do possível ou do impossível.

É o *talvez* que encarna esta aporia do possível-impossível, ou melhor, é o talvez nomeia a dobra do possível-impossível; trata-se de uma contradição não dialetizável. Desse modo, o que *talvez* se abra é uma brecha, uma fenda para uma outra experiência da filosofia. Se por filosofia sempre se compreendeu uma investigação da verdade, em uma busca pelo fundamento último (*hypokeimenon* ou *sub-jectum*), em uma explicação firmada sobre a certeza, enfim, em pensamento que concebe o tempo como uma linha contínua – que deriva o impossível do meramente possível –, então um discurso, ou ainda, um pensamento e uma reflexão em torno do *talvez* não seria uma filosofia, ao menos, não no sentido clássico do termo. Trata-se de pensar um *talvez* que não remeta à hesitação, à dúvida, à confusão e, no limite, à imprecisão, impondo-nos um regime de escolha interminável entre termos já possíveis, o que acaba por nos levar à imobilização. Para Derrida (2012, p. 244):

A história da filosofia é a história de uma reflexão em torno do que quer dizer possível, do que quer dizer ser e ser possível. Essa grande tradição da *dynamis*, da potencialidade, de Aristóteles a Bergson, essa reflexão em filosofia transcendental sobre as condições de possibilidade, se encontra afetada pela experiência do acontecimento enquanto ela incomoda a distinção entre o possível e o impossível, a oposição entre o possível e o impossível.

Donde a necessidade de pensar uma experiência do impossível, quer dizer, uma experiência do *talvez*. O asno de buridan não é capaz de dizer “talvez”. Trata-se, portanto, de abordar “o *talvez* como sendo o que nos priva de toda segurança, deixando o porvir ao por vir [...], sem cálculo e estratégias para definir este por vir como um futuro pré-programado” (LOPES, 2018, p. 110). É preciso responder *ao talvez*, entretanto, sem fazer dele uma resposta. Principalmente, porque o *talvez* é a articulação entre o possível e o impossível, ou ainda, entre o saber e o não-saber, entre o cálculo e o incalculável. O *talvez* não vem depois, a fim de

designar – de maneira hipotética – uma resposta incompleta; na verdade, o *talvez* é a condição possível-impossível de todo problema. Se um problema não se fecha de uma vez por todas, é porque “há talvez”. Segundo Lopes (2018, p. 110-111), “o *talvez* não apenas vem antes de um conhecimento ou uma investigação, como os possibilita, pois é o *talvez* do que permanece a ser pensado, feito, vivido, a ser inventado” (LOPES, 2018, p. 110-111). Segundo Derrida (1994, p. 63):

Pois não devemos *acreditar* que nosso *talvez* pertença ao regime da opinião. Isso seria a credulidade, unicamente uma opinião, uma má opinião. Nosso incrível *talvez* não significa a imprecisão [*flou*] e a mobilidade, a confusão que precede o conhecimento ou renuncia a toda verdade. Se é indecível e sem verdade em seu momento próprio (mas é justamente difícil lhe atribuir um momento próprio), é para ser a condição da decisão, da interrupção, da revolução, da responsabilidade e da verdade. Amigos do *talvez* são amigos da verdade (DERRIDA, 1994, p. 63).

Um acontecimento é sempre excepcional, aliás, esta é uma possível definição do acontecimento. É de certo modo uma suspensão da ordem. Derrida (2012, p. 247) diz que “um acontecimento deve ser excepcional, sem regra. Desde que há regras, normas e, por conseguinte, critérios para avaliar isso ou aquilo, o que chega ou não chega, não há acontecimento”. No acontecimento, a exceção é a regra: essa é a lei do acontecimento, “a possibilidade real de sua possibilidade real. É a exceção que funda a decisão sobre o caso ou eventualidade” (DERRIDA, 1994, p. 151). Já em Schmitt era a exceção que fundava a excepcionalidade da decisão. Ora, “essa excepcionalidade funda (*begründet*), ao contrário, a eventualidade do acontecimento. Um acontecimento só pode ser um acontecimento, e decisivo, se for excepcional. Um acontecimento como tal é sempre excepcional” (DERRIDA, 1994, p. 151). Por conseguinte, um acontecimento deve permanecer secreto, a propósito, o segredo pertence à estrutura do acontecimento. Isso porque o acontecimento não pode aparecer enquanto tal. Por exemplo, “se eu digo ‘eu dou’, se o dom torna-se fenomenal ou se ele aparece, se o perdão aparece, não há mais dom ou perdão”, conforme lembra Derrida (2012, p. 246). O mesmo ocorre com o perdão, com a promessa, com a invenção etc. Para ficar num único exemplo:

A invenção é um acontecimento; aliás, as próprias palavras o indicam. Trata-se de encontrar, de fazer vir, de fazer advir o que não estava ainda aqui. A invenção, se ela é possível, não é uma invenção. Se posso inventar o que eu invento, se eu sou capaz de inventar o que invento, isso quer dizer que a invenção segue de certa forma uma potencialidade, um poder que está em

mim, também isso não traz nada de novo. Isso não faz acontecimento. Eu sou capaz de fazer chegar isso e por conseguinte, o acontecimento, o que chega ali, não interrompe nada, não é uma surpresa absoluta (DERRIDA, 2012, p. 242).

Sou pego de surpresa diante da vinda inesperada do outro, da sua chegada inopinada. Na verdade, não posso nem mesmo estar aberto ao que chega, uma vez que “isso pode acontecer a qualquer momento, e mesmo estando obcecado com isso não estou nem preparado para a vinda disso” (DERRIDA, 1997, p. 4). Um dos motivos para eu não conseguir me antecipar e me preparar para um acontecimento é a sua velocidade e verticalidade. Um pouco como se o que chegasse viesse de cima, caísse sobre mim. Não tenho horizonte de antecipação, considerando que essa vinda é vertical. Acrescenta-se que “o acontecimento é o que vai muito depressa, não há acontecimento senão lá onde isso não espera, onde não se pode mais esperar, onde a vinda do que chega interrompe a espera; logo, é preciso ir muito depressa” (DERRIDA, 2012, p. 234). Entretanto, devemos “dominar a surpresa, sem, se for possível, apagar a heterogeneidade, a alteridade do que está por vir, e esse é o desafio político e ético” (DERRIDA, 1997, p. 7). Responder ao acontecimento é uma injunção ética e política. Para Derrida (1997, p. 6-7).

[...] ser responsável em ética e política implica que devemos programar, antecipar, definir leis e regras, e assim por diante, mas, se possível, sem cancelar o acontecimento [happening] do que acontece, ou seja, o que está em jogo aqui, o desafio, é fazer o possível para prever, preparar, programar, organizar a ética e a política, a segurança social, que é um sistema para suavizar ou cancelar a surpresa.

Ninguém pode predizer um acontecimento, embora se possa pressentir os seus sintomas. Qualquer um poderia, com certa anterioridade, predizer a queda de um regime totalitário, todavia, sem precisar com exatidão; do contrário, isso não faria acontecimento. A abolição do Apartheid ou a queda do muro de Berlim são exemplos disso. Porém, “ninguém poderia prever exatamente quando isso ocorreria, e a surpresa foi total – não em termos de *conteúdo* do que aconteceu, mas quanto ao momento, havia algo de imprevisível no que foi previsto” (DERRIDA, 1997, p. 6). O cálculo preditivo deve ser modificado em rota, modificando as análises que incidiam sobre o passado e sobre o futuro. Pois, o que o acontecimento traz, isto é, a vinda do outro no acontecimento deve me exceder infinitamente. Nesse sentido, “a alteridade do outro, a experiência da alteridade do outro implica que o outro pode vir quando estou totalmente despreparado: essa é a condição para que o outro permaneça como outro” (DERRIDA, 1997, p. 4). Essa é a lei da hospitalidade, ou melhor, de uma hospitalidade radical,

hiperbólica, incondicional: uma lei que nos injunge a acolher quem quer que chega, “acolher *qualquer um*, qualquer outro, sem verificar na fronteira quem é ele ou ela, qual é a nacionalidade dele ou dela, é uma forma de estar aberto a quem vem” (DERRIDA, 1997, p. 8). Segundo Derrida (1997, p. 4):

Se estou absolutamente certo, por mais indeterminados que ele ou ela possam ser, de que o outro é um sujeito, então sua surpresa está sob controle: como um sujeito com nome ou uma identidade, o sujeito é idêntico a ele ou a ela e, não importa o quão surpreendentes eles possam ser, se um sujeito humano, sua surpresa estará sob controle até certo ponto. Ao passo que a alteridade a que me refiro sob a modalidade do talvez [maybe] é, talvez [perhaps], radicalmente inumana, radicalmente não-subjetiva, um não-sujeito (DERRIDA, 1997, p. 4).

A absoluta irredutibilidade da alteridade do outro, a vinda desse outro me modifica; do contrário, não seria um acontecimento, uma vez que esta vinda, esta abertura ao por vir sob a modalidade do talvez implica que

[...] os outros são singularidades plurais, e que também, do meu lado, há pluralidades de singularidades – isso não é simplesmente formal. Em outras palavras, tenho a experiência de mim mesmo como uma multiplicidade de lugares, imagens, imagos, há outros em mim, experimentei o luto onde o outro está em mim, há mais de um outro, somos numerosos em nós mesmos, e há uma série de singularidades por aí, e por isso há um talvez, e é por isso que há questões éticas e políticas (DERRIDA, 1997, p. 13).

Quando já se está na polaridade sujeito-objeto já não se tem mais *talvez*, ele se anula; “não há talvez na correlação sujeito-objeto”, diz Derrida (1997, p. 13). Deve-se insistir que “para que o outro aconteça, venha até mim, venha até nós – e o que é verdadeiro para o outro é verdadeiro para mim – talvez [maybe] o talvez [perhaps] seja necessário” (DERRIDA, 1997, p. 5). No entanto, essa necessidade não é necessária¹⁰⁴. Há uma necessidade que, por vezes, também se apresenta como necessária, a saber, a morte; aliás, “a alteridade e a morte são, claro, os principais exemplos ou figuras desse ‘por vir’ sob a modalidade do talvez” (DERRIDA, 1997, p. 4). É dito que a filosofia é a disciplina que nos prepara para a morte, que nos ensina a morrer – uma espécie de *Ars moriendi* –, no entanto, quando a morte de fato acontece, ela passa por cima de qualquer arte de morrer. A modalidade do talvez, diz Derrida (1997, p. 6), não implica que devemos nos ensinar ou escolher deliberadamente o talvez [maybe], não é uma questão de escolha. Dizer isso não significa fazer do talvez, uma arte de viver, tampouco, uma

¹⁰⁴ Derrida (1997, p. 5) explica que “a necessidade do talvez não é necessária. Se você transfere a necessidade [need] à necessidade [necessity], você exclui do talvez, então dá no mesmo. Mesmo a necessidade [need] do talvez não é uma necessidade [necessity]”.

ética, conforme observa Derrida (1997). Na verdade, estamos expostos ao talvez, isto é, à vinda do outro. E mesmo que estejamos protegidos e preparados, continuamos expostos e vulneráveis ao que está por vir. Derrida (1997, p. 6) insiste que “tentamos o tempo todo resistir ao talvez [perhaps], a nos proteger contra a vinda absolutamente imprevisível”. Proteger-se do talvez é, no fundo, proteger-se do acontecimento. Só há porvir se há também talvez; e nenhum cálculo abolirá o talvez. Nesse sentido,

[...] mesmo que saibamos de antemão os detalhes do que está por vir, o *fato* de ele vir, na sua factualidade, é absolutamente imprevisível, é novo, é uma novidade. Em tudo o que acontece há uma tal novidade em ação, e não podemos apagá-la; nenhuma ciência, nenhum programa, nenhuma previsibilidade poderia apagar tal novidade (DERRIDA, 1997, p. 6).

Certamente, se alguém se protege do acontecimento, é porque ele pode trazer também o pior, ou ainda, a possibilidade do pior, do mal radical: também o mal deve poder acontecer, do contrário, não há acontecimento. Assim, “para um acontecimento, mesmo um bom acontecimento aconteça, a possibilidade de um mal radical deve permanecer inscrita como uma possibilidade” (DERRIDA, 1997, p. 9). A título de exemplo: quando um amigo me visita, ou melhor, quando ele chega, eu experimento algo bom, desse modo, “se fico feliz com uma boa surpresa, então nessa experiência de felicidade, dentro dela, a memória ou a referência lateral à possível perversão deve permanecer presente, digamos, nos bastidores, senão eu não poderia desfrutá-la” (DERRIDA, 1997, p. 9). Portanto, a ameaça permanece. Derrida (1997, p. 9) diz que “a perversidade não é um acidente que poderia ser excluído de uma vez por todas, a perversidade faz parte da experiência”. Um acontecimento é, *à juste titre*, o que não tem futuro¹⁰⁵. Não é possível antecipar o futuro de um acontecimento, senão a acontecimentalidade do acontecimento seria apagada. Por isso a necessidade de distinguir o futuro do por vir.

