

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO

JERÔNIMO DE CAMARGO MILONE

**A IMPOSSIBILIDADE DE MORRER E
A DESCONSTRUÇÃO DA MORTE:
BLANCHOT E DERRIDA**

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza

Orientador

Prof. Dr. Norman Roland Madarasz

Co-orientador

Porto Alegre, 2015

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

A IMPOSSIBILIDADE DE MORRER E

A DESCONSTRUÇÃO DA MORTE:

BLANCHOT E DERRIDA

Dissertação apresentada como requisito
para obtenção de grau de Mestre pelo
programa de pós-graduação em filosofia
da Pontifícia Universidade Católica do
Rio Grande do Sul

Jerônimo de Camargo Milone

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza

Co-orientador: Prof. Dr. Norman Roland Maradasz

Porto Alegre, 2015

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

A IMPOSSIBILIDADE DE MORRER E

A DESCONSTRUÇÃO DA MORTE:

BLANCHOT E DERRIDA

Dissertação apresentada como requisito
para obtenção de grau de Mestre pelo
programa de pós-graduação em filosofia
da Pontifícia Universidade Católica do
Rio Grande do Sul

Aprovada em: _____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza (PUCRS)

Prof. Dr. Norman Roland Madarasz (PUCRS)

Prof. Dr. Piero Coletvão Eyben (UNB)

Porto Alegre, 2015.

Aos professores

Ricardo Timm de Souza

E Norman Roland Madarasz

Agradecimentos

La por vias de agradecer sem as vias em que iria onde iria pôr o que a por ia.

Como agradecer o dom se ainda recebemo-lo, ao menos, na recordação, no destino, isto é, se ele não deixou de dar-se, se inscreveu-se? A insistência do dom.

Como dilacerar um interstício, aí onde as mãos mudas num frêmito implícito prosseguem intuindo-se, para nele, então, agradecer? Tudo é translato!

Como agradecer se o que nos dão os outros é irreduzível à concanteção própria que pretende supor aí onde termina a dom para erigir discursos?

Através de que gratidão lata agradecer com *fidelidade*, com *justiça*, lá onde toda satisfação – o dar por dado e consumado - é indigna e o agradecer é o reflexo da culpa que ressentente a ingratidão por já não reconhecer, por o que lhe havia sido dado, agora, ser-lhe *próprio*?

Como exceder *quei muti atti del viso, quell'inarcare affettuoso del ciglio, che a Napoli valgono tanto più delle parole*? Como mover a pedra do meu silêncio à janela da realidade?

Como, e como finalmente, findar o que em mim está sendo grato para devir ter-sido-grato na monumentalidade de um *poder* grandiloquentemente agradecer?

Porque vos juro, o prazer de agradecer, é meu, e se o digo, é para tê-lo – para ter além da gratidão o agradecer.

Mas então o que testemunhará que vi cada um dos vossos rostos e num arrebatamento eufórico bati na mesa de nada a alegria de tudo por serem vocês a circunstância disso que sou?

Porque aí onde se agradece com a facilidade, agradece-se não o dom, mas o ter sido implicado em um dever. Deve-se agradecer.

Mas não, *agradeço*!

Com vírgulas, sempre com vírgulas.

*Esa ráfaga, el tango, esa diablura
Los atareados años desafía;
Hecho de polvo y tiempo el hombre dura
Menos que la liviana melodía*

*Que sólo es tiempo. El tango crea un turbio
Pasado irreal que de algún modo es cierto.
El recuerdo imposible de haber muerto,
Peleando, en una esquina del suburbio.*

(J.L.Borges – El Tango)

Resumo

Esta dissertação trata de elencar subsídios para uma interpretação a respeito da morte na obras de Maurice Blanchot e Jacques Derrida. Os pontos de pertinência em cuja tese se desdobra são os seguintes.

Primeiramente, a pertinência da morte dentro do pensamento blanchotiano, destacando suas relações ao pensamento de Hegel, Heidegger e Bataille, abordando, principalmente, “*La littérature et le droit à la mort*”. Neste sentido, a dissertação trata de apresentar argumentos que demonstram uma separação de Blanchot às interpretações sobre a morte nos autores citados, inserindo sua pertinência maior na discussão com Derrida e, de certo modo, com Levinas – perspectiva tomada, sobretudo, de *L’entretien infini* e *L’écriture du désastre*.

Em seguida apresenta-se, detidamente em Derrida, a crucialidade da morte para o desenvolvimento em sentido lato do pensamento derridiano e da desconstrução. Assim, trata-se de destacar os argumentos derridianos, em setores parcialmente diversos da sua obra, para evidenciar a estreita ligação da desconstrução com uma crítica da morte e da apreensão filosófica do pensamento da morte como atributo arquétipo de uma sensificação que legitima o discurso conceitual. Neste ponto, a preocupação do trabalho é fazer surgir a importância, quase que axiomática, de uma crítica do uso da morte para o movimento da desconstrução, apresentando, portanto, a partir de *Le Séminaire La peine de Mort*, a desconstrução da morte como um aspecto de extrema relevância no amplo pensamento de Derrida.

Finalmente, a dissertação trata de fazer convergir e evidenciar a intimidade da relação entre os pensamentos de Derrida e Blanchot, na sua similar orientação aporética, que insiste na irreduzibilidade da morte ao trabalho do pensamento, como elemento essencial – além e aquém da essência - da *alteridade*. Assim, a impossibilidade de morrer, como denúncia do movimento dialético, seria análoga à desconstrução da morte enquanto crítica da legitimação da verdade a partir de uma *determinada* apreensão da morte.

Diagonalmente a tais conceitos, a dissertação insiste sob os caracteres da poesia e da alteridade, expressando a implicabilidade desta questão aos pensamentos ético e estético como formas de um testemunho incomensurável às tentativas de circunscrição da vida.

Palavras-chave: Blanchot; Derrida; impossibilidade de morrer; desconstrução da morte; ética.

Résumé

Le texte suivant cherche d'offrir des moyens théoriques pour une interprétation à propos de la mort chez Maurice Blanchot et Jacques Derrida. Les points d'importance dans lesquels le travail s'approfondit sont les suivants.

