

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
INSTITUTO DE FILOSOFIA, ARTE E CULTURA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

FERNANDO BRITO MOREIRA

POR UMA POLÍTICA ESPECTRAL

Ouro Preto - MG
2022

FERNANDO BRITO MOREIRA

POR UMA POLÍTICA ESPECTRAL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia, Arte e Cultura, da Universidade Federal de Ouro Preto, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Dr. Marcelo de Mello Rangel

Coorientador: Dr. Rafael Haddock-Lobo

Ouro Preto - MG
2022

SISBIN - SISTEMA DE BIBLIOTECAS E INFORMAÇÃO

M838p Moreira, Fernando Brito.
Por uma política espectral. [manuscrito] / Fernando Brito Moreira. -
2022.
98 f.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel.
Coorientador: Prof. Dr. Rafael Haddock-Lobo.
Dissertação (Mestrado Acadêmico). Universidade Federal de Ouro
Preto. Mestrado em Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

1. Fantasmas. 2. Aparições. 3. Política. 4. Herança e sucessão. 5.
Luto. I. Haddock-Lobo, Rafael. II. Rangel, Marcelo de Mello. III.
Universidade Federal de Ouro Preto. IV. Título.

CDU 111.852(043.3)

Bibliotecário(a) Responsável: Paulo Vitor Oliveira - CRB6 / 2551



FOLHA DE APROVAÇÃO

Fernando Brito Moreira
Por uma política espectral

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia

Aprovada em 26 de maio de 2022

Membros da banca

Dr. Marcelo de Mello Rangel - Orientador - Universidade Federal de Ouro Preto
Dr. Rafael Haddock Lobo - Coorientador - Universidade Estadual do Rio de Janeiro
Dra. Luciana Pereira Queiroz Pimenta Ferreira - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Dr. Romero Alves Freitas - Universidade Federal de Ouro Preto

Marcelo de Mello Rangel, orientador do trabalho, aprovou a versão final e autorizou seu depósito no Repositório Institucional da UFOP em 26/05/2022



Documento assinado eletronicamente por **Marcelo de Mello Rangel, PROFESSOR DE MAGISTERIO SUPERIOR**, em 02/06/2022, às 13:04, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.ufop.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0335676** e o código CRC **E4B843FB**.

Aos mortos pela Covid-19.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Marcelo, pela disponibilidade, atenção e afeto durante os últimos dois anos e por ter acreditado em minha proposta; ao meu coorientador, Rafael, por ter sido fundamental para realização desta pesquisa, tanto através das orientações, como por seus escritos e conselhos que certamente me fizeram escolher a UFOP.

À professora Luciana, ao professor Romero e ao professor Olímpio pela disposição generosa em aceitar participar da banca de qualificação e da banca de defesa de dissertação.

Aos meus pais, Solange e Celestino, meu irmão, Fábio, minha tia Joana e minha prima Sofia pelo apoio incondicional para que eu pudesse caminhar pelas trilhas da Filosofia.

Ao amigo Iracy Júnior por estar presente em todo meu percurso acadêmico com palavras de incentivos nos momentos nos quais pensei em desistir.

Aos meus inúmeros amigos e amigas que em tempos pandêmicos foram um suporte para que pudesse manter a saúde mental, em especial, Fran, Thaís, Gabriel e Pedro.

À professora Magda Guadalupe por ter me ajudado a começar trilhar os labirintos da desconstrução.

À secretária do mestrado, Néia, pela amizade virtual e pela pronta disponibilidade para ajudar em todas as questões referentes ao mestrado.

À Universidade Federal de Ouro Preto e ao Instituto de Filosofia, Arte e Cultura por ser o lugar no qual pude desenvolver este trabalho.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Código de Financiamento 001), pelo apoio financeiro ao longo de todo o mestrado, que possibilitou a realização desta pesquisa.

*Eu tenho medo de abrir a porta
Que dá pro sertão da minha solidão
Apertar o botão: cidade morta
Placa torta indicando a contramão
Faca de ponta e meu punhal que corta
E o fantasma escondido no porão*

Medo, medo, medo, medo, medo, medo.

*Eu tenho medo e já aconteceu
Eu tenho medo e inda está por vir
Morre o meu medo e isto não é segredo.*

(Belchior)

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo principal apresentar como Jacques Derrida trabalha a questão da política a partir de uma lógica da espectralidade, que tenta romper com outra lógica: opositiva, binária e hierárquica. Ela propõe uma política espectral, que emerge do encontro com os fantasmas. Está dividida em três capítulos. No primeiro, através de um diálogo com a filosofia de Lévinas, apresenta como a relação entre O Mesmo e o Outro é sempre de heranças, como O Mesmo deve se colocar diante do Outro; demonstra o caráter heterogêneo da herança e a in-fidelidade que emerge a partir do contato com ela, reforçando o impacto que as heranças levinasianas têm no pensamento derridiano. No segundo, apresenta a temática do trabalho de luto ao explorar a noção de coração enquanto lugar próprio do luto absoluto e elucida como o deslocamento operado no conceito de luto freudiano se torna fundamental para pensar relações éticas. No terceiro e último, após um longo preâmbulo, investiga a relevância que a noção de espectro/fantasma tem para a política espectral e como essa política acontece.

Palavras-chave: Espectros; Fantasmas; Política; Herança; Trabalho de Luto.

ABSTRACT

This research aims to present how Jacques Derrida works the question of politics from a logic of spectrality, which to break with the other logic: oppositional, binary, and hierarchical. It proposes a spectral politics, which emerges from a encounter with ghosts. It is divided into three chapters. In the first, through a dialogue with the philosophy of Lévinas, it presents how the relationship between The Same and The Other is always of inheritances and how The Same should place itself before The Other. It demonstrates the heterogeneous character of the inheritance and the infidelity that emerges from contact with it, reinforcing the impact that Levinasian heritages have on Derridian thought. In the second, it presents the theme of the work of mourning. While exploring the notion of heart as a proper place of absolute mourning, it elucidates how the displacement operated in the concept of Freudian mourning becomes fundamental to thinking about ethical relations. In the third and last, after a long preamble, it investigates relevance that the notion of specter/ghost has to spectral politics and how this politics happens.

Keywords: Specters; Ghosts; Politics; Heritage; Work of Mourning.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 UMA ÉTICA OUTRA.....	15
1.1 “Reafirmar o que vem ‘antes de nós’”	15
1.1.1 “A heterogeneidade radical e necessária de um herança”	17
1.1.2 “Fiel e infiel, com razão”	20
1.2 A ética da leitura	25
1.3 A relação com o Outro	29
1.3.1 Rastros do pensamento levinasiano	30
1.3.2. “Ultrapassar em nome de quem nos ultrapassa”	34
2 DO CORAÇÃO AO LUTO IMPOSSÍVEL.....	39
2.1 “Uma verdadeira amizade filosófica”	39
2.1.1 “Contato no coração de um quiasma”	45
2.2 De Freud ao meio-luto.....	49
2.2.1 Com/contra/além de Freud.....	50
2.2.2 Meio-luto ou luto-impossível.....	55
3 DO ESPECTRO A UMA OUTRA POLÍTICA	64
3.1 Da herança ao luto, do luto à política	65
3.2 Afinal, o que é o espectro/fantasma?	69
3.3 <i>Enfim</i> , a política espectral	78
3.4. Post-scriptum: assinatura contra assinatura	83
CONCLUSÃO	89
REFERÊNCIAS.....	95

INTRODUÇÃO

Nossa pesquisa tem como título “*Por uma política espectral*” e propõe pensar uma política a partir dos espectros, de certas visitas que nos chegam de modo inesperado e rompem com a ideia de uma ordem tranquilizadora do passado, presente, futuro, tendo em vista que o espectro bagunça essa ordem. Não apenas olhamos o passado, vivemos o presente e projetamos um futuro de modo certo e tranquilo. Somos, a todo tempo, assombrados e perseguidos por certos fantasmas, que não estão presentes nem são da ordem do inteligível/sensível e nos dão a pensar e a viver a partir de certos *outros* (seja algo ou alguém) que não estão aqui, presentemente presente, enquanto ‘presença viva’, seja porque morreram, seja porque ainda não tenham nascido. Dessa relação com os espectros emerge a reflexão sobre uma *política* que não se propõe a construir uma estratégia perfeita para uma atuação política, tampouco significa a ausência de qualquer estratégia e projeto. A estratégia aqui é não se fechar nunca aos acontecimentos que nos chegam, à dinamicidade da vida, às heranças que nos são determinadas, aos fantasmas que nos assombram. Desse modo, não podemos pensar uma política, ou mesmo uma atuação política, desassociada da ética, nem do modo como nos colocamos diante do Outro, ou desses *outros*. Uma outra ética que acontece a partir da relação sempre singular com Outro e não apenas de valores e comportamentos normativos que regem determinado tipo de conduta ou ação. Por isso, para chegarmos ao nosso objetivo, de repensar a política ou a forma de fazer política lidando com esses outros, pretendemos demonstrar como Derrida encara o tema da “ética”, quais foram suas influências, suas heranças e como lidamos com estas, seja através da *in-fidelidade*, seja através do *trabalho do luto*.

Porém, antes de fazermos um breve resumo sobre nossa trilha – talvez labirinto, pois serão muito as vezes em que caminharemos sem deixar muito claro ao leitor os lugares de partida e de chegada –, admitimos que este trabalho se inicia muito antes de seu início propriamente dito, de sua primeira palavra escrita. As questões aqui colocadas se inserem numa série de contextos que transbordam o tempo ao qual nos dedicamos a esta pesquisa de mestrado. Este período – que aponta para questões passadas e, talvez principalmente, questões futuras – é apenas o momento em que algumas delas emergem de uma maneira mais evidente. Se tivermos que precisar um começo – que certamente sabemos não se tratar de um começo, pois

remete a tantos outros contextos que nos fizeram chegar a ele – traríamos o dia vinte e um de fevereiro de dois mil e dezessete, data de uma aula inaugural, cujo tema era “Jacques Derrida e Jean-Luc Marion e a (im)possibilidade do Dom”. Essa certamente foi a primeira vez que ouvimos o nome de Jacques Derrida e algo relacionado ao seu pensamento. A partir daquele momento, como diremos também ao longo do texto, uma série de fantasmas passou a nos assombrar, em companhia de alguns que já nos rondavam há algum tempo, a saber, os de Marx e do comunismo. Essa legião de fantasmas nos levou até à obra *Espectros de Marx* e depois nos trouxe até aqui, impondo-nos a tarefa de falar sobre uma certa política espectral, em resposta há alguns fantasmas e por responsabilidade para com uma certa herança. Por isso, esse trabalho é também – além da quase-obrigação capitalista de uma titulação para inserção no mercado de trabalho – uma resposta a tantos fantasmas que nos assombram desde muito tempo e que certamente continuarão por muito tempo depois. Agora, sem mais digressões, resumiremos brevemente o nosso caminho labiríntico, com o intuito de que a tarefa de leitura desse texto seja a mais clara possível, apesar de sabermos que ela é da ordem do impossível.

O primeiro capítulo tem por título “*Uma ética Outra*”. Nele, trataremos como a ética em questão, uma ética Outra, acontece quando lidamos e nos havemos com tudo aquilo que nos é legado, com o que nos chega, que é determinado por *outros*. É impossível que não sejamos determinados por algo. É impossível também não responder a algo disso que nos vem de modo impositivo; é preciso responder. Isso nos coloca diante de uma dupla impossibilidade: por um lado, diante de uma certa passividade de recepção e, por outro, diante de uma decisão de dizer sim. Ao nos depararmos com o que recebemos de modo passivo, uma resposta nos é solicitada, ou seja, um “sim”, um sim às heranças; ao concedermos esse sim, configura-se sempre uma certa (in)fidelidade aquilo que foi legado. Fiel até onde seja possível, até onde se possa caminhar junto do Outro; infiel enquanto houver desejo de ir além, de recolocar aquilo que nos chega de outra maneira, de produzirmos algo diferente.

Essas questões podem ser pensadas a partir do momento em que reconhecemos as influências do pensamento de Lévinas na obra de Derrida; os momentos pelos quais o franco-magrebino¹ caminha com Lévinas, mas também

¹ Utilizamos franco-magrebino para nos referir a Jacques Derrida ao invés de franco-argelino. Nossa escolha se ampara naquilo que escreveu o próprio filósofo, em *O Monolinguismo do Outro*. Ele se

contra e além dele. Elas são trabalhadas nesta sequência. De início, a questão principal é pensar uma ética pautada a partir do encontro singular com o Outro. Depois, trazemos o tema da herança para mostrar que o ato de se colocar diante do Outro é sempre se colocar diante daquilo que ele lega, diante de uma herança. Essa herança é heterogênea, sempre mais de uma, e, em responsabilidade a elas, somos convocados a uma resposta, uma vez que nunca são dadas de modo totalmente claro. Por isso, somos chamados a um trabalho de busca daquilo que permanece ainda invisível a partir de certa visibilidade dada. Um trabalho/tarefa que é in-fiel. Depois, para exemplificar o que dissemos de modo menos abstrato, apresentaremos a ética da leitura como sendo um desses momentos nos quais é preciso responder a algo que nos é legado, com respeito ao que veio, mas nunca sem in-fidelidade e, por conseguinte, com um certo desrespeito. Por fim, demarcaremos algumas heranças do pensamento levinasiano no de Derrida, fundamentais para a construção do pensamento derridiano sobre as heranças em geral e sua ética. Todavia, demonstramos alguns pontos em que Derrida se afasta de Lévinas, sendo-lhe infiel e, em certo sentido, corroborando com aquilo que o próprio franco-magrebino pensa e escreve acerca de como se deve comportar um certo tipo de pensamento.

O segundo capítulo versará ainda sobre a relação Lévinas/Derrida, ao modo como se encerra o primeiro, retomando não apenas as influências levinasianas em Derrida, mas também a relação estabelecida entre eles. Isso nos ajuda a pensar a relação em geral com o Outro, relação entre duas singularidades absolutas, em seus contextos específicos. Por isso, lançaremos mão de algumas expressões como “*um contato no coração de um quiasma*” para mostrar como o *contato* é algo importante na relação, pois nos desperta para a compreensão da alteridade radical, na qual o Outro permanece sempre separado, distante, diferente. É justamente essa separação que desperta um desejo de aproximação e de apropriação de algo que permanecerá sempre inapropriável, desejo de impossível. Assim, percorreremos um caminho que parte da ideia de um *contato* e, em seguida, da de um *contato* a partir da metonímia do coração. Por essa razão, não é um contato qualquer, mas um contato quiasmático,

considera “o mais franco-magrebino (...), ou talvez o *único* franco-magrebino (...), “ao mesmo tempo magrebino (o que não é uma cidadania) e cidadão francês. Ao mesmo tempo um e outro. E melhor, ao mesmo tempo um e outro *de nascença*” (DERRIDA, 2001, p. 25). Essa noção põe em relevo discussões em torno do nascimento, da nacionalidade, da cultura e da cidadania. Por isso, optamos por franco-magrebino, pois entendemos que ela potencializa as discussões em torno desses temas. Para aprofundar neste assunto Cf. DERRIDA, 2001, p. 9-103.

“um contato no coração de um quiasma”, que ao mesmo tempo junta e disjunta, dentro desse movimento de separação eterna e de desejo de aproximação infinita. O segundo momento do segundo capítulo emerge a partir da indagação de Derrida acerca do coração enquanto lugar próprio do luto absoluto. Buscaremos trazer ainda a relação entre Freud e Derrida, demonstrando como o filósofo desloca o conceito do luto freudiano, apresentando a contradição que existe na separação infinita entre o Mesmo e o Outro, o desejo de apropriação infinito que surge no momento em que nos colocamos diante de alguém e lhe dizemos sim.

No terceiro e último capítulo, faremos uma breve retomada dos dois primeiros capítulos, relacionando o que neles foi apresentado com uma política espectral proposta por Derrida. Tentaremos responder à pergunta “o que é o espectro/fantasma” a partir da própria problematização que o espectro nos traz quanto à pergunta “o que é”. Em seguida, apresentaremos como o espectro e o fantasma se inserem dentro da obra de Derrida, bem como sua estratégia de desconstrução da noção de uma certa presença. Nesse caso, a lógica espectral que emerge a partir do fantasma e dos espectros será o viés estratégico assumido para desconstruir esse ideal de uma presença. O espectro é este que não pode ser totalmente definido, nem se insere dentro da lógica opositiva visível/invisível, sensível/inteligível, vivo/morto etc., mas está, portanto, dentro de uma estratégia derridiana de desconstrução que permeia toda sua obra. O último momento do terceiro capítulo diz respeito à política espectral, tem como principal referência a dúvida sobre o que seria uma política inaugurada pela lógica do espectro. Mostraremos que, de tão pouca política, o espectro faz emergir um certo tipo de política mais preocupada com a abertura daquilo que poderá vir, abertura para a possibilidade da vinda do fantasma, do que com a construção de projetos prontos, acabados, perfeitos, que nos guiam de uma maneira iluminada para um ideal de sociedade. Essa política acontece diante da incerteza da possibilidade ou da não vinda do fantasma, o que ele nos reserva se vier ou não, e qual será nossa postura se ele, de fato, vier. Para que não fiquemos em um plano totalmente abstrato, tentaremos sugerir algo que deverá ser feito com o espectro e os fantasmas, cientes de que nenhuma política pode renunciar a qualquer estratégia ou projeto.

Depois do fim daquilo que consideremos a nossa dissertação, em um gesto pouco acadêmico, tentaremos contra assinar sobre todo o conteúdo que traremos ao longo dos três capítulos. Nesta contra-assinatura, apresentaremos a realidade brasileira, a questão Brasil, enfrentando alguns dos nossos fantasmas que

assombram nossa época, alguns mais novos e outros tantos antigos, sob nova armadura. Assim, após breve apresentação de alguns desses fantasmas, tentaremos dizer, assim como fizemos com o espectro em geral, o que deve ser feito com esses fantasmas a partir de uma política espectral.

O nosso trabalho, portanto, por mais que pareça diferente, divide-se em dois grandes momentos, subdividindo-se posteriormente em tantos outros. São eles a ética e a política. Primeiro, apresentaremos como a ética em Derrida acontece a partir da relação com o Outro; depois, em um segundo momento, como a política emerge a partir disso, havendo uma separação entre ética e política, mas que, mesmo separadas, estão a todo o momento se associando, sempre a-tocar uma à outra. Assim, surge neste trabalho a tentativa de trazer uma ética outra e uma política espectral. A primeira diz sobre a forma pela qual nos colocamos diante desse Outro que carrega em si tantos outros, e, por sua vez, nos convoca a uma tarefa diante dele e deles, tendo impacto direto em nossos atos, em nossa prática cotidiana e em nossas ações políticas.

1 UMA ÉTICA OUTRA

Prefiram sempre a vida
e afirmem incessantemente a sobrevivência...
Jacques Derrida

Talvez, começar com essa epígrafe que aparece pela primeira vez no velório de Derrida, *escrita* por ele, *dita* na voz de seu filho Pierre, repetida em diversos textos sobre herança, adeus, memória, testemunho, não seja interessante ao nosso leitor por, aparentemente, não trazer nenhuma novidade. Porém, não poderíamos fazê-lo senão desta maneira, com essa sentença que se impôs a nós e ecoa como um chamado a pensar a vida, a relação com o Outro, suas heranças e, assim, “repensar a ‘ética’, uma nova ‘ética’, a eticidade da ‘ética’” (BERNARDO, 2004, p. 174).

Derrida que retorna, já em seu velório, em sua morte – aliás, evitemos sua condenação à morte –, para nos obrigar a fazer o exercício de refletir como, a partir de agora, devemos nos colocar diante dele; esse Outro que não mais se encontra presentemente presente, mas ausente-presente ou presente-ausente – a presença de uma ausência e a ausência de uma presença. Por meio dessa experiência de encontro, pensaremos a maneira como nos colocamos diante de todos os outros, ou melhor, de *todo outro*², afirmativamente, dispostos a escolhermos nossas heranças.

1.1 “Reafirmar o que vem ‘antes de nós’”³

Iniciamos esta seção falando de heranças, no plural, não apenas uma ou uma unidade, mas uma “*heterogeneidade* radical e necessária” (DERRIDA, 1994, p. 33). Todavia, antes de determos nessa questão da heterogeneidade da herança, é preciso

² *Tout autre*: expressão importante na relação Lévinas e Derrida, pois marca uma aproximação e um distanciamento entre eles. O *tout autre* está contaminado pelas heranças levinasianas em Derrida, mas, ao mesmo tempo, o distanciamento acontece pelo fato de que esse termo possibilita pensar o Outro além da condição humana. O *tout autre* não é mais *absolutamente* Outro, como Lévinas propunha, mas *totalmente* Outro. Em *Dar a Morte*, Derrida (2013, p. 99) escreve que “absolutamente outro é absolutamente (qualquer) outro [*tout autre est tout autre*]. (...) cada outro, absolutamente (qualquer) outro é infinitamente outro na sua singularidade absoluta, inacessível, solitária, transcendente, não manifesta”. Derrida “introduz simultaneamente uma certa *singularidade* e uma certa *pluralidade* (...). O princípio pelo qual a mesma (irrecolocável) singularidade do outro (o princípio da diferença) é somente pensável na equalização potencial dessa singularidade com toda outra singularidade. (BENNINGTON, 2004, p. 31). Na filosofia derridiana, o Outro pode ser qualquer um - qualquer pessoa ou qualquer outra coisa, seja um gato, um vizinho, uma planta - retirando o Outro de sua condição meramente humana em Lévinas.

³ DERRIDA, 2004, p. 12

apresentar os motivos pelos quais somos incumbidos de escrever *justamente*⁴ sobre herança.

Se nos propusemos a escrever uma dissertação de mestrado, é por dívida a uma certa herança derridiana que nos impele e comunica o desejo de não somente recebê-la, mas de reafirmá-la, pois, assim como o próprio autor apresenta, poderemos “evitar essa condenação à morte” (DERRIDA, 2004, p. 13). Reafirmar determinada herança não significa nem se aproxima a uma submissão, mas a um certo ultrapassamento, “ultrapassar em nome de quem nos ultrapassa, ultrapassar o próprio nome! Inventar seu nome, assinar de maneira diferente, de uma maneira a cada vez única, mas em nome do nome legado, caso seja possível” (DERRIDA, 2014, p. 14). Uma aproximação entre nós e aqueles que nos chegam, um diálogo que consiste em *inventar*⁵. Tomamos as palavras de Derrida, proferidas no discurso por ocasião da morte de Emmanuel Lévinas, em 27 de dezembro de 1995, no cemitério de Pantin, que dizem: “se ele [Lévinas] não responde mais, é também porque ele responde em nós, no fundo de nosso coração, em nós, mas antes de nós, em nós diante de nós – chamando-nos, lembrando-nos: ‘a-Deus’” (DERRIDA, 2008, p. 30). Hoje, nós, herdeiros enlutados de Derrida, afirmamos que, se ele não mais responde, é justamente pelo fato de responder em nós, em nosso coração, ao modo derridiano. O coração é o “‘lugar’ por excelência da interioridade e da vida, o ‘lugar’ daquilo que, no corpo, simboliza a vida, a origem e o pulsar da vida” (BERNARDO, 2008, p. 182). Ele representa o lugar do contato e da separação. Nosso “próprio ‘coração’ é afinal sempre o ‘coração’ do outro e, enquanto tal, ‘absolutamente outro e o Mesmo’: dado e/ou afetado, tocado, infectado ou enxertado pelo outro, a cujo ritmo bate” (BERNARDO, 2008, p. 190)⁶.

É possível fazer filosofia com afeto, com o coração, re-afirmando as palavras, que são sempre mais do que palavras, possibilitando até mesmo uma “ética” a partir da leitura⁷. Derrida se apresenta antes de nós, em nós, diante de nós e depois de nós. Perfeita anacronia que ele traz em *Espectros de Marx* com a famosa frase tomada de

⁴ Ao inserirmos o termo “*justamente*” nos distanciamos do sentido tradicional atribuído a ele como uma tentativa de falar de modo correto ou exato sobre as heranças. Escrever sobre heranças é uma tentativa de se fazer justiça a muitos que nos antecederam, que nos acompanham e outros que ainda estão *porvir*. Fazer justiça: justiça como a experiência do impossível, como afirmação e radicalização das aporias. Para aprofundar neste assunto Cf. DERRIDA, 2007, p. 3-58.

⁵ Trataremos acerca do termo *invenção* ainda no primeiro capítulo.

⁶ Em relação ao que Derrida chama de “coração”, veremos melhor no segundo capítulo.

⁷ Trataremos da “ética da leitura” ainda no primeiro capítulo.

Hamlet de que “*The time is out of joint*”⁸ (DERRIDA, 1994, p. 34). Derrida, sob a lógica espectral, rompe com a ideia de um tempo linear que pode ser ultrapassado. Tanto o passado quanto o presente e o futuro passam a estar desarticulados, disjuntos. O encontro fantasmático possibilita falar com este que se apresenta antes de nós, em nós e depois de nós. O embaralhamento do tempo leva a uma não-contemporaneidade do Outro e, assim, perturba a ordem estabelecida e faz pensar o tempo de uma outra maneira. O Outro não pertence apenas ao presente, mas ao passado, ao próprio presente e ao futuro⁹. Essa questão aparecerá ainda em nossa pesquisa quando tratarmos do fantasma, aliás, fantasmas, pois são mais de um, inúmeros, e constantemente re-tornam, como Derrida agora retorna, com seus fantasmas, encontrando os nossos. Os fantasmas “são sempre mais de um, nunca unos, nem na singularidade, nem na totalidade da presença. Sequer formam uma multidão, um grupo de fantasmas associados” (HADDOCK-LOBO, 2011b, p. 61). A filosofia derridiana causa estranheza porque se constitui a partir de certas visitas, companhias não visíveis, ou, pelo menos, não são em um primeiro momento. Mas deixemos essa conversa para depois¹⁰.

1.1.1 “A heterogeneidade radical e necessária de uma herança”¹¹

Como mencionado, acreditamos, assim como Derrida, em uma filosofia que possa ser construída a partir do coração, com afeto. Afeto, aqui, no sentido de tudo aquilo que nos toca, abala, comove, incomoda, tensiona, impacta, constrange, angustia etc. Sentimo-nos afetados quando nos colocamos diante do Outro, quando fazemos esta experiência, a experiência do Outro, que, para Derrida, “nunca acontece (...) sem amor” (DERRIDA, 2004, p. 13). Utilizamos a palavra amor, que não é muito recorrente nos textos derridianos (pelo menos não tão visível), para dizer que essa experiência do Outro, experiência de desconstrução, “surge do amor pelas

⁸ Em *Espetros de Marx* (1994, p. 36) algumas possibilidades de tradução da expressão inglesa para a língua francesa são apontadas por Derrida e são traduzidas como: “Le temps est hors de ses gonds (O tempo está fora de seus gonzos)”; “Le temps est detraqué (O tempo está alterado)”; “Le monde est à l’envers (O mundo está às avessas); e “Cette époque est déshonorée (Esta época está desonrada)”. Além delas, outra possibilidade de tradução comumente feita é “O tempo está fora dos eixos”.

⁹ Rafael Haddock-Lobo sintetiza esta questão da seguinte maneira: “tem-se, de um lado, um conceito tradicional de tempo, este ‘encadeamento’ linear entre as várias manifestações do presente; e do outro, o *justo tempo*, do espectro, em que passado e futuro estão de tal modo contaminados que não se pode determinar nenhuma espécie de presença a si” (HADDOCK-LOBO, 2011b, p. 60).

¹⁰ Trataremos sobre a visita dos espectros no terceiro capítulo.

¹¹ DERRIDA, 1994, p. 33

singularidades, surge da capacidade de se manter aberto à chegada do outro, colocando a responsabilidade em relação ao outro antes de si *mesmo*” (RODRIGUES, 2014, p. 139).

Tomamos de Carla Rodrigues, que toma de John Caputo, que faz referência a Drucilla Cornell, que herda de Walter Benjamin, leitor de Baudelaire, a figura do filósofo maltrapilho que “está procurando por pedações, pequenas peças, colhendo fragmentos, escutando com o ouvido atento às pequenas vozes do chamado do Outro, na esperança de encontrar uma pequena fenda, de acender uma faísca, uma centelha” (RODRIGUES, 2014, p. 137). Isso para pensarmos uma herança maltrapilha, que, a partir das singularidades, da experiência do Outro, reafirma uma herança heterogênea, múltipla, marginal, numa constante necessidade de filtrar, re-inventar, clarear.

Uma herança não se junta nunca, ela não é jamais uma consigo mesma. Sua unidade presumida, se existe, não pode consistir senão na *injunção de reafirmar escolhendo*. É preciso quer dizer é preciso filtrar, peneirar, criticar, é preciso escolher entre vários possíveis que habitam uma mesma injunção. E habitam-na de modo contraditório, em torno de um segredo. Se a legibilidade de um legado fosse dada, natural, transparente, unívoca, se ela não pedisse e não desafiasse ao mesmo tempo a interpretação, não se teria nunca o que herdar (DERRIDA, 1994, p. 33).

Precisamos, como diz o autor, filtrar, peneirar, criticar, reafirmar, mas sempre escolhendo o que reafirmar. Nessa atitude de transformar, clareando passagens que ficam sob sombras, é importante dizer que nessa experiência do Outro, de herança e de vida – pois, para Derrida, “seria preciso pensar a vida a partir da herança e não o contrário” – (DERRIDA, 2004, p. 13), nada ficará totalmente claro, puro, transparente. Isso porque no pensamento, “por mais que haja luz, sempre haverá um não saber, um segredo, um segredo que se articula à maneira como ele [Derrida] pensa o lugar da filosofia, (...) o reconhecimento de que há sempre – e que sempre haverá – sombras, crepúsculos, cegueiras, lacunas, brechas, e principalmente falhas” (RODRIGUES, 2014, p. 133). É como estarmos em uma estrada, ao cair da tarde, em que o farol do carro ilumina parcialmente o caminho, mas o crepúsculo entre o ocaso e a noite não permite que a luz seja suficiente para dar segurança, eliminar os pontos cegos e clarear totalmente o caminho. No ocaso, é possível guiar, sob certa insegurança, descobrindo lugares, por vezes, buracos, caindo em alguns deles e deixando outros para trás que sequer foram percebidos e que, talvez, sejam percebidos por outros que

passem por aquela estrada novamente, no mesmo local e horário, mas com uma experiência diferente. Assim também é a tarefa do pensamento. Não é objetivo da filosofia derridiana o esgotamento de um texto ou de um certo pensamento. Não é tarefa da desconstrução “apontar o que é verdadeiro ou falso, e Derrida não seria um juiz iluminado capaz de a tudo julgar” (RODRIGUES, 2014, p. 137). A ideia de que, “no fundo, (...) a herança é o saber: é preciso sempre “saber saber”, ainda que este saber deva se aproximar de uma forma instigante e expropriadora de não-saber, se não se corre o risco de enrijecimento” (NASCIMENTO, 2019, p. 9-10). Na tarefa do pensamento, existe sempre espaço para o não-saber, para os pontos cegos.