2.4.2. *Decisão e reponsabilidade*

“[...] mas em qualquer ponto é necessário começar com uma hipótese ou uma decisão”.
Ludwig Wittgenstein

¹⁰⁵ “O futuro significa algo que será ou deverá ser ou deveria ser, que estará presente amanhã. Quando defino um futuro, defino algo que vai acontecer, que deve acontecer, mas para ser, amanhã ou depois de amanhã, presente como tal. A essência do futuro está em uma relação essencial com o ser, com o estar presente. ‘Estará presente em um momento’, ‘Estará presente esta noite ou amanhã ou no próximo milênio’, mas na forma do presente. Enquanto o acontecimento como tal, ou seja, o que está por vir [*à-venir, venire*], não vem necessariamente sob a forma de algo presente, não é algo que recaia na categoria ontológica de estar presente” (DERRIDA, 1997, p. 2).

No Prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*, Kant (1999) constata que a lógica se estabelece como uma ciência já acabada desde o seu nascimento, motivo pelo qual Aristóteles não precisou dar um passo sequer atrás no desenvolvimento da disciplina, a despeito de ter lhe dado um acabamento mais refinado e uma exposição mais clara; todavia, ele acrescenta que é, igualmente, digno de nota que a lógica também não tenha podido dar sequer um passo adiante. Ora, o que seria dar um passo atrás? No livro *Gamma*, da *Metafísica*, a fim de instaurar um começo seguro para o raciocínio, Aristóteles afirma ser impossível “proceder ao infinito descendo na série das causas” (ARISTÓTELES, 1969, p. 75 [994a]). O princípio de todos os princípios, isto é, o princípio de identidade e de não-contradição, tido como o mais seguro dos princípios, exige que em algum ponto é preciso parar (*ananke stenai*); do contrário, nenhuma demonstração seria possível, visto que “é impossível que exista demonstração de tudo: nesse caso ir-se-ia ao infinito e, conseqüentemente, não haveria nenhuma demonstração” (ARISTÓTELES, 1969, p. 145 [1006a]). Dito de outro modo, mesmo a ordem das demonstrações deve ter um fim – o recuo deve ser contido –, na medida em que não “haveria inteligência nas ações que não têm um fim: quem é inteligente opera efetivamente em função de um fim” (ARISTÓTELES, 1969, p. 77 [994b]). Embora o princípio não possa ser demonstrado diretamente, deve-se aceitá-lo, pois exigir do interlocutor as razões de suas razões é indicativo de falta de educação lógica, ou melhor, é indicativo de ignorância e, nesse caso, não se seria semelhante a uma planta¹⁰⁶. É essa a aporia da fundação última, a qual Barbara Cassin denomina de “decisão do sentido”. Esta decisão se faz da seguinte maneira:

Aristóteles demonstra o indemonstrável princípio da não-contradição por meio de uma série de equivalências, tomadas como evidências: falar é dizer algo, dizer algo é significar algo, significar algo é significar algo que tem um sentido e um único sentido, o mesmo para si mesmo e para outrem. É isso a “decisão do sentido”. Querer dizer algo, *legein ti, sêmeinein ti, sêmeinein hen*, tal é, portanto, a decisão que Aristóteles exige de todo homem, se ele quer ser um homem, ou seja, um animal dotado de logos. O princípio da não-contradição está fundado na univocidade do sentido e em nenhuma outra coisa. O que é impossível não é que uma substância seja sujeito de predicados contraditórios, mas que a mesma palavra tenha e não tenha, simultaneamente, o mesmo sentido. O sentido é a primeira entidade encontrada e encontrável a não tolerar a contradição (CASSIN, 2017, p. 112).

¹⁰⁶ “Todavia, também para esse princípio, pode-se demonstrar, por via de refutação, a impossibilidade em palavra desde que o adversário diga algo. Se o adversário não diz nada, então é ridículo buscar uma argumentação para opor a quem não diz nada, justamente enquanto não diz nada: ele, rigorosamente falando, seria semelhante a uma planta” (ARISTÓTELES, 1969, p. 147 [1006a]).

É o que confessa Aristóteles (2013, p. 13), em *Da Interpretação*, quando diz que “há apenas uma afirmação ou negação [contraditórias] para significar uma coisa de uma coisa” (ARISTÓTELES, 2013, p. 13). A decisão do sentido suspende a homonímia, decretando que o sentido deve sempre ser unívoco – sem exceção –, para que não se recaia em contradição lógica. O lance de prestidigitador de Aristóteles consiste no fato de que “somente a refutação faz valer que o próprio adversário, ao negar o princípio, já sempre o pressupôs” (CASSIN, 2017, p. 113). Só se escapa disso ao se renunciar ao argumento, mas quando se renuncia ao argumento, é-se convertido em vegetal. Há aí uma espécie de coerção lógica, que estabelece que o jogo deve sempre ser jogado no terreno adversário; trata-se de um jogo em que o princípio de identidade e de não-contradição é o vitorioso antes mesmo do início da partida. A mediedade vale para a razão prática, mas não para a razão teórica. Aqui, há que se decidir entre um “sim” e um “não”, justamente o terreno que Bergson havia afirmado ser estéril para a filosofia¹⁰⁷. Este é o terreno da praça pública, espaço que nos constrange para arrancar um “sim ou não”, como lembrou Nietzsche algures. Trata-se também do *parti pris* de tomar partido; do contrário, se é marcado com o selo da covardia e da indiferença, ou ainda, com o título de peso morto da história¹⁰⁸. Era o que exigia Sartre quando nos condenava à inevitável liberdade de escolha: ou alistar-se às forças francesas livres – e abandonar a mãe – ou permanecer com a mãe. Enunciado dessa maneira, uma decisão se faz sempre e, no mínimo, entre dois termos. E não se pode, aqui, renunciar em escolher, pois o que não é possível é não escolher, visto que a não-escolha já é uma escolha.

Para Heidegger (2015), uma reflexão acerca da decisão deve dispensar quaisquer elementos morais e antropológicos¹⁰⁹, antes, ela deve ser pensada na história do ser. Convém acrescentar que a decisão não é uma instância que precede a ação; o termo ação, diz Heidegger (2012, p. 382), “deve ser tomado de modo suficiente amplo para abranger a atividade e a passividade do que opõe resistência”. Ademais, corre-se o risco de “introduzir o perigo de um equívoco ontológico da presença em que a decisão seria apenas um comportamento especial da faculdade prática enquanto distinta e oposto à teórica” (HEIDEGGER, 2012, p. 382). A separação entre um domínio prático e outro teórico já é uma decisão. Em *Ser e Tempo*,

¹⁰⁷ “O *sim* e o *não* são estéreis na filosofia. O que é interessante, instrutivo, fecundo, é o ‘*em que medida?*’” (BERGSON, 2020, p. 462).

¹⁰⁸ GRAMSCI, Antonio. **Odeio os indiferentes**: escritos de 1917. Tradução de Daniela Mussi e Alvaro Bianchi. São Paulo: Boitempo, 2020.

¹⁰⁹ “[...] quase não é possível se aproximar da essência da decisão pensada em termos da história do seer, sem partir de qualquer modo de nós, de homem, e de pensar em meio à ‘decisão’ em escolha, resolução, em privilegiar uma coisa e em preterir uma outra e, por fim, sem se deparar com a liberdade enquanto causa e faculdade e sem compelir a questão acerca da decisão para o cerne do ‘elemento moral e antropológico’” (HEIDEGGER, 2015, p. 89).

Heidegger (2012, p. 380) afirma que “seria uma total incompreensão do fenômeno da decisão pretender que ele seja meramente um apoderar-se das possibilidades apresentadas e recomendadas”. Deve-se pensar a decisão para-além da ocorrência no interior de um sistema *ou-ou*. Em *Contribuições à filosofia*, ele explica que:

[...] aquilo que é aqui denominado de-cisão ganha o meio essencial mais íntimo do seer mesmo e passa a não ter mais nada em comum com aquilo que se chama a tomada de uma escolha e coisas do gênero, mas diz: a dissociação mesma, que cinde e, na cisão, deixa entrar em jogo pela primeira vez o acontecimento da apropriação justamente desse *aberto* no dissociado como clareira para o que se encobre e ainda se mostra in-decيدido (HEIDEGGER, 2015, p. 89).

Assim, Heidegger (2015, p. 101) se pergunta: “O que é em geral a decisão? A *escolha*; não, escolher se remete sempre apenas ao previamente dado e ao que é passível de ser tomado e rejeitado”. Antes de incidir sobre possibilidades dadas, a decisão é o que torna possível a possibilidade. A de-cisão é um corte inaugural, pois é somente a partir da decisão que se pode falar de um antes e de um depois. No princípio era a *de-cisão*. Com efeito, “*De-cisão* visa aqui à fundação e à criação, dispor antecipadamente e para além de si ou abdicar e perder” (HEIDEGGER, 2015, p. 101). A decisão deve permanecer impossível, mas, o que não é possível é não-decidir. Depreende-se que o possível está ao lado da não-decisão, ao passo que a decisão está ao lado do impossível.

À primeira vista, um pensamento do *talvez* aparenta ser um pensamento indeciso e, no limite, irresponsável, ainda mais quando questões urgentes, por exemplo, a ascensão da extrema-direita¹¹⁰ e a consequente crise da representação democrática, o aquecimento global e as mudanças climáticas, entre outras coisas, exigem que se adote uma posição clara e firme a fim de se enfrentá-las. Nesse sentido, o pensamento de Derrida não seria um aliado muito útil, uma vez que ele faz da indecisão ou da indecidibilidade uma das noções mais centrais de seu pensamento. Aliás, Ramond (2001) observa um paradoxo que percorre os textos de Derrida, qual seja, ele é o pensador da *différance*, do retardo, da temporização e da demora e, ao mesmo tempo, um pensador da urgência, do acontecimento e da chegada messiânica. Ramond (2001, p. 19) acrescenta que Derrida aborda “a questão da ‘decisão’ sob o ângulo do paradoxo, a partir de sua teoria da *indecidibilidade*”. Não pode haver decisão sem a indecidibilidade, esta última

¹¹⁰ Compreende-se, aqui, por “extrema-direita” um fenômeno político no qual nomes como Victor Órban, Rodrigo Duterte, Giorgia Meloni, Matteo Salvini, Marine Le Pen, Andrezej Duda, Donald Trump, André Ventura, Jair Bolsonaro, entre outros, disputaram ou venceram eleições, embora contribuam sistematicamente para corroer as instituições democráticas.

é a condição estrutural da decisão, ou seja, não havendo hesitação nem incerteza, não haveria, igualmente, decisão, mas apenas conclusão, isto é, a aplicação de uma regra ou de um cálculo. Toda decisão deve, portanto, ser concebida a partir da indecidibilidade. Lá onde a decisão é meramente possível, não há decisão. A esse título, a decisão deve permanecer impossível, pois a condição de possibilidade da decisão é, ao mesmo tempo, sua condição de impossibilidade. Não há verdadeiramente decisão onde se pode justificá-la antecipadamente, isto é, não há decisão responsável quando se está diante de um caminho ou de escolhas seguras – na verdade, a decisão não se confunde com a escolha. Derrida (2018, p. 31) observa que

[...] proteger a decisão ou a responsabilidade por um saber, por alguma segurança teórica ou pela certeza de ter razão, é transformar essa experiência em desdobramento de um programa, em aplicação técnica da regra ou da norma, em subsunção do “caso” determinado, tantas condições às quais nunca se deve renunciar, por certo, mas que, como tais, são somente para-protectos de uma responsabilidade ao apelo do qual eles permanecem radicalmente heterogêneos.