D'abord, on présente la pertinence de la mort dans la pensée blanchotienne, soulignant sa relation avec les pensées de Hegel, Heidegger et Bataille, entreprenant une lecture principalement de « La littérature et le droit à la mort ». Pourtant, il s'agit ici de présenter, au contraire, des arguments qui dévoilent une séparation de Blanchot aux interprétations de la mort dans la pensée des auteurs susmentionnés, mettant en évidence sa plus grande importance dans la discussion avec Derrida et, dans un certain sens, avec Levinas – cette perspective apparaît, surtout, dans *L'entretien infini* et *L'écriture du désastre*.

Après on présente, spécifiquement chez Derrida, la portée de la mort pour le développement de la pensée derridienne en général et de la déconstruction. Ainsi, il s'agit de souligner les arguments derridiens, dans des parties relativement diverses de son œuvre, pour mettre en évidence la centralité, dans la déconstruction, d'une critique de la mort et de l'appréhension philosophique de la mort comme moyen archétype d'une sensification qui légitime le discours conceptuel. À cet instant, on s'affaire à démontrer l'importance, presque axiomatique, d'une critique de l'utilisation de la mort pour le mouvement de la déconstruction, présentant donc, à partir de *Le Séminaire La peine de Mort*, la déconstruction de la mort comme un aspect particulièrement important dans l'ampleur de la pensée de Derrida

Enfin, on s'affaire à présenter la convergence et l'intimité entre les pensées de Derrida et Blanchot, tel que ses analogues perspectives aporétiques, qui insistent sur l'irréductibilité de la mort au travail de la pensée, comme un élément essentiel – au-delà et en-deçà de l'essence – de l'altérité. Ainsi, l'impossibilité de mourir comme dénonciation du mouvement dialectique, elle se rassemble à la déconstruction de la mort en tant qu'une critique de la légitimation de la vérité à partir d'une *déterminé* appréhension de la mort.

Outre ces concepts, on insiste sur les caractères de la poésie et de l'altérité, exprimant l'implication de cette question aux pensées de l'éthique et de l'esthétique en tant que formes d'un témoignage incommensurable aux tentatives de circonscription de la vie.

Mots-clés : Blanchot ; Derrida ; impossibilité de mourir ; déconstruction de la mort ; éthique.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 DERRIDA AVANT LA LETTRE?	16
1.1 UM NEGATIVO: HEGEL, BATAILLE E DERRIDA	16
1.2 A IMPOSSIBILIDADE DE MORRER	23
1.3 BLANCHOT E HEIDEGGER	32
1.4 A LITERATURA COMO IMPOSSIBILIDADE DE MORRER	40
1.5 DA IMPOSSIBILIDADE DE MORRER À JUSTIÇA.....	48
2 O FONOCENTRISMO	59
2.1 PRELÚDIO À MORTALIDADE DA VOZ	59
2.2 A VOZ E A ESCRITURA	68
3 LA DÉCONSTRUCTION DE LA MORT	74
3.1 A MORTE E A METAFÍSICA COMO MEDO	74
3.2 A MORTE, O TEOLÓGICO-POLÍTICO E A PENA	78
4 A IMPOSSIBILIDADE DE MORRER E A DESCONSTRUÇÃO DA MORTE.....	93
CONCLUSÃO.....	104
BIBLIOGRAFIA	114

INTRODUÇÃO

O debate atrelado à mortalidade como a discussão mais indiscutível que pode-se ter é profícuo. As afluências de tal temática são diversas e o propósito de haver aí uma topografia, ou mesmo a descoberta de um mar onde haja qualquer *encontro*, resta, como todas as incógnitas quando o são, não apenas incognoscível, mas insubsumível à própria incognoscibilidade sob a qual nos bastaria alocar o espectro que não se reduz ao positivo do saber para finir o assunto. Entretanto, não discute-se o que se desconhece, discute-se, sim, o que nem desconhecer podemos – para além do saber. E é talvez a crucialidade desta aporia, o não poder chamar em causa tal objeto acoplado à sua essencial causalidade, que nos acompanhará nas páginas seguintes ao redor do que há de incircunscrevível no pensamento de Derrida e Blanchot.

Tal debate reflete-se contemporaneamente de modo seminal nas interpretações a respeito do pensamento derridiano. Testemunho disso são os livros: de Marc Crépon, *Le consentement meurtrier*¹, 2012, bem como o de Jacob Rogozinski, *Les cryptes de Derrida*², 2005 e 2014, livros que apenas tardiamente tivemos acesso, mas que abordaremos brevemente, referenciando, para o segundo, sua recente palestra, em outubro de 2014, no colóquio “Derrida à venir: Questions ouvertes”³, cujo tema é exatamente a pergunta pela morte em Derrida e sua influência blanchotiana.

Para o presente trabalho, a exposição dos argumentos, que reaproxima Blanchot e Derrida, organiza-se em três, ou quatro, partes, sendo a primeira a explicitação da adverbidade blanchotiana e batailleana – menos evidente neste último – a Hegel, tomando como mote os ensaios seminais “De l’économie restreinte à l’économie générale” e “La littérature et le droit à la mort”. A primeira parte, portanto, foca-se nas obras críticas de Blanchot, demonstrando, através de todas as suas ambiguidades, de que modo podemos pensar um pensamento da morte em Blanchot, e, por outro lado, esboça-se uma cisão dentro do pensamento do autor a partir de *L’entretien infini* e *L’écriture du désastre*, cisão que será discutida com Derrida na última parte. No segundo momento a dissertação trata de compilar subsídios à interpretação da morte na obra

¹ CRÉPON, Marc. *Le consentement meurtrier*, Paris : CERF, 2012.

² ROGOZINSKI, Jacob. *Les cryptes de Derrida*, France: Léo Scheer, 2014. Edição aumentada da original de 2005.