O tema da cegueira, presente de forma mais explícita no texto *Memórias de Cego*¹², de Derrida, ajuda-nos com a ideia de haver no pensamento sempre algo que fica inacessível, que escapa, deixando sempre “uma dúvida, uma suspeita” (FREIRE, 2012, p. 187). A expressão *ponto de vista* utilizada por Derrida – no francês *point de vue* – “já possui, nela mesma, essa dupla possibilidade de leitura, indecidível, que tanto se pode entender como um ponto de vista, uma perspectiva, quanto como uma falta de visão, um nada a ver” (FREIRE, 2012, p. 187). A partir de uma leitura dessa obra, na esteira de Derrida, Freire afirma que:

o desenho tem algo a ver com a cegueira (...). Nela “há que entender isto: o cego pode ser um vidente, tem por vezes vocação de um visionário”, em outras palavras, todo desenhador seria um cego visionário na medida em que dá a ver a partir do que não vê, a partir de uma falta de modelo que nunca está plenamente presente diante de seus olhos (FREIRE, 2012, p. 187-188).

Para nós, certo tipo de pensamento tem a ver com a cegueira. O filósofo, em sua cegueira, precisa ter, por vezes, a vocação de visionário, dar a ver a partir do que não vê, da falta de modelo que não está plenamente presente diante dos olhos. É nos espaços que ficam escuros, nos pontos cegos, “através de suas falhas, seus brancos, suas margens, suas contradições” que ele consegue ver adiante, para além do que está visível e, assim, *desconstruir* (ROUDINESCO, 2004, p. 11). Nos pontos cegos, nos limites, reafirmamos nossas heranças. Por conseguinte, reafirmamos a vida a partir de nossas heranças, buscando evitar qualquer condenação à morte.

¹² Em 1990, o museu do Louvre inaugurou sob o título “Parti Pris” uma nova série de exposições organizadas por não-especialistas em arte ou em história da arte, quer dizer, por pensadores, escritores ou intelectuais, cuja formação não era nas artes propriamente ditas, mas cujo trabalho teórico ou intelectual poderia trazer um novo olhar sobre a arte (NASS, 2015, p. 1).

Esse pensamento que emerge através da cegueira é justamente aquele que assume a responsabilidade por refletir o que está invisível, obscurecido, e isto sempre a partir da compreensão de que qualquer pensamento – principalmente esse que não se constitui a partir de critérios gerais – é uma decisão quando se relaciona com o invisível, acolhendo-o, mas também posicionando-o e determinando-o. Isso que constitui a aporia: pensar o invisível através do visível. Um pensamento que, necessariamente, vai procurar o que é mais invisível a partir do visível. É justamente esse movimento visível/invisível que torna a desconstrução um exercício, uma tarefa perene, infinita, impossível.

1.1.2 “Fiel e infiel, com razão”¹³

O tema que será apresentado aqui, a ideia de fidelidade e infidelidade das heranças, talvez já tenha aparecido em nosso texto de maneira implícita, mas acreditamos ser importante trazê-lo novamente, de maneira mais pormenorizada, pois são detalhes que recorrentemente aparecem na obra do filósofo franco-magrebino. Orientar-nos-emos pelo seu diálogo com Elisabeth Roudinesco, intitulado *De que Amanhã*, especificamente o capítulo: “Escolher sua herança”. Nele, o filósofo e a psicanalista dialogam acerca das heranças, conversam em grande parte do texto sobre o que chamamos de in-fidelidade das heranças.

O diálogo inicia com uma breve introdução sobre os momentos nos quais ela se encontrou¹⁴ com Derrida. A palavra “infiel” aparece pela primeira vez na seguinte citação: “em seguida, particularmente por ocasião do segundo colóquio de Cluny, organizado na primavera de 1970 pela revista *La Nouvelle Critique*, órgão do Partido Comunista Francês, critiquei-o por julgá-lo ‘infiel’ a essa herança que o senhor desconstruía” (ROUDINESCO, 2004, p. 11). Parece-nos que a psicanalista estava correta ao apontar o franco-magrebino como “infiel” àquela herança que ele desconstruía, a herança comunista¹⁵, se entendermos, nesse caso, a infidelidade ao modo derridiano – in-fidelidade, logo, herança. Roudinesco declara que:

¹³ DERRIDA, 2004, p. 12

¹⁴ O termo encontro não se refere apenas ao encontro físico, mas também aos momentos nos quais Elisabeth Roudinesco se confronta com os textos derridianos.

¹⁵ Sobre a relação de Derrida com suas heranças marxianas, vale destacar que por longo tempo muitos quiseram escutar ou ler as palavras de Derrida acerca do comunismo. Segundo seu biógrafo, “faz cerca de trinta anos [contados a partir de 1993] que amigos, principalmente na França, criticam-no por nada

mais tarde, passei a me sentir mais próxima do senhor e achei que tinha razão de fazer as obras falarem a partir do interior de si próprias, através de suas falhas, seus brancos, suas margens, suas contradições, sem procurar condená-las à morte. Daí a ideia de que a melhor maneira de ser fiel a uma herança é ser-lhe infiel, isto é, não recebê-la à letra, como uma totalidade, mas antes surpreender suas falhas, captar seu “momento dogmático”: ‘Sintome herdeiro, fiel à medida do possível’, o senhor disse numa entrevista de 1983 (ROUDINESCO, 2004, p. 11).

Nessa citação aparece uma primeira compreensão da ideia de *in-fidelidade* das heranças. Para a autora, no pensamento derridiano, a melhor maneira de ser fiel a uma herança é lhe ser infiel. Algo que para nós talvez soe contraditório. No excerto acima, chama a atenção a expressão “à medida do possível”: o filósofo se considera herdeiro e fiel “à medida do possível”, ou seja, fiel enquanto se pode ainda ser fiel; fiel dentro de um determinado limite. A *in-fidelidade* aqui, no sentido derridiano, aparece no limite da fidelidade. Para ele, “fiel e infiel, com razão! Muitas vezes me vejo passar fugazmente diante do espelho da vida como a silhueta de um louco (ao mesmo tempo cômico e trágico) que se mata para ser infiel por espírito de fidelidade (DERRIDA, 2004, p. 12). Devemos, então, nos ater ao que ele chama de “contradição formal e aparente entre a passividade da recepção e a decisão de dizer sim” (DERRIDA, 2004, p. 13).

Primeiro, sabemos que há uma certa passividade da recepção, pois existe algo “que vem ‘antes de nós’, e que, portanto, recebemos antes mesmo de escolhê-lo” (DERRIDA, 2004, p. 12). Assim, por um lado, somos, continuamos de alguma forma determinadas heranças, mesmo que não as queiramos ou as aceitemos¹⁶. Algo próximo do que Marcelo Rangel (2020, p. 109) nomeia de “(quase) transcendental”:

ter escrito sobre Marx” (PEETERS, 2013, p. 556). Foram longos anos de espera e de críticas por nenhuma palavra sequer ter sido escrita por Derrida sobre Marx, ou aquilo que se desenrolou a partir de sua obra. Em 1993, “quando todos menos esperam, na costa oeste dos Estados Unidos, Derrida decide subitamente falar sobre o assunto” (PEETERS, 2013, p. 556). Derrida, no colóquio de Riverside, nos dias 22 e 23 de abril de?, tem de se haver, depois de muito tempo, com algumas de suas heranças. O próprio autor, em uma de suas cartas, diz nunca ter sido marxista ou comunista no sentido mais estrito da palavra, como desejavam muitos marxistas da época, mas que conservava em si sentimentos, dos mais variados, desde a esperança, nostalgia, até alguma coisa de paixão desarmada no que tange à sua relação com a Revolução Soviética. Para ele, era sempre uma emoção e um abalo ouvir a *Internacional* (PEETERS, 2013, p. 555). A conferência, e posterior obra, é recebida, sobretudo pelos marxistas ortodoxos, como gesto de infidelidade às heranças marxistas que o autor dizia ter.

¹⁶ Podemos exemplificar essa continuidade da herança a partir do que Derrida escreveu em seu livro *Espectros de Marx*, sobre o marxismo: “Quer o queiram, o saibam ou não, todos os homens, sobre a terra inteira, são hoje, numa certa medida, herdeiros de Marx e do marxismo” (DERRIDA, 1994, p. 123).

esse (quase) transcendental aponta para compreensão de que apesar dos comportamentos em geral (práticos e teóricos) serem possíveis (a partir de) e determinados por um horizonte ou mundo específico (o que provoca certa continuação), sempre há a possibilidade da transcendência, ou melhor, da diferenciação de determinando horizonte (ou perspectiva), e isto quer em razão de um desejo ou de uma exigência antropológica de retematização de alteridades (que chamo de amor), quer em razão do próprio movimento autônomo de alteridades as quais vêm ao encontro (RANGEL, 2020, p. 110).

Por outro lado, mesmo que estejamos na mais acolhedora e aberta relação diante do que vem ao nosso encontro, sempre posicionamos ou determinamos isto que está diante de nós, provocando uma diferenciação. Há uma relação entre a possibilidade mais clara da abertura, do acolhimento e da retematização e o posicionamento ou determinação do que e de quem recebemos. Estamos diante de uma dívida e de uma decisão.

Na herança existe sempre uma dívida, e, “queira ou não, qualquer consciência que tenhamos disso, não podemos deixar de ser herdeiros. (...) Mesmo aí onde ela não é reconhecida, mesmo aí onde permanece inconsciente ou denegada, esta dívida continua operando” (DERRIDA, 1994, p. 124). Derrida ainda continua a falar dessa injunção a respeito do conceito de herança, esta que “permanece diante de nós, tão incontestavelmente que, antes mesmo de querê-la ou recusá-la, somos herdeiros” (DERRIDA, 1994, p. 78). O filósofo afirma que:

Ser (...) isso quer dizer, pela mesma razão, herdar. Todas as questões concernentes ao ser ou ao que há em ser (ou em não ser: ornottobe) são questões de herança. Não há nenhuma devoção passadista em lembrá-lo, nenhum sabor tradicionalista. A reação, o reacionário ou o reativo, é o caso, unicamente, de interpretações de estrutura de herança. Somos herdeiros, o que não quer dizer que temos ou que recebemos isto ou aquilo, mas que o ser disso que somos é, primeiramente, herança, o queiramos, saibamos ou não (DERRIDA, 1994, p. 78-79).

Precisamos retomar o que ele disse, ou seja, pensar a vida a partir da herança e não o inverso. Esse retorno, por conta da injunção, permite dizer que somos, vivemos, reafirmamos a vida à medida que herdamos, pois o que somos é, primeiramente, herança, e negociamos com ela todo o tempo. Mais à frente¹⁷ mostraremos a importância desse constante movimento de negociação com o que nos é dado como herança. A infidelidade acontece por certa fidelidade ao pensamento herdado. Dessa forma, não haveria possibilidade de sermos o que se convém chamar

¹⁷ Entendemos que certa *negociação* estará presente em quase todo nosso texto, mas, ao final do segundo capítulo, trataremos de modo mais explícito desse problema.

mais comumente de infiel, pois nunca somos efetivamente infiéis dentro da lógica da herança. Nela, sempre já pensamos e agimos a partir de distintas orientações e determinações – algumas mais visíveis, outras menos –, mas levamo-las a cabo, algumas de modo mais explícito e outras de modo mais discreto, por fidelidade a elas.

Temos agora, também, uma decisão: a “decisão de dizer sim”. A tarefa de herdar, ao menos no sentido proposto por Derrida, nunca é uma atitude apenas passiva; é uma “decisão de dizer sim, (...) de selecionar, filtrar, interpretar, portanto, transformar, não deixar intacto, incólume, não deixar *salvo* aquilo mesmo que se diz respeitar antes de tudo” (DERRIDA, 2004, p. 13). Seguindo os passos do seu diálogo com Roudinesco, Derrida diz que é “preciso reafirmar o que vem ‘antes de nós’ (...) é preciso fazer de tudo para se apropriar de um passado que sabemos no fundo permanecer inapropriável, quer se trate aliás de uma memória filosófica, (...) de uma cultura, ou da filiação em geral” (DERRIDA, 2004, p. 13). E permanece inapropriável porque nos orienta e transtorna sem que possamos vê-lo. Por outro lado, podemos ver um pouco, nos apropriar mais decididamente disso que é inapropriável. Assim, passamos do sempre fiel, no sentido de que somos determinados por muitas heranças, para certa in-fidelidade – que é uma relação mais decidida e decisiva junto a algo ou alguém. Dentro da fidelidade, existe uma infidelidade necessária que contamina a relação de fidelidade inicial e nos abre para que nunca deixemos de nos posicionar, recortar, sintetizar, determinar, tensionar com os que estão *junto de, antes de e depois de nós*. Esse é o momento próprio da traição, em que o herdeiro, assumindo suas heranças, as *desconstrói*.

É importante dizer que os seres humanos não constroem sua história de qualquer maneira, mas segundo circunstâncias junto às quais herdamos, debatem-se e se defrontam, pois quando alguém pensa em criar algo totalmente novo, eis que se depara com os espíritos do passado, que os “elege[m] violentamente” (DERRIDA, 2004, p. 12). Tudo que se cria, constrói, afirma, é fruto de heranças.

Conclui sobre isso que, se os homens fazem sua *própria* história, é na condição de *herança*. A apropriação, em geral, diríamos nós, está na *condição do outro* e do outro *morto*, de mais um morto, de uma geração de mortos. O que se diz apropriação vale também para a liberdade, ou para a liberação ou para a emancipação. “Os homens fazem sua própria história (...), mas não a fazem como querem (...); não a fazem sob circunstâncias de sua única escolha, mas de fato sob aquelas com que se defrontam, legadas e transmitidas (...). A tradição de todas as gerações mortas (...) pesa (...) despropositadamente sobre o cérebro dos vivos. E justamente quando parecem empenhados em revolucionar-se a si e às coisas, em criar algo que

jamais existiu (...), exatamente nesses períodos de crise revolucionária, os homens conjuram ansiosamente em seu auxílio os espíritos do passado (...), tomando-lhes *emprestado* (...) os *nomes*, os gritos de guerra (...) e as roupagens, a fim de apresentar-se no novo palco da história sob esse disfarce respeitável e com essa *linguagem emprestada* (DERRIDA, 1994, p. 147).

Necessitamos assumir o peso de todas as gerações de mortos que pesam sobre os vivos e afirmar a vida desses mortos que nos perseguem. Não podemos apenas aceitar a herança, mas é necessário relançá-la, de modo diferente. Nunca a escolhemos; ela que nos escolhe inicialmente, de modo violento. É justamente aqui que entra a decisão, a decisão de dizer sim, de reafirmar, de eleger, selecionar (o que também sempre é, por conseguinte, um ato marcado pela necessidade do posicionamento de certa violência)¹⁸.

Nesse ponto encontramos também o limite da fidelidade, fora “da medida do possível”, fora de determinado limite. No ato de relançá-la para mantê-la viva, acabamos sendo infiéis à sua própria herança – uma relação mais decidida e decisiva junto a algo ou alguém. Esse ato de filtrar, de interpretar, de transformar e de relançar exige também uma outra atitude de deixar ir, de saber deixar ir¹⁹, pois ao mesmo tempo em que conservamos algo, reinventamos, deixamos também algo ir, mesmo que depois ele possa retornar diferente, de outro modo. Derrida diz que é importante “saber (e nesse caso aprender a) ‘deixar’, e o que significa ‘deixar’ é uma das coisas mais belas, mais arriscadas, mais necessárias que conheço. Muito próxima do abandono, do dom e do perdão” (DERRIDA, 2004, p. 13). Esse abandono acontece pelo fato de que, na desconstrução, a coisa mesma sempre escapa²⁰, indo na contramão da ideia de que é possível apreender o significado total de algo²¹.

¹⁸ Há de se destacar aqui o caráter violento e arbitrário, tanto daquilo que nos vem, do que nos é legado, das heranças da tradição, quanto do que decidimos escolher e dizer sim. Marcelo Rangel comenta acerca desse caráter necessariamente arbitrário e violento, ao dizer que “1) se, por um lado, todo e qualquer pensamento e ação são necessariamente arbitrários e violentos, e isto em razão de sua determinação (quase) transcendental (justeza, adequação), 2) isto não significa dizer que não devamos nos decidir a favor da continuação e intensificação de uma e de outras perspectivas específicas (obscurecidas), mas sim que 3) essas decisões, (também) sempre arbitrárias e violentas, são o máximo a que se pretende o filósofo ou o pensamento, ou ainda, trata-se da intensificação de perspectivas específicas sem nunca ser capaz de escapar ao caráter ou à necessidade de adequação, arbitrariedade e de violência que determina todo e qualquer posicionamento e ações. (RANGEL, 2020, p. 128)

¹⁹ No segundo capítulo retomaremos esse movimento de deixar ir/conservar a partir do luto.

²⁰ “E, ao contrário do que a fenomenologia – que é sempre fenomenologia da percepção – tentou nos fazer acreditar, ao contrário do que o nosso desejo não pode deixar de ser tentado a crer, a coisa mesma sempre escapa” (DERRIDA apud CAPUTO, 2002, p. 29).

²¹ Os primeiros textos de Derrida se concentram na discussão em torno da linguagem e da fenomenologia. Uma das críticas de Derrida se refere ao fato de um mesmo termo (significante) adquirir

A dupla injunção apresentada aqui é bem sintetizada nas palavras do autor:

é-se responsável perante aquilo que vem antes de si mas também perante o que está por vir, e portanto também *perante a si mesmo*. *Perante* duas vezes, *perante* o que *deve* de uma vez por todas, o herdeiro está duplamente endividado. Trata-se de uma espécie de anacronia: ultrapassar em nome de quem nos ultrapassa, ultrapassar o próprio nome! Inventar seu nome, assinar de maneira diferente, de uma maneira a cada vez única, mas em nome do nome legado, caso seja possível. (DERRIDA, 2004, p. 13).

A responsabilidade – antes de sermos responsáveis, de responder em nome de alguém ou responder a alguém – é-nos dada como tarefa, como o que chamamos de herança. Precisamos assumi-la²² e fazer cada vez de um modo diferente e único.

1.2 A ética da leitura

Chegamos, pois, à ética da leitura. Pensaremos a leitura-como-herança e a maneira como ela colabora para refletirmos sobre a relação ética. Esse tema poderia ter sido contemplado na abertura deste capítulo por tratar da ética vinculada aos textos e, posteriormente, transcendê-los. Porém, talvez a tarefa mais difícil em um trabalho sobre a filosofia derridiana seja a dificuldade de trilhar um caminho linear e construir um trabalho com início, meio e fim bem articulados. Rafael Haddock-Lobo apresenta essa dificuldade no início do seu livro *Derrida e o Labirinto de Inscrições* ao dizer que:

é bem difícil encontrar uma porta para se entrar nesse labirinto estranho e assimétrico – e tido por muitos como impenetrável – que se chama desconstrução. Isso porque são muitas as portas de saída e entrada, infinitas, nesse universo que não permite de modo algum qualquer sistematização precisa e que, propositadamente, empreende uma luta contra todo tipo de organização solar ou qualquer modificação desta metáfora heliotrópica que

significados distintos em função do lugar que ocupa em relação aos outros significantes existentes num discurso, de modo que o significado se torna significativo de significativo, não havendo, assim, significado concebido como existente em si mesmo, um *significado transcendental*. Paulo Cesar Duque-Estrada, em seu livro *Estudos ético-políticos sobre Derrida*, afirma que “uma vez escrita, a palavra não desempenharia mais uma função de um significativo para um significado, mas apenas de um significativo para outro significativo” (DUQUE-ESTRADA, 2020, p. 23). Desse modo, a palavra se degrada à condição de mero significativo de um significativo”, não sendo mais possível falar de um significado transcendental, de um sentido presentificado. Não existe, para Derrida, um significado transcendental, presentificado, mas uma teia de significantes de significantes. Para aprofundar neste assunto: DUQUE-ESTRADA, 2020, p. 11-31, especialmente o capítulo “Escritura e os fatos: desconstrução da linguagem e responsabilidade política”, contido no livro *Estudos ético-políticos sobre Derrida*.

²² Retomamos aqui, de modo implícito, a relação “entre a passividade da recepção e a decisão de dizer sim”. Por um lado, nos é legado algo através da tradição, e, por outro, nos é exigida uma decisão, decidida e decisiva.

venha a alinhar o pensamento em torno de um centro preciso e bem definido (HADDOCK-LOBO, 2008a, p. 11).

Sendo assim, existe uma dificuldade de saber por onde começar, por qual porta começar, já que são tantas. As compreensões: “*não se orientar conscientemente*”, de Duque-Estrada, tomada por Haddock-Lobo (2008a, p. 13); e “a desconstrução (...) é um acontecimento que não espera deliberação, a consciência ou a organização do sujeito” (DERRIDA, 1998, p. 25), escrita por Derrida e endereçada ao seu amigo japonês²³, elucidam outra dificuldade, qual seja, como escrever um texto sem saber ao certo por onde começar, sem sequer se orientar de maneira deliberada e consciente? Os versos de uma canção do músico nordestino Chico César mostram que essa não é uma ideia distante do nosso imaginário, quando diz que o “caminho se conhece andando, então vez em quando é bom se perder, perdido fica procurando, vai só procurando, e acha sem saber” (CÉSAR, 2008). O cantor exemplifica bem a ideia de que o caminho só se faz ao caminharmos, e nele, por vezes, nos perdemos, dadas as muitas possibilidades, as muitas portas de saída e de entrada, mas é na atitude de ir em busca, de procurar, mesmo sem orientação consciente, que encontramos e reafirmamos a vida.

Ademais, Duque-Estrada, a partir dos termos “trilha” e “trilhar”, caracteriza o pensamento desconstrucionista, sendo a desconstrução “esta condição de fazer caminho, de abrir trilhas para seguir na trilha, o que nunca se faz sem correr riscos, como aquela em que sempre e já nos encontramos, qualquer que seja o âmbito trilhado” (DUQUE-ESTRADA, 2004, p. 33). É preciso trilhar e fazer o caminho, o que envolve riscos e surpresas, acontecimentos que se referem a nós. Ao trilharmos, estamos sujeitos às mais diversas surpresas do caminho. Podemos escolher trilhar, mas nunca escolhemos as surpresas da trilha, afinal de contas, caso as conhecêssemos, deixariam de ser surpresas. Os textos são os primeiros a nos escolher e é preciso que negociemos com eles.

Neste caminho que percorremos, a ética da leitura é importante porque pode ser tomada como herança e não apenas como relação ética encerrada em si mesma. Bennington (2004, p. 15) mostra que “a leitura-como-herança não é apenas uma relação ética em si mesma, mas pode ser tomada para *exemplificar* a relação ética como uma relação assimétrica com um Outro incontrolável e inassimilável”. Ao

²³Carta a um amigo japonês foi escrita por Derrida, endereçada ao seu tradutor, com o objetivo de tratar sobre o vocábulo *desconstrução* e a possibilidade de tradução para a língua japonesa.

pensarmos uma ética da leitura, extrapolamos os limites da leitura como simples decifrações ou interpretações dos textos para tratá-la como uma relação com outros que permanecem incontroláveis e inassimiláveis enquanto outros. Para ele,

nenhum texto pode eleger como *necessária* alguma leitura particular de si mesmo (o texto das leis talvez seja o mais claro exemplo aqui: as leis tentam excluir qualquer leitura outra que não aquela “intencionada” pelo legislador, tentam constranger a leitura a essa *única* leitura, mas demonstram, nos extraordinários esforços que se encontram ali envolvidos, a impossibilidade mesma desta tarefa); mas, da mesma forma, nenhum texto pode abrir-se a *qualquer* leitura (nenhum texto é *absolutamente indeterminado* quantos às suas possibilidades de leitura). Os textos pedem leitura, *clamam* por leitura, mas não qualquer leitura (BENNINGTON, 2004, p. 12).

Desse modo, os textos pedem por leitura, mas não podemos cair no engano de achar que exista apenas uma leitura que possa satisfazer os “desejos” do texto ou que qualquer leitura possa satisfazê-lo. Por um lado, o texto deve permanecer (e permanece) aberto à leitura, “eles deixam uma latitude essencial de liberdade, que é o que precisamente constitui a leitura *como* leitura, algo mais que uma passiva decifração” (BENNINGTON, 2004, p. 12). Por outro, o texto traz consigo heranças e “não há como escapar da ‘cumplicidade’ com a tradição (somente ela fornece todos os nossos conceitos e vocabulários)” (BENNINGTON, 2004, p. 12). Por isso, nenhum texto se abre a qualquer tipo de leitura que não negocie entre a latitude essencial de liberdade e as heranças da tradição. Assim, “a ética da leitura consistiria, então, na negociação da margem aberta” (BENNINGTON, 2004, p. 13).

Na ética da leitura, estamos diante de uma negociação que deve levar em conta alguns aspectos: o *respeito* pelo texto, enquanto herança, e a leitura como um *ato inventivo*. No que se refere ao respeito – que também pode ser entendido aqui como fidelidade –, uma “relação absolutamente respeitosa para com um texto proibiria alguém de sequer tocá-lo” (BENNINGTON, 2004, p. 13). O leitor, que tem uma dupla responsabilidade inicial, de respeitar a abertura do texto que concede liberdade para interpretação, deve também identificar e reconhecer os desejos do texto (*o que o autor quis dizer no texto?*). Assim sendo, diante da dupla tarefa, o respeito não pode ser absoluto. É necessário que em certo momento haja um desrespeito para que o leitor passe a ter e a realizar uma terceira tarefa, que é a de inventar, de ser mais propriamente leitor, pois “um ato ético digno deste nome é sempre *inventivo*” (BENNINGTON, 2004, p. 16-17). A invenção acaba sendo necessária e inescapável.

Estamos sempre inventando, querendo ou não, na medida em que nos posicionamos – por mais que abertos –, sempre reorganizando, inventando de alguma maneira.

Derrida vai além do sentido tradicional até então dado ao termo invenção. Ele “afirma que um desejo de invenção obceca a contemporaneidade” (CONTINENTINO, 2004, p. 134). Nessa direção, para Ana Maria Continentino (2004, p. 134-135), Derrida dá novo significado à invenção, “abrindo-a para um horizonte que não se prende mais as possibilidades e cálculos que nela pressupomos, mas exigindo-a a partir de um *desejo de impossível*, de invenção daquilo que, como impossível, não pode ser inventado”. Para a autora, a invenção é importante para a desconstrução. A tarefa da desconstrução é acolher e intensificar os problemas, as tensões e as aporias com os quais se depara ao longo do caminho e abri-las ao inesperado, às surpresas e ao impossível. Por essa razão, a invenção terá consequências éticas e políticas, pois dará a possibilidade de se repensar, de outro modo, *pela primeira vez*, o ético e o político. Nesse caso, “*descobrir pela primeira vez*” é a expressão que nos ajuda a entender o significado que queremos aqui no que diz respeito à ideia de ato inventivo.

Para Continentino:

inventar não é criar a partir do nada, não é dar existência a algo, mas sim *descobrir pela primeira vez* (...). Toda invenção, como desvelamento ou produção de *uma primeira vez*, deve perturbar, romper, desprezar o instituído, o estatuído, senão não seria uma invenção (...). Tudo aquilo que é inventado implica tanto *uma primeira vez* como todas as vezes (...). A primeira vez traz *já* a exigência, a necessidade de repetição, por isso a invenção inaugura e instala, disponibiliza um poder, a partir daí aberto para todos. Mais ainda, uma invenção como um *descobrir pela primeira vez* também precisa ser única, por isso sua primeira vez é também sua última vez, restando repetição. O que quer que inventemos, uma máquina ou um poema, ambos implicam um acontecimento inaugural e uma iterabilidade. (CONTINENTINO, 2004, p. 135).

A invenção é sempre um acontecimento inaugural, primeiro, único, e, por possuir esse caráter de único, de não repetição, é também um acontecimento último. A invenção, enquanto *acontecimento*, não espera deliberação, intencionalidade; ela quem primeiro nos escolhe. Não se pode escolher inventar, pois estaríamos ainda na mesma lógica do cálculo dada pela tradição a esta palavra. Segundo Continentino, Derrida “ressalta que não se vai ao encontro [da invenção] porque, assim, estaríamos ainda encerrados na lógica do programa, do cálculo. Ela é que vem, e se acolhe”. Assim, “a desconstrução como invenção e não mais criação, imaginação, produção,

interpretação instala o impossível como aquilo que sustenta e singulariza o desejo em nossos dias” (CONTINENTINO, 2004, p. 136; 137).

Diante da tripla responsabilidade em relação à abertura para uma liberdade de leitura, aos desejos do texto e ao ato inventivo (que intensifica e amplia a contradição entre a abertura para uma liberdade de leitura e os desejos do texto), é preciso pôr em relevo que o ato inventivo não diz respeito aos desejos e à “liberdade subjetiva de um agente. Mas sim como respeito e responsabilidade para com o outro” (BENNINGTON, 2004, p. 17). Não existe aqui a proposta de uma doutrina do subjetivismo, mas, ao contrário, uma afirmação radical da alteridade. Se a *invenção* dissesse respeito apenas à minha vontade subjetiva, não seria invenção ao modo derridiano, que acontece, por sua vez, por responsabilidade ao Outro, que tem lugar *através do Outro*. “Esse lugar do outro ‘em mim’ diz algo a respeito *do outro (já) em mim*, de forma que, seguindo um outro “axioma” do pensamento desconstrutivista, ‘eu’ sou apenas na medida que já abrigo (acolho) o outro em mim” (BENNINGTON, 2004, p. 27). O ato inventivo acontece por já ter acolhido o outro em nós.

Por fim, na ética da leitura, precisamos nos haver com a tradição. Quando nos referimos a uma ética da leitura, não podemos deixar de considerar que entre o texto e o leitor existe sempre uma cumplicidade com a tradição, que fornece os conceitos e vocabulários necessários para a leitura, mas, por outro lado, existe também uma negociação inventiva com essa cumplicidade. (BENNINGTON, 2004, p. 17). Todos herdamos conceitos da tradição. Porém, a questão postulada é como essa cumplicidade é negociada e tratada em cada leitura, de modo que cada leitura seja mais efetivamente inventiva ou criativa. O que se espera, ao menos, é que haja uma atitude afetivo-reflexiva sobre essa inevitável herança e como se pode pensar inventivamente a partir dela.