Ora, não se pode distinguir antecipadamente uma situação normal de uma situação excepcional. É a decisão do soberano que determina o que é um Estado de exceção, uma vez que ela deve ser feita sem que se disponha de um critério nítido que ilustre um Estado de necessidade. A decisão funda-se, portanto, em um indecidível; só assim ela é, de fato, soberana. Lembremos a fórmula lapidar de Carl Schmitt (1996, p. 87, *itálico* nosso): “soberano é quem *decide* sobre a exceção”. O soberano possui o direito de suspender o funcionamento normal do ordenamento jurídico a fim de preservar ou salvaguardar este mesmo ordenamento, portanto, “longe de responder a uma lacuna normativa, o estado de exceção apresenta-se como a abertura de uma lacuna fictícia no ordenamento, com o objetivo de salvaguardar a existência da norma e sua aplicabilidade à sua situação normal” (AGAMBEN, 2004, p. 48). Com efeito, trata-se de um direito que suspende parcial ou totalmente o próprio direito, ou melhor, de um direito que inclui na ordem jurídica a sua própria exceção. Deve-se lembrar que “o estado de exceção não é um direito especial (como o direito de guerra), mas, enquanto suspensão da própria ordem jurídica, define seu patamar ou seu conceito-limite” (AGAMBEN, 2004, p. 15). Poder-se-ia, *a fortiori*, perguntar se essa suspensão seria legal ou ilegal? Para Agamben, por exemplo, o problema se coloca de outra maneira, isto é, não se trata meramente de uma topologia que separa um dentro e um fora, ou melhor, o jurídico do não-jurídico, visto que “o estado de exceção não é nem exterior nem interior ao ordenamento jurídico e o problema de sua definição diz respeito a um patamar, ou a uma zona de indiferença, em que dentro e fora não se excluem mas se

indeterminam” (AGAMBEN, 2004, p. 39). Haveria, então, uma indeterminação recíproca. Aliás, o estado de exceção é uma franja ambígua e incerta entre a política e o direito. O estado de exceção é uma situação paradoxal na qual as “medidas jurídicas que não podem ser compreendidas no plano do direito, e o estado de exceção apresenta-se como a forma legal daquilo que não pode ter forma legal” (AGAMBEN, 2004, p. 12). Em suma, o estado de exceção assemelha-se à revolução, uma vez que se trata de “uma medida ‘ilegal’, mas perfeitamente ‘jurídica e constitucional’, que se concretiza na criação de novas normas (ou de uma nova ordem jurídica)” (AGAMBEN, 2004, p. 44). A revolução, por exemplo, na medida em que destitui o estado de coisas seria antijurídica, no entanto, se ela é exitosa, ela institui um novo estado de coisas, bem como uma nova compreensão do direito e da justiça. Assim, a revolução deve ser compreendida não do ponto de vista contra o qual ela se insurge, mas da perspectiva que ela inaugura. Mais ainda, a revolução não apenas corta o estado de coisas, ela retroage, visto que ela se define nos seus próprios termos, e não da perspectiva do *status quo*. A retroatividade, Agamben (2004, p. 46) o lembra, “é uma ficção e que a ratificação só pode produzir seus efeitos a partir do momento em que é efetivada”.

Um pouco como afirmava Lévi-Strauss a respeito da origem da linguagem¹¹¹: a passagem de um Estado de natureza a um Estado civil não se realizou paulatinamente, ou seja, o direito e a justiça não são o resultado de uma conquista gradual, em vez disso “seu momento de fundação ou mesmo de instituição jamais é, aliás, um momento inscrito no tecido homogêneo de uma história, pois ele o rasga por uma decisão” (DERRIDA, 2018, p. 24). A fundação do direito e da justiça é um corte, ou ainda, uma in-cisão na continuidade temporal ou histórica. Segundo Derrida (2018, p. 24):

[...] a operação de fundar, inaugurar, justificar o direito, *fazer a lei*, consistiria num golpe de força, numa violência performativa e portanto interpretativa que, nela mesma, não é nem justa nem injusta, e que nenhuma justiça, nenhum direito prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação preexistente, por definição, poderia nem garantir nem contradizer ou invalidar.

Da decisão que funda a justiça e o direito não se pode dizer que é justa ou injusta, exatamente porque ainda não havia meios ou critérios para decidir sobre os critérios de justiça. Então, o direito enquanto uso autorizado da força precisou instaurar sua própria autoridade por uma decisão, por uma cesura “violenta” – a qual é performativa e interpretativa, sendo que, em seu momento inicial, não é justa e nem injusta, nem legítima e nem ilegítima. Nenhum poder

¹¹¹ “[...] a linguagem só pôde nascer repentinamente. As coisas não puderam passar a significar de forma progressiva” (LÉVI-STRAUSS, p. 41).

anterior a esta decisão¹¹² poderia invalidá-la ou garanti-la. Semelhante à afirmação de Wittgenstein (1969, p. 67), para quem “se o verdadeiro é o que é fundamentado, então o fundamento não é verdadeiro nem falso”. A violência que instaura o fundamento é, portanto, uma violência sem fundamento – a força não pode servir de fundamento para a própria força – porquanto, não pode se apoiar em outra coisa senão nela mesma, excedendo a oposição “do fundado ao não-fundado, como de todo fundacionismo ou de todo antifundacionismo” (DERRIDA, 2007, p. 26). A autoridade do direito, para usar a expressão de Montesquieu, está ancorada num “fundamento místico”, num espaço “*entre*”, que não se situa nem aqui nem acolá. E as leis não são obedecidas porque são legítimas (tautologia performativa) ou justas, mas porque repousam na autoridade, numa autoridade mística: trata-se sempre de um ato de fé. Nelas creditamos e acreditamos, eis seu único fundamento. Por essa razão, Derrida afirma, na esteira de Heidegger, que “*Díke*, a justiça, o direito, o julgamento, a pena ou o castigo, a vingança etc., é originariamente *Eris* (o conflito, *Streit*, a discórdia ou o *pólemos*, ou a *Kampf*), isto é, também *adíkia*, a injustiça” (DERRIDA, 2007, p. 10). A experiência do direito seria “essencialmente” aporética e paradoxal, pois a lei nasce inicialmente de uma certa ilegalidade. Com efeito, a violência do direito se autoproclama legítima. Mais do que isso, é o direito que, em seu momento de fundação, “inventa” o conceito de violência; da mesma maneira que um jogo inventa suas próprias regras e o que seria transgredi-las.¹¹³ A crítica à violência não-legítima só pode ser realizada a partir daquilo que se instaurou e se instituiu como legítimo. Um pouco como o paradoxo da transgressão, pois a gramática da revolta deve necessariamente se inscrever na gramática da ordem. Em suma, o direito é autorreferencial e tautológico, performativo e autointerpretativo, desde sempre mediado pelo próprio “jogo de linguagem jurídico”.

Se minha ação coincide com a norma, seja por conduta, nexa, resultado etc., ou ainda, se detenho antecipadamente um modelo de conduta descrito e previsto na lei, se sou obrigado

¹¹² “Seu momento de fundação ou mesmo de instituição jamais é, aliás, um momento inscrito no tecido homogêneo de uma história, pois ele o rasga por uma decisão. Ora, a operação de fundar, inaugurar, justificar o direito, *fazer a lei*, consistiria num golpe de força, numa violência performativa e portanto interpretativa que, nela mesma, não é nem justa nem injusta, e que nenhuma justiça, nenhum direito prévio a anteriormente fundador, nenhuma fundação preexistente, por definição, poderia nem garantir nem contradizer ou invalidar. Nenhum discurso justificador pode, nem deve, assegurar o papel de metalinguagem com relação à performatividade da linguagem instituinte ou à sua interpretação dominante” (DERRIDA, 2007, p. 24).

¹¹³ “Isso parece uma trivialidade tautológica. Mas a tautologia não é a estrutura fenomenal de certa violência do direito, que ele mesmo instaura decretando que é violento, agora no sentido de fora da lei, tudo o que ele não reconhece? Tautologia performativa ou síntese *a priori* que estrutura toda fundamentação da lei, a partir da qual se produzem performativamente as convenções (ou o ‘crédito’ de que falamos antes) que garantem a validade do performativo graças ao qual, desde então, obtêm-se os meios de decidir entre a violência legal e a violência ilegal” (DERRIDA, 2007, p. 78).

a responder por mim mesmo ou por outrem juridicamente diz-se, geralmente, que sou responsável. Responder à lei? Ora, devo responder diante da lei no caso de não-cumprimento de um dever jurídico: trata-se de um dever de responder à acusação, de um dever de reparar um dano, entre outras coisas. No entanto, o que se tem nesses casos não é a responsabilidade, mas, talvez, a imputabilidade. Ligada à ideia de autoria, a imputação é responsabilização jurídica e moral. Somente alguém que goza do pleno uso de suas faculdades mentais e que é capaz de entender o ilícito do fato pode ser imputável. Alguém como Hans Kelsen (1998, p. 69), dizia que “não se imputa algo ao homem porque ele é livre, mas, ao contrário, o homem é livre porque se lhe imputa algo. Imputação e liberdade estão, de fato, essencialmente ligadas entre si”. Se se responde à lei por dever ou coerção, não se é verdadeiramente responsável. Porém, uma responsabilidade, digna desse nome, não é condicionada pela generalidade ou pelos limites da lei: a responsabilidade é hiperbólica, ilimitada e incondicional. Dito de outro modo, a observância às leis não se confunde com a responsabilidade. A responsabilidade é um indecível entre a autonomia e a heteronomia, ela é justamente o espaço em que nenhum *nomos* ou configuração jurídica pode cobrir totalmente. Pois, não há responsabilidade lá onde posso decidir antecipadamente entre obedecer ou violar a lei, ou ainda, onde a ação já detém uma punição estipulada na letra fria da lei; não há responsabilidade lá onde o elemento da força autorizada e da coerção está virtualmente presente. Trata-se, aqui, de uma responsabilidade que consiste em responder ao chamado do que vem, mesmo que jamais se consiga responder à altura, visto que a resposta é sempre deficiente, precária, provisória. Isso porque não se pode responder de uma vez por todas. Segundo Derrida (2018, p. 43):

Nosso axioma mais comum é que, para ser justo – ou injusto, para exercer a justiça – ou violá-la, devo ser livre e responsável por minha ação, por meu comportamento, por meu pensamento, por minha decisão. Não se pode dizer de um ser desprovido de liberdade, ou que, pelo menos, não é livre em tal ou tal ato, que sua decisão é justa ou injusta. Mas essa liberdade ou essa decisão do justo deve, para ser dita como tal, ser reconhecida como tal, seguir uma lei ou uma prescrição, uma regra. Nesse sentido, em sua própria autonomia, em sua liberdade de seguir ou de se dar a lei, ela deve poder ser da ordem do calculável ou do programável, por exemplo, como ato de equidade.

Não há decisão justa se eu ajo conforme à legalidade ou ao legítimo, ou seja, em conformidade com o direito, com as regras e convenções que autorizam o cálculo: o sujeito da decisão não é uma máquina de calcular. Se o sujeito moral age *conforme ao dever*, não se pode dizer que sua ação possui valor moral. Kant já distinguia uma ação meramente *conforme ao dever* de uma ação *por dever*, para ele, só esta última possui de fato valor moral. Embora o

elemento do cálculo esteja, a princípio e por princípio, excluído – porquanto, “uma ação realizada por dever deve eliminar totalmente a influência da inclinação” –, devo proceder “sempre de maneira que *eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*” (KANT, 2019, p. 32). Não há cálculo dos efeitos, pois não se visa os fins ou os propósitos: a utilidade e a inutilidade de uma ação não entram em jogo, todavia, se o sujeito não quer sua máxima se converta em lei universal, ele deve então rejeitá-la, “e não por causa de qualquer prejuízo que dela pudesse resultar para ti ou para os outros, mas porque ela não pode caber como princípio numa possível legislação universal” (KANT, 2019, p. 36-37). Assim, o sujeito kantiano da moral ainda tem uma lei universal para se amparar. Se o cálculo é excluído no que concerne as inclinações, uma regra de aplicação ainda permanece, ademais, uma regra em que um sujeito deliberativo deve poder universalizar. Gesto que permanece também em Hegel (2011, p. 54), quando afirma, por exemplo:

É próprio aos modernos, em tudo que a prudência faz aparecer como conveniente nessa ou naquela circunstância, decidir-se por si mesmo; os indivíduos, tanto quanto os príncipes, decidem por si mesmos: a vontade subjetiva, entre nós, deslinda todas as razões da reflexão e se determina em ato (HEGEL, 2011, p. 54).

Mais do que a contemporaneidade entre o sujeito deliberativo e a modernidade, é interessante notar a precedência, a causalidade entre vontade subjetiva e determinação em ato: a intenção precede o gesto. O sujeito prudente deve decidir o que é conveniente *nessa ou naquela circunstância*, ou seja, a partir da reflexão, ele deve calcular o que lhe aparece como mais apropriado, útil e vantajoso, e a decisão não é senão a faculdade de um sujeito; aliás, “toda problemática ético-política diz respeito a um sujeito responsável” (DUQUE-ESTRADA, 2012, p. 189).

Quando as coisas ocorrem de maneira adequada, quando se aplica a universalidade da regra ao caso particular, quando um exemplo é subsumido corretamente, ou ainda, quando um juízo é determinante e não reflexionante, não se tem uma decisão. A decisão não se formula a partir do elemento do cálculo, na verdade, ela é incalculável, embora ela exija que se calcule o incalculável. Derrida (2016, p. 129-130) diz que “se o dever é concebido como uma simples relação entre o imperativo categórico e um sujeito determinável, então ele se esvai”. Não há decisão onde há também um sujeito transcendental; aliás, “a decisão é impedida quando há algo como um sujeito transcendental” (DERRIDA, 2016, p. 129). Isso porque a decisão não tem nada a ver com uma “condição de possibilidade”. A decisão deve permanecer sempre impossível. Acrescenta-se que uma decisão responsável não pode estar ancorada em um *álibi*.