³ O colóquio “Derrida à venir: Questions ouvertes” foi organizado pela ENS e pelo IMEC, por François Bordes, Marc Crépon, Albert Dichy, Elise Lamy-Rested, Frédéric Worms, e teve lugar na ENS nos dias 1,2,3 e 4 de Outubro, 2014.

de Derrida, evidenciando a crucialidade deste pensamento da mortalidade na ampla obra do autor a partir de seus primeiros trabalhos. Principalmente *La voix et le phénomène*, mas também *De la grammatologie* e “La pharmacie de Platon”. Organiza-se nesta segunda parte uma argumentação que visa a esclarecer de que modo a morte não é apenas um tema subsidiário no pensamento derridiano mas é fundamental e atravessa-o insistentemente, pelo que, como exposto, faz desta crítica da morte por parte de Derrida um argumento possibilitador da crítica à metafísica, à voz, à presentidade e, portanto, da desconstrução. Na terceira parte, tendo sido abordados paralelamente – não exclusivamente – os pensamentos de Blanchot e Derrida, enseja-se com a introdução de uma discussão sobre *Séminaire La peine de mort*, fazer convergir ambos os autores na sua afinidade, para, num quarto momento, em que são retomadas as principais asserções e posições expostas até aí, demonstrar o rompimento blanchotiano à dialética. Também são apresentadas neste capítulo as críticas de Derrida feitas no *Séminaire La peine de Mort* a Blanchot. A conclusão, de modo análogo a este quarto capítulo, foca-se sobre Derrida, apresentando sua particular relação à dialética a partir de *Glas*, irrupcionando o dom.

Permeia toda a discussão apresentada a centralidade de Heidegger para os autores, de modo que são apresentadas, tanto por parte de Blanchot, como por parte de Derrida, as críticas ao *ser-para-a-morte* heideggeriano, o que faz evidenciar a relação e a importância de Levinas para ambos e para o presente trabalho. Em relação a Bataille, Hegel será tomado também como um importante argumento a ser adversado, de modo que é possível ler uma confrontação entre, por um lado, Heidegger e Hegel, e por outro, Blanchot e Derrida. A quantidade bibliográfica acerca de tal temática, evidentemente, não é levada à exaustão, nem minimamente, de modo que pode-se notar a ausência fundamental de Freud, com quem Derrida alimentará importantes discussões acerca do luto. O *deuil*, aliás, é um tema essencial no pensamento da morte em Derrida, na medida em que aparenta ser o passo avante, assim como a *survie*, feito por Derrida nesta discussão. O presente trabalho, no entanto, trata de apresentar detidamente este ponto de partida, a tensão partilhada onde situam-se os pensamentos de Hegel, Heidegger, Derrida, Blanchot e Bataille, sem avançar exaustivamente, embora não deixem de ser mencionadas, nas asserções mais posteriores de Derrida, as quais, justamente, apresentarão o *deuil* e a *survie*, como formas irredutíveis às perspectivas em relação a morte encontradas em Hegel, Heidegger, Freud e até mesmo Levinas.

Deste modo, o presente trabalho tem um ensejo preambular para tal discussão, procurando ressaltar as principais posições defendidas, sem exaurir e compilar a inifidade de

seus desdobramentos. Assim, o *deuil* e a *survie* como os principais desdobramentos do pensamento da morte em Derrida, são reservados para em outra circunstância serem abordados mais detidamente.

Não será menos elementar na dissertação a questão que pergunta pela literatura. Notadamente a função da literatura para Derrida relaciona-se com a possibilidade de deslocar a conceitualidade filosófica para a irretratabilidade do objeto, o que, entre outras coisas, demonstra uma posição defendida aqui, que é a impossibilidade de pensar a morte, sendo, portanto, inescapável a contaminação entre literatura e filosofia⁴. Desde seus primeiros trabalhos Derrida não deixará de demonstrar como o recalçamento da morte e da escritura são afins, assim como Blanchot não deixará de pensar a condicionalidade do que extravasa o pensamento para auferir o testemunho inatável de, por exemplo, *L'instant de ma mort*. Deste modo são referenciados Kafka, Cioran e implicitamente Fernando Pessoa. A qualidade repreensível do poeta pela filosofia, desde sempre, será a irreduzibilidade deste à preleção da ideia em relação à corporeidade que é também a escritura. Assim, Blanchot é trazido na ambiguidade da sua posição a partir da influência notável sobre o pensamento de Derrida, mas destaca-se também sua não menor influência em Foucault. O pensamento blanchotiano resta,

⁴ Gostaria de citar aqui, embora longo, o argumento de Marc Crépon a respeito desta contaminação em seu livro *Le consentement meurtrier*, em razão de sua abordagem dos testemunhos literários a respeito de Hiroshima e Nagasaki: Em nossa tradução : “E é também para paliar esta falta que um recurso à literatura se impôs ao longo de todo este livro. Como constatou-se nos capítulos que precedem, não foi, em efeito, a filosofia que veio comentar o texto literário, foi, ao contrário, a literatura que lhe trouxe seu suporte, aí onde ela o necessitava, *aí onde a análise conceitual solicitava, se não exigia, um outro modo de representação*. E se esta assistência impôs-se, neste livro precisamente, se ela surgiu (e resta) necessária, é porque as múltiplas formas do consentimento assassino, que lhe são objeto, deixam a filosofia desarmada. O privilégio que deve-se reconhecer à literatura é que ela trabalha nos limites da representação. Ela desloca-lhe as fronteiras; ela dá a ver, ela permite imaginar aquilo que excede nossas capacidades de representar o que está em questão, ela inquieta e perturba, como o cinema, as barreiras às quais isto que excede se confronta cabalmente, de onde quer que provenham estes obstáculos (a educação, os preconceitos, a ideologia). Ver diferentemente, ver mais longe, recordar, tanto quanto antecipar, tais são os recursos que ela oferece àquele que capta esta vergonha de que nos falam tão bem Kenzaburô Ôé, como o autor [Gunther Anders] de *L'Homme sur le pont*”, grifamos. No original: “Et c’est aussi pour pallier ce manque qu’un recours à la littérature s’est imposé tout au long de ce livre. Comme on l’a constaté dans les chapitres qui précèdent, ce n’est pas, en effet, la philosophie qui est venue commenter le texte littéraire, c’est, au contraire, la littérature qui lui a apporté son soutien, là où celle-ci le nécessitait, *là où l’analyse conceptuelle appelait, sinon exigeait un autre mode de représentation*. Et si cette ressource s’est imposée, dans ce livre précisément, si elle s’est avérée (et si elle reste) nécessaire, c’est que les multiples formes du consentement meurtrier qui en font l’objet laissent la philosophie démunie. Le privilège qu’il faut reconnaître à la littérature est qu’elle travaille aux limites de la représentation. Elle en déplace les frontières ; elle fait voir, elle laisse imaginer ce qui excède de fait nos capacités à nous représenter ce qui est en question, elle inquiète et perturbe, comme le cinéma, les barrières auxquelles celles-ci se heurtent inévitablement, de quelque source que proviennent ces obstacles (l’éducation, les préjugés, l’idéologie). Voir autrement, voir plus loin, se remémorer aussi bien qu’anticiper, telles sont les ressources qu’elle offre à celui que saisit cette honte, dont parlent aussi bien Kenzaburô Ôé que l’auteur [Gunther Anders] de *L'Homme sur le pont*” in : CRÉPON, Marc. *Le consentement meurtrier*, 2012, p. 232, grifo nosso.

portanto, essencial para compreender-se, ao lado de Levinas, a influência de uma crítica do heideggerianismo que abrange diversos níveis filosóficos, desde a política até a própria poesia.