1.3 A relação com o Outro

A tarefa que nos é dada de escrever sobre uma ética *outra* e o modo como nos colocamos diante do Outro, a partir de uma abordagem derridiana, não pode acontecer sem antes nos debruçarmos sobre as influências de Emmanuel Lévinas. As dívidas, ou melhor, “a herança levinasiana da desconstrução, ou seja, como metonímia da aparente “virada ética” que o pensamento derridiano parece assumir desde a década de 1980 – que, pensamos nós, em muito se deve às leituras

derridianas de Lévinas” (HADDOCK-LOBO, 2004, p. 181). A “ética” tratada por Derrida está concentrada, em boa parte, nas discussões e diálogos que estabeleceu com o filósofo franco-lituano, em que o “pensamento volta-se, precisamente, para a realização de um deslocamento do sentido metafísico tradicional da ética, em nome de uma redefinição da noção de metafísica. São essas discussões sobre Lévinas que fornecerão nosso fio condutor” (BENNINGTON, 2004, p. 11).

1.3.1 Rastros do pensamento levinasiano

Uma das maneiras de mergulhar no pensamento ético-político de Derrida é se encontrar com a obra do filósofo Emmanuel Lévinas, pois as heranças levinasianas estão presentes em grande medida no pensamento da desconstrução, sobretudo quando nos referimos aos aspectos ético-políticos. Afinal, “a filosofia acaba, em Lévinas, por desembocar em algo próximo a um pragmatismo ético-político, justo no momento em que se responde ao chamado do terceiro, disseminado no rosto do próximo, do pobre, do faminto, das vítimas das guerras” (HADDOCK-LOBO, 2004, p. 165).

A ética em Lévinas, deslocada do sentido metafísico tradicional, tem início na acolhida ou recepção do Outro, que “aparece” através do rosto. Assim sendo, a relação ética é marcada pelo face-a-face. Esse encontro ultrapassa qualquer tentativa de compreensão de nossa parte, e “essa relação excede a compreensão, nos ultrapassa, posto que, para Lévinas, o rosto do Outro é um rosto sem face, intematizável” (HADDOCK-LOBO, 2004, p. 168). Essa relação que ultrapassa qualquer tentativa de compreensão²⁴ é tida como experiência. Para Lévinas, de acordo a leitura de Haddock-Lobo, “a ética (...) é experiência” (HADDOCK-LOBO,

²⁴ Essa tentativa de compreensão e tematização da relação com o Outro é uma tarefa frustrada, fracassada, admite Lévinas. “Para Lévinas, é a esse nível que se dá o nome da Ética (pois, em sua simples formulação, ética é a relação com o Outro). Sua filosofia, que se pode definir como ‘uma relação com aquilo que sempre escapa’, por conseguinte, consistiria em uma sempre falível tentativa de tematizar o intematizável e de, assim, fazer uma fenomenologia do impossível. (...) Mas essa tarefa sempre frustrada, posto que a verdadeira alteridade sempre escapa a qualquer tematização, parece ter sido uma das lições fundamentais que Lévinas aprendera de Buber e que ambos teriam legado a Derrida, que mais que ninguém soube herdar tarefas que a tradição lhe impôs. Se o erro recorrente da filosofia consistiu em tentar compreender o Outro, ou seja, introduzi-lo na lógica do Mesmo, o fracasso assumido de Lévinas – que também pode ser visto com um de seus êxitos – consiste em afirmar a irredutibilidade da alteridade a essa lógica à qual ela é sempre transcendente e assumir a própria falência do pensamento. No entanto, ainda que sempre falido, o pensamento torna-se uma constante tarefa de, nessa forma sempre injusta, responder a esse chamado de resposta” (HADDOCK-LOBO, 2008b, p. 147-148).

2004, p. 166). O encontro com o Outro é marcado pela experiência mesma e não por qualquer tentativa apenas cognoscível. Nesse encontro acontece a manifestação do rosto do Outro e, a partir disso, se inaugura o acontecimento ético. O rosto (não tematizável) é, para Lévinas, a apresentação radical da exterioridade. Antes de qualquer especulação sobre ele, devemos nos atentar para a alteridade, que configura o verdadeiro sentido da ética, que é a transcendência (HADDOCK-LOBO, 2004, p. 166-167). Essa relação que inaugura o acontecimento ético, marcada pela alteridade, não possui simetria, não é uma relação entre iguais.

Essa relação face a face com o outro é caracterizada como assimétrica pela transcendência do outro, o que, nesse contexto, significa que o outro possui um direito prévio e radical sobre mim, ou mesmo “me” permite existir, essencialmente, como responsabilidade para com e pelo outro. Eu não existo primeiro e depois encontro o outro: antes, o outro me chama à existência (*being*) como sempre e já responsável por ele (BENNINGTON, 2004, p. 20).

O Outro nos chama à existência e só nos permitimos existir à medida que nos responsabilizamos por esse Outro. A relação com Outro, enquanto experiência mesma, acontece no espaço criado por essa relação dual não simétrica, sendo que “a experiência mesma é a relação que se estabelece no infinito espaço assimétrico entre eu e Outro e é estampada na nudez do rosto deste que me convoca à palavra, que me invade violentamente com a demanda da ética e que, por isso, me institui como eu” (HADDOCK-LOBO, 2004, p. 167). A acolhida ao Outro deve ser incondicional, pois “se se deve acolher o outro como outro, em respeito à sua alteridade, cumpre-se que tal acolhimento deve dar-se independentemente de quaisquer aspectos que esse outro possa vir a apresentar” (HADDOCK-LOBO, 2004, 170). Isso consiste na “possibilidade de que um evento por vir seja pior, que o “sim” primordial que ela [o Mesmo] diz ao outro (...) *poderia sempre* ser um dar boas-vindas a algo ou alguém que iria simplesmente derrubar com um sopro a minha casa” (BENNINGTON, 2004, p. 11). Diante desse ato, em um gesto de acolhida, deve-se estender o cumprimento e ofertar àquele que vem algo, como, por exemplo, algo para comer ou beber, em um gesto ético original (BENNINGTON, 2004, p. 11). O Outro deve ser acolhido independente das circunstâncias e características que possua. Ele pode ser qualquer ser humano, e o fato de poder ser qualquer um desconcerta o Mesmo.

Por trás de todo esforço de Lévinas, encontra-se um pensamento do outro-no-mesmo em oposição a um pensamento do outro como um outro mesmo, o que possivelmente se constitui como uma tarefa fundamental de seu pensamento. Segundo Lévinas, “a partícula *no* não significa assimilação: o outro desconcerta ou desperta o mesmo, o outro inquieta ou inspira o mesmo; dito de outro modo, o mesmo deseja o outro ou o espera”. Em outros termos, a partícula *no* traduz essa infinitude, essa impossibilidade de tematização em que a epifania do rosto sem face na alteridade inaugura a transcendência do desejo, desejo de exterioridade ou *metafísica* (HADDOCK-LOBO, 2004, p. 170-171).

O Mesmo deseja possuir aquilo que não se pode possuir, que escapa. Isso gera uma inquietude, que, por sua vez, produz um desejo de exterioridade, provocado a partir da não tematização do rosto e da impossibilidade de se possuir o Outro ou incorporá-lo.

O desejo de exterioridade, que surge dessa relação com o Outro, é a própria metafísica. Lévinas propõe um deslocamento do sentido tradicional de metafísica, ressignificando-a. Ela, como ciência do ser enquanto ser, é deslocada para um sentido ético. A metafísica deixa de ser um percurso para o conhecimento do ser e caminha no sentido de uma abertura ética, que acontece na relação do Mesmo com o Outro e no que surge a partir dela, que é o desejo de exterioridade, como um “desejo de conceber as essências, de definir, ou melhor, de ‘fazer justiça às coisas mesmas’ (HADDOCK-LOBO, 2004, p. 179). Assim, a metafísica se distancia da ontologia e se institui no horizonte da transcendência ética, como desejo de transcendência. A não-tematização e o caráter infinito do Outro, que excede e que escapa, faz com que o desejo não se resuma a “uma simples falta, um querer saciar uma necessidade: o desejo de algo que, de tão transbordante, me escapa; daquilo que, por me constituir, por me inaugurar como eu e me convocar à presença, por ser absoluto, não posso de modo algum possuir” (HADDOCK-LOBO, 2004, p. 171). O desejo de exterioridade passa a ser trabalhado, em Lévinas, não a partir da compressão daquilo que no limite não posso compreender, mas como experiência da relação – de transcendência, de reorganização de si junto ao Outro – entre o Mesmo e o Outro.

A relação apresentada entre o Mesmo e o Outro não pode, de modo nenhum, permanecer na binaridade do eu e do Outro. O equilíbrio da relação acontece com o advento daquele que é não-igual, do diferente. O terceiro surge e radicaliza a assimetria existente na relação com o Outro. Ele é o estrangeiro, o refugiado, o pobre, a viúva, o órfão, todo aquele que está longe. Com o terceiro, há a possibilidade de se pensar relações políticas a partir dessa tríade. A vida em sociedade reivindica que os

diferentes sejam notados, para que não prevaleça aqui um subjetivismo (ditadura) do eu. Assim, o ser humano se constitui como um ser aberto à alteridade, e “o fechamento da relação Eu-Outro é a injustiça. Por isso que o terceiro surge como a alteridade interpeladora. (...) A justiça começa quando acontece a necessidade de comparar o Outro ao terceiro, e de refletir sobre a igualdade entre as pessoas” (COSTA, 2011, p. 91). O terceiro faz com que as relações sociais passem a ser equitativas. Diante dessa relação entre diferentes, marcada pela alteridade, surge a necessidade de que haja certos instrumentos que garantam o direito do Outro. Assim sendo, o Estado passa a ser um elemento de mediação social, sendo o Estado a própria justiça.

Lévinas fez um alerta na obra *Totalidade e Infinito*, dizendo que o face a face, por si só, não possibilitaria o pensar a edificação da sociabilidade humana (...). A pluralidade concreta é a marca das relações humanas e as caracteriza como encontro plural. A política acontece com a chegada do Terceiro, sobre os parâmetros que dizem respeito à organização da Pluralidade humana. A justiça acontece com a necessidade de comparar o Outro ao Terceiro. O encontro tem sentido como realização da Justiça. A significância que motiva o agir ético não está mais polarizado no ser, mas no movimento do que vai em direção ao Outro para instaurar a paz e a justiça. Para Lévinas esta seria a fonte de legitimidade do Estado; e se o Estado não cumprisse esta vocação, se não permitisse as relações interpessoais ou ocupasse o lugar delas ele seria ilegítimo (COSTA, 2011, p. 4).

Com o advento do terceiro e com base na pluralidade das relações humanas, a filosofia em Lévinas se situa, como já dissemos, quase que como um pragmatismo²⁵ ético-político a partir do momento em que se responde ao chamado do terceiro. Este é o momento que a filosofia, ao modo levinasiano, se identifica com a sabedoria do amor, quando ela é responsável por mostrar e estar ao lado dos rostos sem face, dos imigrantes, dos pobres, das vítimas da guerra, lembrando ao Estado, por vezes omissos, que eles existem (HADDOCK-LOBO, 2004, p. 179).

Por fim, Lévinas entende a ética como filosofia primeira. Para ele, “a originalidade da filosofia é vista como ética e não mais como ontologia; porque o que está em jogo, desde o início, não é o desejo de compreender o ser das coisas, mas sim a relação fundamental com o outro” (HADDOCK-LOBO, 2004, p. 180). O filósofo franco-lituano busca o sentido das relações humanas a partir do diálogo que nasce do encontro face a face. Toda relação humana só pode ser pensada a partir de dois rostos. Ela é sempre relação com o Outro, um Outro concreto, um rosto humano. Na

²⁵O termo “pragmatismo” foi usado de variados modos ao longo da história da filosofia. Rafael Haddock-Lobo, ao utilizar o termo, se refere ao pragmatismo de Richard Rorty.

relação com outro rosto humano, recebemos imediatamente uma interpelação, um convite a responder, responsabilmente, pela invasão do Outro diante de nós. Lévinas desloca o sentido tradicional da ética ao pensá-la não mais como uma reflexão sobre o ethos ou um conjunto de normas sobre as nossas ações, mas como busca de um novo sentido para a palavra ética, que significa ser responsável pelo Outro, reconhecer que existe algo anterior ao diálogo, porque o Mesmo recebe primeiro uma palavra que vem de outrem. Essa palavra de outrem desestabiliza o Mesmo em seu discurso, sua reflexão, no enquadramento que o Mesmo faz do Outro. Assim, o Mesmo acaba exposto e deixa de se colocar como sujeito, como indivíduo enquanto razão constituída, para se colocar a partir dessa relação com Outro, que o lança para fora de si. Com isso, Lévinas não nega a subjetividade, o sujeito, mas pondera que ele se constitui na relação com o Outro (RIBEIRO JÚNIOR, 2021). Portanto, a filosofia levinasiana tem como objetivo pensar o ser humano enquanto único, que se constitui a partir da relação e do encontro com Outro, um Outro com rosto e nome. Trata-se de algo urgente também e especialmente em tempos pandêmicos, em que tantos rostos, nomes, singularidades se tornam apenas números²⁶.

1.3.2. *“Ultrapassar em nome de quem nos ultrapassa”²⁷*

Depois de termos escrito, brevemente, sobre alguns aspectos da filosofia levinasiana a partir da relação com o Outro, apontaremos algumas proximidades e distanciamentos do pensamento derridiano com o de Emmanuel Lévinas.

A herança levinasiana tem grande influência e impacto sobre os textos de Derrida, sobretudo após o final dos anos 80, quando muitos autores atribuem uma virada ética ao pensamento do filósofo franco-magrebino – por mais polêmica que seja essa questão. No mínimo, os temas éticos começam a aparecer em sua obra de maneira mais explícita. Porém, Derrida, desde seus primeiros escritos, já se preocupa com o que chamamos de alteridade, como vemos, por exemplo, nas obras *A Farmácia de Platão* e *Gramatologia*. Na primeira, Derrida faz uma leitura dos textos de Platão e tenta mostrar como a questão do bem é uma forma de centramento e como a ideia do

²⁶ Na entrevista “O humano” em Emmanuel Lévinas no contexto da pandemia”, o prof. Nilo Ribeiro Júnior desenvolve reflexões acerca da ética levinasiana, do humano, em um contexto de pandemia. Para mais detalhes, ver (RIBEIRO JÚNIOR, 2021).

²⁷DERRIDA, 2004, p. 14.

bem enquanto centro influencia toda a história da filosofia. Nesse texto, ele propõe uma desconstrução de todo um tratado político platônico que se desdobrou ao longo da história da filosofia. Na segunda, Derrida faz a crítica ao fono-logo-centrismo, a crítica ao etnocentrismo e a crítica pós-colonial através do tema da linguagem (NASCIMENTO, 2021). O autor propõe uma desconstrução das oposições e hierarquias da tradição. Ao inverter os pólos, o filósofo muda toda a arquitetura do pensamento. Ao deslocar aqueles que sempre estiveram abaixo na hierarquia, ele abala a estrutura, mostra a violência que está presente na arquitetura tradicional e nos faz repensar a partir de outra lógica. Uma filosofia que desde os primeiros ensaios está preocupada com esses outros que sempre foram, de alguma forma, relegados ao longo da tradição. Assim sendo, essa herança levinasiana da desconstrução, que aparece de maneira mais explícita a partir dos anos 80, mas que está dentro de uma estratégia filosófica que é anterior a isso, será o nosso fio condutor aqui no final desse primeiro capítulo.

Na esteira de Lévinas, a metafísica é um dos temas tratados por Derrida. O franco-magrebino aponta os limites da metafísica ao colocá-la sob uma certa dúvida e questionamento. Derrida reconhece que somos metafísicos e que dada a impossibilidade de nos desvincularmos totalmente da metafísica, seria ao menos razoável e profícuo colocá-la sob dúvida, questionando, ao menos, parte de seus conceitos mais marcantes. Assim, “se o conceito de ética, como todos os conceitos, vem a nós, como não poderia deixar de fazê-lo, da tradição que passou a ser chamada de ‘metafísica ocidental’, (...) então a ‘ética’ não poderia deixar de ser um tema e um objeto da desconstrução” (BENNINGTON, 2004, p. 9). Desse modo, nossa tarefa é apresentar como o filósofo franco-magrebino nos faz “repensar a ‘ética’, uma nova ‘ética’, a eticidade da ‘ética’” (BERNARDO, 2004, p. 174). Derrida desloca a ética de seu sentido atribuído pela tradição filosófica, como um conjunto de normas e princípios que conduzem o comportamento humano, e a lança ou a tematiza a partir de uma outra economia, muito por conta do legado levinasiano.

Derrida reconhece que o pensamento de Lévinas é fundamental para esse modo de pensar a ética, uma vez que apela à relação ética como a única capaz de abrir o espaço da transcendência e da metafísica libertadora. No pensamento levinasiano, há uma singular proximidade no modo de pensar o Outro, o absolutamente Outro; há um deslocamento do sentido atribuído à ética. As relações

éticas são anteriores a qualquer tipo de ontologia²⁸, pois a ética não é mais uma reflexão sobre o *ethos* ou um conjunto de normas sobre as nossas ações, mas significa ser responsável pelo Outro, este que existe anterior a qualquer tipo de diálogo ou tematização. O Outro, sem nenhum tipo de convite, invade o Mesmo e lhe faz um convite a responder, responsabilmente, a essa invasão. Para Lévinas, por mais que haja um esforço pela tematização da relação ética – tematização do rosto do Outro – , acaba-se por ser uma tentativa frustrada, pois o Outro permanece sempre separado, diferente e inacessível ao Mesmo. Há algo do Outro que sempre escapa a qualquer compreensão. Derrida se apropria dessa estrutura de pensamento para “construir” sua “ética”.

Dentre os inúmeros distanciamentos entre Derrida e Lévinas, elegemos dois momentos nos quais o autor “ultrapassa” a filosofia levinasiana, por considerarmos serem uma das chaves para se entender o Outro e o modo como nos colocamos diante dele na ética derridiana. O primeiro deles acontece quando o franco-magrebino rompe com o que seriam os limites do Outro no pensamento levinasiano. O absolutamente Outro é absolutamente [todo e qualquer] Outro [*tout autre est tout autre*]. Quer dizer, ele rompe os limites do humano e sugere uma ética que não se restringe ao humano, que é para além do humano, entre entes vivos e não vivos; uma ética que inclui, por exemplo, o meio ambiente e os animais enquanto possibilidades de ser Outro. O segundo momento sugere que todo ato ético deve pressupor um certo perjúrio inerente às relações, pois, ao passo que o Mesmo se responsabiliza pelo Outro, através de uma escolha, acaba por trair outros que participam daquela relação. Derrida compreende que a relação ética proposta por Lévinas está desde sempre contaminada pelo advento do terceiro.

Quer dizer que essa presença originária da terceira parte rondando o face a face com o outro pode parecer comprometer ou contaminar a pureza da relação propriamente ética; mas essa possível contaminação, esse comprometimento da pureza, são *necessários*, já que a relação ética deve evitar a possibilidade de uma violência absoluta por parte daquela pureza mesma. Pois se o encontro singular com o outro no face a face não estivesse sempre já comprometido por essa terceira parte que ronda, (...) então a relação ética supostamente pura poderia ser aquela da pior violência (BENNINGTON, 2004, p. 20-21).

²⁸ “Para Lévinas, a originalidade da filosofia é vista como ética e não mais como ontologia; porque o que está em jogo, desde o início, não é o desejo de compreender o ser das coisas, mas sim a relação fundamental com o outro” (HADDOCK-LOBO, 2004, p. 180).

A relação completamente pura seria aquela da pior violência, pois aconteceria entre o Mesmo e o Outro e deixaria de fora da relação o terceiro, ou seja, tantos outros. A “presença” do terceiro na relação minimiza a violência que constitui toda relação. Ele constitui um chamado à justiça, à política, um chamado para não pensar apenas uma relação absoluta entre dois seres únicos, mas dois seres que estão em relação com tantos outros seres, que se constituem como herança. A contaminação da relação dual pelo terceiro, desde sempre, abre-nos para uma dimensão política, ao passo que a relação entre o Mesmo e o Outro é afetada por tantos outros. O terceiro se coloca na relação entre o Mesmo e o Outro. Assim, não estamos mais em uma relação pura com o Outro, pois devemos estar o tempo todo lidando com os outros que participam da relação. Esse é o modo como Derrida lê a ética levinasiana. Para o franco-magrebino, a “cooriginalidade da terceira pessoa está clara em Lévinas” (BENNINGTON, 2004, p. 21). Essa ideia de cooriginalidade serve aqui como caminho para mostrarmos como a ética, no sentido derridiano, depende da possibilidade de um ato não-ético, de um perjúrio, para ser ética. Afinal, como veremos mais adiante, somos responsáveis pelo Outro à medida que faltamos com a responsabilidade com os outros que participam da relação, pois:

o face a face com o único engaja a ética infinita da minha responsabilidade pelo outro num tipo de juramento [*serment*] *before the letter*, uma promessa de respeito ou de fidelidade incondicional, então a inelutabilidade da terceira parte e, com ela, da justiça, assinala um primeiro ato de perjúrio... Daí em diante, no desdobramento da justiça, já não se pode mais discernir a fidelidade à promessa feito perjúrio do falso testemunho, mas, antes de tudo, já não se pode mais discernir traição, sempre mais do que uma só traição (DERRIDA apud BENNINGTON, 2004, p. 23).

A promessa de respeito e de fidelidade incondicional podem não ser cumpridas com o advento da terceira parceira, afinal “um indivíduo só é responsável por qualquer um se falha em sua responsabilidade por todos os outros” (HADDOCK-LOBO, 2011a, p. 40).

Aqui, aparentemente, retornamos ao começo deste trabalho quando afirmamos que a fidelidade acontece enquanto se pode ainda ser fiel, dentro de um determinado limite. A infidelidade aparece no limite da fidelidade, pois surge a partir das heranças, afinal não somos concebidos a partir do nada. Desse modo, a ética se torna “essencialmente *pervertível* e essa perversibilidade é a condição positiva (a ser afirmada, portanto) de todos os valores ‘positivos’ (o Bom, o Justo, e assim por diante)

que a ética nos compele a buscar” (BENNINGTON, 2004, p. 24). Porém, mesmo diante dessa possibilidade, devemos acolher o Outro. É justamente a possibilidade da pervertibilidade que garante ao ato ser ético. Por exemplo, é a possibilidade de não cumprimento de uma promessa que garante a ela o caráter de promessa. Uma certa possibilidade de um perjúrio. Do contrário, se o prometer significasse automaticamente o cumprimento, a promessa perderia o caráter que lhe é próprio. (BENNINGTON, 2004, p. 240). O cumprimento da promessa tem caráter de promessa justamente porque existe a possibilidade de sua não realização.

Por fim, depois do caminho feito, das heranças à ética da leitura, de Lévinas a Derrida, podemos dizer que a ética derridiana herda boa parte da estrutura de pensamento de Lévinas, mas se distancia em certos aspectos numa tentativa de radicalização desse pensamento da alteridade, operando um transbordamento da noção de Outro, compreendendo que a relação com o Outro conta sempre com a participação de outros, que, no terceiro capítulo, diremos que assombra a relação sob a forma de fantasmas.

2 DO CORAÇÃO AO LUTO IMPOSSÍVEL

Aquilo que designa o “coração”,
não é o lugar último do luto absoluto?

Jaques Derrida

Começamos o segundo capítulo quase ao modo como encerramos o primeiro, falando da relação entre Jacques Derrida e Emmanuel Lévinas. Talvez seja o último momento no qual falaremos de maneira explícita dessa relação e que tal relação só reaparecerá de maneira implícita. Se falarmos novamente de algo que liga o franco-magrebino ao franco-lituano, é porque entendemos que toda relação com o Outro só pode ser pensada a partir de rostos, ao modo levinasiano, ou de singularidades absolutas, ao modo derridiano. A relação entre Derrida e Lévinas é construída durante uma vida inteira, com aproximações e distanciamentos, “uma verdadeira amizade filosófica (...). Ambos traduzem sua relação filosófica como o prazer de um contato no coração de um quiasma” (HADDOCK-LOBO, 2020, p. 92). *Contato* este do qual falaremos logo mais. Antes, porém, de escrevermos sobre aquilo que Lévinas chama de um *contato* no coração de um quiasma, introduziremos, com um certo atraso, momentos nos quais os filósofos e, por conseguinte, seus pensamentos, se aproximam²⁹.

2.1 “Uma verdadeira amizade filosófica”³⁰

Com estas palavras, “uma verdadeira amizade filosófica”, depreendemos o nível de relação que se estabeleceu entre os dois filósofos judeus. O *pseudo-ato-inicial*³¹ dessa relação acontece em meados da década de 1960, quando, “nas primeiras semanas de 1964, Derrida assiste ao curso que Lévinas oferece nas noites de terça-feira na Sorbonne, esperando-o regularmente para conversarem na saída” (PEETERS, 2013, p. 180). Naquele momento, um texto já estava sendo gestado por

²⁹ Tanto a filosofia derridiana quanto a levinasiana têm impressas em si marcas de suas vidas, como a questão do judaísmo, que se manifesta de diferentes maneiras em cada um dos filósofos.

³⁰ Tomamos a frase de Rafael Haddock-Lobo, como citada acima, para sugerir a relação entre Derrida e Lévinas.

³¹ Utilizamos *pseudo-ato-inicial* para nos referir ao primeiro encontro pessoal entre Derrida e Lévinas, por entendermos que essa relação começa muito antes do encontro físico entre ambos. É sabido que o pensamento levinasiano já estava presente nas leituras do franco-magrebino há algum tempo.

Derrida que, inicialmente, seria publicado como dois ensaios em uma revista francesa e, posteriormente, publicado com o título de *Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas*³². A obra possui em boa parte um tom de elogio à obra levinasiana, mas não deixa também, ao estilo derridiano, de conter determinadas críticas. O texto é recebido pelo filósofo franco-lituano, após envio do próprio Derrida, ainda no ano de 1964³³, com agradecimentos e elogios à leitura, aos comentários e até mesmo à refutação feita por Derrida. O gesto de *acolhida* de Lévinas ao comentário acerca de sua obra é diferente do que aconteceu com uma parcela de pensadores com os quais Derrida dialogou ao longo da vida, como, por exemplo, Foucault e Lacan, que não foram tão receptivos aos comentários derridianos.

Derrida se encontraria novamente com Lévinas³⁴ na defesa de sua tese de doutorado de Estado³⁵, que “aconteceu na segunda-feira, 2 de junho de 1980, às 14h horas, na rua Saint-Jacques, n° 46” (PEETERES, 2013, p. 386). Àquela altura, o filósofo franco-magrebino já possuía certo reconhecimento e já era possível encontrar os primeiros interessados em sua filosofia. No entanto, setores da academia francesa permaneciam resistentes a ele e a seu trabalho. Emmanuel Lévinas é um daqueles que já admirava o trabalho de Derrida, o que se deduz de sua fala por ocasião da

³² Derrida, em Carta a Paul Ricoeur, aos 4 de janeiro de 1996, dez dias após a morte de Emmanuel Lévinas, lembrou-o que foi ele o responsável por lhe apresentar *Totalidade e Infinito*, e que, após esse acontecimento, o pensamento levinasiano nunca o abandonou. Assim escreve: “Lembro-me de um dia, que o senhor, imagino, esqueceu (era 1961 ou 1962, eu era então seu assistente de filosofia geral na Sorbonne), quando caminhávamos juntos em seu jardim. O senhor estava acabando de ler *Totalidade e Infinito*, antes de uma defesa de tese cuja banca, creio, o senhor fazia parte. E o senhor então me falou desse ‘grande livro’ como de um acontecimento importante. Eu ainda não o lera e, de Lévinas, só conhecia os ‘clássicos’ – a propósito, extraordinários -, trabalhos sobre Husserl, Heidegger etc. No verão seguinte, li *Totalidade e infinito* e comecei a tentar escrever um longo artigo, depois outro – e esse pensamento nunca me abandonou” (DERRIDA apud PEETERS, 2013, p. 179).

³³ “É interessante observar que, embora Lévinas e Derrida tenham se conhecido na Sorbonne, em janeiro ou fevereiro de 1964, o contato entre os dois poderia ter se estabelecido pouco tempo depois por um viés completamente diferente. Com efeito, em 19 de junho de 1964, Jacques Lazarus, da seção francesa do Congresso Judaico Mundial, escreve a Aimé Derrida [pai de Jacques Derrida] dizendo que teve a oportunidade de conversar com o sr. Lévinas, ‘especialista na filosofia de Husserl’: ‘eu lhe disse que o seu filho, o professor Derrida, escrevera um livro sobre esse filósofo. O sr. Lévinas ficaria muito feliz se pudesse entrar em contato com ele e eu lhe seria muito grato se fizesse a gentileza de me comunicar seu endereço” (PEETERS, 2013, p. 181).

³⁴ Os momentos escolhidos por nós para apresentar a relação entre Derrida e Lévinas não têm por objetivo esgotar todas as vezes que os filósofos se encontraram pessoalmente. Esse trabalho minucioso de busca não é nosso objetivo. Sendo assim, lançamos mão de três momentos: o encontro em 1964, a defesa de tese de Derrida, em 1980, e o velório de Lévinas, em 1995.

³⁵ “A primeira etapa para reivindicar o posto [de professor da Universidade de Paris-Nanterre] é defender uma tese de doutorado de Estado a partir de trabalhos publicados nos prazos mais exíguos. (...) a defesa corre bem” (PEETERS, 2013, p. 386). A primeira etapa para que Derrida ocupasse uma cadeira de professor na Sorbonne foi vencida. Porém, após algumas resistências, seu nome, que antes era tido como único e natural à sucessão, não foi aceito e o escolhido foi Georges Labica.

defesa de tese. Segundo o franco-lituano, “a importância da sua obra, a extensão da sua influência, seu público internacional, o número e a qualidade dos alunos e discípulos que o cercam em Paris situam-no há muito tempo entre os mestres da nossa geração”³⁶ (LEVINAS apud PEETERS, 2013, p. 387). A admiração era recíproca e Derrida a explicitaria isso quinze anos mais tarde, agora, ao lado do caixão de Lévinas.

Em 25 de dezembro de 1995, morre Emmanuel Lévinas. Coube a Derrida, dois dias depois, no enterro, proferir o epitáfio e dizer a-deus³⁷, como já o havia feito em outros momentos, por ocasião da morte de outros amigos³⁸. Dessa homenagem, destacamos as seguintes palavras:

sem dúvida, para muitos dentre nós, para mim seguramente, a fidelidade absoluta, a exemplar amizade de pensamento, a amizade entre Maurice Blanchot e Emmanuel Lévinas foi uma graça; ela permanece como uma bênção desse tempo e, por mais de uma razão, a sorte bendita por aqueles que tiveram o insigne privilégio de ser amigo de um e de outro (DERRIDA, 2008, p. 24).