Assim, agir em conformidade com um princípio, uma máxima – mesmo que seja a minha razão a me dar esta lei –, não é outra coisa que agir *segundo* outra coisa, em nome de alguma outra coisa. Ora, “a decisão, se tal coisa existe, não pode ser tomada no nome de alguma *coisa*” (DERRIDA, 2016, p. 130). Indo mais além, Derrida (2016, p. 129) afirma que “se há uma decisão, isto pressupõe que o sujeito da decisão não exista ainda, tampouco o objeto”. O sujeito não preexiste à decisão, na verdade, é no ato de decidir que se inventa o sujeito. Nesse sentido, “toda vez que decido, se uma decisão é possível, invento o quem, e decido quem decide o que; neste momento a questão não é a de quem ou do que, mas da decisão, se existe tal coisa” (DERRIDA, 2016, p. 129). A decisão funda-se em si mesma.

Trata-se, em Derrida, de desvincular a responsabilidade do direito e devolvê-la à justiça, e a justiça, por sua vez, não se confunde com o direito. No entanto, cabe uma observação, sobretudo, em relação à resistência da justiça. Não se trata, certamente, de um justo direito de resistência, isto é, de resistir a uma lei injusta e, no limite, a uma decisão tirânica – isso porque a justiça não liga o seu destino àquele do direito. A resistência da justiça diz respeito, antes de tudo, à sua aversão à tematização. Derrida (2018, p. 17) afirma que “não se pode falar *diretamente* da justiça, tematizar ou objetivar a justiça, dizer ‘isto é justo’ e, ainda menos, ‘eu sou justo’, sem trair imediatamente a justiça, senão o direito” (DERRIDA, 2018, p. 17). Deve-se falar justamente da justiça, mais precisamente, de um “justamente”, cuja adverbialidade não implica a restrição. Aliás, justamente não se vincula somente à justiça, mas também à justeza, à correção, à precisão e ao momento adequado. Trata-se, então, de decidir justamente ou de responder justamente¹¹⁴. Mas nenhuma resposta pode ser justa ou responsável de antemão. Para Derrida (2018, p. 30), “a *decisão* entre o justo e o injusto nunca é garantida por uma regra”. Ele acrescenta que “se o ato consiste simplesmente em aplicar uma regra, desenvolver um programa ou efetuar um cálculo, ele será talvez legal, conforme o direito, e talvez, por metáfora, justo, mas não poderemos dizer que a decisão foi justa. Simplesmente porque não houve, nesse caso, *decisão*” (DERRIDA, 2018, p. 43). Toda decisão deve ser singular.

De uma decisão judicial que aplica uma regra, que efetua um cálculo, que desenvolve um programa, pode-se dizer que foi legal, isto é, conforme o direito, todavia, ela não foi justa, na medida em que não houve, na verdade, decisão. A decisão é um ato inaugural, um acontecimento que se furta à ordem da sucessão temporal e da causa e do efeito. Não há decisão

¹¹⁴ Responder justamente não é senão justificar-se, ou ainda, oferecer uma justificação. A justificação, afirma Derrida (2006, p. 146), “significa ajustarmos o nosso próprio discurso à história, à herança, à época, àquilo que é, mas desajustando-o, ajustando-o ao que ainda não se dá, que não é deste mundo. [...] A justificação perante o que não é ainda, frente a uma justiça para que apelo ou que vem, mas que pode não vir, é uma vez mais a dimensão messiânica, que é histórica e ao mesmo tempo em ruptura com a história”.

lá onde existe uma linha reta ou um fio de continuidade. A decisão, digna desse nome, é um ato original e originário, que não se funda na história, na medida em que a decisão é um gesto fundador, ela mesma é sem fundamento, no limite, infundada. Daí a arbitrariedade que se pode atribuir a uma decisão, visto que não se tem critérios prévios para se assegurar se uma decisão foi justa ou injusta. É o caso, por exemplo, da suspensão do Estado de direito – nas ditas democracias ocidentais – no “Estado de exceção”. Para que uma decisão seja justa, explica Derrida (2018, p. 44), o juiz não pode, por exemplo, somente seguir uma regra do direito ou uma lei em geral, “mas deve assumi-la, aprová-la, confirmar seu valor, por um ato de interpretação reinstaurador, como se a lei não existisse anteriormente, como se o juiz a inventasse ele mesmo em cada caso” (DERRIDA, 2018, p. 44). Que a decisão seja conforme a uma lei preexistente não significa, porém, que ela foi justa, pois ela não produziu nada de novo, não fez nenhuma interpretação reinventiva e reinstauradora, mas apenas uma atividade conservadora e reprodutora. Para que uma decisão seja justa, observa Derrida (2018, p. 44), é preciso que “ela seja ao mesmo tempo regrada e sem regra, conservadora da lei e suficientemente destruidora ou suspensiva da lei para dever reinventá-la em casa caso, rejustificá-la, re-inventá-la pelo menos na reafirmação e na confirmação nova e livre de seu princípio”.

Sob esse prisma, a decisão e a responsabilidade prescindem da categoria do sujeito; mais do que isso, “onde se diz ‘eu decido’ não se faz uma decisão digna desse nome” (LOPES, 2018, p. 106). Se se cristaliza a decisão na instância do sujeito – moral e juridicamente responsável –, não se tem mais decisão, mas somente a aplicação de uma regra. A decisão não pode ser apropriada pelo processo de identificação. Derrida (2016, p. 129) observa que:

[...] uma vez que se ponha a questão dessa forma e se imagine que “o que” e “o quem” do sujeito possam ser determinados antecipadamente, então não há decisão. [...] a decisão, se tal coisa existe, deve neutralizar, se não tornar impossível de antemão “o quem” e “o quê”. Se alguém sabe, e se é um sujeito que sabe quem e o que, então a decisão é simplesmente a aplicação de uma lei (DERRIDA, 2016, p. 129).

Se não é na categoria do sujeito que se deve buscar a decisão, então, onde está a verdadeira decisão – se ela existe –, uma decisão digna desse nome deve ser buscada? Para Derrida, é na relação com o outro, visto que é outro “aquele em nome do que e de quem a decisão é tomada, ele permanece inapropriável pelo processo de identificação” (DERRIDA, 2016, p. 129). É por isso que Derrida não endossa o decisionismo schmittiano: isso porque ele quer dissociar a decisão da atividade. Segundo ele, “há algo de passivo na decisão mais radical.

Se uma decisão está totalmente sob meu controle, se ela é o predicado de uma subjetividade, se sou eu quem decido pela decisão, e ela é totalmente ativa nesse sentido, então, o que se segue como um efeito da decisão é programado” (DERRIDA, 1997, p. 14). Assim, uma decisão, paradoxalmente, deve ser passiva, na medida em que devo ser afetado por minha própria decisão. Derrida (1997, p. 14) explica que “na medida em que minha decisão é do outro, minha decisão é passiva, ela é afetada por si mesma (como pelo outro) – o que espero ser condizente com o que digo sobre a alteridade constituir minha própria identidade” (DERRIDA, 1997, p. 14). Nesse sentido:

A decisão é tomada por algum outro em mim, e nesse sentido é sempre do outro, nesse sentido, eu sou um palco [stage] para o outro, responsável pelo outro, como diz Levinas. Se uma decisão é simplesmente uma expressão de mim mesmo, minha identidade ou natureza, se decorre apenas do que sou, não é uma decisão. Ao ser decisivo, deve cortar algo de mim. O fato de a decisão não ser simplesmente minha não diminui minha responsabilidade. Sou totalmente responsável pelas decisões que são tomadas em mim por algum outro com quem tenho uma relação privilegiada (DERRIDA, 1997, p. 14).

Talvez haja decisão. Ora, é justamente nesse *talvez* em que reside a decisão e a indecidibilidade. Uma decisão sempre é tensa, sem esta tensão não haveria decisão. Decidir é, então, ariscar-se, é expor-se ao perigo. Se se trata de algo perigoso, é porque “*outro* é aquele a quem o acesso não é e não pode ser regrado, mapeado, documentado ou resgatado. O outro, se é que existe, como tal, está fora da lógica prevista por um projeto de texto e, portanto, a experiência da alteridade só pode ser da aporia, da *myse em abyme*, do ilimitado” (SISCAR, 2018, p. 78). Deve-se lidar com o outro, ou melhor, com a vinda desse outro de peito aberto. Sem a possibilidade de que este outro me destrua não haveria *talvez* qualquer experiência do impossível. A decisão – para ser justa e responsável – deve ser uma experiência aporética, ou seja, ela deve hesitar entre o possível e o impossível, ela deve ser indecidível. A justiça é um fenômeno, ou melhor, um acontecimento exemplar dessa possibilidade impossível, uma vez que “a justiça é uma experiência impossível” (DERRIDA, 2018, p. 30). Derrida (2018, p. 30) afirma que “uma vontade, um desejo, uma exigência de justiça cuja estrutura, não fosse uma experiência da aporia, não teria nenhuma chance de ser o que ela é, a saber, apenas um *apelo* à justiça”. Não há método (*μέθοδος*) capaz de franquear a aporia. A aporia recusa-se à experiência, por isso, “não pode haver experiência plena da aporia, isto é, daquilo que não dá passagem. *Aporia* é um não-caminho” (DERRIDA, 2018, p. 30). Somente a experiência é possível, a aporia é e permanece impossível; uma experiência aporética é a possibilidade do impossível. Entre o possível e o impossível há a decisão; entre a continuidade e a

descontinuidade, a aporia. A aporia se distingue da experiência precisamente pelo fato de que a experiência é uma travessia, uma passagem, uma saída do perímetro; a aporia, por sua vez, é a não-passagem, o impasse, o sem-saída. Quando a passagem já se encontrava aberta, isto é, quando o caminho já estava previamente dado e se pode avançar livremente, não se pode dizer de fato que houve decisão, pois a decisão já estava tomada¹¹⁵. Dito de outro modo, se a passagem é dada e permitida de antemão, se há um saber antecipado sobre qual caminho tomar, então, a decisão já está tomada. Há aí somente a aplicação de um programa, o desdobramento de uma causalidade já posta; trata-se assim da simples aplicação de um *savoir-faire*. Com efeito, “a condição de possibilidade desta coisa, a responsabilidade, é uma certa *experiência da possibilidade do impossível: a prova da aporia* a partir da qual inventar a única *invenção possível, a invenção do impossível* (DERRIDA, 1991c, p. 43). Pode-se dizer – contrariamente ao senso comum – que uma decisão segura e possível não é uma decisão responsável, quer dizer, à altura do acontecimento, mas, no limite, uma irresponsabilidade. Nesse sentido, “a condição de possibilidade desta coisa, a responsabilidade, é uma certa *experiência da possibilidade do impossível: a experiência da aporia* a partir da qual inventar a única *invenção possível, a invenção impossível*” (DERRIDA, 1991, p. 43). Só responsabilidade nesse limite quase infranqueável entre o possível e o impossível. A responsabilidade não se exerce na ordem do possível, do meramente possível; do contrário, “ela faz da ação a consequência aplicada, a simples aplicação de um saber ou de um saber-fazer [*savoir-faire*], ela faz da moral e da política uma tecnologia” (DERRIDA, 1991c, p. 46). Quando já se sabe como responder, a resposta é possível, é-se irresponsável. Paradoxalmente, para não ser irresponsável, ou seja, para ser autenticamente responsável, observa Derrida (1991, p. 47), “seria preciso se limitar a decisões impossíveis, impraticáveis, inaplicáveis”. Daí a dificuldade de se decidir: cada caso, cada situação, cada resposta – uma resposta responsável, digna desse nome – deve ser inventar a cada e a todo momento. Tem-se o direito de se perguntar o que pode ser uma moral ou uma política do impossível, da responsabilidade hiperbólica. No entanto, não sendo programável nem antecipável, esta moral e esta política serão um acontecimento singular, único e irreduzível.