Assim, como citará Rogozinski, Derrida é particularmente alguém que não reduz-se nem a Hegel nem a Heidegger acerca do pensamento da morte, o que torna-o num sentido muito específico uma resistência contra uma determinada forma de filosofia onde a vida e a morte cravam determinidades e terminâncias no lastro do pensamento. “Nem Hegel, nem Heidegger, como escapar à dupla aporia de que são índices estes dois nomes? Como esquivar à aporia da finitude sem recair na aporia da síntese?”⁵. Tal característica do pensamento derridiano não é menos desenvolvida por Blanchot pois, segundo Rogozinski, é em Blanchot que Derrida já encontra esta resistência:

Blanchot no lugar de Hegel: o morrer sem morte de uma sobrevida sem vida em vez da síntese da morte na auto-afirmação da Vida absoluta. Mas também Blanchot no lugar de Heidegger, visto que a prova de morte de que ele se fez testemunha dissolve a singularidade e a identidade de Si na experiência de uma morte anônima⁶

É neste sentido que a dissertação apresenta detidamente a construção desta ambiguidade aporética no pensamento derridiano e blanchotiano, buscando evidenciar os pontos de interesse e de convergência, para que se possa entender a influência profunda de Blanchot em tantos aspectos da desconstrução. Acerca de Blanchot, justamente, demonstramos como especificamente sua influência batailleana ligava-o à visão hegeliana da morte e como a refutação desta mesma vertente consuma-se de maneira posterior na sua obra. Em certo sentido, Hegel terá sido a grande influência de Blanchot com a qual este terá insistentemente se debatido ao longo de quase toda sua obra. O que não deixa de ser análogo à forma com que Derrida discutirá com Heidegger. Fato é que ambos exercem uma crítica desconstrutiva e a pergunta implícita de Rogozinski torna-se extremamente pertinente, se nem Hegel nem Heidegger, o quê? Como explícito em “Violence et metaphysique”, a importância de Levinas é notória, porém fica evidente a adversidade derridiana para com alguns termos levinasianos⁷. Neste sentido é

⁵ Tradução nossa. No original: “Ni Hegel, ni Heidegger : comment échapper à la double aporie dont ces deux noms sont les indices? Comment déjouer l'aporie de la finitude sans verser dans l'aporie de la relève?” in : ROGOZINSKI, Jacob. “Feu la mort : Deuil, Survie, Résurrection”. O link para consulta está mencionado na bibliografia.

⁶ Tradução nossa. No original: “Blanchot au lieu de Hegel : le mourir sans mort d'une survie sans vie plutôt que la relève de la mort dans l'auto-affirmation de la Vie absolue. Mais aussi Blanchot au lieu de Heidegger, car l'épreuve de la mort dont il s'est fait le témoin dissout la singularité et l'identité du Soi dans l'expérience d'une mort anonyme” in : ROGOZINSKI, Jacob. “Feu la mort : Deuil, Survie, Résurrection ”

⁷ Acerca da importância de Levinas para Derrida, convém ter em mente - no livro *Derrida, la tradition de la philosophie*, que recolhe as palestras do colóquio de mesmo nome, na ENS em 2005 – o artigo de Stéphane Mosès,

interessante notar a asserção de Derrida sobre a inconciliabilidade entre Levinas e Blanchot, visto que tratamos da conciliação derridiano-blanchotiana:

Seja lá o que Levinas e Blanchot tenham dito ou feito parecer sobre seu acordo, sua aliança, um abismo os separa, e que poderia, se quiséssemos nos por a este exercício, dar lugar a irreconciliáveis diferenças, às vezes a oposições frontais ou explosivas: sobre o ‘neutro’, por exemplo, sobre um certo ‘anonimato’, e mesmo na forma que tomam suas respectivas distâncias do pensamento heideggeriano⁸

Com Freud, por outro lado, a discordância será principalmente acerca da possibilidade do luto. E Derrida inúmeras vezes repreenderá a consumação do luto tal como estipulada por Freud⁹. Assim, Derrida, sobretudo, representa uma irreducibilidade do pensamento da desconstrução, da desconstrução da morte, seja a Levinas, Freud, Heidegger ou Hegel. A pertinência de Blanchot, portanto, é tida, inclusive por via negativa e esta afinidade faz o objeto principal desta dissertação. Urge ver na impossibilidade de morrer uma temática de importância extrema para a discussão ética, no que tange sua centralidade na crítica de Blanchot contra a especulação filosófica de viés reducionista, que estabelece na morte um diferendo propulsor da sua fundamentalidade. Assim, explicitamente em *Le Séminaire La peine de mort*, encontramos uma associação de Derrida a um viés muito similar ao blanchotiano ao perceber na relação com a morte a forma de introjeção e racionalização de sua acontecimentalidade tornando a radicalidade da morte algo nulo, em que, na consciência com sua bipolaridade ao inconsciente é impossível morrer – a morte, isto é, o sumamente *incogitável*. É por isso que, parafraseando Blanchot, é precisamente por ser impossível pensar a morte, por ser impossível morrer, que tornar a morte possível¹⁰ torna-se uma tarefa, pensar a morte torna-se necessário. A *impossível necessária*, para retomar o sintagma notório. Se podemos avançar sintenticamente aquilo em que Blanchot e Derrida convergem a respeito da morte, trata-se justamente da relação

onde aponta para a comunhão entre ambos acerca da crítica da presença, e do qual retemos a seguinte citação indireta: “Chaque fois que je lis ou relis Levinas, je suis ébloui de gratitude e d’admiration” in: DERRIDA, Jacques. *Adieu à Emmanuel Levinas*, p. 14. in: DERRIDA, Jacques *apud* MOSÈS, Stéphane. “Au coeur d’un chiasme”, p. 111. in: *Derrida, la tradition de la philosophie*. Paris: Galilée, 2008.