Derrida agradece a amizade de/no pensamento. Ela ultrapassa a questão pessoal para se tornar “uma verdadeira amizade filosófica”. Amizade que lega ao pensamento derridiano heranças para pensarmos a relação com o Outro, e nos dá a pensar um novo modo de nos colocarmos diante do Outro, contribuindo em grande medida para os aspectos ético-políticos da obra derridiana, em um diálogo de uma vida inteira. Por isso, Derrida dizia, naquela ocasião, que “há muito tempo, há tanto tempo, eu temia ter de dizer *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Sabia que minha voz tremeria no momento de fazê-lo, e sobretudo de fazê-lo em voz alta, aqui, diante dele,

³⁶ “Cito essa intervenção a partir das anotações manuscritas de Lévinas, conservadas no Acervo Derrida no Imec. (PEETERS, 2013, p. 684).

³⁷ Derrida, na obra *Dar a Morte*, supõe que a palavra adeus pode significar ao menos três coisas na língua francesa. “1. A saudação ou a bênção dada (antes de qualquer linguagem constativa, “adeus” pode muito bem igualmente significar “bom dia”, “vejo-te”, “vejo que estás aí”, falo-te antes de te dizer o que quer que seja de diferente – e em francês, em certos lugares, acontece dizer-se *adeus* no momento do encontro e não da separação). 2. A saudação ou a bênção dada no momento de se separar, e de se deixar, por vezes para sempre (e não se pode nunca excluí-lo): sem retorno aqui-embaixo, no momento da morte. 3. O a-deus, o para Deus ou o diante de Deus antes de toda e em toda a relação ao Outro, em todo e qualquer outro adeus. Toda a relação ao outro seria, antes e depois de tudo, um adeus” (DERRIDA, 2013, p. 64).

³⁸ Derrida sabia o quão difícil era fazer textos por ocasião da morte de um amigo. E sabia por ter tido a incumbência de realizar essa tarefa algumas vezes, como, por exemplo, por ocasião da morte de amigos como: “Roland Barthes, Paul de Man, Michel Foucault, Louis Althusser, Edmond Jâbes, Louis Marin, Sarah Kofman, Gilles Deleuze, Emmanuel Lévinas, Jean-François Lyotard, Gérard Granel e, mais recentemente, Maurice Blanchot (PEETERS, 2013, p. 632). Talvez, por isso, sabendo da dificuldade dessa tarefa para um amigo, compôs seu próprio epitáfio.

tão perto dele” (DERRIDA, 2008, p. 15). Destacamos duas palavras: *temor* e *tremor*. O temor é comumente pensado, de um lado, como uma falta de tranquilidade, sensação de ameaça, ou medo, e de outro, como sentimento de profundo respeito e obediência. Derrida teme a morte do amigo porque sabe que isso o engaja mais do que nunca numa certa responsabilidade diante do Outro que não mais se fará presente – não da maneira como se fazia – e que, assim, lega ao Mesmo a responsabilidade de fazer com que o Outro permaneça, agora de um outro modo. Diante do temor perante a morte, e ainda mais da morte de um amigo – que acaba por ser o maior mistério em uma cultura marcada por heranças cristãs –, o filósofo não se paralisa, mesmo que *tema*. Derrida, diante do amigo morto, *treme*. Eis aqui um lugar em que podemos observar que “o pensamento do tremor é um pensamento que treme” (HADDOCK-LOBO, 2020, p. 50). O pensamento derridiano, que faz tremer toda uma tradição, só o faz graças ao fato de se deixar tremer, e, “frente ao mistério tremendo do mundo, só podemos tremer” (HADDOCK-LOBO, 2020, p. 50). Diante de Lévinas, bem perto dele, em alta voz, o amigo de uma vida *treme*, e, por conseguinte, seu pensamento também *treme*.

Em *Políticas de Amizade*, Derrida pensa o tema da amizade ao longo da tradição, e como ele o faz colabora em nossa reflexão acerca da democracia. Uma das questões que ele traz ao longo do livro é a tarefa do amigo, que consiste em fazer com que aquele que se foi viva.

Sobreviver ao amigo, fazer-lhe o discurso de despedida e homenagem – assim como Derrida faria, mais tarde, a Lévinas –, e manter sua memória enquanto sobrevivente, é (...) a condição de possibilidade da amizade; esse tempo de sobrevivência é a dimensão da amizade.(...) É como se nunca antes se houvesse ouvido dizer o que já dissera Cícero, que pela amizade, pela memória do amigo “os ausentes são presentes (...) e, o que ainda é mais difícil de dizer, os mortos vivem”, citação que é a epígrafe da obra (ALBORNOZ e GAI, 2010).

A *tarefa* do amigo é fazer com que o ausente esteja presente de outro modo. Pela boca do amigo, “os ausentes tornam-se presentes, (...) e, o que é mais difícil de dizer, os mortos vivem” (DERRIDA, 2003, p. 19). O amigo fiel, então, como diz Eclesiastes 6, 16, “é um remédio de vida e imortalidade” (BÍBLIA, 2008). O amigo fiel, ao modo derridiano, é também aquele in-fiel, o que busca evitar a condenação à morte do Outro.

Voltemos, pois, ao que ensaiamos falar sobre a amizade de pensamento entre Derrida e Lévinas. Essa relação serve de exemplo e nos dá a pensar a relação de amizade do pensamento em geral – caso seja possível fazer algo do tipo, falar em geral, sem considerar as irreduzíveis singularidades –, uma singular relação entre ambos, que é da ordem da “‘estranheza, singularidade e exemplaridade’ que o próprio Derrida reivindica para caracterizar a sua relação com Lévinas” (BERNARDO, 2008, p. 161). Uma amizade na qual foram poucos os momentos em que eles estiveram reunidos em um mesmo espaço³⁹, uma amizade que “viveu da distância, de uma certa distância”, de uma separação, “uma tal ‘amizade de pensamento’, a suportar, em nome da proximidade, uma certa ‘separação’, a distância infinita” (BERNARDO, 2008, p. 161; 162). Uma relação na qual o Outro permanece inacessível por ser Outro, que permanece na distância e contaminada. Porém, uma relação que também se aproxima, que é próxima, muito próxima, e, nessa proximidade, ensina, ao modo levinasiano, que o Outro permanece estranho, diferente e singular, e, ao modo derridiano, “duas singularidades absolutas, enquanto tal, separadas ou secretas” (BERNARDO, 2008, p. 167)⁴⁰. Quanto mais nos aproximamos do Outro, mais damos conta de que ele é diferente e estranho. Ele é, de fato, Outro, e isso nos chama a uma responsabilidade, uma fidelidade que, como já vimos, contamina a relação por se tratar sempre de uma fidelidade infiel, em que eu sou convocado a repensar a relação e não apenas conservá-la tal qual ela é, e simplesmente repeti-la⁴¹.

³⁹ Os três momentos citados acima, de forma espaçada (um em 1964, outro em 1980, e outro em 1995), mostram como foram raros os encontros nos quais os filósofos estiveram compartilhando de um mesmo espaço. Porém, isso não os impediu de desenvolver uma longa e (in)fiel amizade de pensamento.

⁴⁰ É importante destacar para maior fluidez e clareza do texto que não nos referimos aqui apenas a distância física. Essa distância física (que é evidente, nos permite observar que estamos sempre separados, distantes e diferentes do Outro) anuncia uma outra distância, relacionada a um conjunto de sentimentos, afetos, emoções, sofrimentos, opiniões que constituem o *rostro do Outro*, em uma linguagem levinasiana, ou a singularidade absoluta, em um modo derridiano, no qual tudo isso que constitui o Outro enquanto Outro permanece sempre inacessível, não pode ser por nós tocado e nem apreendido.

⁴¹ A experiência da distância física e o reconhecimento de uma outra distância se torna a própria condição de possibilidade para a proximidade. Vejamos: 1) Nós nos aproximamos e gostamos de estar juntos na medida em que certa distância se revela como sendo impossível de ser suprimida, afinal, se ela for suprimida, deixaria de haver entre aqueles que são diferentes um eterno desejo (que veremos ser impossível) de apropriação, de apreensão, daquilo que não podemos apreender por permanecer inacessível, ou seja, é a distância que existe que nos faz querer ser mais próximo. 2) Esse desejo (que retomaremos ao falarmos do trabalho do luto), diante das distâncias insuperáveis, é desejo de estar próximo daquilo que nunca se poderá ser absolutamente próximo, totalmente próximo, é sempre um desejo por “algo a mais” e 3) a partir desse desejo somos convocados a uma responsabilidade, no qual, o desejo de apropriação do Outro, que é impossível por ele ser inacessível, inapreensível e inteorizável, nos impele a uma tarefa infinita, de uma responsabilidade infinita.

Em nossa leitura, talvez essa ideia se aproxime do que Marcelo Rangel e Rafael Haddock-Lobo nomeiam hiperempíria ou hiperexperimentação. É preciso estar disposto a se lançar à experimentação em uma relação, para então sentir, repensar, reposicionar e re teorizar. Existe uma ética em questão de já estar disponível e junto, aberto para outros e, por sua vez, próximos. Essa proximidade faz com que simplesmente não repitamos o Outro – já que isso, no fundo, não é possível. A proximidade com o Outro nos lança a uma responsabilidade de busca “de um horizonte próprio a ambos” (RANGEL, 2020, p. 193), em respeito mesmo à alteridade radical. Por um lado “temos um conjunto de afetos, sentidos e significados mais gerais (ou o que chamamos de transcendentais) que torna possível todo e qualquer comportamento” (RANGEL, 2020, p. 109), e que chamamos de heranças; por outro, diante desse conjunto de afetos, de heranças que nos chegam, temos uma “possibilidade (...) da diferenciação de determinado horizonte (ou perspectiva), e isto (...) em razão de um desejo (...) de retematização das alteridades” (RANGEL, 2020, p. 110), o que chamamos de uma *decisão de dizer sim*. Assim, o modo como nos colocamos diante do Outro possibilita repensar a relação, e não apenas conservá-la tal qual ela é, e simplesmente repeti-la. Estou diante de algo/alguém e sou chamado a algum posicionamento.

Por fim, é uma relação que conjuga e disjunta. Nas palavras de Fernanda Bernardo:

a hipótese de que a conjunção *e*, que neste título *conjuga* entre si os nomes e os pensamentos dos dois filósofos (Lévinas e Derrida: a meta-ética e a desconstrução), ao mesmo tempo (ama, como se diz em grego) os *disjunta* também. Mais: que esta conjunção não conjuga entre si estes dois nomes e o que, quanto ao pensamento filosófico, eles significam senão *imediatamente* os disjuntando também, dizendo-nos que, *também eles*, souberam à sua maneira ser **próximos, muito próximos, muito próximos mesmo e em nome dessa proximidade** [grifo nosso], justamente, pensar o mesmo, pensando aquilo que, de cada vez, apela e dá a pensar, isto é, o outro, o absolutamente outro (tout autre), mas na “separação” e, por isso, singular, diferente ou idiomáticamente.

Dois pensadores, Derrida e Lévinas, que nos deram a pensar como nos colocar diante do Outro (de um amigo ou estrangeiro), cada um ao seu modo, separados, mas próximos. Uma relação, um encontro, que o filósofo franco-lituano sugere “como tendo sido do registro do ‘prazer de um contato no coração de um quiasma’” (BERNARDO, 2008, p. 164). *Contato* este que passaremos a tratar agora.

2.1.1 “Contato no coração de um quiasma”

De início, confessamos o nosso fracasso ao falarmos do tema da amizade, afinal de contas, após breve comentário acerca da “verdadeira amizade filosófica” entre Lévinas e Derrida, reconhecemos que sempre ficará algo de secreto, de segredo entre os dois, mesmo depois de ambos terem dedicado páginas⁴² de seus trabalhos a escrever um sobre o outro, ou melhor, sobre essa amizade de pensamento. Talvez esse seja, e já o anunciamos aqui, o fracasso de todo o nosso trabalho, o de não conseguir desvendar o segredo nem o que ficará secreto sobre os temas que tratamos e trataremos. Porém, tomamos de Haddock-Lobo, que herda de Derrida, Lévinas e Buber, a ideia de que

essa tarefa [é] sempre frustrada, posto que a verdadeira alteridade sempre escapa a qualquer tematização, parece ter sido uma das lições fundamentais que Lévinas aprendera de Buber e que ambos teriam legado a Derrida, que mais que ninguém soube herdar tarefas que a tradição lhe impusera. Se o erro recorrente da filosofia consistiu em tentar compreender o Outro, ou seja, introduzi-lo na lógica do Mesmo, o fracasso assumido de Lévinas – que também pode ser visto com um de seus êxitos – consiste em afirmar a irredutibilidade da alteridade a essa lógica à qual ela é sempre transcendente e assumir a própria falência do pensamento. No entanto, ainda que sempre falido, o pensamento torna-se uma constante tarefa de, nessa forma sempre injusta, responder a esse chamado de resposta” (HADDOCK-LOBO, 2008b, p. 147-148).

Mesmo diante do reconhecimento desse fracasso, continuamos nossa tarefa de escrever, agora, sobre o *contato*. O próprio Derrida “sublinha a irrespirável dificuldade, se não mesmo a impossibilidade e, uma vez mais, a sua ambiguidade no que diz respeito ao pensamento do contato” (BERNARDO, 2008, p. 166).

Contato: “relação de contiguidade entre dois ou mais corpos” (MICHAELIS, 2021). Essa é a primeira compreensão que encontramos sobre a palavra contato ao consultarmos um dicionário. Relação de contiguidade, de proximidade, de vizinhança, de dois corpos ou mais (e que, assim, estão separados e diferentes um do outro). Vizinhança talvez seja uma boa palavra para pensar o *contato* e a relação que

⁴² Tanto Lévinas quanto Derrida dedicaram um ao outro algumas obras específicas. Segundo Fernanda Bernardo (2008, p. 164), “Lévinas teria dedicado ao pensamento [o texto] com o título ‘Jacques Derrida. Tout Autrement’”. Já “Derrida dedicou ao pensamento de Lévinas dois ensaios: ‘Violence et Métaphyse’ (1964) in *L’écriture et la Différance* e ‘En ce moment même dans cet ouvrage me voici’ (1980) in *Psyché. Invention de l’autre* e um livro, *À dieu – à Emmanuel Lévinas* (1995-1996). Referências ao pensamento de Lévinas encontram-se, no entanto, em toda a obra de Derrida.

estabelecemos com o Outro. Talvez ele, o Outro, seja mesmo uma espécie de vizinho, mesmo que, por vezes, indesejado. Está ali, queiramos ou não; desejemos ou não. É certo que não há como fugir de sua “presença”, pois ele nos obsedia o tempo inteiro. Assim, os dois (ou – e - mais) precisam, *necessariamente*, manter certa relação, sempre próxima, por mais distante que ela seja. O vizinho ou o Outro nos convoca, tira-nos de certa “zona de conforto” e, novamente insistimos, por mais próxima que seja a relação, permanece sempre estranha, porque ele não é “de casa” (ou só dessa casa), mas “de *outra casa*” e, assim, permanece longe, mesmo próximo e separado.

As palavras de Lévinas, “um contato no coração de um quiasma”, têm ressonância imediata em Derrida. O franco-magrebino fala do *contato*, da dificuldade mesma de escrever sobre o *contato*, do problema que irrompe ao prestar-se a escrever sobre isso⁴³. Um *contato*, quando acontece, ocorre sempre “entre duas singularidades absolutas e, enquanto tal, separadas e secretas” (BERNARDO, 2008, p. 167), por isso a impossibilidade mesma de qualquer toque. Para Derrida, a impossibilidade do toque não acontece por medo, mas por desejo de tocar aquilo que não se pode, que foge ao toque. Como exemplo disso, tratamos no tema da cegueira: um desejo pelos espaços que ficam escuros, intocáveis, nos pontos cegos. Se, na cegueira, é “através de suas falhas, seus brancos, suas margens, suas contradições” (ROUDINESCO, 2004, p. 11) que o pensador consegue ver adiante, para além do que está visível, aqui, é o desejo e a busca pelo intocável, a impossibilidade mesma de tocar, que acabamos por tocar, a-tocar o Outro.

Conduzidos por Fernanda Bernardo, retornamos ao tema da fidelidade ao escrever sobre o *contato*, pois é esta “fidelidade infiel”, (...) fidelidade necessariamente infiel, sintoma do *double bind* alimentício do contato, a paixão, (...) e

⁴³*Le toucher*, Jean-Luc Nancy é uma das obras na qual Derrida se compromete a tratar do tema do *contato*, do *toque*, do *tato*, da dificuldade mesma de ser falar sobre o assunto que perpassa a obra de seu outro “amigo de pensamento”, Jean-Luc Nancy. Coincidentemente, no dia que escrevemos sobre esse tema, algo nos toca profundamente: a morte de Jean-Luc Nancy. Deixamos aqui o registro às palavras de Hugo Monteiro sobre essa “amizade de pensamento”: “Entre Jacques Derrida e Jean-Luc Nancy uma partilha anima o pensamento, em linha de tangência indiciadora de uma cumplicidade revolta, dissonante, assimétrica. Uma cumplicidade que se partilha, como afirmação da alteridade experienciada na amizade admirativa, mas, também, no debate filosófico permanente e sem concessões. (...) Tal cumplicidade excede a circunstância, excedendo também, no registro hiperbólico de dois pensamentos que se to-cam sem se confundirem, o modo como se pensa a própria relação, cumplicidade ou amizade em duas escritas que se interpelam, em dois textos que se leem. Na subtileza desse contacto, pensando-se o «lugar perigosamente comum» de onde se declina qualquer possibilidade (ou desejo) de consenso, o encontro entre Derrida e Nancy figura como um dos grandes eventos de uma contemporaneidade filosófica que se pensa e se desconstrói”. (MONTEIRO, 2013, p. 26-27).

a loucura da desconstrução derridiana” (BERNARDO, 2008, p. 168). É nessa aporia contaminada⁴⁴ que acontece o contato que, no final das contas, é impossível, o que torna o chamado e a busca por ele possíveis. Caso o *contato* (mais propriamente, perfeito, definitivo) fosse possível, ocorreria não entre duas partes ou mais, mas numa mesma parte, que não requereria outra. Sendo assim, isso inviabilizaria também o *contato*, o que seria um *auto-toque*, pois não existe contato senão por partes que estão separadas, distantes. Assim, a impossibilidade do toque é sua própria possibilidade,

“um “contato” na “separação”, através da “separação” e graças à “separação”. E, ipso facto, um contato na diferença (e também no diferendo) ao rés da maior proximidade e da fidelidade de pensamento. Um *justo* contato! Um justo e responsável “contato” que salienta a “deiscência da (sua) proximidade” tanto pessoal quanto de pensamento (BERNARDO, 2008, p. 169).

Um exemplo muito presente na filosofia derridiana e que nos ajuda a entender a aporia do contato é o *hífen*, “estes silenciosos traços e de união e de “separação”, *ao mesmo tempo* de união e de ‘separação’ que, como Derrida ensina, também só ligam entre si os elementos da frase na medida em que, ao mesmo tempo, os desligam” (BERNARDO, 2008, p. 171). O hífen é ponto de *contato* entre duas partes diferentes, assimétricas, que permite, ao mesmo tempo, que essas duas partes diferentes estejam unidas e próximas; separadas e distantes.

Até agora, sobre “um contato no coração de um quiasma”, só falamos sobre o *contato*. E as outras palavras? Afinal, não é um *contato* qualquer – se é que há *contato* qualquer, visto que todo contato carrega consigo sua importância –, mas um *contato* no coração de um quiasma, “o contato só pode ser de coração, mas não em qualquer coração, e sim no coração do “x”, ou no “x” do coração”. O quiasma é o X⁴⁵ que, longe de uma proposta de consenso, diálogo, “desencaixa, brisura, tensiona, fricciona”

⁴⁴ Diferente de Lévinas há em Derrida não apenas a contradição, a aporia, mas a contaminação nessa relação aporética. O Mesmo é convocado a responder ao chamado do Outro, que é diferente, totalmente Outro, singularmente absoluto, de maneira (in)fiel.

⁴⁵ Nas palavras de Rafael Haddock-Lobo (2021) “O “X”, que designa o impossível, o incalculável, o inefável, anunciado na forma do “algo geral = x” da Crítica da Razão Pura de Kant, o “X” para nós inacessível e indefinível como indica Nietzsche em Verdade e Mentira..., a lógica do “X sem X” da desconstrução de Derrida, sempre se marcou nas teorias filosóficas para indicar aquilo de que não se pode falar. Porém, quando Derrida se refere ao “encontro no coração do quiasma” para falar de sua relação com Lévinas, ele traz à cena a encruzilhada grega que marca não apenas os corações, mas a própria ética e a própria política. (...) Seja na forma do encontro querido ou do versus da polêmica, X, que é sempre tensão, transborda em diversas referências dentro e fora da academia: desde o X que substitui os marcadores de gênero na linguagem escrita ao tão acessado X vídeos; desde as incógnitas matemáticas de qualquer equação ou da experiência de si impronunciável sobre a qual escreve Clarice até fenômenos da cultura popular como X-men ou Madame X e a todos os saberes produzidos nos bares nas esquinas desse país”.

(HADDOCK-LOBO, 2020, p. 92). Talvez, por isso, “certa *experiência* do coração (...) é também um quase sinônimo de pensamento (...) entendido como uma certa experiência do impossível” (BERNARDO, 2008, p. 178). Impossível, aliás, várias vezes anunciado por nós, e que, diante de várias impossibilidades, é relevado⁴⁶. Mas voltemos ao coração. Derrida, em entrevista a Alain David, não está tão seguro sobre a possibilidade de que haja *contato* no coração, “mas há seguramente nele [no quiasma] coração” (DERRIDA apud BERNARDO, 2008, 180). No interior do quiasma, do X, há coração. E, havendo coração, através dessa imagem, de um coração no interior de um quiasma, pensamos na mais profunda das interioridades, no que podemos chamar, ao modo derridiano, de singularidade absoluta, inacessível, inabalável; “intimidade absoluta do segredo sem limites, dirá Derrida, ‘interioridade absoluta, cripta para si-mesmo de uma interioridade a si intocável’” (BERNARDO, 2008, p. 190). E ainda, pensando como “metonímia herdada, desde a Bíblia, lembra Derrida, para dizer âmago, a vida, a psyché, o pneuma, o espírito, sim, é certo, mas também, o ritmo, a palpitação, o pulso, e o pulsar do sangue” (BERNARDO, 2008, p. 192). O que de mais profundo existe, inacessível e inabalável, é também o que nos tensiona, mobiliza e convoca a *ir além*⁴⁷.

Derrida admite que,

no fundo, aquilo que designa o “coração”, não é o lugar último do luto absoluto? O santuário do que se guarda quando não se pode guardar mais nada? Guardar dentro de si, como frequentemente se diz, para designar o que infinitamente excede o interior (*le dedans*)? O lugar sensível, mais invisível e intocável para aquilo que se guarda não somente em memória, não somente em si, mas em ti em mim (DERRIDA apud BERNARDO, 2008, p. 183).

⁴⁶ Relevado, aqui, no duplo sentido do termo, tanto no sentido de pôr em relevo, colocar em destaque, diante de nossa insistência de, recorrentemente, trazer de volta o pensamento do impossível, como no sentido de deixar de lado, tendo em vista o modo ainda superficial como estamos tratando a questão.

⁴⁷ Em relação ao *ir além*, como parte integrante dessa dupla contradição presente no coração, a de que aquilo que permanece intocável é também o que nos mobiliza e, por conseguinte, nos faz *ir além*, tomamos de Marcelo Rangel as palavras sobre o *ir além*, “a qual não significa apresentar algo absolutamente distinto, e, por sua vez, definitivo, em relação a determinado(a) ‘autor(a)’ ou pensamento, mas sim a intensificação de um horizonte próprio a ambos(as) (até então latente e de alguma forma interdito), ao tematizado e àquele que se mobiliza a partir da desconstrução” (RANGEL, 2020, p. 193). No coração, há a busca de um horizonte próprio a ambos, ao que é tematizado e ao que tematiza, mas nada parecido “ao modelo dialógico, dialético ou qualquer outra fórmula que prometa a comunhão ou encaixe, nem que seja como teleologia” (HADDOCK-LOBO, 2020, p. 92). *Ir além* é, de fato, a própria desconstrução.

O filósofo franco-magrebino nos interpela com essa questão acerca de ser o coração o lugar último do luto absoluto. O coração é o lugar mais íntimo, mais inacessível e intocável. É pela metonímia do coração que percebemos que o Outro está separado e é diferente do Mesmo. Nessa distância que há entre dois corações, entre duas singularidades absolutas, ocorre o contato ou, pelo menos, o *desejo*⁴⁸ de um *contato*. Ao perceber que o Outro é totalmente diferente e separado do Mesmo, ao perceber que são dois corações diferentes a pulsar, duas singularidades às quais não se pode nunca acessar, nem por um, nem pelo outro, somos inundados de um infinito desejo de apropriação daquilo que permanecerá inapropriável, pelo fato de que aquilo que constitui o Outro não é possível de ser acessado por mais ninguém. A figura do coração serve para mostrar que existe sempre um lugar no qual algo permanece sempre invisível e intocável. Desse modo, não é possível o contato entre dois corações, senão a compreensão de que eles estão separados e assim permanecerão. Por isso, o luto “não ocorre apenas no momento da morte dita real ou efetiva de alguém, mas desde o ‘primeiro’ batimento do ‘coração’” (BERNARDO, 2008, p. 187). Claro que a morte significa para nós a mais evidente e aparente das separações⁴⁹, mas a separação ocorre, desde o nascimento, por naquele momento nos darmos conta de que a separação do Mesmo com o Outro é absoluta, e já somos então convocados ao luto, ao trabalho de luto, que é, de fato, um trabalho, uma *tarefa* de toda uma vida, de uma vida que quer afirmar certa sobrevivência, sobrevivência do Outro, e, assim, “melancolicamente o guarda não como tal, mas como Outro (BERNARDO, 2008, p. 190). Uma tarefa à qual somos convocados, mas que é sempre impossível. Mais uma vez recorremos à ideia do fracasso, uma tarefa fracassada, mas uma tarefa, à qual, afetados pelo Outro, somos convocados.

2.2 De Freud ao meio-luto

A interrogação de Derrida continua ecoando em nós: “aquilo que designa o ‘coração’ não é o lugar último do luto absoluto?” Essa pergunta, esse questionamento

⁴⁸ Ao tratarmos do trabalho do luto, retornaremos ao que chamaremos de uma dupla contradição desejosa: desejo de guardar, e, ao mesmo, de deixar ir. Sabedor que jamais teremos o coração do Outro, emerge em nós, de um lado, um desejo de guardar e conservar junto a nós aquele coração que jamais possuiremos, pois ele é absolutamente; e de outro lado, um desejo de deixar que o outro coração se vá, em respeito àquilo que o faz totalmente outro, singular e diferente.

⁴⁹ É o “momento efetivo do adeus eterno, irrevogável” (HADDOCK-LOBO, 2002, p. 118).

retórico, essa convocação, convida a pensar o coração como sendo, de fato, o lugar último do luto abs-luto⁵⁰. Desse modo, mostraremos como o filósofo faz um deslocamento do conceito⁵¹ de luto, a partir da companhia de Freud, por vezes próxima, por vezes, distante. Derrida, ao invés de apenas escrever sobre o tema tal qual Freud fizera, faz uma espécie de trabalho de luto do luto, opera um trabalho de luto a partir do “luto freudiano”, e busca a partir de uma certa proximidade/distância se haver com certas heranças que lhe foram legadas pela psicanálise.

2.2.1 Com/contra/além de Freud

A psicanálise, através de certas heranças, marca o pensamento da desconstrução. O próprio Derrida disse gostar da expressão “amigo da psicanálise” (DERRIDA, 2004b, p. 200). Nesse caso, a desconstrução seria também herdeira e amiga da psicanálise. E uma vez mais, quase que como uma determinação dos textos, somos obrigados⁵² a escrever sobre a amizade, o amigo, a isso que se quis dizer ‘amizade’. É justamente ela que “diz a liberdade de uma aliança, um compromisso sem status social” (DERRIDA, 2004b, p. 200). Uma aliança com alguém/algo que é diferente e distante de nós, mas que por iniciativa e tarefa, por um sim dado a partir das diferenças, queremos nos fazer próximo. O amigo é aquele que “mantém a reserva ou o recuo necessário à crítica, à discussão, ao questionamento recíproco, às

⁵⁰ Utilizamos a grafia “abs-luto” para chamar a atenção do nosso leitor para o prefixo “abs”, de origem latina, que significa afastamento, separação. Ao passo que ao apresentarmos a questão do trabalho do luto, perceberemos que ele se constitui enquanto uma tarefa infinita diante do Outro que permanece sempre separado/afastado do Mesmo. Em uma palavra, temos a separação, o afastamento, que acaba por nos convocar a uma tarefa, a um trabalho, trabalho de luto, infinito e impossível. O luto e o trabalho do luto surgem de uma separação e de uma distância.

⁵¹ Para o que tradicionalmente se chamou de conceito, Derrida utiliza a palavra (ou palavras) quase-conceitos, afinal, não é possível fixar um limite. Sendo assim, os conceitos (ou quase-conceitos) permanecem sempre abertos. Eles “não suportam nenhuma espécie de conceitualização. Aliás, sempre escapam e escaparão a qualquer tentativa de conceitualização: mas, para exemplificar, são eles rastro, brisura, hímen, sobrevida, espectro, e *différance*, entre outros” (HADDOCK-LOBO, 2007, p. 72). Ainda, os quase-conceitos são também chamados de *indecidíveis*. Eles, os *quase-conceitos* ou *indecidíveis* “são noções que, a partir de situações diversas, falam, ou melhor, traduzem a lógica paradoxal em que se move o pensamento da desconstrução. Mas especificamente, trata-se de *noções* que, pondo em questão o ideal de presença, portam a marca de uma exposição à *alteridade* que sempre escapa ao jogo restritivo da relação presença/ausência, jogo este que, na metafísica, oferece e sustenta toda possibilidade de conceitualização” (CONTINENTINO, 2008, p. 60). Sobre o *indecidível* ou *indecidíveis*, ver ainda a nota de rodapé nº 96 de *A história e o impossível*, do Prof. Marcelo Rangel. (RANGEL, 2020, p. 161).