O sujeito é, por definição, aquele que não pode responder – mesmo que o saiba –, é alguém que não pode decidir. Justamente porque a instância do sujeito não está à altura da responsabilidade. Não faz nenhum sentido falar em sujeito da decisão ou sujeito responsável, na verdade, “só há sentido em se falar de sujeito enquanto este for pensado jamais como uma

¹¹⁵ Derrida (1991, p. 43) afirma que “quando uma responsabilidade se exerce na ordem do possível, ela segue uma inclinação e ela desenvolve um programa. Ela faz da ação a consequência aplicada, a simples aplicação de um saber ou de um saber-fazer, ela faz da moral e da política uma tecnologia” (DERRIDA, 1991, p. 46).

presença a si, jamais como uma autoidentidade que se quer como origem ou fundamento mas, antes, como uma instância em permanente deslocamento – uma instância sem estância” (DUQUE-ESTRADA, 2012, p. 189). Só se pode fazer um discurso responsável sobre a responsabilidade sob a modalidade do *talvez*, diz Gasché (1994, p. 228). Longe de qualificar uma imprecisão, o *talvez* indica aqui a falta de uma certeza dogmática. A responsabilidade só é, de fato, responsável, quando não se é capaz de responder com segurança. Gasché (1994, p. 228) nota que “pensar a responsabilidade exige, de fato, uma responsabilidade absolutamente sem precedentes, uma que não pode olhar para trás sobre as garantias dadas, mas que está atenta e responde aos traços estruturais de indecidibilidade característicos da própria responsabilidade” (GASCHE, 1994, p. 228). Segundo Derrida (2018, p. 52), “uma axiomática subjetal da responsabilidade, da consciência, da intencionalidade, da propriedade comanda o discurso jurídico atual e dominante” (DERRIDA, 2018, p. 48). A decisão, via de regra, tem como correlato a noção de sujeito. Vásquez (1994) observa que mais do que considerar a capacidade de decisão, autonomia etc. aos modernos, o que é decisivo é que a própria modernidade é ela mesma uma decisão, na medida em que ela é uma ruptura com o que a precede. Convém recordar que a responsabilidade “é inseparável de toda uma rede de conceitos conexos (propriedade, intencionalidade, vontade, liberdade, consciência de si, sujeito, eu, pessoa, comunidade, decisão etc.)” (DERRIDA, 2018, p. 38). O que não quer dizer que é um sujeito que responde, mais ainda, responde responsavelmente. É preciso decidir responsavelmente em cada caso, de maneira singular. Derrida (2018, p. 30) nota que de uma só vez e a cada vez, “a decisão concerne a escolha entre a relação a um outro que seja *seu* outro (isto é, um outro oponível em um casal) e a relação com um todo outro não opositivo, um outro que não é mais *seu* outro”. E nunca pode-se estar certo de uma decisão; deve-se dizer que “em nenhum momento podemos dizer *presentemente* que uma decisão é justa, puramente justa” (DERRIDA, 2018, p. 45). A decisão, digna desse nome, nada tem a ver com a presença do presente. Talvez, mais do que uma incompletude na estrutura da indecidibilidade o que há é um excesso, um transbordamento. Não há critérios transcendentais que orientam uma boa decisão, e se houvessem não haveria, de fato, decisão. A boa-ação que se adequa a uma norma exterior é, no máximo, um cálculo consciente. Isso não quer dizer que uma boa-ação não deve ser interessada, mas a gratuidade do bom agir dispensa o interesse subjetivo. O sujeito, observa Duque-Estrada (2012, p. 188-189), “nunca esteve presente nem mesmo no âmbito dos discursos canônicos que tratam da sua constituição e fundamentação enquanto tal”. A decisão é feita em nome do *outro* – não de um outro identificável –, ou melhor, de uma alteridade radical e irreduzível a um mim. Para Derrida (2016, p. 132):

Porque agimos e vivemos na infinitude, que a responsabilidade em relação a outrem (*autrui*) é irreduzível. Se a responsabilidade não fosse infinita, se a cada vez que tenho que tomar uma decisão ética ou política em relação a outrem (*autrui*) esta não fosse infinita, então eu não seria capaz de me comprometer em uma dívida infinita com cada singularidade. Se a responsabilidade não fosse infinita, não se poderia ter problemas morais e políticos (DERRIDA, 2016, p. 132).

A responsabilidade é infinita, nunca posso parar de responder à vinda do outro. Se se fala de um “eu não posso”, é porque sou impotente diante da vinda do outro, sua chegada me excede infinitamente. Essa relação é uma relação de incompletude. Trata-se da “infinitude que se inscreve no interior da responsabilidade; caso contrário, não haveria problemas éticos ou decisões. E é por isso que a indecidibilidade não é um momento a ser atravessado e superado” (DERRIDA, 2016, p. 133). Com efeito, um sujeito nunca decide nada, deve-se acrescentar que “sua identidade a si e sua permanência calculável fazem de toda decisão um acidente que deixa o sujeito indiferente. *Uma teoria do sujeito é incapaz de levar em conta a menor decisão*” (DERRIDA, 1994, p. 87). Segundo Derrida (1994, p. 87):

Pois se nada nunca acontece a um sujeito, nada que mereça o nome de acontecimento, o esquema da decisão tende regularmente, ao menos em sua acepção comum e hegemônica (aquele que ainda parece dominar o decisionismo schmittiano, sua teoria da exceção e da soberania), para implicar a instância do sujeito, de um sujeito clássico, livre e voluntário, portanto, de um sujeito ao qual nada acontece, nem mesmo o acontecimento singular em que ele acredita, por exemplo, em situação de exceção, tomar e manter a iniciativa (DERRIDA, 1994, p. 87).

A responsabilidade não pode ser subordinada nem à subjetividade nem à objetividade do conhecimento¹¹⁶. A recusa à objetividade é um traço essencial da decisão, por isso, “o momento da decisão deve restar heterogêneo a todo saber enquanto tal, à toda determinação teórica ou constativa, mesmo se ela pode e deve ser precedida por toda ciência e toda consciência possíveis” (DERRIDA, 1994, p. 247). Toda tematização se revela insuficiente,

¹¹⁶ “Dizer que uma decisão responsável deve se reger sobre um saber é o que parece definir, de uma só vez, a condição de possibilidade da responsabilidade (não se pode tomar uma decisão responsável sem ciência e consciência, sem saber o que se faz, por qual razão, em vista do quê e em quais condições se a faz) e a condição de impossibilidade da dita responsabilidade (se uma decisão se ordena a esse saber que ela se contenta em seguir ou desenvolver, não é mais uma decisão responsável, é o estabelecimento técnico de um dispositivo cognitivo, a simples implementação mecânica de um teorema). Esta aporia da responsabilidade definiria, portanto, a relação do paradigma platônico ao paradigma cristão na história da moral e da política” (DERRIDA, 1999, p. 43).

visto que “não saber, não ter uma ciência nem uma consciência suficiente do que ser responsável quer dizer, é em si uma falta de responsabilidade. Para ser responsável é preciso poder responder o que quer dizer ser responsável” (DERRIDA, 1999, p. 44-45). A responsabilidade, a decisão, o acontecimento etc. são, de certo modo, os impensáveis do pensamento. Não posso tematizar estes conceitos, no máximo, posso pensar neles, visto que eles não se põem como tese, não se dão a ver, não se apresentam pessoalmente em alguma intuição fenomenológica. Uma decisão responsável, digna desse nome, deve estar exposta ao risco de ser irresponsável, ela não *deve* estar assegurada previamente. Nenhuma responsabilidade pode abolir a irresponsabilidade. Alguém como Koselleck (1999, p. 111) observa que:

Pertence à natureza da crise que uma decisão esteja pendente mas ainda não tenha sido tomada. Também reside em sua natureza que a decisão a ser tomada permaneça em aberto. Portanto, a insegurança geral de uma situação crítica é atravessada pela certeza de que, sem que se saiba ao certo quando ou como, o fim do estado crítico se aproxima. A solução possível permanece incerta, mas o próprio fim, a transformação das circunstâncias vigentes – ameaçadora, temida ou desejada –, é certo. A crise invoca a pergunta ao futuro histórico.

Ora, nenhuma decisão pode ser o fechamento de uma crise – esta última tem a natureza de ser indecível –; e nada pode garantir uma tomada de decisão possa por fim a uma situação crítica. Não haveria nem política nem futuro histórico sem essa experiência da indecibilidade, não haveria qualquer articulação se houvesse a garantia de uma decisão realizada. A decisão é tão incerta quanto o indecível. É essa incompletude estrutural da decisão que faz com que haja disputas, *polemos*, conflitos etc. A indecibilidade não se resolve numa solução ética e política, ela continua habitando e assombrando a decisão, sem se fechar. Isso se deve porque “a relação com o outro não se fecha, e é por causa disso que há história e que se tenta agir politicamente” (DERRIDA, 2016, p. 133). Não é possível fechar as disputas, pois, “não há um programa ou conjunto de regras que seja capaz, de uma vez por todas, de orientar as decisões políticas ou facultar interpretações históricas da política, o que nos leva à constante disputa em torno dessas orientações e interpretações” (LOPES, 2018, p. 85). Uma decisão cujo fim está previamente inscrito é uma decisão meramente possível. De todo modo, uma injunção comanda toda e qualquer decisão: é preciso decidir! A indecibilidade que habita qualquer decisão “não nos impede de julgar ou projetar, nem mesmo de definir normas” (LOPES, 2018, p. 107-108). O que se trata é de compreender que esses julgamentos, projetos e normas são, de certa forma, contingentes, isto é, não são dado da natureza ou da razão, portanto, são instituídos sem parâmetros fixos e princípios universais.

Como definir o indecidível? Ora, esta é uma tarefa impossível, na medida em que não é possível decidir de uma vez por todas por seu sentido. Isso se deve porque “o indecidível não é apenas a oscilação entre duas significações ou duas regras contraditórias e muita determinadas, mas igualmente imperativas” (DERRIDA, 2018, p. 46). O indecidível não é somente a oscilação e tensão entre duas decisões; trata-se, isso sim, de uma “experiência daquilo que, estranho, heterogêneo à ordem do calculável e da regra, *deve* entretanto – é de *dever* que é preciso falar – entregar-se à decisão impossível, levando em conta o direito e a regra” (DERRIDA, 2018, p. 46). Somente uma decisão que enfrenta a prova do indecidível é uma decisão livre. Mas essa liberdade não diz respeito a um sujeito, aliás, “um sujeito nunca pode decidir nada: ele é mesmo aquilo a *que* uma decisão só pode acontecer como um acidente periférico, que não afeta a identidade essencial e a presença substancial a si mesmo que fazem de um sujeito um sujeito” (DERRIDA, 2018, p. 47). É preciso considerar que a indecidibilidade não é um momento que precede a decisão, ou seja, a indecidibilidade não é um momento incompleto, inconclusivo, não cumprido, que aguardaria uma resolução, a qual, em último caso, anularia toda e qualquer decisão. Uma decisão não suprassume os termos indecidíveis. Ao contrário, a decisão é uma dupla afirmação ou afirmação determinada: se a *suprassunção* é o movimento *par excellence* da negação determinada, por outro lado, o *talvez* é o que nomeia este estranho movimento da afirmação determinada. *Talvez* não é indeterminado, embora seja indecidível. À guisa de explicação, “a indecidibilidade não é um momento preparatório da decisão hegemônico, nem um momento a ser superado pela decisão” (LOPES, 2018, p. 88). A memória da indecidibilidade deve se conservar na decisão. Noutras palavras, “o indecidível permanece preso, alojado, ao menos como um fantasma, mas um fantasma essencial em qualquer decisão, em qualquer acontecimento de decisão” (DERRIDA, 2018, p. 48). O indecidível é como um virtual que não se esgota em suas atualizações. Por isso, “em nenhum momento uma decisão parece poder ser dita presente e plenamente justa” (DERRIDA, 2018, p. 47). Uma proposição indecidível, observa Derrida (1972, p. 248-249), na esteira de Gödel, “é uma proposição que, sendo dado um sistema de axiomas que domina uma multiplicidade, não é nem uma consequência analítica ou dedutiva dos axiomas, nem está em contradição com elas, nem verdadeira nem falsa do ponto de vista desses axiomas. *Tertium non datur*, sem síntese”. A decisão, recorda Derrida (2018, p. 52), “deve também rasgar o tempo e desafiar as dialéticas”. Em certo sentido, toda decisão é precipitada, ela precisa ser um momento finito de urgência. Deve-se agir na noite do não-saber e da não-regra. O instante da decisão jamais apela a um saber teórico e histórico – não existe precedente para a decisão –, não é a consequência “daquela reflexão ou daquela deliberação, já que a decisão marca sempre a interrupção da deliberação

jurídico – ou ético – ou político-cognitiva que a precede, e que *deve* precedê-la. O instante da decisão é uma loucura, diz Kierkegaard” (DERRIDA, 2018, p. 51-52). Se se diz que é uma loucura, é porque “tal decisão é, ao mesmo tempo, superativa e sofrida, conservando algo de passivo ou de inconsciente, como se aquele que decide só tivesse a liberdade de se deixar afetar por sua própria decisão e como se ela viesse do outro” (DERRIDA, 2018, p. 52). Nunca se para de decidir, justamente, porque sempre há indecisão.

Não sou um sujeito da decisão se posso aplicar uma regra, se posso universalizá-la. Em última instância, uma decisão não pode nunca ser universalizada. Não há, portanto, decisão moral, ao menos, não no sentido consagrado. Nem normativa, nem prescritiva: a decisão não se baseia em leis, mesmo que dadas pela razão. Uma decisão responsável não se relaciona com a razão prática. Em Kant (2019, p. 23), por exemplo, a razão é uma faculdade prática que “deve exercer influência sobre a vontade”, portanto, possui um papel corretor, ela “impõe as suas prescrições, sem nada aliás prometer às inclinações” (KANT, 2019, p. 39). É a razão que traça *a priori* a ideia de perfeição moral. Derrida (2018, p. 43) afirma que:

Nosso axioma mais comum é que, para ser justo – ou injusto, para exercer a justiça – ou violá-la, devo ser livre e responsável por minha ação, por meu comportamento, por meu pensamento, por minha decisão. Não se pode dizer de um ser desprovido de liberdade, ou que, pelo menos, não é livre em tal ou tal ato, que sua decisão é justa ou injusta. Mas essa liberdade ou essa decisão é justa ou injusta. Mas essa liberdade ou essa decisão do justo deve, para ser dita como tal, ser reconhecida como tal, seguir uma lei ou uma prescrição, uma regra. Nesse sentido, em sua própria autonomia, em sua liberdade de seguir ou de se dar a lei, ela deve poder ser da ordem do calculável ou do programável, por exemplo, como ato de equidade.