⁸ Tradução nossa. No original : “Quoi que Levinas et Blanchot aient dit ou laissé paraître de leur accord, de leur alliance, un abîme les sépare qui pourrait, si on voulait se livrer à cet exercice, donner lieu à d’irréconciliables différends, parfois à des oppositions frontales ou explosives : sur le « neutre », par exemple, sur un certain « anonymat », et même dans la forme que prend leur distance respective à la pensée heideggerienne” in : DERRIDA, Jacques *apud* LISSE, Michel. Viens – “Me voici. Derrida entre Blanchot et Levinas” in : HOPPENOT, Éric et al. *Emmanuel Levinas-Maurice Blanchot, Penser la différence*. Paris : Presses universitaires de Paris Ouest, 2008.

⁹ Entre outros exemplos, cito o pequeno trecho do livro DERRIDA, Jacques. *Béliers*, 2003, p. 73 em diante.

¹⁰ A expressão *tornar a morte possível*, certamente está permeada de ambiguidades, mesmo em alguns contextos da obra de Blanchot, mas a utilizamos aqui com o subsídio dos argumentos e dos esclarecimentos contidos na dissertação.

impossível que a morte dispõe e de como as tentativas de pensar a morte, *todas elas*, não logram pensá-la senão no momento em que a morte já se tornou nula, em que a morte de que se fala foi reduzida ao pretexto de um conceito, em que morrer finalmente perdeu a acontecimentalidade da experiência para tornar-se um momento da consciência na sua especularidade.

Insistir, portanto, na contramão de tal resignação é imprescindível. São muitas as singulares e únicas caracterizações da desconstrução: propomos aqui a insistência. Por impossível que pensar a morte apresente-se, igualmente impossível é ignorá-la. É preciso, no entanto, melhor pensá-la ou melhor ignorá-la? Blanchot e Derrida parecem reclamar, no entanto, a irresolubilidade da aporia. Pensar é já ignorá-la e ignorá-la, por surpreendente que seja, no silêncio da consciência já é uma forma de pensá-la. Seja como for, a sublimação da temporalidade é o ensejo ao qual *insiste-se* a objeção. A morte reivindica os dois tempos em que se dá a pensar e a ignorar. Impossível qualquer estratificação do tempo no propósito de tornar a morte nula ou total. A morte é irreduzível a qualquer ontologia, a morte não é, a morte apenas, sem ser, *acontece*. Da indecidibilidade, portanto, reclama-se a paciência, da paciência a passividade e da passividade a paixão, porque a paixão é a única forma da insistência.

1 DERRIDA AVANT LA LETTRE?

1.1 UM NEGATIVO: HEGEL, BATAILLE E DERRIDA

On jeu avec le feu
(Jacques Derrida – Feu la cendre)

O presente trabalho está inscrito naquilo que, seguindo um tencionamento hegeliano-nietzscheano, passando por Bataille e Blanchot, ambiciona irromper a circularidade dialética, encontrando na esfera econômica do pensamento aquilo que Derrida ensaia descrever como o dom em *Donner la mort* - ou em outras circunstâncias, a acontecimentalidade. Haveria, deste modo, como reação à promulgação da totalidade hegeliana, um questionamento incessante a respeito do negativo enquanto tal. Daquilo que, no mecanismo dialético, é estabelecido como a sua propulsão elementar, o poder do negativo, o poder da morte, a reimanentização da morte, tornando-a subserviente ao pensamento, tal como um objeto, um pretexto soberano que é a própria soberania. Queremos insistir, com Blanchot, naquilo que, contrariamente à conceitualidade, havendo em consideração a alteridade, faz com que percebamos o quão é imprescindível “não ignorar a morte sem frases, a morte sem nome, fora do conceito, a impossibilidade mesma”¹¹. Neste sentido, reconhecemos que o pensamento de Derrida e a desconstrução tencionam de maneira surpreendente as possibilidades de uma tal problemática, minando os subterfúgios possíveis aos quais os saltos, na história metafísica, são recorrentes – leia-se fundamentais, ontologicamente fundamentais.

Importante texto a este respeito é “De l’économie restreinte à l’économie générale”, na recolha *L’écriture et la différence*, dirigido especificamente, no interno do pensamento dialético, à questão da morte e da soberania em Bataille. Assim, para Derrida, há uma descendência direta entre a *souveraineté* batailleana e o que em Hegel é a *Herrschaft* [maîtrise]. Já em Hegel, a *Herrschaft* consiste em “mostrar que não somos apegados [attaché] à vida”¹². Tal questão, como explica Derrida decorre de que:

Uma tal operação [...] volta, portanto, a *pôr em jogo* [...] a totalidade de sua própria vida. O servo é aquele que não põe sua vida em jogo, que quer conservá-la, ser

¹¹ Tradução nossa. No original: “ne pas passer outre à la mort sans phrases, la mort sans nom, hors concept, l’impossibilité même.” in: BLANCHOT, Maurice. *L’écriture du désastre*, 1980, p. 112.

¹² HEGEL, Friedrich *apud* DERRIDA, Jacques. “Da economia restrita à economia geral”, 2009, p. 371. No original: “montrer qu’on n’est pas attaché à la vie” in: HEGEL, Friedrich *apud* DERRIDA, Jacques. “De l’économie restreinte à l’économie générale”, 1967, p. 373.

conservado (*servus*). Ao nos elevarmos acima da vida, ao encararmos a morte, alcançamos o senhorio [maîtrise]: o para-si, a liberdade, o reconhecimento. A liberdade passa, portanto pela colocação em jogo da vida (*Daransetzen des Lebens*). O senhor é aquele que teve a força de suportar a angústia da morte e de manter-lhe a obra. Tal seria, segundo Bataille, o centro do hegelianismo¹³

Há, portanto, na recepção do pensamento hegeliano na França, tanto por parte de Bataille, como por parte de Blanchot, esta reação que vai diretamente à negatividade encontrar o fundamento da *soberania* para, no entanto, tentar opor-se à perspectiva hegeliana, ambicionando que a sua circularidade mecânica, a imanência absoluta da dialética, seja, finalmente, rompida, passando por esta *Herrschaft* à *souveraineté* e minando, desta maneira, a imanência do sistema pelo êxtase sacrificial. Pelo próprio punho de Bataille: “A soberania existe a esse preço, ela não pode se dar senão o direito de morrer [...] o emblema do ser soberano, tem por sanção a morte, que lhe é também o meio”¹⁴. É Derrida, no entanto, que nos faz recordar o caráter inescapável do círculo. E assim, em certo sentido, opõe-se ao negativismo batailleano, por demais ingênuo na sua pretensão de desativar a máquina dialética. Pois, “Hegel é, aqui, incontornável”¹⁵. Porém, Derrida também opõe-se a Hegel. E aqui nosso problema começa.