⁵² Vale destacar o caráter ambíguo dessa palavra. Ao mesmo tempo que significa algo que devemos fazer porque nos é imposto, é uma expressão de gratidão, de agradecimento. Ao mesmo tempo que nos é imposto falar do tema da amizade, do amigo, novamente, recebemos com gratidão essa tarefa e a ela nos propomos.

vezes o mais radical” (DERRIDA, 2004b, p. 200). Em outras palavras, o amigo é aquele que tem a permissão, por um sim dado anteriormente, de dizer certas coisas que outros não podem ou não têm a coragem de dizer; não é o que “passa a mão na cabeça”, expressão comumente usada no Brasil para apontar uma pessoa que defende, perdoa, protege com a intenção de acobertar algum ou todo e qualquer erro. Ao contrário, a amizade é aquela que permite a crítica a partir das falhas, dos erros e dos limites. Assim, a desconstrução, enquanto “amiga” da psicanálise, “se interessa também por seu caráter problemático, às vezes superficial, artefactual, portanto desconstrutível” (DERRIDA, 2004b, p. 202). Desse modo, a partir de certa distância/proximidade, ajusta e desloca.

O sim concedido a essa amizade com a psicanálise é “o sim concedido à existência ou ao acontecimento não apenas de alguma coisa (a psicanálise), mas daqueles e daquelas, cujo desejo pensante terá marcado sua origem e história” (DERRIDA, 2004b, p. 200-201). Dessa maneira, esse sim dado à psicanálise é um sim a Freud e aos seus discípulos. É sobre esse sim a Freud que nos ateremos, um sim de abertura às heranças freudianas, que influenciam e ultrapassam a filosofia derridiana.

Derrida escreve alguns textos nos quais a “presença” de Freud é explícita. Podemos citar, especialmente, *Freud e a cena da escritura*. Nesse texto, ele reconhece a importância da psicanálise em seu pensamento, sobretudo no que se refere à questão do traço. Em *Freud e a cena da escritura*, são retomados problemas que haviam sido tratados em *Gramatologia* e que agora são postos em diálogo com a psicanálise. Derrida afirma que após a publicação de *Gramatologia* sentiu “a necessidade propriamente *desconstrutora* de recolocar em questão o primado do presente, da presença plena, e com isso também da presença para si e da consciência, e, portanto, de pôr em ação os recursos da psicanálise” (DERRIDA, 2004b, p. 204). O filósofo ainda reconheceu que “não era totalmente virgem ou ignorante” no que se referia à psicanálise (DERRIDA, 2004b, p. 2004), mas seu conhecimento sobre o assunto ainda não era suficientemente articulado com as problemáticas às quais se dedicava à época em que escreveu *Gramatologia*. É dessa forma que, em *Freud e a cena da escritura*, publicado junto com outros textos no livro *A escritura e a diferença*, o autor se debruça sobre essa relação entre seu pensamento e a psicanálise.

Espectros de Marx é outra obra que decidimos colocar em relevo. De início, causa estranheza imaginar que uma obra que se propõe a falar de Marx tenha a presença espectral de Freud, que é convocado em muitos momentos do texto para ajudar na reflexão acerca da relação que se estava construindo entre a dita nova ordem mundial que surgia e os espectros de Marx. O luto é um importante tema para pensar essa relação na qual Marx está morto, mas um morto indesejável que continuava a causar problemas para determinadas organizações. A presença espectral de Freud, que obsedia a obra *Espectros de Marx*, fez Roudinesco (2004b, p. 210) chegar à conclusão de que “*Espectros de Marx* é um livro profundamente freudiano, provavelmente mais freudiano que todos os textos que o senhor [Derrida] escreveu explicitamente sobre a psicanálise”. *Espectros de Marx* talvez seja o mais derridiano dos textos sobre Freud, pois não versa *sobre* Freud ou a psicanálise, mas caminha *com* ele, com seu espectro, *contra* ele e *além* dele⁵³.

Nesse caminho que não se limita às obras mencionadas, Derrida constrói seu labirinto *com*, *contra* e *além* de Freud, reconhecendo no texto freudiano “alguns pontos de apoio e isola, no limiar de uma reflexão organizada, aquilo que da psicanálise se deixa dificilmente conter no fechamento logocêntrico” (DERRIDA, 2014, p. 293). Para Derrida, o problema da *différance*⁵⁴ não pode ser pensado a partir de uma presença e da consciência, “a questão da *différance*, ou do traço, não é pensável a partir da consciência de si ou da presença de si, nem em geral da plena presença do presente” (DERRIDA, 2004b, p. 204). As influências de Freud possibilitaram potentes reflexões sobre isso, sendo que “não são (...) as teses freudianas que contam mais (...), mas antes a maneira como Freud nos ajudou a pôr em questão um grande número de

⁵³ Além das obras *Freud e a cena da escritura* (1967) e *Espectros de Marx* (1993), Derrida se aproxima da psicanálise em outros textos, como, por exemplo, em *O cartão postal: de Sócrates a Freud e além* (1980), *Mal de Arquivo* (1995), *Resistências da psicanálise* (1996), *Estados-da-alma da psicanálise* (2000), e *De que amanhã* (2004).

⁵⁴ *Différance* é um termo que não se pode compreender “o que significa (...), uma vez que *différance* não significa” (HADDOCK, 2008a, p. 27). Há no termo uma dificuldade de se deixar traduzir: “é praticamente unânime a dificuldade de se traduzir a inseminação deste *a* no vocábulo *différance*. A meu ver as traduções propostas (diferença, gerência diferença, diferænça) não dão conta do movimento da *différance*, qual seja, o da diferença como diferencialidade e ao *mesmo tempo* da diferença como diferimento. Além disso, o *ance* em francês, homófono ao *ence* e, cuja diferença só pode ser percebida quando lida, que consiste, também, em uma violação da língua, se mantido em sua língua original, faz com que o leitor pense a respeito dessa pequena – e significativa – violência” (HADDOCK, 2008a, p. 28). Desse modo, “esse ‘silêncio da diferença gráfica’ faz acentuar dois aspectos da descoberta derridiana: em primeiro lugar, que não existe nenhuma escrita fonética que precisa da escrita; depois, que, não obstante, não há escrita puramente fonética” (HADDOCK-LOBO, 2008a, p. 30). Para uma explicação mais detalhada acerca da *différance*, ver (HADDOCK-LOBO, 2008a, p. 27-38) e (RANGEL, 2020, p. 190-191).

coisas referentes à lei, ao direito, à religião, à autoridade patriarcal etc.” (DERRIDA, 2004b, p. 211). O filósofo não se interessa pelas questões centrais do pensamento freudiano, que são objeto de estudos por parte da maioria dos discípulos e simpatizantes do vienense, mas prefere “em Freud as análises parciais, regionais, menores, as sondagens mais aventureiras. Esses vislumbres às vezes reorganizam, pelo menos virtualmente, todo o campo do saber” (DERRIDA, 2004b, p. 207). Derrida se rende a essas questões marginais, e em uma de suas sondagens aventureiras vislumbra uma força poderosa na obra *Luto e Melancolia*, capaz de ultrapassar todo o seu pensamento. É justamente a *Luto e Melancolia*, um dos menores textos, que o franco-magrebino recorre. A partir de uma leitura atenta ao que seriam as falhas, os brancos, as margens e, principalmente, as contradições, ele desloca a ideia de luto e acaba por transformá-la em uma ideia que assombra seu pensamento e que conduz a um trabalho de luto do luto, que já vimos anunciando e prometendo desde algum tempo, e o que, de fato, nos interessa aqui.

Como vimos, o pensamento derridiano possui influências de Freud e da psicanálise. Essas marcas estão em alguns momentos explícitas e em outros, implícitas, e nosso trabalho é escolher quais iremos descrever. Escolhemos, pois, a questão do luto, do trabalho do luto, que Derrida constrói, principalmente, a partir de *Luto e Melancolia*⁵⁵, para pensar como esse *quase-conceito* é importante para nossa questão inicial: a relação com o Outro, o modo como nos colocamos diante do Outro, desse Outro que é absolutamente diferente e separado do Mesmo. É justamente a separação que existe entre o Mesmo e o Outro que nos convoca e nos impõe a falar sobre o trabalho de luto. Isso será importante para pensarmos a relação com esses outros, com os que aí estão e com os que não estão,

afinal 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, (...) vítimas ou não das guerras, das violências políticas ou outras, dos extermínios nacionalistas, racistas, colonialistas, sexistas ou outros, das

⁵⁵ Maria Rita Kehl, na introdução da versão brasileira de *Luto e Melancolia*, nos diz que: “Luto e melancolia é o último da série de textos resultantes do grande esforço teórico a que Freud batizou de “metapsicologia”. Desde que estreou com *A interpretação dos sonhos*, em 1900, Freud já mostrava empenho em compreender as expressões patológicas ou normais da alma humana com base na inter-relação entre os três planos – tópico, dinâmico e econômico. Mas foi entre 1914 e 1915 que ele produziu a série de ensaios de metapsicologia, que começa na *Introdução ao narcisismo* e se estende até *Luto e melancolia*, passando pela investigação das pulsões, da natureza do recalque e do funcionamento do sistema inconsciente”. (KEHL, 2011, p. 11).

opressões do imperialismo capitalismo ou de todas as formas do totalitarismo (DERRIDA, 1994, p. 12).

Nenhuma relação com o Outro pode ser pensada de forma isolada, deixando de lado esses outros que não estão no 'presente vivo', desajustando esse presente, chamando esses outros para a relação, o que nos faz pensar não apenas uma ética, mas uma política. Uma ética que nos concede elementos para refletirmos as relações políticas a partir dos que não estão mais aí, que vêm ou retornam como fantasmas. O que nos importa agora é essa relação com esse Outro e outros que também estão e são sempre diferentes, separados, inacessíveis, e que nos chamam a uma tarefa, a de pensar o luto, o trabalho do luto, o trabalho do luto do luto freudiano que Derrida opera, não sem antes falar da maneira como Freud tratou da questão em *Luto e Melancolia*.

Em *Luto e Melancolia*, Freud apresenta suas reflexões a partir de um pequeno número de casos acerca da melancolia e do luto. O autor, desde o início do texto, deixa claro que seu objetivo é “esclarecer a essência da melancolia comparando-a com o afeto normal do luto” (FREUD, 2011, p. 28). O ponto de partida são alguns casos estudados por ele, tendo como principal objetivo a apresentação de certas conclusões a que tinha chegado sobre a melancolia, utilizando como base para os resultados uma comparação com o afeto normal do luto. O luto não ocupa nessa obra o lugar central, permanece à margem, servindo de apoio para o que seria o objetivo principal do texto. O médico vienense deixa explícito, desde o primeiro parágrafo, diferente de trabalhos anteriores nos quais reivindicava previamente um caráter universal para suas conclusões, que dessa vez renunciará “de antemão a reivindicar validade universal para nossas conclusões” (FREUD, 2011, p. 28). Essa passagem, parece-nos, será importante para o deslocamento feito por Derrida acerca do luto, pois, desde o início do trabalho, Freud deixa uma possibilidade aberta para outras conclusões sobre o que tratava naquele texto.

Freud apresenta o luto como “a reação à perda de uma pessoa querida ou de uma abstração que esteja no lugar dela, como pátria, liberdade, ideal etc.” (FREUD, 2011, p. 28). Além disso, ele confia que “será superado depois de algum tempo e consideramos inadequado e até mesmo prejudicial perturbá-lo” (FREUD, 2011, p. 28). O luto é o momento no qual a pessoa se dá conta que perdeu algo, seja alguém, ou como o próprio autor diz, uma abstração. Outra característica é o fato de o luto ter um fim. Não se sabe precisar o período que dura esse trabalho, podendo variar de pessoa

para pessoa, mas é certo que ele terminará, será superado. Freud “fixa para a psicanálise, não evidentemente sem divergências, a ideia de luto como um processo normal diante de uma perda, processo este que tem um fim” (CONTINENTINO, 2008, p. 68).

Concebido como um processo normal, o luto não é considerado um estado patológico. Já a melancolia apresenta as mesmas características do luto, “exceto uma: falta nele a perturbação do sentimento de autoestima” (FREUD, 2011, p. 28). Não é nosso objetivo desenvolver as características desse processo de melancolia, mas é importante pontuar que existe diferença entre o luto e a melancolia. Essa diferença faz com que a melancolia, nas conclusões apresentadas por Freud, seja encarada como um processo patológico, que não tem fim, caso não receba o devido tratamento. Assim, de acordo Continentino, o vienense entende que o “luto normal corresponde a superação da perda, como resultado de um lento trabalho de desligamento do objeto, que se faz através de um processo de interiorização deste, e define a melancolia como o fracasso desse processo” (CONTINENTINO, 2008, p. 68). Ademais,

na correlação feita por Freud, a melancolia, que apresenta comportamentos e sintomas muito semelhantes aos do luto, corresponde a um fracasso no processo normal de desvinculação e renúncia do objeto. Alheio à “prova de realidade”, o melancólico prolonga a vinculação a este, impedindo-se de estabelecer novas ligações. Luto e melancolia correspondem a um trabalho, mas enquanto no primeiro, o trabalho tem um caráter restaurador, por propiciar o desligamento do objeto e a recuperação da capacidade de investir, na melancolia, o trabalho consiste na sustentação, através do emprego de uma substancial quantidade de energia, da identificação regressiva, ambivalente, resultando num empobrecimento do ego. A melancolia ‘se comporta como uma **ferida aberta**’ [grifo nosso]. (CONTINENTINO, 2008, p. 74).

É *entre* esses dois processos que Derrida se coloca, opera um deslocamento, seja no luto seja na melancolia, e começa a construir sua ideia de *meio-luto* ou *luto impossível* que se situa, de fato, *entre* o luto e a melancolia.

2.2.2 *Meio-luto ou luto-impossível*

Derrida, de acordo com Continentino, aponta alguns “problemas” e desconfortos de Freud, olhando para os limites do texto freudiano. Ao analisar os textos de Freud, Derrida percebe que os *quase-conceitos meio-luto/luto-impossível* aparecem “do cruzamento da leitura de *Luto e Melancolia* e *Além do Princípio do*

Prazer como reivindicação de um *luto generalizado*, relação com a alteridade, relação que será sempre de resistência e negociação com todo e qualquer limite” (CONTINENTINO, 2008, p. 62). É sobre esse cruzamento e essa relação que trataremos: o modo através do qual o filósofo retoma a “ideia de luto como afeto, mas, principalmente, como trabalho, como processo” (CONTINENTINO, 2008, p. 63), tarefa, uma tarefa impossível.

Existe em *Luto e melancolia* um certo desconforto com as teses desenvolvidas, tanto em relação ao luto quanto à melancolia. No que diz respeito ao luto, “Derrida sinaliza que há um desconforto de Freud em relação às teses desenvolvidas em seu famoso ensaio. Segundo ele, o analista não consegue fazer o luto de suas teses” (CONTINENTINO, 2008, p. 68). Para Freud, é certo que o luto passa. O luto, diferente da melancolia, não permanece como uma ferida aberta. Depois de algum tempo, ele se encerra e não vemos nenhum tipo de sinal ou resto deixado por ele. Por isso, ao não reivindicar “validade universal para nossas conclusões” acerca das questões, ao confessar que “não se superestimem nossas conclusões” (FREUD, 2011, p. 28), o vienense reconhece os limites de seus próprios escritos, de seus meios de pesquisa e não põe um *fim* às questões. É por isso, diante da inquietude, que o médico não consegue fazer o luto das suas teses, não as fecha, ao contrário, deixa-as abertas, mais próximo até do que ele chamou de uma ferida aberta, de melancolia. Pois “há um desconforto de Freud em *Luto e Melancolia* que não o deixa fechar uma tese, e que o leva a suspender as conclusões para quando for possível um conhecimento mais seguro quanto à natureza do sofrimento psíquico” (CONTINENTINO, 2008, p. 76). Esse é o primeiro desconforto e a primeira contradição do texto freudiano que Derrida aponta.

Já em *Além do Princípio do Prazer*, Derrida aponta que não existe um caminho homogêneo no trajeto freudiano. É uma trilha marcada por avanços e recuos que delineiam uma “heterogeneidade do percurso freudiano, o gesto duplo do analista – ou seja, o escrever e o apagar de Freud quanto às suas teses que, segundo o desconstrutor, é ritmado por um enfrentamento maior ou menor da alteridade radical” (CONTINENTINO, 2008, p. 71). Por um lado, temos um desejo maior de apropriação, de incorporação do Outro, de interiorização, que faz com que nada reste desse Outro; que deixe, de certo modo, a alteridade radical de lado, retirando o Outro desse lugar de Outro, de diferente e de separado do Mesmo, como, por exemplo, “o luto ‘bem-sucedido’ de *Luto e Melancolia*, apontando para uma interiorização do Outro numa

operação sem resto” (CONTINENTINO, 2008, p. 71). Por outro lado, temos em alguns momentos, de modo especial em *Além do Princípio do Prazer*, um enfrentamento menor no que se refere à alteridade radical, que não tem o propósito de uma assimilação total do Outro, operação sem deixar resto, operação de *fim*, mas uma operação que leva em consideração “o rigor de todas as teses freudianas, que apontam e convivem com uma exterioridade tão estranha e inassimilável que fazem da própria psicanálise um outro da filosofia” (CONTINENTINO, 2008, p. 71). O filósofo franco-argelino sinaliza, segundo Continentino, que na obra *Além do Princípio do Prazer*, Freud coloca “em cena uma abertura e expõe uma lógica (...) que escapa a qualquer possibilidade de apreensão total e sem resto da alteridade, impossibilidade de assimilação que abala qualquer chance de se pensar um luto bem-sucedido” (CONTINENTINO, 2008, p. 71). Nessa obra, posteriormente publicada, diferente do que acontece com o luto em *Luto e Melancolia*, quando o médico insere o luto dentro de um contexto finito, “com a pulsão de morte, Freud se orienta por uma alteridade que não aponta nenhum horizonte e, por isso mesmo, instala um jogo e uma negociação sem fim, uma alteridade não domesticável, que escapa à lei da casa, à economia restrita” (CONTINENTINO, 2008, p. 72). Essa é a segunda contradição nas teses freudianas que Derrida aponta e que serve como possibilidade para pensar o *meio-luto*.

Ademais, em *Luto e Melancolia*, como o foco do médico parece ser a melancolia, utilizando-se do luto para “esclarecer a essência da melancolia”, e por considerar haver elementos suficientes para “explicá-lo tão bem” (FREUD, 2011, p. 28-29), Freud acaba por não tensionar o luto, por não pô-lo à prova a partir de um certo número de casos, e, assim, “interessado em lançar luz sobre a melancolia, ele apresenta uma visão não crítica do luto, afinada com uma aproximação convencional do mesmo, numa postura aquém do olhar inquietante da psicanálise” (CONTINENTINO, 2008, p. 74). O vienense permanece dentro da lógica de uma substituição, no qual o objeto perdido será substituído após um determinado período, e isso porá fim ao trabalho de luto.

Derrida propõe, a partir das observações feitas em relação aos desconfortos e contradições das teses freudianas, um *mais além*⁵⁶do luto, um deslocamento, que o

⁵⁶ Em relação ao *mais além*, Derrida entende que “talvez possamos então ‘especular’ (eu me sirvo desta palavra de Freud no *Mais além*, palavra da qual eu tento este ano uma reavaliação no curso de

retira da lógica de uma operação na qual se espera um fim tranquilo. Derrida desloca o luto e o trabalho de luto dessa lógica do *fim*, retira o luto da ideia de uma economia restrita⁵⁷ e o coloca dentro de uma economia geral,

o desvia dessa lógica do fim, do apocalipse sempre anunciado, da catástrofe, a qual, para desconstrução, se anuncia na violência desestruturante e desorganizadora que a alteridade radical provoca em todo o discurso da presença, todo discurso orientado, quando este, numa certa desatenção, deixa que ela se manifeste (CONTINENTINO, 2008, p. 70).

O trabalho de luto passa a funcionar como uma catástrofe que é provocada pela chegada do Outro, do estrangeiro, que desestabiliza e surpreende, e, por possuir esse caráter, excede a ordem do cálculo e não pode ser anunciada. Desse modo, o luto, em Derrida, se distancia de uma ideia de fim do processo, de conclusão do ciclo do luto e é lançado para uma lógica da indecidibilidade (CONTINENTINO, 2008, p. 70-76). O trabalho do luto passa a ser um *indecidível*, infinito e impossível. Continentino diz ainda que,

para Derrida, o luto como tradução da relação com a alteridade implica numa dimensão ética, cujo sentido tradicional é, por sua vez, também desafiado. O luto impossível de Derrida recoloca os questionamentos éticos, afastando-os do domínio da prescrição de comportamentos, até porque a dupla lei, o duplo vínculo do luto, retrata o duplo vínculo da própria lei. (...) Esta dupla vinculação, tema derridiano por excelência, e que se atualiza na apropriação dos textos de Freud, aparece na expressão fidelidade infiel que traduz a ética da leitura, da herança na desconstrução” (CONTINENTINO, 2006, p. 133).

O luto, deslocado da ideia freudiana, da dinâmica do fim – de que durará um determinado tempo e passará –, faz-nos repensar o modo como nos colocamos diante do Outro e nos dá a pensar a relação entre o Outro e o Mesmo. Não é uma ética pautada em um conjunto de valores e comportamentos pelos quais devemos nos

um seminário sobre a vida e a morte), especular então sobre um ‘fim’ do trabalho de luto que não seria mais o acabamento ‘normal’ do luto, mas qualquer coisa como um mais-além do princípio do luto. É apenas imaginável, isto pode sempre retornar a macaquear na crispação aquilo que deseja excluir, pois o mais-além do luto pode sempre se pôr ‘a serviço’ do trabalho de luto e se reencontraria bem rápido o passo necessariamente aporético do mais-além do princípio do prazer. É a lógica inimaginável, impensável mesmo desse passo mais além que me interessa. Mesmo se é impensável isto dá o contorno do poder pensar”. (DERRIDA apud CONTINENTINO, 2006, p. 135). Sobre economia restrita e economia geral, ver melhor em (CONTINENTINO, 2006, p. 134-166).

⁵⁷ Economia restrita e economia geral: “Para Derrida a sua *différance* comporta um jogo entre economias paradoxais que, com Bataille, ele nomeia como economia restrita e economia geral. Mesmo jogo que o “mais além” freudiano requisita. A tensão entre um jogo restrito regido pelo princípio do prazer, economia da vida, da casa, do cálculo e, um jogo maior, que tem um como horizonte um dispêndio total, sem reserva, sem retorno, incalculável, que põem em exercício uma economia não mais regida por uma ‘lei da casa’” (CONTINENTINO, 2008, p. 72).

guiar, mas uma ética que acontece na relação do encontro, do encontro entre duas singularidades absolutamente diferentes e inacessíveis, uma ética da *relação sem relação*.

Feito esse deslocamento, inserido dentro da lógica da indecidibilidade, o trabalho do luto deixa de operar dentro de um horizonte do fim. O trabalho de luto passa a ser entendido “como relação com a alteridade, relação que será sempre de resistência e negociação com todo e qualquer limite” (CONTINENTINO, 2008, p. 62). Como na ética da leitura, que tratamos no capítulo anterior, ou mesmo, no modo como nos colocamos diante do Outro, a margem permanece aberta, numa relação que nos exige sempre uma negociação. E permanece aberta pelo fato de termos de lidar a todo momento com o retorno do que perdemos, que volta como espectro e nos assombra, a partir da sua diferença, do que sempre resta, do que nos resta da relação, da negociação que acontece no limite da relação. Por um lado, existe o “conjunto de afetos, sentidos e significados mais gerais, (...) que torna possível todo e qualquer comportamento” (RANGEL, 2020, p. 109) que nos chega, isso que nos é legado pela tradição como heranças; por outro, nossa decisão, nossa abertura para dizer sim ao que nos chega (e mesmo retorna). Nossa tarefa é uma negociação infinita com tudo isso que nos vem do passado e do futuro, que se determina a nós, que não pede licença para chegar e simplesmente chega, de forma violenta. Assim, é preciso fazer o trabalho de luto a partir dos que estão, dos que já foram e dos que ainda não vieram, mas que têm impacto em nossas escolhas. Marcelo Rangel chama esse movimento de (quase) transcendental:

este *quase* do (quase) transcendental aponta para a compreensão de que apesar dos comportamentos em geral (práticos e teóricos) serem possíveis (a partir de) e determinados por um horizonte ou mundo específico (o que provoca certa continuação), sempre há a possibilidade da transcendência, ou melhor, da diferenciação de determinado horizonte (ou perspectiva), e isto quer em razão de um desejo ou de um exigência antropológica de retematização de alteridades (que chamo de amor), quer em razão do próprio movimento autônomo de alteridades as quais vêm ao encontro (RANGEL, 2020, p. 110)

Desse modo, o luto enquanto tarefa, enquanto trabalho, é tomado como afeto, e “recupera para o pensamento a complexa (...) relação com a alteridade” (CONTINENTINO, 2008, p. 62). O afeto entendido como luto se insere dentro da lógica de desejo de apropriação do Outro, o afeto é esse desejo de se apropriar daquilo que nos chega sem pedir licença, desejo de interiorização e apropriação, que como já

expusemos, é impossível pelo fato de que o Outro permanece sempre distante, separado, diferente do mesmo e inacessível. Desse modo, somos convocados a uma tarefa infinita a partir desse desejo de apropriação, e o afeto se constitui como tarefa infinita. Isso se torna mais evidente a partir do que Continentino (2008, p. 63) apresenta como *vocação aporética do luto* (uma dupla contradição desejosa). O luto “comporta, ao mesmo tempo, o desejo de guardar o outro, de guardá-lo junto a si, e desejo de deixá-lo ir”.

O luto enquanto afeto e processo que se segue a uma perda, comporta, ao mesmo tempo, o desejo de guardar o outro, de conservá-lo junto a si, e o desejo de deixá-lo ir. [...] O desejo de conservar na memória desencadeia o processo de interiorização idealizante do outro, de apropriação; encerrado em mim como memória, recordação, o outro vive em mim, mas perde aquilo que o faz outro, a sua inacessibilidade. O desejo de “deixar ir” indica um respeito a esta alteridade, significa deixar escapar o morto, se submeter à sua impossível redução, ou seja, continuar sendo por ele instigado. Segundo o desconstrutor, o luto em sua abordagem usual, [...] perde, tem apagada, a aporia que o constitui. Ressalte-se, principalmente, nesta ideia corrente do luto, o seu caráter apropriativo, a memória interiorizante, a instalação do outro em mim, enquanto recordação. O impossível, que habita o impulso de apropriação, foi esquecido. O indecível derridiano luto impossível, [...] vem, justamente, denunciar e desconstruir esta operação, abrindo o luto para sua vocação aporética (CONTINENTINO, 2006, p. 126).

Eis a aporia constitutiva do luto que Derrida apresenta. Ao querer conservar o Outro, interiorizá-lo, guardá-lo como recordação, essa memória interior apaga a singularidade absoluta a partir da qual o Outro se constitui enquanto Outro e, por conseguinte, inacessível. No fundo, o que existe é o desejo de apropriação, mas a apropriação mesma é impossível, nos ‘*restando*’ seus *restos* a partir da tarefa à qual fomos convocados. O trabalho de luto é uma tarefa em busca dos rastros, dos restos, das sobras que advêm desse processo. O que é conservado dessa relação com o Outro – *relação sem relação*, porque é uma relação com um Outro que é *inacessível* – é o que nos sobra do trabalho e da tarefa, aquilo que emerge ao longo do caminho que percorremos, diante do nosso desejo de tocar o que permanece intocado, que não é tocável. Em *Espectros de Marx*, Derrida diz que:

o luto (...) consiste sempre em tentar ontologizar os restos, torná-los presentes, em primeiro lugar em *identificar* os despojos e em *localizar* os mortos (toda ontologização, toda semantização – filosófica, hermenêutica ou psicanalítica – encontra-se enredada nesse trabalho do luto, mas, enquanto tal, não o pensa ainda; é neste alguém que formularemos aqui a questão do

espectro, ao espectro, quer se trate de Hamlet ou de Marx)⁵⁸. É preciso saber. *É preciso sabê-lo*. Ora, saber é saber quem e onde, saber de quem é propriamente o corpo e onde este repousa – pois ele deve permanecer em seu lugar. [...] Nada seria pior para o trabalho do luto do que a confusão ou a dúvida: é preciso saber quem está enterrado onde – e é preciso (saber – assegurar-se) que, nisso que resta dele, há resto. Que ele se mantenha aí e não saia mais daí (DERRIDA, 1994, p. 24-25).

É preciso saber o que estamos anunciando já há algum tempo: o Outro está separado, distante, inacessível, inapropriável, e, desse modo, abrimo-nos para o trabalho de luto. Assim, é preciso viver o luto da separação (da impossibilidade de ter o Outro comigo), pois ele “não ocorre apenas no momento da morte dita real ou efetiva de alguém, mas desde o ‘primeiro’ batimento do ‘coração’” (BERNARDO, 2008, p. 187), como diz o próprio Derrida, “antes mesmo da morte do outro, a inscrição em mim da mortalidade já me constitui” (DERRIDA apud CONTINENTINO, 2008, p. 65). A morte efetiva intensifica e evidencia para nós essa impossibilidade de separação. No entanto, desde a primeira batida do coração, devemos identificar bem aquele pelo qual faremos a *tarifa*, para, em outro momento, caminhar em busca de seus restos. E, diante dessa nossa tarefa de ir em busca dos restos⁵⁹, há um desejo de *deixar ir* em respeito à alteridade e sabedor do abismo que existe entre um e outro. Diante da impossibilidade, reconhecendo a impossibilidade de apropriação, mesmo em meio ao trabalho, nada é mais possível senão deixar que o morto se vá e que seja Outro em toda sua potência, em sua absoluta singularidade, não sendo reduzido por nada, nem ninguém. Um duplo movimento que apontamos em outro momento como sendo uma relação de in-fidelidade, “eu devo e eu não devo tomar o outro em mim; o luto é uma fidelidade infiel se ele consegue interiorizar o outro idealmente em mim, quer dizer não respeitar sua exterioridade infinita” (DERRIDA apud CONTINENTINO, 2008, p. 66). Ao deixar ir ou ao conservá-lo, estamos dentro da lógica da *in-fidelidade*, e é nesse jogo de heranças e de luto que “a alteridade deixa seus rastros, restos que sobrevivem em cada um, constituindo o que chamamos de ‘eu’, ‘nós’, ‘subjetividade’, ou, ainda, ‘intersubjetividade’”⁶⁰ (CONTINENTINO, 2008, p. 66).

⁵⁸ Em outro momento, quando chegarmos aos espectros ou os espectros chegarem até nós, retornaremos a essa questão sobre o saber acerca do fantasma e do espectro.