A crise, Derrida (1991c, p. 35) recorda em *L'autre cap*, “é o momento da decisão, o momento do *krinein*, o instante dramático da decisão ainda impossível e suspensa, iminente e ameaçadora”¹¹⁷. Só posso responder, só posso decidir, em suma, só posso decidir responsabilmente na iminência daquilo que chega. Nenhuma responsabilidade pode ser assumida antecipadamente, pois, se eu tomo consciência de que devo ser responsável pelo *outro*, antes mesmo da sua vinda, não fui genuinamente responsável. Deve-se sempre responder às escuras, de acordo com a vinda súbita do outro. Entretanto, seria um equívoco depreender disso que para que haja decisão e responsabilidade seja preciso a ignorância ou alguma espécie

¹¹⁷ Na verdade, esta fórmula está presente no historiador Reinhart Koselleck (1999, p. 9): “A crise política (que, uma vez deflagrada, exige uma decisão) e as respectivas filosofias da história (em cujo nome tenta-se antecipar esta decisão, influenciá-las, orientá-las ou, em caso de catástrofe, evitá-la) formam um único fenômeno histórico, cuja raiz deve ser procurada no século XVIII” (KOSELLECK, 1999, p. 9).

de não-saber; ao contrário, “é preciso saber tanto quanto possível e o melhor possível, mas entre o conhecimento e a decisão a cadeia deve ser interrompida” (DERRIDA, 2002, p. 298). É preciso não saber decidir para que a decisão seja tomada. Esta estrutura da urgência é, simultaneamente, paradoxal e aporética. E em ética e política – domínio que Derrida (2002, p. 298) não desassocia – esta estrutura é, de uma só vez, “a condição de possibilidade e a condição de impossibilidade de toda responsabilidade”. A indecidibilidade precede a ética e a política, e não o oposto, ela é a abertura para questões ética-política sejam colocadas. Esses problemas já estão, de certo modo, dispostos no espaço do político, “do cálculo, da negociação, da deliberação. Ou seja, da arregimentação hipotética dos imperativos categóricos. Direito puro, a instância de o direito puro nunca é pura, e não há tempo nem espaço necessário para purificar os dados de um problema ético” (DERRIDA, 2002, p. 302). A urgência da decisão não deixa tempo para se analisar os imperativos hipotéticos, calculando a inclinação ou interesse, negociando-os. Não há negociação entre dois termos negociáveis; “é preciso negociar o inegociável” (DERRIDA, 2002, p. 304). “A decisão responsável deve também e acima de tudo [...] ser feita *com o máximo de urgência*”, lembra Derrida (2002, p. 296). A urgência tem por necessidade a não espera, ou antes, “a *impossibilidade de esperar* o fim da reflexão, da investigação, seja ela cognitiva, filosófica, metafísica ou meta-metafísica. Esta estrutura de urgência não é uma determinação contingente” (DERRIDA, 2002, p. 296). E a negociação deve ser infinita e ininterrupta. Quando há a suposição de uma palavra final, de uma resolução de litígios, pode-se ter certeza que não houve negociação. Esta negociação interminável não se orienta nem mesmo em relação a um ideal de razão: não sem tem, aqui, *aufhebung* como horizonte de reconciliação. Segundo Derrida (2002, p. 310):

[...] a negociação não negocia entre coisas negociáveis, trocando coisas negociáveis, a negociação – e é isso que a torna terrível – deve negociar o inegociável, para salvar seu ser inegociável. [...] A palavra *negociação* talvez não seja a mais adequada para descrever tal coisa. Quanto à decisão, não assumi o conceito de decisão. Além disso, ao insistir no fato de que a urgência era contraditória, que era urgente esperar tanto quanto não esperar, e que quando eu disse que urgência e *différance* eram a mesma coisa, era isso que eu queria dizer. Também, quando coloquei a decisão do lado da não-experiência do indecível, da experiência do indecível, não é simplesmente a impossibilidade de decidir entre A e B, ou preto e branco: a zona é uma de experiência na qual a decisão ainda não emerge, na qual a relação é, de fato, não do tipo decisão (DERRIDA, 2002, p. 310).

Em último caso, um pensamento do talvez é um pensamento da indecidibilidade, o qual assume, em Deleuze, o nome de paradoxo; em Derrida, de aporia – a aporia, deve-se lembrar,

resume-se sob a forma “de um lado”... “de outro lado”. O fio que liga o paradoxo deleuziano à aporia derridiana é a recusa em formar uma síntese superior (*Aufhebung*), na medida em que o pensamento do talvez lida não com a dupla negação, mas com a dupla afirmação. É preciso afirmar duas vezes. A faculdade da decisão – se se trata de uma faculdade de um sujeito – implica a deliberação, a escolha refletida e consciente. Mas a decisão de que se trata aqui excede a figura do sujeito. É uma decisão passiva e, até mesmo, inconsciente: é a decisão do outro em mim¹¹⁸.

¹¹⁸ Segundo Derrida (1994, p. 87): “A decisão passiva, condição do acontecimento, é sempre em mim, estruturalmente, uma outra decisão, uma decisão comovente [*déchirante*] como a decisão do outro. Do outro absoluto em mim, do outro como o absoluto que decide de mim em mim. Absolutamente singular, em princípio, segundo seu conceito mais tradicional, a decisão não é unicamente sempre excepcional, ela *faz exceção de mim*. Em mim. Eu decido, eu me decido, e soberanamente, isso significaria: o outro de mim, o outro-eu como outro e outro de mim, *faço* ou *faz* exceção do mesmo. Norma suposta de toda decisão, esta exceção normal não exonera de nenhuma responsabilidade”.

CODA

“*L’ineptie consiste à vouloir conclure*”, disse Flaubert certa vez. Assim, como concluir, isto é, dar a última palavra sobre uma experiência do *talvez*? *Talvez* não tolera fechamento, na verdade, é a abertura ao impensado do pensamento, ou ainda, é a experiência de um pensamento por vir. Na verdade, não se pode nem mesmo dizer que se começou a escrever sobre o *talvez*, pois, na escrita, a origem se torna inalcançável. Nesse sentido, também não se pode dizer que os problemas levantados foram resolvidos, visto que é da natureza dos problemas não se encerrarem em suas soluções, como ensina Deleuze. Ou ainda, que as tematizações em torno de alguns conceitos foram, de algum modo, saturadas, porque também é da estrutura da modalidade do *talvez* permanecer em aberto, numa dobra do possível-impossível, como mostra Derrida. O começo e o fim se *solicitam*: o começo já era repetição; e o fim retroage sobre o começo. Os caminhos se misturam: por vezes, Deleuze desconstrói os textos que lê; por vezes, Derrida é um criador de conceitos. O que há de comum nessa dobra é partilha que ambos fazem da filosofia de Nietzsche, mas, também, o acontecimento. O esforço empreendido não foi, todavia, debalde. Pois se tratou, em última análise, de produzir duplos dos textos de Deleuze e Derrida, de repeti-los, de contra-assiná-los, de adicionar suplementos. Um pouco como se Deleuze e Derrida fossem intercessores. E se o passo não avançou, é porque as aporias impediram o caminho, interditando-o. A passagem é, ao mesmo tempo, a não-passagem.

Abordar o *talvez* significa considerar que ele possui bordas, margens, limites que restringem o próprio *talvez*. Mas o *talvez* é excessivo, vazando e derramando por todos os lados. É somente nessas bordas que é possível escrever sobre o *talvez*, que resiste e excede uma apreensão totalizante. Algo se passa *entre* Deleuze e Derrida, que bem poderiam se fundir numa palavra-valise: Derri-leuze. O fio condutor foi a experiência do *talvez*, anunciada por Nietzsche. Porém, este fio não era aquele de Ariadne, por isso, alguns desvios e volteios, em suma, errâncias aconteceram. Isso se deve porque o *talvez* sugere, ou melhor, reclama uma escrita labiríntica, na qual entrada e saída não rimam, sem sobrevoos possíveis. É preciso não saber onde se vai... Esta é uma dificuldade que a noção de acontecimento requer, pois um acontecimento deve permanecer em segredo, deve restar a despeito das tematizações. O acontecimento é imprevisível e inantecipável. É impossível predizer o desfecho de um acontecimento, do contrário, ele seria traído. Para ser fiel ao acontecimento deve-se seguir os seus rastros, os quais não são meramente empíricos. Há uma espécie de anulação intensiva em toda escrita, sobretudo, quando se escreve sobre o *talvez*. Ele se trai no momento de sua enunciação. Assim, toda escrita não seria senão uma tentativa, por mais ambiciosa que ela se pretenda, de compreender aquilo

que se esquia a todo momento. A escrita se torna também um experimento e uma experiência, um exercício de tentativa e erro numa palavra, um ensaio.

Há um desfile de figuras que dramatizam a experiência do *talvez*, sem uma unidade, linearidade argumentativa ou totalidade orgânica. Não há uma continuidade entre um sub-capítulo e outro. Trata-se de figuras que acenam em direção a essa experiência de um pensamento que resta por vir. As filosofias de Deleuze e Derrida foram mobilizadas – quer dizer, postas em movimento conjuntamente – a fim de oferecer retratos que assumem diversas feições: da dialética, do campo transcendental, de Bartleby, de Baphomet, de Humpty-Dumpty, ou ainda, do pai, do espectro, da *khôra*, da hospitalidade, do *outro*, em suma, do acontecimento. São retratos sem semelhança, simulacros, suplementos.

Eis, pois, o fim...

REFERÊNCIAS

Obras de Deleuze:

DELEUZE, Gilles. **A dobra**: Leibniz e o barroco. Tradução de Luiz Orlandi. Campinas, SP: Papirus, 2012.

DELEUZE, Gilles. **A imagem-tempo**. Tradução de Eloisa de Araujo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2013.

DELEUZE, Gilles. A imanência: uma vida... In: **Dois regimes de loucos**: textos e entrevistas. Organização de David Lapoujade e tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Ed. 34, 2016, p. 407-413.

DELEUZE, Gilles. **Bergsonismo**. Tradução de Luiz Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2012.

DELEUZE, Gilles. Carta a Arnaud Villani: 21 de outubro de 1980. In: DELEUZE, Gilles. **Cartas e outros textos**. Edição de David Lapoujade; tradução de Luiz Orlandi. São Paulo: n-1 edições, 2018.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2013.

DELEUZE, Gilles. **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Editora Escuta, 1998.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1998.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs, v. 1**. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche**. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 2014.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo**. Tradução de Luiz Orlandi. Rio de Janeiro: Editora 34, 2010.

DELEUZE, Gilles. **Sobre o teatro**: Um manifesto de menos; O esgotado. Tradução de Fátima Saadi, Ovídio Abreu e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

Obras sobre Deleuze:

ALLIEZ, Éric. **Deleuze, filosofia virtual**. Tradução de Heloísa B. S. Rocha. São Paulo: Ed. 34, 1996.

ALLIEZ, Éric (org.). **Gilles Deleuze**: uma vida filosófica. Tradução de Maria Cristina Franco Ferraz. São Paulo: Ed. 34, 2000, p. 333-355.

BADIOU, Alain. **Deleuze**: o clamor do ser. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BEAULIEU, Alain. Edmund Husserl. In: JONES, Graham; ROFFE, Jon (ed.). **Deleuze's philosophical lineage**. Edinburgh University Press, 2009, p. 261-281.

BERGEN, Véronique. **L'ontologie de Gilles Deleuze**. Paris : L'harmattan, 2001.

BOUNDAS, Constantin. **Virtual/virtualité**. In: PARR, Adrian. The Deleuze Dictionary. Edinburgh University Press, 2010.

CHABOT, Pascal. Au seuil du virtuel. In : VERSTRAETEN, Pierre ; STENGERS, Isabelle (org.). **Gilles Deleuze**. Paris : J. Vrin, 1998, p. 31-44.

DAVID-MÉNARD, Monique. **Deleuze e a psicanálise**. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

DELANDA, Manuel. Space: Extensive and Intensive, Actual and Virtual. In: BUCHANAN, Ian; LAMBERT, Gregg (eds.). **Deleuze and Space**. Edinburgh University Press, 2005, pp. 80-88.

DELANDA, Manuel. **Intensive Science & Virtual Philosophy**. London, New York: Continuum, 2002.

KRTOLICA, Igor. **Le système philosophique de Gilles Deleuze (1953-1970)**. Thèse (Doctorat en Philosophie). Lyon : Université de Lyon, 2013.

LAPORTE, Yann. **Gilles Deleuze, l'épreuve du temps**. Paris : L'harmattan, 2005.

LAPOUJADE, David. **Deleuze, os movimentos aberrantes**. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.

LEBRUN, Gérard. O transcendental e sua imagem. In.: ALLIEZ, Éric (org.). **Gilles Deleuze**: uma vida filosófica. Tradução de Paulo Nunes. São Paulo: Ed. 34, 2000.