Se, como expõe Derrida, há neste enfrentamento dialético à morte, sobretudo, a necessidade da *economia da vida*, visto que, de outra maneira, ocorre que essa “suprema prova

¹³ DERRIDA, Jacques. “Da economia restrita à economia geral”, 2009, p. 371-372. No original: “Une telle ‘opération’ [...] revient à *mettre en jeu* [...] le tout de sa propre vie. Le serf est celui qui ne met pas sa vie en jeu, qui veut la conserver, être conservé (*servus*). En s’élevant au-dessus de la vie, en regardant la mort en face, on accède à la maîtrise: au pour-soi, à la liberté, à la reconnaissance. La liberté passe donc par la mise en jeu de la vie (*Daransetzen des Lebens*). Le maître est celui qui a eu la force d’endurer l’angoisse de la mort et d’en maintenir l’oeuvre. Tel serait selon Bataille le centre du hegelianisme” in: DERRIDA, Jacques. “De l’économie restreinte à l’économie générale”, 1967, p. 373 – 374.

¹⁴ BATAILLE, Georges. *A literatura e o mal*. 1989, p. 142-143. No original: “La souveraineté est à ce prix, elle ne peut se donner que le droit de mourir [...] L’emblème de l’être souverain, a pour sanction la mort, qui en est aussi le moyen” in: BATAILLE, Georges. *La littérature et le mal*, 1969, p. 190-191. E ainda, p. 139 : “Sem dúvida é a fatalidade de tudo o que é humanamente soberano, o que é soberano não pode durar senão na negação de si mesmo (o menor cálculo e tudo cai por terra, há apenas servidão, primado sobre o tempo presente do objeto do cálculo, ou no instante durável da morte. A morte é o único meio de evitar a abdicação da soberania. Não há servidão apenas na morte, não há mais nada.” No original, p. 185-186: “Sans doute est-ce la fatalité de tout ce qui est humainement souverain, ce qui est souverain ne peut durer, sinon dans la négation de soi-même (le plus petit calcul et tout est par terre, il n’y a plus que servitude, primat sur le temps présent de l’objet du calcul), ou dans l’instant durable de la mort. La mort est le seul moyen d’éviter à la souveraineté l’abdication. Il n’y a pas de servitude dans la mort; dans la mort, il n’ya plus *rien*.” E a respeito do famoso título de Blake, p. 80: “enfim, o acordo do homem com seu próprio dilaceramento, finalmente, seu acordo com a morte, com o movimento que aí o precipita”. No original, p. 105: “enfim l’accord de l’homme avec son propre déchirement, à la fin son accord avec la mort, avec le mouvement qui l’y précipite”.

¹⁵ DERRIDA, Jacques. “Da economia restrita à economia geral”, 2009, p. 381. No original: “Hegel est ici incontournable” in: DERRIDA, Jacques. “De l’économie restreinte à l’économie générale”, 1967, p. 383.

por intermédio da morte suprime concomitantemente a certeza de si mesmo em geral”¹⁶, trata-se de que já em Hegel há este movimento, sob o qual não deixarão de debater-se Blanchot e Bataille, da *bifurcação da morte*, da duplicação da morte. Oposta a esta “morte pura e simples, essa morte muda e sem rendimento [que Hegel chama de] *negatividade abstrata*”¹⁷, a morte sem frases que Blanchot mencionava acima, existiria, por outro lado, a morte como experiência da inescapabilidade de si, da consciência de si, da imanência pura, diríamos. “Nesta experiência, a consciência de si ensina que a Vida lhe é tão essencial quanto a pura consciência de si”¹⁸. É nesta operação, nesta *Aufhebung* que, como veremos Derrida descrevê-la, ocorre a inserção da vida nos limites da razão, uma redução da consciência de si à vida e, o que é mais importante, vice-versa:

Explosão de riso de Bataille. Por um ardid da vida, isto é, da razão, a vida, portanto, permaneceu viva. *Outro conceito de vida fora sub-repticiamente introduzido no lugar, para aí ficar, para aí, tanto quanto a razão, jamais ser excedido (pois, dirá O Erotismo, ‘por definição o excesso está do lado de fora da razão’)* Esta vida não é a vida natural, a existência biológica posta em jogo no senhorio [maîtrise], *mas uma vida essencial que se solda à primeira, que a retém e faz com que ela trabalhe na constituição da consciência de si, da verdade e do sentido. Tal é a verdade da vida.*¹⁹

¹⁶ HEGEL, Friedrich *apud* DERRIDA, Jacques. “Da economia restrita à economia geral”, 2009, p. 375. No original: “suprême preuve par le moyen de la mort supprime en même temps la certitude de soi-même en général” in: HEGEL, Friedrich *apud* DERRIDA, Jacques. “De l’économie restreinte à l’économie générale”, 1967, p. 375.

¹⁷ DERRIDA, Jacques. “Da economia restrita à economia geral”, 2009, p. 375. No original: “mort pure et simple, cette mort muette et sans rendement [que Hegel chama de] *négativité abstraite*” in: DERRIDA, Jacques. “De l’économie restreinte à l’économie générale”, 1967, p. 375.

¹⁸ HEGEL, Friedrich *apud* DERRIDA, Jacques. “Da economia restrita à economia geral”, 2009, p. 376. No original: “Dans cette expérience, la conscience de soi apprend que la Vie lui est aussi essentielle que la pure conscience de soi” in: HEGEL, Friedrich *apud* DERRIDA, Jacques. “De l’économie restreinte à l’économie générale”, 1967, p. 374.