⁵⁹ É importante destacar que os restos que estamos em busca, depois da nossa atitude de dizer sim, são eles quem primeiro nos elegem. Os restos vêm à nossa busca. Eles primeiro nos procuram, e, posteriormente, podemos dizer sim e nos haveremos com eles.

⁶⁰ Chamamos atenção novamente para o fato de que, anterior ao trabalho que realizamos, algo se apresenta a nós. E a isso, logo mais, chamaremos espectros. Eles nos obsidiam, se apresentam e requisitam algo de nós. É após esse assombramento, que está dentro do jogo proximidade/distância, ora mais próximo, ora mais distante, que nos enlutamos, ou melhor, meio-enlutamos.

Talvez, por isso, em *Espectros de Marx*, o franco-magrebino diga que “a herança não é jamais dada, é sempre uma tarefa. (...) Somos herdeiros, e herdeiros enlutados, como todos os herdeiros. (...) O ser disso que somos é, primeiramente, herança” (DERRIDA, 1994, p. 79). Herdeiros que somos, afinal de contas, a herança é inevitável, nos vem e nos determina, mas é preciso enlutar, ser um herdeiro enlutado, para que haja a abertura da escolha do sim que nos diferencia e nos engaja, e, por conta disso, leva-nos a pensar a vida a partir da herança e não o contrário (DERRIDA, 2004, p. 13). O trabalho do luto a partir das heranças que nos constituem, ao modo derridiano, está fadado ao fracasso, pois existe aqui “um fracasso constitutivo quanto ao desejo de apropriação do outro” (CONTINENTINO, 2008, p. 65). O trabalho de luto está fadado ao fracasso, e talvez seja esse fracasso o seu êxito, como o é para a desconstrução. Dessa maneira, diante do já anunciado fracasso, resta-nos apenas o engajamento em uma negociação infinita, com um Outro inacessível. O sim dado pelo herdeiro – que recebe quer queira, quer não – engaja-o ao infinito. Se a tarefa de apropriação, de apropriação do Outro, das heranças de outros é impossível, o engajamento só pode ser infinito, de tal modo que só “podemos afirmar o impossível, pois o possível é pura constatação, puro registro” (CONTINENTINO, 2008, p. 67). Dessa forma, a vida se constitui através dessa negociação e engajamento infinitos.

O trabalho de luto, ou o meio-luto, nos insere dentro de uma lógica da qual não saímos e estamos a todo tempo *tremendo*. O meio-luto é “uma estrutura de tensão da qual não saímos nunca, é ela mesma que, quando não denegada, oferece a chance de deslocamento, ou seja, o aparecimento de novas indagações e reposicionamentos” (CONTINENTINO, 2008, p. 75). A isso, num outro contexto, Rafael Haddock-Lobo (2020, p. 51) chamou de um pensamento que treme, que não teme o tremor, que treme e faz tremer:

assume-se, desde sempre, tremendo diante do mundo totalmente outro e luta arduamente para se manter em constante tremor, provocando, com isso, o tremor também naqueles que toca. Não tremer é pensar que o mundo está aí, diante de nós, à nossa disposição e plenamente traduzível em nossos filosofemas, é não se abalar por sua alteridade radical e não se deixar tocar por isso que nos toca em seu escapamento.

Desse modo, no trabalho do luto, trememos e possibilitamos a “diferenciação de determinado horizonte” (RANGEL, 2020, p. 110). Trememos porque é a partir

desse afeto/reação que encaramos o mundo que está aí, diante de nós, à nossa disposição, e não apenas repetindo as coisas, mas nos abalando e nos deixando tocar pela alteridade radical do Outro, que sempre nos escapa. Por isso, “o gesto do desconstrutor faz da cena do luto a cena mesma onde nos movemos, amamos, odiamos, pensamos, inventamos” (CONTINENTINO, 2008, p. 75). Derrida faz da cena do luto a cena da vida.

3 DO ESPECTRO A UMA *OUTRA* POLÍTICA

Aprender a viver *com* os fantasmas. (...)
A viver de outro modo, e melhor.

Jaques Derrida

A nossa pesquisa tem por título “*Por uma política espectral*” e o seu objetivo principal é apresentar o modo como o filósofo franco-magrebino constrói sua política, sua *hiper-política*⁶¹, com base em um certo respeito a outros que não estão presentes, presentemente vivos – seja porque já tenham morrido, seja porque ainda não tenham nascido –, e também a partir de um certo desrespeito. Em outros termos, uma política pautada em uma in-fidelidade. Em *Espectros de Marx*, no exórdio, Derrida escreve que:

nenhuma ética, nenhuma política, revolucionária ou não, parece possível, pensável e *justa*, sem reconhecer em seu princípio o respeito a 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).

Nesse sentido, a política, em Derrida, considera não apenas a relação entre o Mesmo e o Outro, mas todos aqueles que dela participam desde sempre. Ao passo que nos colocamos diante do Outro, devemos levar em consideração aqueles que não participam da relação enquanto ‘presença real’, mas que a assombram sob a forma de fantasmas. Ele continua: nenhuma ética ou política parece possível sem “alguma responsabilidade diante dos fantasmas daqueles que já estão mortos ou ainda não nasceram, vítimas ou não das guerras, das violências políticas ou outras, dos extermínios nacionalistas, racistas, colonialistas, sexistas ou outros” (DERRIDA, 1994, p. 12). Assim, inferimos que a *hiper-política* derridiana é sempre assombrada por certas visitas, certos fantasmas que nos fazem repensar de outro modo a relação com o Outro, a todo momento, de modo que a tarefa do político *talvez* seja a de construir uma política ali onde ela ainda não se realizou plenamente, completamente, uma política ainda *porvir*.

Dessa forma, nosso objetivo é apresentar uma política a partir de certas noções

⁶¹*Hiper-política*, assim como *hiper-ética*, são os termos utilizados por Fernanda Bernardo para se referir à política e à ética em Derrida, respectivamente. Observa-se o uso dessas noções em BERNARDO, 2007, p. 85

que desajustam uma ideia de presença, presença real e efetiva, sendo elas: *espectro* ou *fantasma*, aliás, *espectros* e *fantasmas* no plural. Os espectros e os fantasmas “são sempre mais de um, nunca unos, nem na singularidade, nem na totalidade da presença. Sequer formam uma multidão, um grupo de fantasmas associados” (HADDOCK-LOBO, 2011b, p. 61), e retornam sempre, pois, “ao invés de simplesmente aparecerem, fantasmas são ‘os retornantes’ (*les revenants*)” (SOLIS, 2014, p. 147). Assim, apresentaremos – como o título desta pesquisa nos impõe – uma política a partir do espectro, uma política espectral. Tentaremos agora, de modo mais evidente, falar sobre certo “modo de política” e que pouco ou quase nada ainda dissemos ao seu respeito, não de modo direto. O que escrevemos até o momento nos aparece mais como um preâmbulo daquilo que ainda será escrito.

3.1 Da herança ao luto, do luto à política

Pedimos desculpas ao nosso leitor se durante boa parte deste trabalho nos faltou uma sequência linear para a apresentação dos temas aos quais tratamos. Por isso, tentaremos agora, de forma breve, relacionar o que foi apresentado até o momento para “fechar algumas portas” que ainda permanecem abertas, mesmo cientes do nosso fracasso. Esse fracasso foi apresentado por Rafael Haddock-Lobo, ao citar Geoffrey Bennington, quando menciona a dificuldade de sistematizar o pensamento de Derrida a ponto de torná-lo claro e acessível a qualquer leitor, uma vez que a filosofia derridiana está inserida em um jogo no qual seu objetivo principal é permanecer essencialmente aberta (HADDOCK-LOBO, 2011b, p. 22). Ainda assim, reconhecemos o quão é necessário refazer, de forma breve, o caminho até aqui; relacionar o que foi apresentado e, em seguida, avançar um pouco mais rumo à “política espectral”, afinal o leitor deve estar se perguntando em que lugar está a política, política espectral, anunciada no título desse trabalho.

Retomemos a parte preliminar do trabalho, pois alguns elementos anunciados ao longo dos dois primeiros capítulos permanecem ainda como *promessa*. Dentre alguns desses temas enunciados, estão 1) a visita dos espectros que desordenam o tempo; 2) e a relação da lógica fantasmal com a dupla contradição entre “a passividade da recepção e a decisão de dizer” – que, se não funcionou como *leitmotiv* deste trabalho, esteve ao menos próximo disso, mesmo que de maneira críptica. Pretendemos percorrer brevemente o caminho da herança ao luto, e depois caminhar

em direção ao que nomeamos *hiper-política*. Isso para mostrar como esses temas se interligam a partir do modo como nos colocamos diante do Outro, operando dentro da lógica de que, por um lado, somos invadidos todo tempo por algo que nos elege e, por outro, de que precisamos responder sempre a alguém ou a algo. E, por fim, faremos a passagem do luto à política.

A questão da herança é o *arqui-tema* que aparece de forma proeminente no texto, uma vez as outras noções giram em torno dele. As heranças recebidas – sejam as de Derrida por nós, as de Lévinas por Derrida, ou as heranças em geral, caso seja possível falar de heranças em geral – operam dentro da lógica que emerge a partir da relação Mesmo-Outro, de uma relação ética. Uma pergunta marca nosso trajeto ao longo do primeiro capítulo: diante da relação existente entre o Mesmo-Outro, como o Mesmo deve se colocar diante do Outro? E, como desdobramento desta, como o Mesmo deve se colocar diante do Outro, tendo em vista que existe uma “contradição formal e aparente entre a passividade da recepção e a decisão de dizer sim” (DERRIDA, 2004, p. 13) que assombra toda relação? Diante dessas perguntas que nos guiam – ao pensarmos dentro da lógica de que uma herança nos antecede e se nos impõe sem uma deliberação, uma escolha, uma decisão, mas que, por outro lado, paradoxalmente, precisa de nossa decisão de nossa parte –, afirmamos que nos *resta* senão escolher certas heranças, enfrentando-as, reinventando-as, em um movimento de filtrar, peneirar, criticar, reafirmar, principalmente a partir de seus limites. São heranças no plural, heterogêneas, dado que uma herança sempre pressupõe tantas outras que a antecedem. Esse movimento pressupõe certa in-fidelidade, traição que recoloca de outro modo uma determinada herança.

Todo esse processo não acontece sem um certo en-lutamento. O movimento de filtrar, peneirar, criticar, reafirmar, inventar certas heranças que escolhemos passa necessariamente por um trabalho de luto, um “deixar ir e conservar”. Diante daquilo que se nos impõe, somos inseridos em um processo de luto infinito. Quer dizer, precisamos o tempo inteiro estar *escolhendo* esta e não aquela herança, *inventando* esta e não aquela herança, e, a partir de nossa escolha e/ou decisão, surge o processo de “deixar ir e conservar”, de trabalho do luto, diante da impossibilidade de nos apropriarmos do Outro (leia-se aqui apropriação de certa herança). Por isso, o luto se torna, nesse contexto, o *arqui-tema* do nosso segundo capítulo. O luto de nossa herança, o luto do Outro, o luto daquilo que nunca tivemos e nunca poderemos ter, pois, a herança enquanto tal permanece sempre inapropriável. Assim, o luto, ou

melhor, o trabalho do luto – que se configura sempre como tarefa diante da impossibilidade de uma apropriação total – é sempre uma certa escolha e uma invenção, ao nosso modo, daquilo que nunca tivemos e nunca teremos. Assim, ao nos colocarmos diante de uma herança – que nos chega de forma impositiva e nos convoca a uma resposta –, precisamos fazê-lo sempre de maneira enlutada, pois somos sempre “herdeiros enlutados, como todos os herdeiros” (DERRIDA, 1995, p. 78); a herança nunca é “dada, natural, transparente, unívoca” (DERRIDA, 1994, p. 33), é sempre uma tarefa.

Não poderíamos durante os dois primeiros capítulos de nosso trabalho prescindir do diálogo que existe entre Derrida e Lévinas, pois as noções de herança e de luto são pensadas a partir de uma certa ética, da relação entre Mesmo-Outro. Por essa razão as influências levinasianas aparecem neste trabalho, uma vez que Derrida se apropria da estrutura ética do pensamento de Lévinas – claro que mantendo distanciamentos – para pensar sua ética, a *hiper-ética*, a qual chamamos de *ética outra*. Tanto herança quanto trabalho de luto, ao modo derridiano, são noções trabalhadas a partir da concepção de um Outro que é singular, abrindo a ética a um caráter inventivo. É inventivo porque cada decisão ética acontece singularmente, de modo diferente, nova, única, a partir da relação que existe entre o Mesmo-Outro, e dos outros que participam desde sempre dessa relação.

Parece-nos que até agora, salvo alguns momentos, detivemo-nos demasiadamente na relação Mesmo-Outro e nos esquecemos dos outros que desde sempre participam dessa relação – que em algum momento chamamos de terceiro, ao nos referirmos a Lévinas. Esse esquecimento, talvez intencional, acontece como tentativa de radicalizar a separação entre ética e política, mesmo entendendo que ética e política estejam o tempo inteiro se associando. Embora sejam termos diferentes, estão sempre *a-tocar* um ao outro. O termo ético-político, com o hífen, traduz estes silenciosos traços de união e de “separação” *ao mesmo tempo*, que, como Derrida ensina, também só ligam entre si os elementos da frase na medida em que, ao mesmo tempo, os des-ligam” (BERNARDO, 2008, p. 171); conferem um tom assertivo para essa relação simultânea de união e separação. Toda relação ética está assombrada pela política, por certas visitas, ora mais visíveis ora menos visíveis, que participam dela. Essas visitas, a partir de agora, começamos a chamá-las de fantasmas/espectros.

Pouco a pouco, os fantasmas começam a aparecer nesse trabalho. No entanto,

isso requer de nós um trabalho ainda mais atento, pois o momento espectral é sempre “furtivo e intempestivo” (DERRIDA, 1994, p. 13). O fantasma não tem nunca um momento determinado de aparecer ou ir embora, “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). A visita dos espectros desordena o tempo. Por isso, talvez seja difícil falar e conceituar este que não pertence ao nosso tempo, que faz ‘o tempo ficar fora dos eixos’, e ainda mais, altera-o, o põe às avessas, desonra-o. A ronda dos espectros desajusta o tempo e “servirá como um chute para que se mostre como a tão referida *herança* desordena a temporalidade” (HADDOCK-LOBO, 2011b, p. 49). Esta temporalidade espectral é uma das possibilidades encontradas pelo filósofo franco-magrebino para “romper com a presença plena no tempo e no espaço: e isso só se consegue se se aceita o assombramento por essas entidades, que nem sequer se pode determinar se são pessoas, livros, pensamentos, apenas rastros ou espectros” (HADDOCK-LOBO, 2011b, p. 59). Assim, furtivos e intempestivos, sem pertencer ao tempo,

os espectros vêm até nós (...). Nos legam, por assim dizer, uma herança. (...) A tradição nos assombra com livros, lidos ou não, discursos ouvidos ou não, textos conhecidos ou não etc. Enfim, escrituras que infinitamente ‘vêm’ e que só se pode, como resposta, responder. (...) Os fantasmas endereçam questões, colocando, deste modo, também em questão o próprio questionado (HADDOCK-LOBO, 2011b, p. 59).

Os espectros nos vêm, primeiramente nos escolhem. O espectro nos antecede, existe “antes de nós’, e, (...) portanto, recebemos antes mesmo de escolhê-lo” (DERRIDA, 2004, p. 12). O espectro que nos chega impõe alguma herança, queiramo-la ou não. Além disso, o espectro também está depois de nós, antes mesmo de o conhecermos. E é sobre isto que o franco-magrebino alerta no exórdio de *Espectros de Marx*: pensar uma ética e uma política a partir destes que estão para além do presente enquanto linearidade, levando em conta os que não estão aqui, por já terem morrido, ou ainda não terem nascido. Passado e futuro porvir. Passado e futuro permanecem como possibilidade, como promessa, de vir ou retornar, pois “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 espectro retorna sempre porque já veio uma outra vez, de outro modo, sempre esteve aí, mas quando retorna, volta de outro modo, por isso, “toda primeira vez faz dele também uma última vez. (...)”

Trata-se do acontecimento mesmo, uma primeira e última vez” (DERRIDA, 1994, p. 26). No entanto, essa conversa é para daqui a pouco. Antes, queremos destacar que o espectro que vem até nós – seja do passado ou do futuro –, impõe-nos um herança, por um lado, e nos exige uma resposta, por outro. Uma vez mais, ao menos pela terceira vez, voltamos à “passividade da recepção e à decisão de dizer”, como dissemos: um *quase-leitmotiv*. Herança, trabalho de luto e espectro se aproximam, nesse trabalho, a partir desta sentença: o espectro nos vem, nos impõe heranças, nos pede uma resposta, uma escolha, uma decisão, um trabalho, um trabalho do que escolher, do que deixar, do que conversar, um trabalho de luto.

3.2 Afinal, o que é o espectro/fantasma?

Antes de procurarmos responder à pergunta que intitula esta seção, gostaríamos de destacar – já que nos prestamos a falar de fantasmas e espectros – que foi justamente o espectro/fantasma que nos apresentou à filosofia de Jacques de Derrida, e não o contrário. Sim, um espectro: o espectro do comunismo. A primeira frase do Manifesto Comunista: “Um espectro ronda a Europa – o espectro do comunismo” (MARX, 2010, p. 39) se apresentou a nós e nos conduziu à filosofia derridiana⁶². Mas, como alerta Rafael Haddock-Lobo (2011b, p. 61), e como já vimos anunciando desde as primeiras páginas deste trabalho, um fantasma ou um espectro nunca está sozinho, está sempre acompanhado. Por isso, o espectro do comunismo – do qual não trataremos, pelo menos não diretamente – nos trouxe até aos *Espectros de Marx*; não à legião de espectros que obsidiavam Marx – talvez também a eles –, mas à conferência realizada por Derrida, que posteriormente se tornou o livro intitulado *Espectros de Marx*. A princípio, com um interesse maior por Marx do que propriamente pelos espectros. Com o passar do tempo, os espectros em geral tomaram mais nossa atenção do que os de Marx, “pois se se pensar bem, todo espectro, para ser espectro, deve ser um espectro em geral” (HADDOCK-LOBO,

⁶² Derrida, nas primeiras linhas de *Espectros de Marx*, justifica a escolha deste título, que já estava escolhido no ano anterior à data da conferência na qual *Espectros de Marx* foi proferido. Derrida, então, confessa, envergonhado, que fazia décadas que não lia o *Manifesto do Partido Comunista*, e ao se debruçar em sua leitura, descobriu (se lembrou, na verdade), ao ler novamente, que o primeiro nome daquele livro era espectro, no singular, e é a partir desse que emerge toda a reflexão acerca dos espectros de Marx (DERRIDA, 1994, p. 17-18). É o espectro de Marx, e o espectro do comunismo – que pouco aparecerá aqui – que nos levou aos espectros em geral, se é que é possível falar de um espectro em geral, e não apenas no singular, como fizera Marx.

2011b, p. 49). Mas, como um trabalho dentro da filosofia política, sob o título de “*Uma política espectral*”, poderia renunciar aos espectros de Marx, sendo Marx, um dos cânones da filosofia política tradicional? Permita-nos explicar essa opção que aparentemente soa de forma estranha e equivocada. A escolha feita é que “a questão política de uma ‘Nova Internacional’, o espectro do capitalismo e tantas outras questões políticas serão postas de lado para que se entenda a ‘estrutura’ espectral do pensamento” (HADDOCK-LOBO, 2011b, p. 49). Dessa maneira, trabalharemos aqui mais a política espectral, a política do espectro em geral, uma política estranha, sem recorrermos – ao menos de modo explícito – a este ou aquele autor da filosofia política, mas que certamente legam heranças a esta lógica espectral. Essa política, de tão estranha que parece ser, “de tão pouca política a oferecer, parece inaugurar uma outra forma de política (...): a filosofia como um pensamento sempre assombrado, obsediado por estes outros que não mais estão presentes” (HADDOCK-LOBO, 2011b, p. 49-50). Uma política dos fantasmas, política do assombramento, política espectral.

Mas, antes da política – que prometemos há algum tempo –, e o espectro? O que é o espectro/fantasma? Confessamos que, quando *Espectros de Marx* se nos impôs, esta foi a primeira pergunta e a dificuldade maior na primeira leitura... Afinal, o que é este espectro/fantasma? Talvez essa continue sendo a maior dificuldade ao nos referirmos ao espectro e ao fantasma. Além do que se configura o espectro e o fantasma, nosso leitor deve estar se perguntando se são a mesma coisa (sinônimos), porque até o momento utilizamos essas noções sem dizer de modo preciso as diferenças existentes entre elas, ora utilizando um termo ora outro, e ainda, utilizando-os conjuntamente, separados ora por uma barra oblíqua (/) ora pela conjunção “e”. Vamos por partes.

Em relação à pergunta “o que é o espectro/fantasma?”, a dificuldade de encontrar uma resposta foi intensificada já nos primeiros textos consultados para além de *Espectros de Marx*. Se encontrar uma resposta nessa obra parecia uma tarefa difícil, esta tornou-se ainda mais complexa quando Derrida declara, em entrevista, que a “noção de espectralidade não diz respeito apenas ao fantasma e, sim, a tudo o que eu chamo de “lógica espectral”, àquilo que, na nossa experiência, não é nem inteligível, nem sensível, nem visível, nem invisível (...) nem vivo e nem não-vivo” (DERRIDA, 2012, p. 51). Assim, a evidente dificuldade requereu de nós alguns passos atrás no que se refere aos escritos derridianos, sobretudo na tentativa de compreender o que o autor chama de “lógica espectral”. Nessa entrevista, o franco-

magrebino afirma:

o tema do espectro já está nos (...) livros anteriores. O espectro é uma estrutura que resiste às oposições metafísicas. (...) Portanto, tem uma afinidade com quase todos os conceitos que me interessaram no meu trabalho: a graça, o “*pharmácon*”, o “suplemento”, tudo o que resistia às oposições conceituais da filosofia clássica. A espectralidade foi o viés estratégico da “desconstrução”. Tratava-se de encontrar uma categoria que resistisse às categorias filosóficas (DERRIDA, 2012, p. 51).

Desde os primeiros escritos, ainda em torno do problema da linguagem, o pensamento derridiano tenta resistir às oposições metafísicas, como o dentro/fora, sensível/inteligível, presença/ausência, visível/invisível etc. Essa estratégia perpassa toda a obra derridiana e conduz sua crítica à chamada metafísica da presença – de conceber um sentido presentificado para as coisas, originário e superior. Derrida se insere dentro de um quadro geral de abordagens sobre a linguagem na década de 60⁶³ para questionar o real sintoma dos limites de uma época histórico-metafísica, na qual o transbordamento do conceito de linguagem – operado por tantas teorias – significou sua crise, que testemunhava não o fim, o término, mas a clausura desta época (DUQUE-ESTRADA, 2020, p. 14-15). Assim, seu objetivo não era propor o fim da metafísica, mas questioná-la, pô-la à prova, a partir dos conceitos que ela mesma nos fornece através da tradição. Isso significa questionar a pretensão de uma ontologia que dê conta de conceber um significado completo para as coisas, originário e superior. Assim, ele problematiza a relação entre ser e não ser – e isso não é diferente em *Espectros de Marx*, quando o autor, ao falar do retorno do fantasma, questiona “a oposição entre *to be* e *not to be*” (DERRIDA, 1994, p. 26) –, entre presença e não-presença, do ser absoluto enquanto total presença ou total ausência. Essa construção metafísica acaba por ser dualista, opositiva e hierarquizante.

Nesse sentido, Derrida tenta, com os próprios conceitos fornecidos pela metafísica, levar o pensamento a não se fechar nessa estrutura dualista, opositiva e hierarquizante. Para Continentino, em sua leitura de Derrida, o próprio polo superior

⁶³ Na década de 60, a questão da linguagem é abordada pelas ciências da língua e as humanas em geral, bem como pelas artes de linguagem: tanto na literatura e na poesia, nas teorias linguísticas e semióticas, na psicanálise lacaniana, na virada linguística na filosofia quanto nos problemas que surgem através da difícil tarefa de comunicação e de tradução de textos. Para Derrida, isso fará emergir alguns usos abusivos da palavra linguagem e, conseqüentemente, sua própria desvalorização, incorrendo no risco de escrever impelido por uma “sedução barata”. Nesse caso, este seria o real sintoma dos limites de uma época histórico-metafísica. (DUQUE-ESTRADA, 2020, p. 14-15). Para aprofundar este assunto, Cf. DUQUE-ESTRADA, 2020, p. 11-31, capítulo “Escritura e os fatos: desconstrução da linguagem e responsabilidade política”, do livro *Estudos ético-políticos sobre Derrida*.

na hierarquia dos conceitos não é capaz de contemplar todo o sentido pretendido, e acaba por ser inadequado. Por isso, Derrida propõe a rasura de um pretensão centro, “um significado que existiria em si mesmo, independentemente de se encontrar referido por uma linguagem ou por uma estrutura de significação” (CONTINENTINO, 2006, p. 14). Na mesma direção de reflexão, Duque-Estrada admite que a crítica derridiana se concentra no fato de um mesmo termo (significante) adquirir significados distintos em função do lugar que ocupa em relação aos outros significantes existentes num discurso, de modo que significado se torna significante de significante, não havendo, assim, significado concebido como existente em si mesmo, um *significado transcendental*. (DUQUE-ESTRADA, 2020, p. 14-16)⁶⁴. Desse forma, a linguagem não seria capaz de representar nem um objeto e nem um conceito, mas de formar uma rede de referências que produz sentido, ou seja, não há mais significado presentificado, o que contraria boa parte da filosofia ocidental, que, em geral, desejou presentificar o sentido das coisas. Não existe, para Derrida, um significado transcendental, presentificado, mas uma teia de significantes de significantes, chamado por ele de *rastros de rastros*.

Dessa maneira, como a sentença “o que é” acaba sendo a pressuposição para se conceber uma resposta que seja dada nos termos da presença, de busca por um *significado transcendental*, a pergunta “o que é” fica sob rasura, pois o autor joga com os conceitos fornecidos pela própria tradição de uma maneira que eles nada conceituem, mas apenas se insiram dentro desta rede de referências e tenham sentido dentro dela. Assim, questionando os conceitos e a busca por um significado transcendental que caracteriza, em geral, o pensamento ocidental, o autor buscou algumas noções que se inserissem dentro de uma lógica do indecidível – termos capazes de pôr em suspeita e resistir às oposições metafísicas, como o dentro/fora, sensível/inteligível, presença/ausência, visível/invisível, chamados de *indecidíveis* ou *quase-conceitos*. Para Continentino,

eles são noções que, a partir de situações diversas, falam, ou melhor, traduzem a lógica paradoxal em que se move o pensamento da desconstrução. Mais especificamente, trata-se de *noções* que pondo em questão o ideal de presença, portam a marca de uma exposição à alteridade que sempre escapa ao jogo restritivo da relação *presença/ausência*, jogo este que, na metafísica, oferece sustenta toda possibilidade de conceituação. Os *indecidíveis* não são, portanto, nem palavras nem conceitos, mas sim o que

⁶⁴ Para aprofundar este assunto, Cf. DUQUE-ESTRADA, 2020, p. 11-31, capítulo “Escritura e os fatos: desconstrução da linguagem e responsabilidade política”, do livro *Estudos ético-políticos sobre Derrida*.

Derrida chama de quase conceitos, já que não obedecem à lógica opositiva dos universais, na medida em que *se voltam para uma alteridade radical, sem polo de oposição*. (...) Dentro os indecidíveis, destacamos, a título de exemplo, os seguintes: escritura, *différance*, rastro, jogo, iterabilidade, disseminação, hímen, meio-luto, a vida a morte, sobrevida etc. (CONTINENTINO, 2008, p. 60).

O espectro, ou a “lógica espectral”, é um dos *indecidíveis* encontrados por Derrida para resistir às oposições metafísicas e categorias filosóficas. Por isso, responder à pergunta “o que é o fantasma/espectro?”, que se nos impôs desde o começo, parece-nos impossível, pelo menos dentro de uma forma que pretenda encontrar um significado transcendental, totalizante e tranquilizante para essas noções. O que podemos é apresentar como o fantasma/espectro se coloca dentro de uma teia de significantes de significados e, assim, caminhar em busca de seus rastros, apresentados no primeiro momento quando indicamos a rede de referências onde a “lógica espectral” está inserida, produzindo algum sentido.

Ainda que tenhamos começado um trabalho de mostrar o lugar no qual a “lógica espectral” está inserida e a impossibilidade de dizer o que é o fantasma/espectro, precisamos avançar um pouco mais em outra direção. Em *Espectros de Marx*, para o “conhecimento” do fantasma, o filósofo franco-magrebino sugere que “é preciso tirar a pele do fantasma e, para isso, é preciso tê-lo. Para tê-lo é preciso vê-lo, situá-lo, identificá-lo. É preciso possuí-lo sem se deixar possuir por ele, sem ser possuído por ele” (DERRIDA, 1994, p. 176). Uma sentença que se utiliza de um jogo retórico para corroborar a ideia de que não é possível conhecer o fantasma aos moldes conceituais da metafísica da presença. Nesse jogo, ao afirmar que para ter o fantasma é preciso vê-lo, situá-lo, identificá-lo, Derrida insiste na ideia da impossibilidade de uma identificação clara e inequívoca acerca do fantasma e brinca com o par binário visível/invisível, afirmando que não é possível ver o fantasma senão pela visibilidade do invisível. Para Derrida,

o espectro/fantasma, como seu nome o indica, é a frequência de uma certa visibilidade. Mas a visibilidade do invisível. E a visibilidade, por essência, não se vê (...). O espectro é também, entre outras coisas, o que se imagina, o que se acredita ver e que é projetado: sobre uma tela imaginária, aí onde não há nada para se ver. (...) O espectro primeiramente nos vê. Do outro lado do olho, efeito de viseira, ele nos olha antes mesmo que o vejamos ou que não vejamos simplesmente. Sentimo-nos observados, às vezes vigiados por ele, antes mesmo de qualquer aparecimento. Sobretudo, e eis aí o acontecimento, pois o espectro pertence *ao* acontecimento, ele nos ver por ocasião de uma *visita*. Ele nos visita. Uma visita atrás da outra, visto que ele nos volta para nos ver (DERRIDA, 1994, p. 138).