LECLERCQ, Stéfan. **Gilles Deleuze**: immanence, univocité et transcendantal. Sils Maria édition, 2003.

MACHADO, Roberto. **Deleuze, a arte e a filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

MARTIN, Jean-Clet. **Plurivers**: Essai sur le fin du monde. Paris : PUF, 2010.

MARTIN, Jean-Clet. **Variations**: La philosophie de Gilles Deleuze. Paris : Éditions Payot & Rivages, 1993.

MONTEBELLO, Pierre. **Deleuze, la passion de la pensée**. Paris : J. Vrin, 2017.

NABAIS, Catarina Pombo. **Gilles Deleuze**: Philosophie et littérature. Paris : L'Harmattan, 2013.

PRADO JR., Bento. Plano de Imanência e vida. In.: PRADO JR., Bento. **Erro, Ilusão, Loucura**. São Paulo: Ed. 34, 2004.

SAUVAGNARGUES, Anne. Actuel/Virtuel. In : SASSO, Robert; VILLANI, Arnaud (org.). **Le vocabulaire de Gilles Deleuze**. Paris : J. Vrin, 2003, p. 22-29.

SAUVAGNARGUES, Anne. **Deleuze, L'empirisme transcendantal**. Paris : PUF, 2009.

SAUVAGNARGUES, Anne. Hegel and Deleuze: difference and contradiction? In: HOULE, Karen; VERNON, Jim (ed.). **Hegel and Deleuze: together again for the first time**. Evanston (Illinois): Northwestern University Press, 2013.

SIMONT, Juliette. **Essai sur la quantité, qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze**. Paris: L'harmattan, 1997.

SIMONT, Juliette. Hegel and Deleuze: the storm. In: HOULE, Karen; VERNON, Jim (ed.). **Hegel and Deleuze: together again for the first time**. Northwestern University Press, 2013.

SIMONT, Juliette. Intensité. In: SASSO, Robert ; VILLANI, Arnaud (direction). **Le vocabulaire de Deleuze**. Paris : J. Vrin, 2003, p. 203-209.

SMITH, Daniel W. **Essays on Deleuze**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.

SOUZA, Alisson Ramos de. Existe uma lógica deleuziana? In: **Kínesis**, Vol. X, nº 25, dezembro 2018, pp. 149-165.

ZOURABICHVILI, François. **Deleuze, une philosophie de l'événement**. Paris : PUF, 1994.

ZOURABICHVILI, François. Deleuze e o possível (Sobre o involuntarismo na política). In: In.: ALLIEZ, Éric (org.). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. Tradução de Maria Cristina Franco Ferraz. São Paulo: Ed. 34, 2000, pp. 333-355.

ZOURABICHVILI, François. **Le vocabulaire de Deleuze**. Paris : Ellipses, 2003.

Obras de Derrida:

BORRADORI, Giovanna; DERRIDA, Jacques. Auto-imunidade: suicídios reais e simbólicos – Um diálogo com Jacques Derrida. In: **Filosofia em tempo de terror: diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida**. Tradução de Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

DERRIDA, Jacques, *et al.* The Villanova Roundtable. In : CAPUTO, John D. **Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jacques Derrida**. New York: Fordham University Press, 1997, pp. 3-28.

DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. Tradução de maria Beatriz Marques Nizza da Silva *et al.* 4ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2014.

DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão**. Tradução de Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

DERRIDA, Jacques. A melancolia de Abrãao. In: EYBEN, Piero; RODRIGUES, Fabricia Wallace (org.). **Cada vez o impossível: Derrida**. Vinhedo: Editora Horizonte, 2015, p. 12-39.

DERRIDA, Jacques. **A voz e o fenômeno**. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.1994.

DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. Tradução de Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2015.

DERRIDA, Jacques. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade**. Tradução de Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

DERRIDA, Jacques. **Aporias: morrer – esperar-se nos “limites da verdade”**. Tradução de Piero Eyben e Fabricia Wallace Rodrigues. Vinhedo: Editora Horizonte, 2018.

DERRIDA, Jacques. **Béliers**. Paris: Éditions Galilée, 2003.

DERRIDA, Jacques. **Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!** Tradução de Fernanda Bernardo. Coimbra: Minerva, 2001.

DERRIDA, Jacques. Dire l'événement, est-ce possible ? In : DERRIDA, Jacques ; NOUSS, Alexis ; SOUSSANA, Gad. **Séminaire de Montréal, pour Jacques Derrida**. Paris : L'Harmattan, 2001.

DERRIDA, Jacques. **Donner la mort**. Paris : Éditions Galilée, 1999.

DERRIDA, Jacques. **Donner le temps** : la fausse monnaie. Paris : Éditions Galillé, 1991.

DERRIDA, Jacques. **Du droit à la philosophie**. Paris : Éditions Galilée, 1990.

DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**: o estado da dívida, o trabalho de luto e a nova internacional. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DERRIDA, Jacques. Ethics and politics today. In : ROTTENBERG, Elizabeth (org.). **Negotiations**. Stanford: Stanford University Press, 2002.

DERRIDA, Jacques. Fé e saber: As duas fontes da “religião” nos limites da simples razão. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (org.). **A religião**: seminário de Capri. Tradução de João Guilherme de Freitas Teixeira. 3ª ed. São Paulo: Liberdade, 2018.

DERRIDA, Jacques. **Força de lei**: o fundamento místico da autoridade. Tradução de Leyla Perrone-Moysés. 3ªed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2008.

DERRIDA, Jacques. **Khôra**. Tradução de Nícia Adan Bonatti. Campinas, SP: Papirus, 1995.

DERRIDA, Jacques. **L'autre cap** : suivi de Le démocratie ajournée. Paris : Les Éditions de Minuit, 1991c.

DERRIDA, Jacques. **Le parjure et le pardon**, volume I : Séminaire (1997-1998). Édition établie par Ginette Michaud et Nicholas Cotton. Paris : Éditions du Seuil, 2019.

DERRIDA, Jacques. **Limited INC**. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1991a.

DERRIDA, Jacques. **Margens da filosofia**. Tradução de Joaquim Torres Costa e Antônio Magalhães. Campinas, SP: Papirus, 1991b.

DERRIDA, Jacques. Nombre de oui. In : DERRIDA, Jacques. **Psyché**: inventions de l'autre. Paris : Galilée, 1987, p. 639-650.

DERRIDA, Jacques. **O cartão-postal**: de Sócrates a Freud e além. Tradução de Simone Perelson e Ana Valéria Lessa. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2007.

DERRIDA, Jacques. O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero? In: NASCIMENTO, Evando (org.). **Jacques Derrida**: pensar a desconstrução. Tradução de Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 45-94.

DERRIDA, Jacques. O século e o perdão. In: **Lampejo**, vol. 9, nº1. Tradução de Robson Breno Dourado de Araújo, 2020, pp. 355-388.

DERRIDA, Jacques. Observação sobre desconstrução e pragmatismo. In: MOUFFE, Chantal (org.). **Desconstrução e pragmatismo**. Tradução de Victor Maia. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016, p. 119-134.

DERRIDA, Jacques. **On Cosmopolitanism and forgiveness**. Translated by Mark Dooley and Michael Hughes. London, New York: Routledge, 2001.

DERRIDA, Jacques. **Paixões**. Tradução de Lóris Z. Machado. Campinas, SP: Papyrus, 1995.

DERRIDA, Jacques. **Papel-máquina**. Tradução de Evando Nascimento. São Paulo: estação Liberdade, 2004c.

DERRIDA, Jacques. Pardonner : l'impardonnable et l'imprescriptible. In : Mallet, Marie-Louise et Ginette Michaud (dir.). **Cahier de L'herne : Derrida**. Paris : Éditions de L'Herne, 2004.

DERRIDA, Jacques. **Pensar em não ver**: escritos sobre as artes do visível. Tradução de Marcelo Jacques de Moares. Florianópolis, SC: Ed. da UFSC, 2012.

DERRIDA, Jacques. Perhaps or maybe : in conversation with Alexander Garcia Düttman. In: DRONSFELD, Jonathon; MIDGLEY, Nick. **Responsibilities of deconstruction** (ed.). PLI, Warwick Journal of Philosophy. University of Warwick, 1997, p. 1-18.

DERRIDA, Jacques. **Politiques de l'amitié**. Paris: Editions Galilée, 1994.

DERRIDA, Jacques. **Posições**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

DERRIDA, Jacques. Psyché: Invention de l'autre. In: **Psyché: Invention de l'autre I**. Paris: Éditions Galilée, 1987-1998.

DERRIDA, Jacques. **Salvo o nome**. Tradução de Nícia Adan Bonatti. Campinas, SP: Papyrus, 1995.

DERRIDA, Jacques. **Schibboleth, pour Paul Celan**. Paris : Éditions Galilée, 1986.

DERRIDA, Jacques. **Ulysse gramophone**: deux mots pour Joyce. Paris : Éditions Galilée, 1987b.

DERRIDA, Jacques. Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento. **Revista Cerrados**, [S. l.], v. 21, n. 33, 2012. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/cerrados/article/view/26148>. Acesso em: 11 jun. 2024.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. **De que amanhã**: diálogo. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

DERRIDA, Jacques; STIEGLER, Bernard. **Écographies de la télévision** : entreteiens filmé. Paris : Galilée, 1996.

Obras sobre Derrida:

BENNINGTON, Geoffrey ; DERRIDA, Jacques. **Jacques Derrida/ Circonfissão**. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

BENNINGTON, Geoffrey. Desconstrução e ética. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (org.). **Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio/São Paulo: Loyola, 2004, p. 9-32.

BENNINGTON, Geoffrey. Entrevista com Geoffery Bennington. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.). **Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida**. São Paulo: Loyola, 2004.

BENNINGTON, Geoffrey. **Jacques Derrida**. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

BENNINGTON, Geoffrey. Política e amizade: uma discussão com Jacques Derrida. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.). **Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida**. São Paulo: Loyola, 2004.

BENNINGTON, Geoffrey. Política e amizade: uma discussão com Jacques Derrida. In: DUQUE-ESTRADA (org.). **Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida**. Tradução de Rafael Haddock-Lobo. São Paulo: Loyola, 2004.

BENNINGTON, Geoffrey; DERRIDA, Jacques. **Jacques Derrida/ Circonfissão**. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

BERNARDO, Fernanda. Mal de hospitalidade. In: NASCIMENTO, Evando (org.). **Jacques Derrida: pensar a desconstrução**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 173-206.

BORRADORI, Giovanna; DERRIDA, Jacques. Auto-imunidade: suicídios reais e simbólicos – Um diálogo com Jacques Derrida. In: **Filosofia em tempo de terror: diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida**. Tradução de Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

CAPUTO, John D. **Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jacques Derrida**. New York: Fordham University Press, 1997.

CONTINENTINO, Ana Maria. Horizonte dissimétrico: onde se desenha a ética radical da desconstrução. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (org.). **Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio/São Paulo: Loyola, 2004, p. 131-150.

CRAGNOLINI, Monica B. Hospitalidade (com o) animal. In: SAID, Roberto; FERREIRA SÁ, Luiz Fernando (org.). **Jacques Derrida: entreatos de leitura e literatura**. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2014. p. 131-146.

DUQUE-ESTRADA, Elisabeth Muylaert. **Nas entrelinhas do talvez: Derrida e a literatura**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Via Verita, 2014.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. Alteridade, violência e Justiça: Trilhas da desconstrução. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (org.). **Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio/São Paulo: Loyola, 2004, p. 33-64.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. Derrida e a escritura. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.). **Às margens: a propósito de Derrida**. São Paulo: Loyola, 2022.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. **Estudos ético-políticos sobre Derrida**. Rio de Janeiro: Mauad X: Editora PUC-Rio, 2020.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. Para além do sujeito, a responsabilidade. In: EYBEN, Piero; RODRIGUES, Fabricia Wallace. **Derrida, escritura & diferença no limite ético-estético**. Vinhedo: Editora Horizonte, 2012, p. 185-193.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. *Sobretudo... o perdão – (im)possibilidade, alteridade, afirmação*. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (org.). **Espectros de Derrida**. Rio de Janeiro: NAU Editora/ Ed. PUC-Rio, 2008, p. 13-40.

GASCHÉ, Rodolphe. **Inventions of difference** : On Jacques Derrida. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1994.

GASCHÉ, Rodolphe. Perhaps: a modality? In: GASCHÉ, Rodolphe. **Of Minimal things**: studies on the notion of Relation. Stanford: Stanford University Press, 1999.

HADDOCK-LOBO, Rafael. As muitas faces do Outro em Lévinas. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (org.). **Desconstrução e ética**: ecos de Jacques Derrida. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio/São Paulo: Loyola, 2004, p. 165-192.

HADDOCK-LOBO, Rafael. O adeus da desconstrução: alteridade, rastro e acolhimento. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (org.). **Às margens**: a propósito de Derrida. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio/São Paulo: Loyola, 2002, p. 117-131.