¹⁹ DERRIDA, Jacques. “Da economia restrita à economia geral”, 2009, p. 374, grifamos. No original: “Éclat de rire de Bataille. Par une ruse de la vie, c’est-à-dire de la raison, la vie est donc restée en vie. Un autre concept de vie avait été subrepticement introduit dans la place, pour y rester, pour ne jamais y être, non plus que la raison, excédé (car, dira l’*Érotisme*, ‘par définition l’excès est en dehors de la raison’). Cette vie n’est pas la vie naturelle, l’existence biologique mise en jeu dans la maîtrise, mais une vie essentielle qui se soude à la première, la retient, la fit oeuvrer à la constitution de la conscience de soi, de la vérité du sens. Telle est la vérité de la vie.” in: DERRIDA, Jacques. “De l’économie restreinte à l’économie générale”, 1967, p. 376.

Embora não constitua um assunto intrínseco ao trabalho proposto, gostaríamos apenas de avançar uma objeção, que aqui nos aparece explícita, às disparatadas alusões ao “ethical turn” da desconstrução. Já em *L’écriture et la différence*, 1967, evidencia-se aquilo que será fundamental ao *Séminaire La peine de mort*, 1999-2001. A saber, a declarada denúncia de Derrida àquilo que, também pela *Aufhebung*, subrepticamente faz implicar, na essencialização da vida, a pena de morte como meio desta essencialização. Daí que Derrida, contra tal *verité de la vie* anunciada em 1967, em 2000, *ainda* afirme: “Não basta desconstruir a morte mesma, o que é necessário, para sobreviver ou adquirir uma segurança sobre a vida. Pois a vida não sai, da mesma forma, indene desta desconstrução” (tradução nossa). No original: “Il ne suffit pas de déconstruire la mort même, comme il le faut, pour survivre ou contracter une assurance sur la vie. Car la vie non plus ne sort pas indemne de cette déconstruction.” in: DERRIDA, Jacques. *Séminaire La peine de mort*, 2012, p. 327-328.

É a uma tal prerrogativa da verdadeira vida, como vida do espírito, que uma duplicação da morte seria inerente. Isto é, uma *diversão*, uma dupla versão da morte é requerida para que se estabeleça esta vida verdadeira. É neste contexto do recalçamento, do sub-reptício, que Derrida comenta esta virada cômica da essência trágica da dialética. Este momento soberano do tornar-se escravo para conservar-se, este excesso exterior à razão em que a essência do trágico é o cômico e a essência do senhor é o escravo, onde a reversibilidade impera. “A verdade do senhor está no escravo; e, transformado em senhor, o escravo permanece um escravo ‘recalcado’”²⁰. O riso [rire], na acepção batailleana seria, análogo ao fora em Blanchot, a própria experiência exterior desta reversibilidade ínsita ao movimento dialético, no qual resta, no âmago da tragédia, a comicidade. Tal *coincidentia oppositorum*, extrapolando-se, culminaria nesta exceção à dialética, defrontando-se à irreducibilidade do negativo, a passividade servil da soberania:

Só o riso excede a dialética e o dialetista: só explode após a renúncia absoluta ao sentido; após o risco absoluto da morte, após aquilo que Hegel chama de *negatividade abstrata*. Negatividade que jamais acontece, que jamais se *apresenta*, visto que, ao fazê-lo, recomençaria o trabalho. Riso que, literalmente, *não aparece* nunca, visto que ele excede a fenomenalidade em geral, a possibilidade absoluta do sentido²¹

Tal ensejo batailleano - embora, como dissemos, Derrida não amplamente aquiesça - está orientado sob a perspectiva de exceder o sistema hegeliano e atingir a pedra de toque da soberania, “Assim se desenha uma figura de experiência [...] irreducível a toda fenomenologia do espírito”²². Derrida, no entanto, antes de divergir sobre as ponderações batailleanas, é enfático ao subscrever a interpretação de Bataille acerca da morte dentro da dialética hegeliana e, assim, aponta na mesa direção que o riso batailleano, pois:

O que é risível é a *submissão* à evidência do sentido, à força deste imperativo: *que haja sentido, que nada esteja perdido definitivamente pela morte*, que esta receba ainda a significação de ‘negatividade abstrata’ [...] Essa submissão é a essência e o elemento da filosofia, da ontológica hegeliana [...] A noção de *Aufhebung* [...] é risível

²⁰ DERRIDA, Jacques. “Da economia restrita à economia geral”, 2009, p. 373. No original: “La vérité du maître est dans l’esclave; et l’esclave devenu maître reste un esclave ‘refoulé’” in: DERRIDA, Jacques. “De l’économie restreinte à l’économie générale”, 1967, p. 375.

²¹ DERRIDA, Jacques. “Da economia restrita à economia geral”, 2009, p. 374, grifamos. No original: “Le rire seul excède la dialectique et le dialecticien: il n’éclate que depuis le renoncement absolu au sens, depuis le risque absolu de la mort, depuis ce que Hegel appelle négativité abstraite. Négativité qui n’a jamais lieu, qui ne se *présente* jamais puisqu’à le faire elle réamorcerait le travail. Rire qui à la lettre *n’apparaît* jamais puisqu’il excède la phénoménalité en général, la possibilité absolue du sens” in: DERRIDA, Jacques. “De l’économie restreinte à l’économie générale”, 1967, p. 376.

²² DERRIDA, Jacques. “Da economia restrita à economia geral”, 2009, p. 376. No original: “Ainsi se dessine une figure d’expérience [...] irréductible à toute phénoménologie de l’esprit” in : DERRIDA, Jacques. “De l’économie restreinte à l’économie générale”, 1967, p. 378.

na medida em que significa o *afã* de um discurso que se esfalfa em reapropriar-se de toda negatividade, em elaborar a colocação em jogo como *investimento*, em *amortizar* o dispêndio absoluto, *em dar um sentido à morte*²³

Se adiante encontrarmos em Blanchot a asserção de o homem dever tornar a morte possível, em grande parte cremos estar nas linhas acima sua justificação. O que há, sobretudo, de intolerável na dialética, é o movimento de dar sentido à morte. Para Blanchot trata-se, exatamente, desta derrisão inexorável que a evidência do sentido enseja, pois que nada é *definido*, nada tem fim, a morte não faz perder nada, ela não existe, é impossível. Daí Blanchot ler Kafka como esta impossibilidade de morrer que redundar-se na circularidade eterna da burocracia processual-operacional, sem o termo soberano, sem a porta²⁴. Em certo sentido, a irrepresentabilidade da morte ou, mais especificamente, a *incogitabilidade* do apagamento absoluto.