O espectro nos visita, percebemos sua visita, sabemos de sua “presença”, mas não conseguimos vê-lo. Sua “presença” é sentida ali mesmo onde não se pode vê-lo, em sua não-presença. Pensemos em um exemplo mais concreto. Uma pessoa dentro de um carro com vidro fumê com zero por cento de visibilidade não pode ser vista por quem está do lado de fora do carro, mas, ainda sim, tem sua possível “presença” sentida ali mesmo onde não se pode ver. Pode haver alguém dentro do carro, como pode não haver. O que existe é apenas uma possibilidade; cabe-nos esperar para saber se quem está – ou não – atrás do vidro fumê irá aparecer. E se alguém estiver lá dentro, certamente nos verá sem ser visto. Ou seja, nas palavras de Derrida, “tudo começa pelo aparecimento do espectro. Mais precisamente, pela *espera* deste aparecimento” (DERRIDA, 1994, p. 18). O espectro, ou a espera de sua aparição, é sempre uma promessa, que pode vir do passado ou do futuro, pois “o tempo do espectro é do *acontecimento*, do impossível, que não há como se determinar; que, como uma irrupção, disjunta o tempo e acontece e nem ‘dá tempo’ de se prevenir, de fechar os olhos” (HADDOCK-LOBO, 2011b, p. 60).

Dentro dessa espera pela vinda do espectro, que não pode ser visto senão através de certa invisibilidade, Derrida se questiona: “possuir um espectro não é ser possuído por ele, possuído e nada mais? Capturá-lo não é ser por ele cativado?” (DERRIDA, 1994, p. 1994). Possuímos o espectro à medida que somos por ele possuídos, assombrados, que percebemos sua iminente chegada e, por ele, somos convocados a dar uma resposta. Os espectros que retornam – pois são sempre retornantes – “desafiam memórias que são de um passado que não gira em torno de uma presença, desafiam a morte”. Com isso, eles nos impõem uma tarefa: interiorizar o morto – tarefa impossível, como vimos –, “mas enquanto isso não se dá, acolher o morto é um trabalho de luto, até que ele possa partir sozinho. Eis a realidade fantasmal” (SOLIS, 2014, p. 148). A realidade fantasmal, diante da impossibilidade de interiorização do morto, pede que se reinvente o Outro morto, que retorna sob a forma de espectro.

A “lógica espectral”, nos termos de Dirce Solis, “realidade fantasmal”, diz respeito ao movimento de retorno do espectro que desafia o pensamento, e faz emergir um certo tipo de pensamento assombrado, que, por conta da assombração, está o tempo inteiro se reinventando, escolhendo com quais espectros irá se haver e trair. Esse pensamento treme diante da impossibilidade de interiorização do Outro e do convívio assombrado com os espectros. Para Haddock-Lobo, diante do espectro,

disso que nos faz pensar, trememos, pensando e respondendo ao mistério com o tremor, e não escondendo-o ou assegurando-nos com certezas que pretendam manter-nos firmes e seguros. (...) Frente ao mistério tremendo do mundo, só podemos tremer – portanto, um outro pensamento não poderia se contentar em pensar o tremor, mas ser, para além disso, um pensamento que treme (HADDOCK-LOBO, 2020, p. 51)

Em relação ao tremor, tratamos em alguns lugares pontuais ao longo deste trabalho. Por isso, perdoe-nos se nosso trabalho parece repetitivo. Aliás, a repetição foi um dos temas que prometemos tratar um pouco acima. Uma questão referente ao jogo de referências e, assim, uma questão também referente ao fantasma. Derrida, no que se refere à repetição, entende que todo ato que se repete, sob a lógica fantasmal, se repete enquanto primeira e última vez, “repetição e primeira vez, mas também repetição e última vez, pois a singularidade de toda *primeira vez* faz dela também uma *última vez*. Cada vez trata-se do acontecimento mesmo, uma primeira e última vez. Totalmente outro” (DERRIDA, 1994, p. 26). Através da espectralidade, viés estratégico da desconstrução, a repetição torna-se um momento sempre único, novo, inventivo. Por isso, a repetição, dentro do jogo de uma rede de referências, é um fenômeno primordial, “uma primordialidade que deve ser entendida num sentido muito preciso: sempre, desde a ‘origem’, não é a própria (i.e., a ‘origem’) que se encontra dada, mas sim e já a sua repetição no âmbito (suplementar) da estrutura referencial” (DUQUE-ESTRADA, 2020, p. 35). É através dela, “do interminável jogo de remessas de rastros, que as coisas em geral aparecem, se configuram, se instituem, são percebidas, lembradas, pensadas, aceitas, rejeitadas, discutidas, arquivadas etc” (DUQUE-ESTRADA, 2020, p. 36). Assim, o que existe é já e desde sempre essa rede de referências, significantes de significantes, rastros de rastros, espectros de espectros. Repetição, então, dentro da lógica espectral, a partir do retorno dos fantasmas e de nossas respostas a eles, é sempre uma invenção, que perturba, rompe e despreza o instituído, o estatuído, “chamemos isto de uma *obsidiologia*” (DERRIDA, 1994, p. 24).

Obsidiologia é a sugestão de tradução feita por Ana Maria Skinner em *Espectros de Marx* ao traduzir *hantologie* – neologismo criado por Derrida. Segundo a tradutora, optou-se por traduzir “*hanter* por ‘obisidiar’ (...) e *hantologie* por ‘obsidiologia’” (SKINNER, 1994, p. 18). Além dela, é possível encontrar outras possibilidades de tradução para o termo *hantologie*, como “hontologia com h” (SOLIS, 2014, p. 152), “espectrologia ou ontologia assombrada” (HADDOCK-LOBO, 2020, p.

111), “rondologia” (LACLAU, 2011, p. 106), “fantomologia” (MATOS, 2014, 91), fantologia (CRAGNOLINI, 2002, p. 241). Ainda há quem prefira manter “*hantologie*” (BERNARDO, 2009, p. 74)⁶⁵, por conta da dificuldade de tradução. Não é nosso objetivo aqui escolher uma tradução dentre as muitas para o termo *hantologie*, mas mostrar que ao enxertar a palavra *hanter* em *ontologie*, Derrida brinca com os próprios limites de uma certa ontologia, fazendo com que esse neologismo criado não tenha uma definição precisa ou até mesmo uma tradução. A noção de *hantologie*, assim como todas as outras noções já apresentadas, só pode ser entendida dentro da rede de referências que rasuram uma ideia de origem, impossibilitam a apreensão total e tranquilizante do sentido, provocam um abalo no pensamento e, assim, produzem um certo tipo de pensamento perturbado e perturbador; por conseguinte, abalam “a certeza de que tudo que existe pode ser expresso (...) e que tudo, portanto, seria precisamente determinável e, mais ainda, conceitualizável (...), mostrando os limites do saber filosófico em sua tarefa de explicar todo o mundo ao seu redor” (HADDOCK-LOBO, 2020, p. 39).

Hantologie, obsidiologia, hontologia, espectrologia, ontologia assombrada, rondologia, fantomologia, fantologia se referem, de modos distintos, a uma mesma lógica, lógica do assombramento, da perturbação e do tremor, lógica espectral. Por isso, mais importante do que responder “o que é” o espectro/fantasma, talvez seja dizermos que o espectro põe em dúvida justamente a formulação: “o que é”, sentença que esconde por detrás dela uma pretensão universalizante de dar conta do real através de definições precisas, de modo linear e verdadeiro. Essa sentença carrega consigo também uma discussão em torno do problema do Ser e Não-Ser. O franco-magrebino problematiza toda uma tradição de pensamento edificada em um sistema dualista, opositivo e hierárquico, que, além de rebaixar algumas noções em detrimento de outras, tentou excluir, em muitos momentos, o polo inferior dessa hierarquia. Por isso, o espectro ou a lógica espectral busca problematizar todas essas questões, pondo em dúvida a precisão das perguntas “o que é” e “o que não é”, fazendo emergir

⁶⁵ Em relação às traduções para *hantologie*, algumas são utilizadas sem nenhum tipo de explicação acerca da escolha, e simplesmente é traduzido – pelo menos não há uma explicação de forma direta nos textos que tivemos acesso -; já outras traduções tentam justificar sua escolha, como, por exemplo, rondologia, sugerida por Laclau, que diz que “Derrida faz um jogo de palavras, que não pode ser traduzido em espanhol, entre *hantologie* e *ontologie*. ‘Hanter’ significa cernir, rondar, tal como faz um fantasma. A alusão ao início do Manifesto comunista está clara. Optei por traduzir *hantologie* pelo neologismo *rondologia*, que é, até onde entendo, o que mais se aproxima do sentido” (LACLAU, 2011, p. 106). Todos os usos conservam - uns mais, outros menos - um certo caráter arbitrário.

um pensamento sem lugar firme e seguro, no qual não exista algum termo ou expressão que ocupe o centro, com a presunção de origem ou fundamento (HADDOCK-LOBO, 2020, p. 41-42)⁶⁶. O espectro/fantasma é este que não pode ser definido e abala a própria definição de definição.

Por último, pelo dever de uma promessa feita acima, tentaremos explicar os motivos pelos quais utilizamos os termos fantasmas e espectros, ora um, ora outro, ora juntos. De início, nossa escolha contém certa arbitrariedade, pois, a depender do contexto, o espectro/fantasma aparece de uma forma diferente no texto. Neste jogo de aparências, existe uma escolha deliberada pela utilização dos termos de maneira indistinta, mas certo é que fantasma e espectro “não são a mesma coisa” (DERRIDA, 1994, p. 21). Em *Espectros de Marx*, Derrida faz questão de não definir e escrever de modo exato as diferenças que existem entre essas noções, mas de dizer que elas existem. Entendemos que, seja o espectro ou o fantasma, o que há de mais importante neles são a espera por sua aparição “e as condições em que se dá a aparição” (SOLIS, 2014, p. 146), pois é isto que perturba os limites de uma ‘época histórico-metafísica’, “esta coisa que nos olha vem desafiar tanto a semântica como a ontologia, tanto a psicanálise como a filosofia” (DERRIDA, 1994, p. 21); são a espera pela aparição e a aparição que perturbam e desprezam o instituído e o estatuído. Por isso, para nós, mais nos importou mostrar que ambos estão inseridos naquilo que Derrida chamou de ‘lógica espectral’ do que agudizar as possíveis diferenças entre essas noções, pois, “embora existam diferenças conceituais entre espectro, fantasma ou espírito, muitas vezes, os pensadores citados por Derrida utilizam os termos indistintamente” (SOLIS, 2014, p. 149). Por isso escolhemos tratar de maneira indistinta essas noções e apresentar o modo pelo qual elas são próximas a outros tantos *indecidíveis* e, como, nesta proximidade, a ‘espectralidade’ foi a maneira com a qual o autor buscou em *Espectros de Marx* – e em alguns outros textos⁶⁷ - resistir ao que chamou de metafísica da presença.

⁶⁶ Para aprofundar neste assunto, Cf. HADDOCK-LOBO, 2020, p. 31-52, capítulos “Os espectros da desconstrução” e “Pensar-Tremer com os espectros”, do livro *Os fantasmas da colônia*.

⁶⁷ *Espectros de Marx* não é o primeiro livro no qual Derrida trata dos espectros, como ele próprio afirma que “o tema do espectro já está nos meus livros anteriores” (DERRIDA, 2012, p. 51), como, por exemplo, em *Do Espírito*. Ainda, o tema do espectro continua a aparecer após a publicação de *Espectros de Marx*, como em *Política de Amizade e Força de Lei*. Para aprofundar neste assunto, Cf. SOLIS, 2014, p. 143-145).

3.3 *Enfim*, a política espectral

Depois de toda a discussão em torno da expressão “o que é”, os questionamentos do nosso leitor sobre “o que é uma política espectral” possivelmente diminuiriam, ao passo que o iminente fracasso de uma resposta satisfatória a essa pergunta parece fazer emergir uma frustração. A nós, mesmo diante do fracasso e da frustração proporcionados por essa pergunta, cabe ao menos uma palavra. *Enfim*, uma palavra sobre a política espectral.

Talvez – essa palavra que insistentemente aparece em nosso trabalho – já tenhamos dito uma palavra sobre a política espectral. *Talvez* todo este trabalho, mesmo que de forma críptica, seja sobre a política espectral que tanto anunciamos. Isso porque não nos parece possível falar sobre heranças, sobre a dupla contradição entre a “passividade da recepção” e a “decisão de dizer sim”, sem uma certa política de assombramento. Ainda, também não nos parece possível tratar de um luto infinito sem o encontro com esses espectros que nos rondam o tempo todo, que nos legam heranças e nos convocam a uma resposta. Derrida parece então “inaugurar uma política dos fantasmas” (HADDOCK-LOBO, 2011b, p. 50), uma política espectral. Os fantasmas estão aí, nos convocam o tempo inteiro, e, por isso, nenhuma relação com o Outro pode ser pensada sem os fantasmas de outros que participam desde sempre da relação.

Este texto, no que se refere aos fantasmas ou à lógica espectral, parece ainda estar demasiadamente abstrato, sendo necessário, assim, dizermos de algo mais concreto, dar corpo aos fantasmas, corporificar a lógica espectral, pois não podemos falar de fantasmas sem ao menos “uma aparência de carne, no espaço de visibilidade invisível (...). Para que haja um fantasma é preciso um retorno ao corpo, mas a um corpo mais abstrato do que nunca” (DERRIDA, 1994, p. 170). Um pensamento assombrado se constitui a partir de uma companhia que não é exatamente visível, não se dá totalmente à visão, de maneira clara, assim “é preciso ver isto que, à primeira vista, não se deixa ver. É o caso da invisibilidade mesmo. Pois o que a primeira vista perde é precisamente o invisível” (DERRIDA, 1994, p. 200). É preciso ir em busca daquilo que à primeira vista se perde, daquilo que não apareceu ainda, mas poderá aparecer – ou não. No entanto, necessitamos também de uma certa visibilidade para pensarmos o que está por vir, mesmo que seja turva.

Por isso, Derrida tenta em *Espectros de Marx* nomear alguns fantasmas que no seu entender, naquele momento e naquela série de contextos, aparece sob a forma de “calamidades da ‘nova ordem mundial’, que assombram e aterrorizam, e que nos frequentam como espectros indesejados. Elas são reais, estão em nossa consciência, em nosso cotidiano” (SOLIS, 2014, p. 161). A esses fantasmas, o filósofo nomeia assim, naquilo que chamou de um telegrama de dez palavras: 1) o desemprego, impulsionado pelas novas tecnologias e pelo subemprego; 2) a exclusão maciça dos cidadãos sem-teto, que são excluídos de qualquer tipo de participação na vida democrática dos Estados, incluindo aqui, além dos que comumente chamamos de ‘sem-teto’, os exilados, apátridas ou imigrados; 3) a guerra econômica entre os países da comunidade europeia, entre estes e os europeus do leste, entre Europa e Estados Unidos, dentre outras guerras, 4) a incapacidade de dominar as contradições do mercado liberal, como as barreiras protecionistas, a política intervencionista dos Estados; 5) o agravamento da dívida externa em muitos países e outras questões que levam à fome e ao desespero boa parte da humanidade; 6) a indústria e o comércio de armamento, que se regulam sob o disfarce de pesquisa científica, fomento da economia ou socialização do trabalho nas democracias ocidentais; 7) a extensão do armamento atômico feita por alguns países, sob a justificativa de querer proteger-se; 8) as guerras inter-étnicas, que têm sido justificadas com base em noções como comunidade, Estado-nação, soberania, fronteiras, solo e sangue; 9) o poder crescente dos Estados-fantasmas, como, por exemplo, a máfia e o comércio de drogas em todos os continentes; e 10) os limites do direito internacional e de suas instituições (DERRIDA, 1994, p. 111-116). Esses são os fantasmas que o filósofo acha por bem nomear, e que aparecem a partir de uma série de contextos próximos a ele. Esses são os espectros em seu ‘devir-corpo’, em corpo abstrato, “não palpável, um objeto não identificado que aparece, ou melhor, um não-objeto, já que não se pode tocá-lo ou senti-lo” (SOLIS, 2014, p. 149). Isso porque o espectro é sempre o Outro, este que não se pode tocar, não se pode incorporar, não se pode apropriar, mas “pode-se sentir sua presença. Sabemos que está lá” (SOLIS, 2014, p. 149), o que desperta em nós uma decisão de nos posicionar diante dele, de engajarmos, porque, por mais que não possamos tê-lo ou tocá-lo, ele nos abala e nos desestabiliza de algum modo, convocando-nos a uma resposta.

A resposta que damos ao Outro é sempre um sacrifício. Há – nesta política assombrada, política espectral – uma *decisão* de quais espectros escolher, “decisão

de dizer sim” a determinados espectros. É preciso escolher, filtrar, peneirar, para, assim, se engajar, posicionar, en-lutar, se pôr em luta diante dos espectros que nos chegam, que se impõem a nós, que chegam a contragosto, de forma violenta, e que de alguma maneira nos tocam, abalam, nos afetam, e nos fazem tremer. Essa escolha nunca acontece sem algum tipo de afeto, seja o amor e o ódio. Precisamos nos afetar de algum modo para que haja uma disposição de nos lançarmos em direção ao espectros que vêm, e assim reposicioná-los – o que chamamos de, tomando de Marcelo Rangel, o quase do (quase) transcendental. Essa relação ético-política com espectros nunca acontece sem um certo sacrifício, pois “eu não posso responder a um, isto é, ao outro, senão sacrificando o outro. Eu não sou responsável diante de um, senão faltando às minhas responsabilidades diante de todos os outros” (DERRIDA, 2013, p. 91). Ao decidirmos enfrentar este – e com isso toda a cadeia fantasmática que o acompanha – e não aquele espectro (e fazemos isso por conta de algum afeto que nos mobiliza a respondê-lo, ou melhor, a respondê-los), acabamos por trair muitos outros que nos assombram, o que nos faz ser responsáveis por este e faltar em relação àquele. Para Rafael Haddock-Lobo (201b, p. 40):

Derrida pretende demonstrar o caráter sacrificial de toda relação, em que se está sempre dando a morte a algo ou a alguém em nome de um juramento secreto que compromete toda ação, em um “eis-me aqui” de tal modo irresponsável que parece ser a única responsabilidade possível. Um indivíduo só é responsável por qualquer um se falha em sua responsabilidade por todos os outros.

Com isso, diante de uma multiplicidade de fantasmas, Derrida indica que não há solução definitiva para essas situações de alteridade e que cada decisão, cada prioridade e cada sacrifício recaem sobre um único indivíduo, este que é, portanto, ao mesmo tempo radicalmente heterônomo, sujeito ao chamado do outro, e radicalmente autônomo em sua responsabilidade⁶⁸.

Uma pergunta e uma decisão se impõem: quais espectros escolher? E, após isso, o que fazer com eles? Derrida escolheu e listou os seus – e certamente deixou de fora tantos outros espectros que como peixes ensaboados escaparam ao seu telegrama. Mas, qual foi o compromisso assumido com eles? Um dos compromissos – revelado apenas no último parágrafo de *Espectros de Marx*, mas anunciado desde

⁶⁸ Derrida, no que se refere a questão do sacrifício, é herdeiro de Kierkegaard e com ele estabelece diálogos, principalmente na obra *Dar a Morte*. Para aprofundar neste assunto, Cf. HADDOCK-LOBO, 2011a, p. 102-126; HADDOCK-LOBO, 2011a, p. 20-42.

o início de modo menos evidente – e talvez o único compromisso, foi/é ocupar-se do fantasma e dar-lhe voz, algo que o franco-magrebino anuncia como quase impossível, ou, ao menos, que parece quase impossível. O compromisso de “falar *do* espectro, falar *ao* espectro, falar *com* ele, logo, e principalmente, *fazer* ou *deixar falar*” (DERRIDA, 1994, p. 27), talvez seja a maior dificuldade desse livro e todos os outros escritos derridianos, pois só se aprende a viver “aprendendo não a conversar com o fantasma, mas a ocupar-se dele, dela, a deixar-lhe ou restituir-lhe a fala, (...) pois eles estão sempre aí, os espectros, mesmo se eles não existem, mesmo se eles não são mais, mesmo se eles não são ainda” (DERRIDA, 1994, p. 234).

Aprende-se a viver somente no convívio com os fantasmas, por isso, “viver, por definição, não se aprende” (DERRIDA, 1994, p. 10), afinal, conviver com os fantasmas, é conviver sempre com aqueles que retornam infinitamente, sem um final tranquilizador no qual alguém poderia dizer: ‘enfim, aprendi a viver’. Este aprender a viver é para quem o vive o impossível, e o que resta é apenas um desejo no qual se diz insistentemente que se gostaria de aprender a viver enfim (DERRIDA, 1994, p. 9-10). Assim, diante do nosso desejo, desejo de impossível, de aprender enfim a viver, resta-nos o engajamento diante da vida, esta vida que não se aprende nunca totalmente. Viver, então, é uma tarefa, viver com o Outro e com os outros, e isso abre o que Derrida chama de uma “‘política’ da memória e das gerações” (HADDOCK-LOBO, 2011b, p. 58), tendo de conviver com a recepção daquilo que nos chega e a nossa decisão do que escolher, de quais fantasmas escolher e com quais faltaremos com a responsabilidade⁶⁹.

Talvez isso seja o que gostaríamos de ter dito desde o início deste trabalho, e já está dito em outro lugar, em outro texto, transgredindo uma suposta pretensão de

⁶⁹ Derrida, em *Espectros de Marx*, decide se haver com fantasmas que desde muito tempo o assombravam. Decide, então, ser responsável por fantasmas com os quais faltou com a responsabilidade durante muito tempo. O autor havia privilegiado em seus escritores anteriores outros tantos fantasmas que o rondavam. Este livro é certamente um encontro com o fantasma de Althusser, que morrera pouco tempo antes. Derrida nos diz, em entrevista para Roudinesco, que a sua proximidade com Althusser durou cerca de quarenta anos, e que seria necessário mais do que um livro para dizer sobre essa relação. (DERRIDA, 2004, p. 99-100). O autor confessa que buscou “em *Espectros de Marx*, um gesto do qual antes acreditava dever se abster. Durante anos (...) não podia subscrever o gesto althusseriano (um certo retorno a Marx), nem denunciá-lo ou criticá-lo a partir de um lugar que teria sido aquele do anticomunismo, do antimarxismo ou mesmo do partido comunista. Fiquei portanto por muito tempo como reduzido ao silêncio, um silêncio assumido também, quase escolhido, mas algo doloroso” (DERRIDA, 2004, p. 100). Derrida quebra o silêncio pouco depois da morte do amigo, assombrado pela potência espectral desta morte, e da morte em geral. O fantasma de Althusser, certamente, é o que traz tantos outros fantasmas com os quais o autor havia sempre faltado com a responsabilidade. Para aprofundar neste assunto, Cf. DERRIDA, 2004, p. 97-129, capítulo “O espírito da revolução”, do livro *De que amanhã*.

originalidade que um trabalho de pós-graduação possui, e apenas repetindo o que já está dito, por nós, noutra lugar⁷⁰. Gostaríamos, então, de dizer que é preciso dar voz aos fantasmas – aos nossos fantasmas a partir de nossos contextos e nossas questões –, principalmente àqueles que têm o direito de falar suprimido, não apenas isto, mas, sobretudo, aos que têm a voz sequestrada, abafada, exorcizada. Porém, por mais que tentemos a todo custo exorcizar o fantasma, ele sempre retorna, é um retornante. Por isso é preciso restituir-lhes a fala, mesmo quando alguns ousavam neo-evangelizar em torno de um ideal de democracia liberal, como se esta pudesse ser o próprio ideal da história humana, sem levar em consideração que “jamais a violência, a desigualdade, a exclusão, a fome e a opressão econômica afetaram tantos seres humanos, na história da terra e da humanidade” (DERRIDA, 1994, p. 117) e que “nenhum progresso pode permitir ignorar que nunca, em números absolutos, nunca tantos homens, mulheres, e crianças foram subjugados, passaram fome e foram exterminados sobre a terra” (DERRIDA, 1994, p. 117). Por essa razão, por uma responsabilidade assumida, Derrida “abre a boca, mesmo em um simpósio e sobretudo (...) falando numa língua estrangeira” (DERRIDA, 1994, p. 117), para deixar que os fantasmas gritem. Talvez – mesmo anunciando o grau de dificuldade desta tarefa por ela ser quase impossível – este seja o único objetivo de *Espectros de Marx* e de todos os escritos derridianos: deixar que os seus fantasmas gritem⁷¹. Assim, entendemos que o único objetivo de uma política espectral – que assim como um espectro, vem acompanhado de tantos outros – seja deixar que os fantasmas gritem, mesmo quando se corre o risco de que eles sejam incompreendidos, não-escutados e perseguidos. Ainda que uma conjuração se forme contra eles, precisamos restituir-lhes a voz.

Haddock-Lobo nos recorda da última conferência feita pelo filósofo, no Brasil, em 2004, pouco antes de morrer. Nela, o franco-magrebino “provocava, a partir do pensamento da desconstrução, a não nos atermos tão-somente às controvérsias filosóficas do ocidente, mas, mais do que isso, a tentar compreender nossos próprios

⁷⁰ Fazemos referência aqui ao texto *Covid-19: os fantasmas aparecem e querem falar*. Cf. MOREIRA, 2020.

⁷¹ Diante deste objetivo, vale ressaltar a questão colonial como um dos principais fantasmas derridianos, que o assombrou antes mesmo de qualquer gesto de uma possível aparição, e que fez com que uma cadeia de outros tantos fantasmas pretendessem entrar em cena. Haddock-Lobo nos lembra a entrevista dada pelo filósofo ao jornal francês *Le Monde*, no qual afirmava “que toda a sua obra, ou seja, a tarefa mesma da desconstrução, desde seu início na década de sessenta, seria uma profunda crítica da colonialidade” (HADDOCK-LOBO, 2020, p. 54).

problemas a partir da singularidade de nossa situação colonial” (HADDOCK-LOBO, 2020, p. 54). Assim como fizera Derrida a partir de certa singularidade ao redor da questão colonial, cabe a nós escolher nossos fantasmas dentre tantos que nos assombram. Por isso, propor-nos-emos, ao final deste trabalho, a tarefa de pensar a partir da nossa singular situação, de escolher nossos espectros, ocupar-nos deles e tentar deixá-los falar.

3.4. Post-scriptum: assinatura contra assinatura

Esta dissertação, nos termos gerais e mais tradicionais de uma pesquisa acadêmico-filosófica brasileira, já terminou. No entanto, entendemos que é necessário continuar por conta da tarefa que nos chegou a partir de Derrida, a qual decidimos dar uma resposta, contra-assinar sua assinatura, “assinatura contra assinatura” (DERRIDA, 2004, p. 13). Agora, tentaremos compreender nossos próprios problemas a partir da singularidade de nossa situação, e escolher, a partir de certo assombramento, com quais fantasmas nos ocuparemos, na tentativa de lhes dar voz e lhes restituir a fala.

Assim como Derrida tentou enumerar os fantasmas que emergiam dentro de seu contexto de estabelecimento de uma “nova ordem mundial,” em seu telegrama de dez palavras, nós, quase 30 anos depois, tentaremos enumerar fantasmas que emergem a partir do nosso contexto, de nossa situação política. De antemão, anunciamos que muitos desses fantasmas continuam a aparecer, retornar e nos assombrar. Alguns desses – muito parecidos com aqueles apresentados pelo franco-magrebino, apenas com uma roupagem um pouco diferente, ou melhor, uma nova “armadura”⁷² – e outros tantos, que estavam sob às sombras, começaram a emergir neste período. E, ainda, tantos outros que não sabemos se existem. Sabemos apenas da sua possibilidade ou não de aparecer, mas que ainda assim nos mobilizam de

⁷² A armadura é um recurso utilizado pelo espectro para poder ver sem ser visto, o que ele também chamou de efeito de viseira. Para Derrida, “a armadura, esse ‘traje’, de que nenhuma encenação poderá jamais fazer a economia, vemo-la recobrir dos pés à cabeça (...). Não se sabe se ela faz parte ou não da imagem espectral. Essa proteção é rigorosamente problemática (...), pois não permite que a percepção decida sobre a identidade que se encontra tão firmemente encerrada em sua carapaça. (...) Um corpo estranho ao corpo espectral que ela veste, (...) mascarando assim até sua identidade. A armadura não deixa ver nada do corpo espectral, mas à altura da cabeça sob a viseira, permite ao *soi-disant* pai ver e falar. Fendas aí são preparadas, e ajustadas, permitindo-lhe ver sem ser visto, **mas falar para ser ouvido** [grifo nosso]. (DERRIDA, 1994, p. 23). Para aprofundar neste assunto, Cf. DERRIDA, 1994, p. 21-23 e 138.

algum modo e nos convocam a uma tarefa. Desse forma, escreveremos um telegrama de dezessete palavras com os fantasmas que acreditamos nos rondar e que, certamente, não se restringem a este número mais simbólico do que real.

Se nos prestamos a falar, a nos ocupar, a tentar deixá-los falar, é porque nenhuma ética ou política poderá ser pensada sem um respeito aos outros que não estão mais aqui – seja porque já tenham morrido, seja porque ainda não tenham nascido –, tampouco pode se constituir sem levar em consideração os inúmeros sofrimentos singulares das vítimas ou não de uma política negacionista, de uma política econômica neoliberal e de outras, dos extermínios em massa da populações negra, indígenas, LGBTQIA+ e outros. Para isso, precisamos falar desses fantasmas, falar a eles e com eles, deixando que eles próprios também falem.