HADDOCK-LOBO, Rafael. Percursos do outro: ontologia, ética, desconstrução. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (org.). **Espectros de Derrida**. Rio de Janeiro: NAU Editora/ Ed. PUC-Rio, 2008, p. 121-156.

LOPES, Alice Casimiro. Sobre a decisão política em terreno indecidível. In: LOPES, Alice Casimiro; SISCAR, Marcos (org.). **Pensando a política com Derrida**. São Paulo: Cortez, 2018, p. 83-116.

MOULENDA, Joseph-Igor. Derrida et la critique de la phénoménologie de Husserl : Autour de la question de la « métaphysique de la présence ». Tese (Doutorado em filosofia). Université de Caen, 2012.

NASCIMENTO, Evando. **Derrida e a literatura**: “notas” de literatura e filosofia nos textos da desconstrução. 3ª ed. São Paulo: É Realizações, 2015.

NASCIMENTO, Evando. **Derrida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

RAMOND, Charles. **Le vocabulaire de Derrida**. Paris: Ellipses, 2001.

RAMOND, Charles. **Matérialisme et hantologie**. In : « Cités », nº30/2. Paris : PUF, 2007, p. 53-63.

SALLIS, Jonh. « De la Chôra ». In: MALLET, Marie-Louise. **Les passages des frontières** : autour du travail de Jacques Derrida. Paris: Éditions de Galilée, 1994.

SISCAR, Marcos. Pensar como responder: o problema da responsabilidade política em Jacques Derrida. In: LOPES, Alice Casimiro; SISCAR, Marcos (org.). **Pensando a política com Derrida**. São Paulo: Cortez, 2018, p. 61-82.

Outras obras:

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ADORNO, Theodor. **Notas de literatura I**. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: Ed. 34, 2003.

AGAMBEN, Giorgio. **Bartleby, Escrita da potência**. Tradução de Manuel Rodrigues e Pedro A.H. Paixão. Lisboa: Assírio & Alvim, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

ARISTÓTELES. **Da interpretação**. Tradução de José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

BADIOU, Alain. **Pequeno manual de inestética**. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

BARTHES, Roland. **O rumor da língua**. Tradução de Mario Laranjeira. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BENJAMIN, Walter. Franz Kafka: a propósito do décimo aniversário de sua morte. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: Ensaios sobre literatura e história da cultura, Obras escolhidas, v.1. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 3ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985, pp. 137-164.

BENJAMIN, Walter. A imagem de Proust. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

BERNET, Rudolf. **La vie du sujet** : Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie. Paris : PUF, 1994.

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

BLANCHOT, Maurice. O último a falar. In: **Uma voz vinda de outro lugar**. Tradução de Adriana Lisboa. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

BORGES, Jorge Luiz. **Ficções**. Tradução de Carlos Nejar. 2ª ed. Porto Alegre: Editora Globo, 1976.

BRISSON, Luc; PRADEAU, Jean-François. **Le vocabulaire de Platon**. Paris : Ellipses, 1998.

CANGUILHEM, Georges. **O normal e o patológico**. Tradução de Maria Thereza Barrocas. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

CARDOZO, Mauricio Mendonça. Uma lição de flor. In: CELAN, Paul. **A Rosa de ninguém**. Tradução e apresentação de Mauricio Mendonça Cardozo. São Paulo: Editora 34, 2021, p. 9-33.

CARROLL, Lewis. **A caça ao Snark**. Tradução de Manuel Resende. Porto: Edições Afrontamento, 1985.

CARROLL, Lewis. **Alice's adventures in Wonderland and Through the looking-glass**. Edited by Peter Hunt. New York: Oxford University Press, 2009.

CARROLL, Lewis. **Aventuras de Alice no país das Maravilhas; Através do espelho e o que Alice encontrou por lá**. Tradução de maria Luiz X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

CARROLL, Lewis. **The hunting of snark**. Electronic Edition published by Sovereign Sanctuary Press, 2004.

- CASSIN, Barbara. **Jacques, le sophiste** : Lacan, logos et psychalyse. Paris : EPEL, 2012.
- CASSIN, Barbara. **Jacques, o sofista**: Lacan, logos e psicanálise. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.
- CELAN, Paul. **Cristal**. Seleção e Tradução de Claudia Cavalcanti. São Paulo: Iluminuras, 1999.
- CITOT, Vincent. **La condition philosophique et le problème du commencement**. Argenteuil : La cerle Herméneutique, 2009.
- CRAGNOLINI, Monica. **Moradas Nietzscheanas**: del sí mismo, de outro y del “entre”. 2ª ed. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2016.
- DASTUR, Françoise. Heidegger, Derrida et la question de la presence. In : CRÉPON, Marc ; WORMS, Frédéric. **Derrida, la tradition de la philosophie**. Paris : Galillé, 2008, p . 87-107.
- DESCOMBES, Vincent. **Le même et l'autre**. Paris : Les Éditions Minuit, 1979.
- ELIOT, T.S. Tradição e talento individual. In: ELIOT, T.S. **Ensaaios**. Tradução de Ivan Junqueira. São Paulo: Art Editora, 1989.
- FALLETTA, Nicholas. **Le livre des paradoxes**. Trad. de Jean-François Hamel. Paris : Pierre Belfond, 1985.
- FITZGERALD, F. Scott. **Crack-up**. Tradução de Rosaura Eichenberg. Porto Alegre, RS: L&PM, 2007.
- FOUCAULT, Michel. “A prosa de Acteão”. In : FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos III**. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2009, pp. 110-123.
- FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.
- FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, Freud e Marx**: Theatrum Philosophicum. Tradução Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio Editora, 1997.
- GIDE, André. **Os frutos da terra**. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Rio Gráfica, 1986.
- GRAMSCI, Antonio. **Odeio os indiferentes**: escritos de 1917. Tradução de Daniela Mussi e Alvaro Bianchi. São Paulo: Boitempo, 2020.
- HEGEL, G.W.F. **Como o senso comum compreende a filosofia**. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: paz e Terra, 1995.
- HEGEL, G.W.F. **Enciclopédia das Ciências filosóficas I**: A ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- HEGEL, G.W.F. **Enciclopédia das ciências filosóficas, vol.3**: A filosofia do Espírito. Tradução de Paulo Meneses. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 9ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- HEGEL, G.W.F. **Princípios da filosofia do direito**. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Contribuições à filosofia**: do acontecimento apropriador. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via verita, 2015.

HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da metafísica**: mundo, finitude, solidão. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 6ªed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

JAMES, Ian. Evaluating Klossowski's "Le Baphomet". In: **Diacritics**, Vol. 35, No. 1, Whispers of the Flesh: Essays in Memory of Pierre Klossowski, 2005, pp. 119-135.

KAFKA, Franz. A preocupação do pai de família. In: KAFKA, Franz. **Um médico rural**: pequenas narrativas. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Brasiliense, 1994, pp. 41-42.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Valerio Rohden e Udo baldur Moosburger. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2019.

KLOSSOWSKI, Pierre. **O Baphomet**. Tradução de João Moura Jr. São Paulo: Max Limonad, 1986.

KOFFMAN, Sarah. **Lectures de Derrida**. Paris : Galilée, 1984.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise**: uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Tradução de Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.

KOTHE, Flávio R. **A poesia hermética de Paul Celan**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2016.

KOYRÉ, Alexandre. Do mundo do "mais ou menos" ao universo da precisão. In: **Estudos de história do pensamento filosófico**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Florence Universitária, 1997, p. 271-288.

KRISTEVA, Julia, **Introdução à semanálise**. Tradução de Lúcia Helena França Ferraz. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

LACQUE-LABARTHE. Philippe. **Poetry as experience**. Trad. Andrea Tarnowski. Stanford: Stanford University Press, 1999.

LACOUR, P., et al. "O Paralelismo Psicofísico e a Metafísica Positiva", de Henri Bergson. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, [S. l.], v. 8, n. 1, p. 457-484, 2020. DOI: 10.26512/rfmc.v8i1.30414. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/30414>. Acesso em: 17 fev. 2023.

LAZZARATO, Maurizio. **As revoluções do capitalismo**. Tradução de Leonora Corsini. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LEBRUN, Gérard. **O avesso da dialética**: Hegel à luz de Nietzsche. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das letras, 1988.

LEIBNIZ, Gottlieb Wilhelm. **Ensaio de teodiceia**. Tradução de William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. São Paulo: Estação Liberdade, 2017.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios de alteridade. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 2004.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 11-46.

LÉVI-STRAUSS. **O pensamento selvagem**. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas, SP: Papirus, 1989.

LÉVY, Pierre. **A inteligência coletiva**: por uma antropologia do ciberespaço. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. 9ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

LONGUENESSE, Béatrice. **Hegel's Critique os Metaphysics**. Trad. Nicole J. Simek. New York: Cambridge University Press, 2007.

LYOTARD, Jean-François. **Dérive à partir de Marx**. Paris : Galiléé, 1994.

MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. 2ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

MALABOU, Catherine. **L'avenir de Hegel**: plasticité, temporalité, dialectique. Paris : Vrin, 1996.

MEIRELES, Cecília. "Ou isto ou aquilo". In: MEIRELES, Cecília. **Poesia Completa, v. 2**. São Paulo: Global, 2017.

MELVILLE, Herman. **Bartleby, o escrevente**: uma história de Wall Street. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

MONTESQUIEU. **Lettres Persanes**. Édition présentée, établie et annotée par Jean Starobinski. Paris: Gallimard, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. Tradução de Mário da Silva. 18ªed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: LPM, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. **Par delà du bien et du mal**. Trad. de Henri Albert. Mercure de France, 1913.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre a verdade e a mentira**. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Leonel Vallandro. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2016.

PLATÃO. **Diálogos**, vol. v: Fedro. Cartas. O primeiro Alcebíades. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. Universidade federal do Pará, 1975.

PRADO JR. Bento. **Erro, ilusão, loucura**: ensaios. São Paulo: Ed.34, 2004.

PRADO JR., Bento. **Alguns ensaios**: filosofia, literatura, psicanálise. São Paulo: Max Limonad, 1985.

RANCIÈRE, Jacques. O conceito de anacronismo e a verdade do historiador. Tradução de Mônica Costa Netto. In: SALOMON, Marlon. **História, verdade e tempo**. Chapecó, SC: Argos, 2011, p. 21-49.

RANCIÈRE, Jacques. **The flesh of words**: the politics of writing. Tradução de Charlotte Mandell. Stanford: Stanford University Press, 2004.

RAPOPORT, Anotol. Escape from paradox. **Scientific American**, vol. 217, nº1, 1967, pp. 50-59. Disponível em : <https://www.jstor.org/stable/10.2307/24926057>

ROSA, Guimarães. **Primeiras estórias**. 1ª ed. São Paulo: Global, 2019.

ROSENZWEIG, Franz. **The star of redemption**. Translation by Barbara E. Galli. Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 2005.

ROSENZWEIG, Franz. **The star of redemption**. Translation by Barbara E. Galli. Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 2005.

SÁ-CARNEIRO, Mário de. **Indícios de oiro**. Porto: Edições Presença, 1937.

SÁ-CARNEIRO, Mário. **Poesia Completa de Mário de Sá-Carneiro**. Edição de Ricardo Vasconcelos. Rio de Janeiro: Tinta-da-China, 2018.

SARTRE, Jean-Paul. **A transcendência do ego**: esboço de uma descrição fenomenológica. In: Cadernos Espinosanos, nº 22, jan-jun de 2010. Tradução de Alexandre de Oliveira Torres Carrasco, 2010, pp. 183-228.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. 3ªed. Tradução de Rita Correia Guedes. São Paulo: Abril Cultural, 1987.

SCHMITT, Carl. *A crise da democracia parlamentar e Teologia Política*. Tradução de Inês Lohbauer. São Paulo: Scritta, 1996, p.87.

SCHMITT, Carl. **A crise da democracia parlamentar e Teologia Política**. Tradução de Inês Lohbauer. São Paulo: Scritta, 1996, p.87.

SCHMITT, Carl. **A crise da democracia parlamentar**. Tradução de Inês Lohbauer. São Paulo: Scritta, 1996.

SCHWARZ, Roberto. **O pai de família e outros estudos**. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

SPINOZA. Benedictus de. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. 2ªed. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

STIEGLER, Bernard. **États de Choc** : Bétise et savoir au XXIe Siècle. Paris : Mille et une nuits, 2012.

STAROBINSKI, Jean. Préface. In : MONTESQUIEU. **Lettres Persanes**. Édition présentée, établie et annotée par Jean Starobinski. Paris: Gallimard, 2003.

VÁSQUEZ, Manuel E. Le temps de la décision. In : MALLET, Marie-Louise (org.). **Le passage des frontières**: autour du travail de Jacques Derrida (Colloque de Cerisy). Paris : Éditions Galilée, 1994, p. 267-269.

WAHL, Jean. **Vers le concret**. Paris : J. Vrin. 1932.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Da certeza**. Tradução de Maria Elisa Costa. Lisboa: Edições 70, 1969.