Elegemos os seguintes fantasmas: 1) As vítimas de uma política negacionista. O negacionismo é um movimento crescente em todo mundo. No Brasil, ganhou força, principalmente, a partir das eleições de 2018, com o surgimento de grupos com discursos em defesa do terraplanismo, contra o aquecimento global, de relativização da letalidade do vírus Sars-Cov-2, de oposição às vacinas. Estes últimos, os negacionistas, foram certamente aqueles que vitimaram mais pessoas, fazendo com que o Brasil acumulasse mais de seiscentas mil mortes vítimas da Covid-19. Essas mortes representam um sem-número de fantasmas que devem ser sempre considerados em nossas relações ético-políticas. 2) As vítimas de uma política neoliberal. Essa política que privilegia a defesa do livre mercado com pouca intervenção do Estado na economia, prioriza reformas (reforma trabalhista, previdenciária etc.) que tiram direitos dos mais pobres e favorece os que comandam o setor financeiro, acarretando graves problemas sociais. 3) O desemprego. Os altos índices de desemprego são impulsionados pela crescente mecanização do trabalho, com a oferta cada vez menor de postos de trabalho. Com o alto número de desempregados e pouca oferta de vagas de emprego, os trabalhadores são empurrados para a informalidade, o subemprego, com garantias mínimas de direitos e jornadas de trabalho exaustivas; tudo isso impulsionado pelo discurso falacioso de melhoria de vida que adviria dessas tais reformas. 4) Os sem-teto. O crescente número de pessoas que, por agravamento da crise econômica, se veem desempregados, sem moradia fixa ou nem mesmo provisória. Esses são os que passam a compor o cenário, principalmente, das grandes cidades, tornando-se invisíveis aos olhos da grande maioria, tendo seus direitos constitucionais de

participação na vida dos Estados retirados. 5) Os imigrantes. A maior parte das pessoas que emigram de um lugar para outro buscam melhores condições de vida e trabalho. Essas migrações de pessoas são, muitas vezes, motivadas por algum tipo de conflito em sua terra de origem. Com uma certa 'mundialização' da crise, poucos países abrem suas fronteiras para essas pessoas, tornando cada vez mais rígidas as regras de imigração e, conseqüentemente, aumentando as incoerências de um mercado neoliberal globalizado, que se pretende livre, mas que vê crescer cada vez mais as barreiras protecionistas nacionais. 6) O corte e congelamentos dos gastos com educação e pesquisa. Esses cortes impactam desde a educação básica até as pesquisas mais avançadas. 7) O desmonte do Sistema Único de Saúde (SUS). O Sistema Único de Saúde garante acesso à medicina preventiva, ao tratamento e aos medicamentos de forma universal e gratuita. Ele teve seu orçamento também impactado pelo congelamento dos gastos públicos por conta dessa política econômica neoliberal. Ainda assim, o SUS foi fundamental no enfrentamento da pandemia da Covid-19, garantindo o acesso a tratamento gratuitos, evitando uma tragédia ainda maior. 8) O abismo digital. A pandemia da Covid-19 desvelou uma realidade que, até então, estava encoberta: uma sociedade cuja maior parte das pessoas ainda não tem acesso à tecnologia. Em especial na educação, a adoção do regime remoto impactará fortemente a formação da maioria dos brasileiros. 9) O extermínio da população negra. Como falar de um ideal de democracia enquanto a maior parte das mortes em operações policiais continua a ser da população negra? 10) Violência contra os indígenas. Esta violência, iniciada há mais de quinhentos anos, continua a existir, e acompanhamos o aumento de assassinatos e invasões de suas terras. Com a pandemia da Covid-19, mortes e invasões se intensificaram, na maior parte das vezes feita por grileiros, garimpeiros e madeireiros que exploram as áreas de proteção indígena sem qualquer regulação. Essas ações são incentivadas quando autoridades responsáveis pela condução das políticas de Estado assumem posturas contrárias, desfavoráveis à demarcação de qualquer centímetro de terra para as populações indígenas. 11) As vítimas da LGBTfobia. Ainda que a discussão em torno da criminalização desse tipo de violência no Brasil tenha avançado, aprovada no Superior Tribunal Federal (STF), estamos distantes de garantir segurança a todos, visto que existe ausência de políticas públicas voltadas para essa questão. 12) A política ambiental. Melhor seria falar sobre a falta de uma política ambiental, ou de uma política contra o meio ambiente praticada pelo Estado. O Brasil experienciou nos

últimos anos um desmonte da política ambiental construída muito custosamente nas últimas décadas. Nos últimos trinta anos, diante das inúmeras catástrofes ocorridas e diante da possibilidade da ocorrência de outras, houve um certo despertar – ainda que tímido – de parte da sociedade e de autoridades responsáveis pela construção de políticas públicas voltadas para o meio ambiente. No entanto, de 2018 para cá, o desmonte dessas políticas teve início a partir do esvaziamento de vários órgãos de controle do Ministério do Meio Ambiente e com a nomeação do primeiro ministro do meio ambiente anti-ambiental, que viu na pandemia da Covid-19 a oportunidade para flexibilizar as políticas ambientais brasileiras e “passar a boiada”. 13) O poder crescente do estado-paralelo. O poder acumulado por certos grupos tem crescido exponencialmente e gerado o que chamamos de estado-paralelo. O domínio de territórios pela milícia e o comércio de drogas. As milícias ocupam os territórios e passam a controlar toda a oferta de bens e serviços; transformam o poder territorial e financeiro em poder político com a eleição de vários parlamentares. Exemplo disso é a situação do Rio de Janeiro, que possui mais da metade de seu território ocupado pelas milícias e tem um alto número de parlamentares milicianos eleitos, como identificou a CPI das milícias no ano de 2008. 14) O fundamentalismo religioso. A prática religiosa de forma fundamentalista tem grande vínculo com a intolerância religiosa. O Brasil, um Estado Laico, sem uma religião oficial, com liberdade de culto, ainda é palco de várias ações criminosas por parte de grupos fundamentalistas que atacam outras formas de culto. As maiores vítimas dessas ações são as religiões de matriz africana, o que revela, também, o racismo por trás destas práticas. 15) A corrupção. A corrupção, que acontece nas diversas esferas públicas (municipal, estadual, federal), rege o *modus operandi* da política real brasileira. Isso fez ascender, por exemplo, discursos de ‘negação da política’ como maneira de salvação da ‘política’. Esses discursos de ‘negação da política’ foram personificados por figuras pessoas vindas do judiciário, dos meios de comunicação e da própria política. 16) O poder destruidor da mídia. Emergiu no Brasil, tendo como justificativa o combate à corrupção, uma prática de espetacularização das coberturas policiais. O processo de investigação passou a acontecer primeiro com a divulgação da investigação de forma espetacularizada e insistente pela mídia, e, com isso, a condenação do suspeito, para depois ter início propriamente o processo de investigação através do qual se deveria buscar provas a todo custo, pois o investigado já estava previamente condenado (pela mídia). Isso concedeu aos meios tradicionais de comunicação um poder destruidor

quase que inquestionável. 17) O poder político das Fakes News. Nos últimos anos surgiram novas formas de comunicação, como as redes sociais. A partir delas, encontrou-se uma nova maneira de destruição ainda maior do que aquela das mídias tradicionais, com a utilização de algoritmos e disparos em massa. A mídia tradicional, comparada a esse novo instrumento de destruição, tornou-se o veículo de ‘maior confiança’. As Fake News se tornaram, assim, um projeto de destruição através do ódio, do medo e da desinformação, com grande potencial de influência nas eleições em muitos países do mundo – o que não foi diferente no Brasil⁷³. Esses são os dezessete fantasmas que nos assombram e que conseguimos nomear neste quadro, principalmente, a partir das eleições de 2018. É certo que os nossos fantasmas e os fantasmas de nossa época não se resumem a estes.

Acreditamos ter sido importante nomear os fantasmas para apresentar sobre quais deles teremos de nos ocupar e tentar lhes restituir a fala. Esse trabalho certamente não nos parece ser o melhor lugar para isso, apesar de que, também aqui, tentamos deixá-los falar de alguma maneira, mesmo que de forma breve. A política espectral, título desse trabalho, talvez tenha essa única função: ocupar-se dos fantasmas para lhes restituir a voz. Talvez ainda não seja este trabalho o melhor lugar para se realizar o que chamamos de política espectral, apesar de ser também uma oportunidade para isso. Acreditamos que essa política espectral deva ser, principalmente, a abertura para a possibilidade da vinda dos fantasmas – estes que poderão ou não aparecer – e, depois, para o encontro com os fantasmas que escolhemos afirmar, pelos/com os quais escolhemos nos responsabilizar, e que, desse modo, passamos a nos ocupar e tentar conceder certo direito de fala. Desse modo, essa política que está sempre aberta aos fantasmas está sempre aberta a querer mudar conforme as aparições e não-aparições dos fantasmas – sim, também os fantasmas que não aparecem devem nos dizer algo. É um impulso de constante mudança, política de repetição cada vez nova. Não devemos permanecer fechados em torno dos grandes projetos políticos de nossa época, tampouco podemos abdicar de qualquer projeto. Precisamos estar inseridos dentro das lutas e projetos com a devida abertura para possíveis mudanças, pois os projetos devem estar sujeitos a mudanças, sob influência dos novos contextos que emergem a partir dos fantasmas. Por isso, essa política de abertura e mudança é sempre uma política do talvez – “o

⁷³ Para aprofundar neste assunto, Cf. EMPOLI, 2019, p. 8-113.

pensamento do talvez (...).O talvez para se abrir à vinda do que vem” (DERRIDA, 2003, p. 42). Devemos estar abertos àquilo que pode vir e que foge ao nosso controle, pois “não se pode marcar no calendário o dia ou a hora da aparição” (HADDOCK-LOBO, 2011b, p. 67). A política do talvez é essa política espectral que leva sempre em consideração o movimento deste que poderá ou não aparecer e nos convocará a uma responsabilidade por algo ou alguém, ali mesmo onde ainda “não há política” (HADDOCK-LOBO, 2011b, p. 58). Por exemplo, precisamos pensar a democracia a partir dos seus limites ali mesmo onde ela ainda não é democrática, pelo menos para alguns, a partir do grito dos que ainda permanecem excluídos e à margem dela. Desse modo, nosso compromisso de uma política espectral é sempre estar aberto à responsabilidade de fazer emergir a ética ou a política ali mesmo onde ela ainda não aconteceu, ocupando-nos dos fantasmas, falando com eles, deixando-os falar.

CONCLUSÃO

Muitos foram os problemas suscitados durante essa pesquisa. Em outros termos, muitos foram os fantasmas que emergiram e vieram ao nosso encontro ao longo dessa escrita. A eles também nos cabe uma resposta e, assim, uma certa responsabilidade em tentar deixá-los falar. Queremos agora, de forma propedêutica, enunciar alguns dos fantasmas com os quais não conseguimos lidar ao longo desta dissertação, e, certamente, nos convocará a uma resposta em outros momentos deste nosso percurso acadêmico. Talvez o principal deles tenha sido o tema da religião. Esse tema aparece de modo cripto e tangencial ao longo do primeiro e segundo capítulos quando trouxemos o encontro de Lévinas e Derrida, apontando quais influências o pensamento levinasiano lega ao derridiano, sobretudo para sua ética para um certo tipo de política que emerge a partir de como o autor concebe a ética. Isso porque Lévinas é um autor marcado pela religião, principalmente pela judaica. E ao nos referirmos sobre o encontro entre eles, nada foi dito acerca de como a religião impacta o modo de se conceber esse tipo de ética.

Derrida fornece pistas de certa influência da religião no seu pensamento ético e político ao trazer, em *Espectros de Marx*, a noção de *messianidade sem messianismo*. Ele herda essa noção de Blanchot e sinaliza para uma desontologização desta. Quer dizer, ele propõe um messianismo sem a substancialidade que o termo possui em culturas e religiões messiânicas, principalmente no judaísmo, cristianismo e islamismo, além do sebastianismo lusitano, que pregam a vinda do Messias. Assim, Derrida tenta se afastar da ideia de personificação de um Messias e de uma futuridade. Para ele, a questão passa a ser o porvir, que está ligado àquilo que está vindo ou mesmo já está aí ou poderá não vir, e não se anuncia em um amanhã utópico e redentor. (NASCIMENTO, 2009, p. 12-13). A noção de *messianidade sem messianismo* e *porvir* talvez tenham sido os principais termos que nos assombraram ao longo dessa pesquisa. Não tivemos, porém, a coragem necessária para avançarmos em direção a eles, deixando, com isso, muitas portas abertas para se pensar essa política espectral.

Neste lugar onde se encontram essas noções entendemos também que há a convergência dos temas da ética, política e religião. Parece-nos que a ética, a política e a religião operam a partir de uma mesma ideia, do *porvir*, da *messianidade sem messianismo*. Por isso, para compreendermos que tipo de ética e política o franco-

magrebino tenta sugerir, talvez seja importante darmos alguns passos atrás para entender as influências das religiões na vida e no seu pensamento e ver como esses três temas se tocam ao longo de seus escritos, ora mais ora menos aparente. Desse modo, ao fazer um estudo dos cruzamentos que acontecem entre essas noções, seremos capazes de esquadrihar o tipo de pensamento que emerge a partir do *porvir* e desse messianismo abstrato.

Para tanto, precisamos buscar as heranças de alguns autores que foram determinantes para a construção desse pensamento derridiano que se preocupa com questões ético-políticas e é marcado pela religião. As heranças de Lévinas, que exploradas de modo inicial na pesquisa, serão indispensáveis para apresentar como a relação ético-política se relaciona com certo tipo de experiência religiosa e opera sob um mesmo registro. No capítulo “Violência e metafísica”, incluído na obra *Escritura e diferença*, Derrida tem um encontro com Lévinas e reconhece que o pensamento dele apela à relação ética como a única capaz de abrir o espaço da transcendência e da metafísica libertadora. No pensamento levinasiano, há uma singular proximidade no modo de pensar o Outro, o absolutamente Outro; há um deslocamento do sentido atribuído à ética; as relações éticas são anteriores a qualquer tipo de ontologia, pois a ética não é mais uma reflexão sobre o *ethos* ou um conjunto de normas sobre as nossas ações, mas significa ser responsável pelo Outro, este que existe anterior a qualquer tipo de diálogo ou tematização. O Outro, sem nenhum tipo de convite, invade o Mesmo e lhe faz um convite a responder, responsabilmente, a essa invasão. Para Lévinas, por mais que haja um esforço pela tematização da relação ética – tematização do rosto do Outro –, acaba-se por ser uma tentativa frustrada, pois o Outro permanece sempre separado, diferente e inacessível ao Mesmo. Há algo do Outro que sempre escapa a qualquer compreensão, de modo que não é possível, inclusive, falar de um *significado transcendental* do Outro.

Derrida se apropria dessa estrutura de pensamento para pensar sua ética e se distancia de Lévinas, a rigor, em dois momentos. O primeiro momento de distanciamento é o questionamento acerca de quem é esse Outro. Nesse caso, o absolutamente Outro é absolutamente [todo e qualquer] Outro [*tout autre est tout autre*], isto é, uma ética que não se restringe ao humano, que é para além do humano, entre entes vivos e não vivos, oferecendo-se como possibilidade para uma ética que inclua o meio ambiente e os animais. O segundo momento de distanciamento é quando Derrida propõe que todo ato ético não deve prescindir da possibilidade de um

ato não-ético; o Mesmo deve levar em consideração que aquele que se acolhe em sua própria casa poderá lhe roubá-la, e, conseqüentemente, o ato ético não deve esperar nenhuma retribuição para que seja, de fato, ético. Lévinas está profundamente envolvido com a filosofia e, por isso, prioriza a ética em detrimento da religião, mas é inevitável perceber a influência que a religião ocupa no seu modo de construir sua ética, herdado também por Derrida.

Kierkegaard é outro autor indispensável para a convergência da ética, política e religião em Derrida. O filósofo franco-magrebino pouco escreveu sobre o este filósofo dinamarquês, mas este parece influenciar profundamente a filosofia derridiana, principalmente quando se trata de questões sobre a religião. A dependência de Kierkegaard atravessa a obra de Derrida como um fio escuro, mas decisivo na textura de seus escritos. A obra *Dar a morte* é o escrito que Derrida dialoga mais diretamente com o dinamarquês por meio da leitura de sua obra intitulada *Temor e tremor*. Nesta, Kierkegaard tece algumas reflexões acerca do sacrifício de Isaac por Abraão. No entanto, Derrida ora se aproxima ora se distancia dessas reflexões. Um exemplo de proximidade entre os pensamentos de ambos pode ser observado na compreensão da existência de um certo sacrífico da ética quando se está envolvido em uma relação de alteridade, tal qual era a relação de Abraão com Deus. Nesse caso, para Derrida, “eu não posso responder a um, isto é, ao outro, senão sacrificando-lhe o outro. Eu não sou responsável diante de um, senão faltando às minhas responsabilidades diante de todos os outros” (DERRIDA, 2013, p. 91); a partir do momento que se responde “eis-me aqui” ao chamado do Outro, essa escolha pode significar a possibilidade de falhar com todos os outros.

Por outro lado, uma maior distância entre os filósofos se dá no fato de Derrida, diferente de Kierkegaard, não entender que há ou deve haver um primado do ato religioso sobre ética. Por exemplo, como o primado que guia a decisão de Abraão em ser responsável para com Deus e, em contrapartida, sacrificar a ética a partir do momento que trai sua família, seus sistemas de valores etc. Para Derrida, a relação do sacrifício está ligada à fórmula *tout autre est tout autre*. Quer dizer, Abraão, dividido entre a responsabilidade para com sua família e a responsabilidade para com Deus, vê-se obrigado a fazer uma escolha. Deus, aqui, é o totalmente Outro e pode ser qualquer um – qualquer pessoa ou qualquer outra coisa, seja seu gato, seu vizinho, ou os bilhões de pessoas pobres ao redor do mundo –, o que desloca o sentido do conceito kierkegaardiano de Deus. Além disso, Derrida indica que não há solução

definitiva para essas situações de alteridade e que cada decisão, cada prioridade dada e cada sacrifício recaem sobre um único indivíduo.

Essas heranças contribuem para que o pensamento da desconstrução trabalhe as noções de ética, política e religião de uma maneira em que elas estejam sempre se associando. Derrida caminha para conciliar tais heranças. Parece-nos que Lévinas postula uma primazia ética em detrimento da religiosa e, Kierkegaard, a primazia religiosa em detrimento da ética. Para Derrida, diferentemente, não há primazia de uma em relação à outra, uma vez que a religião oferece tantas heranças à ética, e, por sua vez, a política, impossibilitando de circunscrever os limites exatos que há entre elas. Derrida parece operar, através da fórmula *tout autre est tout autre*, um deslocamento tanto no conceito de Outro levinasiano quanto no de Deus kierkegaardiano. Isso porque, na filosofia derridiana, o Outro pode ser qualquer um, retirando o Outro de sua condição meramente humana em Lévinas; e o Outro podendo ser qualquer um, faz com que Deus se insira nessa lógica do Outro como todo e qualquer outro, não sendo absoluto por ter uma natureza divina, mas por poder ser, em algum momento, um totalmente Outro com o qual se tenha que estabelecer alguma relação. Desse movimento, surgem as noções de responsabilidade, hospitalidade e perdão e, em torno delas, é possível visualizar heranças da religião na construção da *hiper-ética* e *hiper-política* derridiana, pois religião, ética e política estão entrelaçadas em uma complexa teia de significados e práticas.

Espectros de Marx e Fé e Saber são dois escritos que nos ajudam a perceber como essas três noções estão imbricadas na filosofia derridiana e trabalhando sobre um mesmo registro. No primeiro, o franco-magrebino trabalha com questões aparentemente mais ético-políticas, mas se utiliza do messianismo abstrato para propor uma nova maneira de se pensar as questões ético-políticas, no qual “o porvir da messianicidade sem messianismo se dispõe na relação com a alteridade, que não é nem uma categoria abstrata, nem supõe o imediatismo de uma qualquer empiria” (NASCIMENTO, 2013, p. 12) Ainda, “essa alteridade é francamente indecível, supõe a vinda (*venue*) e o advento (*avènement*) do outro enquanto outro, insubsumível às categorizações do mesmo e do familiar” (NASCIMENTO, 2019, p. 12). A noção de messianismo, mesmo descolada do sentido atribuído a ela pela religião, ainda carrega toda uma herança religiosa, e é justamente essa noção uma das escolhidas por Derrida em *Espectros de Marx* para mostrar o modo como devemos nos colocar diante das situação da vida.

O segundo escrito também colabora para perceber a associação entre ética, política e religião quando Derrida e alguns pensadores debatem sobre o retorno à religião na Conferência de Capri. A rigor, essa é a primeira vez que Derrida escreve diretamente sobre esse tema. Até então, o tema da religião aparecia de modo elíptico ou marginal em outros textos, como, por exemplo, na obra *Espectros de Marx*. Derrida não se propõe a analisar uma ou outra religião específica, mas, para além disso, desloca o sentido do próprio conceito de religião dos moldes tradicionais, atrelado a um conjunto de dogmas e ligado à ortodoxia. Todavia, ele reconhece o domínio do cristianismo, no ocidente, ao produzir a ideia de religião e reflete acerca das duas experiências que considera como religiosas: a fé e o sagrado. A partir delas, o autor pensa uma religião que esteja sempre aberta e disponível à chegada do Outro; que não se fecha em suas doutrinas, mas que se reinventa através da chegada do Outro, não de um messias, mas do *totalmente Outro*. Por essa razão, Derrida propõe uma *messianicidade sem messianismo*, entendida como “abertura ao futuro ou à vinda do outro (...), mas sem horizonte de expectativa nem prefiguração profética. A vinda do outro só poderá surgir como um acontecimento singular exatamente onde não é possível nenhuma antecipação”. Ele continua: é “esse estranho conceito de messianismo sem conteúdo, da messianicidade sem messianismo, que nos guia aqui como cegos” (DERRIDA, 2018, p. 29; 34). Isto é, em Derrida, o lugar do Messias é ocupado por *todo e qualquer Outro (tout autre)*, sem perspectiva escatológica. Ao se distanciar dessa perspectiva escatológica, e assim de uma vinda futura que dará fim a tudo e a tudo fará cessar, Derrida aposta em uma messianicidade abstrata que esteja ligada a uma experiência de fé que se fundamenta a partir da relação com o Outro. A fé no Outro, que pode ser todo e qualquer Outro, é a fé em um futuro que pode ser de realização em relação ao que se deseja e que se espera, ou em um futuro que pode destruir projetos e ir na contramão do que se deseja, por isso essa relação com o Outro é sempre da ordem do imprevisível. Com isso, o autor pode nos dá a pensar uma religião construída a partir da fé no Outro, uma *religião sem religião*⁷⁴, a partir do porvir. Uma vez mais, as três noções de ética, política e religião se associam.

Não conseguimos ao longo desse trabalho sustentar a relação existente entre

⁷⁴ John Caputo apresenta a noção de *religião sem religião* em sua obra *The prayers and tears of Jacques Derrida: religion without religion*. Nessa obra, já no subtítulo, ele apresenta, a partir de Derrida, sua ideia de uma religião fora de uma concepção tradicional de religião. Para aprofundar nesse assunto, Cf. CAPUTO, 1997, p. 1-340.

essas três noções. Acreditamos, porém, que essa relação é fundamental para se compreender o modo como Derrida sustenta todo o seu pensamento ético-político, principalmente nos seus últimos escritos. É a partir dessa relação que se pode pensar toda a relação que se estabelece com o Outro, seja na ética, na política ou na religião, estando os três constantemente em aproximação. Portanto, esperamos poder encarar esses fantasmas, sobretudo o da religião, em outros momentos de nosso percurso, pois eles certamente nos fornecerão pistas para irmos ao encontro dos tantos fantasmas que assombraram Jacques Derrida e que contribuíram na construção do pensamento derridiano.

REFERÊNCIAS

- ALBORNOZ, Suzana, GAI, Eunice Piazza. **Ó meus amigos, não há amigos**. Santa Cruz do Sul, RS: Ededunisc, 2010.
- BENNINGTON, Geoffrey. **Desconstrução e ética**. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. *Desconstrução e ética – ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2004. p. 9-32.
- BERNARDO, Fernanda. Mal de hospitalidade. In: NASCIMENTO, Evando. **Pensar a desconstrução**. São Paulo: Editora Liberdade, 2005. p. 173-206.
- BERNARDO, Fernanda. **Verso – para uma poética**. Coimbra: Revista Filosófica de Coimbra - n.º 31, 2007. p. 71-142.
- BERNARDO, Fernanda. Lévinas e Derrida: ponto(s) de (não)-contato. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. **Espectros de Derrida**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2008. p. 157-211.
- BÍBLIA, A.T. Eclesiastes. In: BÍBLIA. **Sagrada Bíblia Católica**: Antigo e Novo Testamentos. Tradução: José Simão. São Paulo: Sociedade Bíblica de Aparecida, 2008.
- CAPUTO, Jonh. **The prayers and tears of Jacques Derrida**: religion without religion. Indiana: Indiana University Press, 1997.
- CAPUTO, John: **Por amor às coisas mesmas**: o hiper-realismo de Derrida. DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. (Org.). **Às margens**: a propósito de Derrida. São Paulo, Loyola, 2002.
- CÉZAR, Chico. Deus me proteja de mim. In: **Francisco, forró y frevo**. Gravadora EMI, 2008. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/chico-cesar/1281067/>. Acesso em: 15 mar. 2021.
- CONTINENTINO, Ana Maria. **Horizonte Dissimétrico**: onde se desenha a ética radical da desconstrução. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. *Desconstrução e ética – ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2004. p. 131-150.
- CONTINENTINO, Ana Maria Amado; DUQUE-ESTRADA, Paulo César. **A alteridade no pensamento de Jacques Derrida: escritura, meio-luto, aporia**. Rio de Janeiro, 2006. 216p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Disponível em: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/FILOSOFIA/Teses/AnaMaria.pdf. Acesso em: 01 set. 2019.
- CONTINENTINO, Ana Maria. **O luto impossível da desconstrução**. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. **Espectros de Derrida**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2008. p. 59-87.

COSTA, José André da. **Ética e política em Lévinas**: um estudo sobre a alteridade, responsabilidade, e justiça no contexto geopolítico contemporâneo. Tese de Doutorado. Porto Alegre, PUCRS, 2011. Acesso em: 01 mar. 2021. Disponível em: <http://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/2868>.

CRAGNOLINI, Monica. Una ontología asediada por fantasmas: el juego de la memoria y la espera en Derrida. In: **Escritos de Filosofía**, Academia Nacional de Ciencias, Nº 41-42, Buenos Aires, 2002, pp. 235-241.

DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**: o estado da dívida, o trabalho do luto, e a nova internacional. Tradução de Ana Maria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DERRIDA, Jacques. **Carta ao amigo japonês**. Tradução de Érica Lima. In: A prática da diferença. Campinas, SP: Editora Unicamp, 1998, p. 19-25.

DERRIDA, Jacques. **O monolinguismo do outro**. Tradução de Fernando Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001.

DERRIDA, Jacques. **Políticas de Amizade** – seguido de o ouvido de Heidegger. Tradução de Fernanda Bernardo. Lisboa: Papelmunde, 2003.

DERRIDA, Jacques, ROUDINESCO, Elisabeth. **De que amanhã**: diálogo. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

DERRIDA, Jacques. **Adeus à Emmanuel Levinas**. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2008.

DERRIDA, Jacques. O marxismo. In: MILAN, Betty. **A força da palavra**. 2.ed. Rio de Janeiro: Record, 2012. p. 48-67.

DERRIDA, Jacques. **Dar a morte**. Tradução de Fernanda Bernardo. Coimbra, Portugal: Palimage, 2013.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. **Alteridade, violência e justiça: trilhas da desconstrução**. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. Desconstrução e ética – ecos de Jacques Derrida. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2004. p. 33-64.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. **Estudos éticos-políticos sobre Derrida**. Rio de Janeiro: Editora Mauad X, 2020.

EMPOLI, Giuliano Da. **Os engenheiros do caos**. Tradução de Arnaldo Bloch. 1. ed. São Paulo: Vestígio, 2019.

FREIRE, Maria Continentino. **Por amor ao traço**: uma leitura de “Memórias de cego”. Rio de Janeiro: Revista Ítaca, 2012. p. 186-194.

FREUD, Sigmund. **Luto e melancolia**. Tradução de Marilene Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **As muitas faces do outro em Lévinas**. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. *Desconstrução e ética – ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2004. p. 165-192.

HADDOCK-LOBO, Rafael. Considerações sobre "Posições" de Derrida. **O que nos faz pensar**, [S.l.], v. 16, n. 21, p. 66-77, jul. 2007. Disponível em: <<http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnfp/article/view/219>>. Acesso em: 15 sep. 2021.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Derrida e o labirinto das inscrições**. Porto Alegre: Zouk, 2008a.

HADDOCK-LOBO, Rafael. Percursos do outro: ontologia, ética e desconstrução. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. **Espectros de Derrida**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2008b. p. 121-154.

HADDOCK-LOBO, Rafael. O *mysterium tremendum* como condição de (im)possibilidade do político: Derrida e Kierkegaard no céu de Abraão¹. **O que nos faz pensar**, [S.l.], v. 20, n. 30, p. 20-42, dec. 2011a.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Para um pensamento úmido**. Rio de Janeiro: Editora Nau/PUC-Rio, 2011b.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Fantasmas da Colônia**: Notas de desconstrução e filosofia popular brasileira. Rio de Janeiro; Editora Apeku, 2020.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Coleção X**. Disponível em: <https://www.apeku.com.br/colecaoX>. Acesso em: 22 ago. 2021.

KEHL, Maria Rita. Melancolia e criação. In: FREUD, Sigmund. **Luto e melancolia**. Tradução de Marilene Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

LACLAU, Ernesto. **Emancipação e diferença**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

MONTEIRO, Hugo. **Figurações do infigurável: entre Jacques Derrida e Jean-Luc Nancy**. Coimbra, Portugal: Revista Filosófica de Coimbra, 2013. pp. 25-58. Disponível em: https://www.uc.pt/fluc/dfci/public_/publicacoes/figuracoes_do_infuguravel. Acesso em: 24 ago 2021.

MOREIRA, Fernando Brito. **Covid-19: o fantasmas aparecem e querem falar**. Mariana, MG: HH Magazine, 2020.

NASCIMENTO, Evando. Heranças de Derrida: desconstrução, destruição e messianicidade. In: PEREIRA, Maria Antonieta; SÁ, Luiz Fernando Ferreira (org.). **Jacques Derrida: atos de leitura, literatura e democracia**. Belo Horizonte: A Tela e o Texto / Faculdade de Letras da UFMG, 2009, p. 17-60. Disponível em: http://www.evandonascimento.net.br/desconstrucao_e_pensamento/herancas_de_derrida.pdf. Acesso em: 30 de ago. 2019.

NASCIMENTO, Evando. **Ética, política e estética em Derrida**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=d4hYAnrQr8&t=343s>. Acesso em: 22 maio 2021.

NASS, Michael. **A noite do desenho: fé e saber em Memórias de Cego de Jacques Derrida**. Tradução de Dirce Eleonora Nigro Solis. Rio de Janeiro: Revista Ensaios Filosóficos, 2015.

PEETERS, Bennoit. **Derrida**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

RANGEL, Marcelo de Mello. **A história e o impossível**. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020.

RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. **O "humano" em Emmanuel Lévinas no contexto da pandemia**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QzX990CKTLs&t=446s>. Acesso em: 22 abr. 2021.

RODRIGUES, Carla. Derrida, um filósofo maltrapilho. In: HADDOCK-LOBO, Rafael. et. al. **Herança de Derrida**. Rio de Janeiro: Nau, 2014. p. 125-139.

ROUDINESCO, Elisabeth, DERRIDA, Jacques. **De que amanhã: diálogo**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. Jacques Derrida e a frequência dos espectros. In: **Heranças de Derrida: da ética à política**. Rio de Janeiro: Nau, 2014.