Como Derrida claramente demonstra - e é também o meio pelo qual veremos muitas de suas críticas - o que há de necessariamente equívoco no movimento de apreensão da morte, é que:

A mancha cega [tache aveugle] do hegelianismo, *em torno* da qual se pode organizar a representação do sentido, é esse *ponto* em que a destruição, a supressão, a morte, o sacrifício, constituem um dispêndio tão irreversível, uma negatividade tão radical – cumpre dizermos aqui *sem reserva* – que nem mesmo podemos determiná-lo em negatividade em um processo ou num sistema: *o ponto em que não há mais nem processo nem sistema*²⁵

Assim, o que resta em jogo para o pensamento de Derrida, onde procede-se à acusação deste recalçamento pelo deslumbre da evidência do trabalho da morte, da possibilidade de

²³ DERRIDA, Jacques. “Da economia restrita à economia geral”, 2009, p. 375-376, grifamos. No original: “Ce qui est risible, c’est la *soumission* à l’évidence du sens, à la force de cet impératif: qu’il y ait du sens, que rien ne soit définitivement perdu par la mort, que celle-ci reçoive la signification encore de ‘négativité abstraite’ [...] cette soumission est l’essence et l’élément de la philosophie, de l’onto-logique hegelienne. La notion d’*Aufhebung* [...] est risible en ce qu’elle signifie l’*affairement* d’un discours s’essoufflant à se réapproprier toute négativité, à élaborer la mise en jeu en *investissement*, à *amortir* la dépense absolue, à donner un sens à la mort” in: DERRIDA, Jacques. “De l’économie restreinte à l’économie générale”, 1967, p. 377-378.

²⁴ Veja-se, por exemplo, “La lecture de Kafka” e, sobre o caçador Graco: “Kafka et la littérature”, ambos em *La part du feu*. Também remeto ao livro de Ricardo Timm de Souza, *Metamorfose e extinção*, em que a circunstância particular do caçador Graco é descrita como esta estagnação do tempo, onde *nem a morte é possível*: “A solidão extrema deste limbo não pode ser atingida *nem* pela vida *nem* pela morte” in: SOUZA, R. Timm. *Metamorfose e extinção*, 2000, p. 67.

²⁵ DERRIDA, Jacques. “Da economia restrita à economia geral”, 2009, p. 378, grifamos. No original: “La tache aveugle de l’hegelianisme, *autour* de laquelle peut s’organiser la représentation du sens, c’est ce *point* où la destruction, la suppression, la mort, le sacrifice constituent une dépense si irréversible, une négativité si radicale – il faut dire ici *sans réserve* – qu’on ne peut même plus le déterminer en négativité dans un procès ou dans un système: le point où il n’y a ni procès ni système” in: DERRIDA, Jacques. “De l’économie restreinte à l’économie générale”, 1967, p. 380.

empregar *até mesmo* a morte no trabalho do sentido, é esta desidolatrização²⁶ das figurações e sensificações da morte como artefato arquetípico do pensamento filosófico. “A imensa revolução [Kant e Hegel] consistiu – estaríamos quase tentados a dizer muito *simplesmente* – em *levar a sério o negativo*. Em dar *sentido* a seu *labor*. [...] Pois a negatividade é um *recurso*”²⁷. E, muito embora, seja este, certamente, o propósito, Derrida, como veremos adiante, a Kant, e como vemos agora a Hegel, e também a Bataille, opõe-se amplamente no que tange ao processo de recalçamento do “negativo abstrato”, isto é, *o recalçamento do negativo enquanto o nem negativo nem positivo*, ou seja, o fora do sistema. Derrida, em outras palavras, desvela este morrer sub-repticiamente driblado pela apreensão dialética no sistema. Daí o *recurso* ao negativo do pensamento. Bataille, para Derrida, ao entrever tal problemática como o cerne do pensamento hegeliano, terá - num sentido talvez parcialmente análogo ao de Derrida com a *différance* – ensejado desvelar, através da soberania do negativo, este ponto em que algo restaria inapropriável ao sentido dialético, à sublimação, como Derrida nos propõem traduzir *Aufhebung*²⁸. Assim, a respeito do negativo hegeliano, Bataille descreve:

A manifestação privilegiada da negatividade é a morte, mas a morte, na verdade, nada revela. É, em princípio, seu ser natural, animal, cuja morte revela o Homem a ele mesmo, mas a revelação jamais ocorre. Pois, uma vez morto, o ser animal que o suporta, o ser humano, esse cessou de ser. Para que o homem, no final, se revele a si mesmo, ele deveria morrer, mas ser-lhe-ia necessário fazê-lo como vivente – olhando-se cessar de ser. Em outras palavras, a morte, essa deveria tornar-se consciência (de si) no momento mesmo em que aniquila o ser consciente. Em certo sentido, foi o que ocorreu (o que está, pelo menos, a ponto de ocorrer ou que ocorre de maneira fugitiva, incapturável) por meio de um subterfúgio. [...] Assim, seria preciso, a todo custo, que o homem viva no momento em que morre verdadeiramente, ou que viva com a impressão de morrer verdadeiramente. Essa dificuldade anuncia a necessidade do *espetáculo* ou geralmente da *representação*, sem a repetição dos quais poderíamos, em face da morte, permanecer estranhos, ignorantes, como, aparentemente, o são os bichos. Nada é menos animal, com efeito, do que a ficção, mais ou menos distanciada do real, da morte.²⁹

²⁶ “É preciso pensar uma ficção iconoclasta”, tradução nossa. No original: “Il faut penser à une fiction iconoclaste” in: DERRIDA, Jacques. *Sauf le nom*. Paris: Galilée, 1993, p. 54.

²⁷ DERRIDA, Jacques. “Da economia restrita à economia geral”, 2009, p. 379. No original: “L’immense révolution [Kant e Hegel] a consisté – on serait presque tenté de dire *tout simplement* – à *prendre au sérieux* le négatif. À donner *sens* à son *labour*. [...] Car la négativité est une *ressource*.” in: DERRIDA, Jacques. “De l’économie restreinte à l’économie générale”, 1967, p. 380-381.

²⁸ Cf. DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, 1967, p. 104.

²⁹ BATAILLE, Geroges *apud* DERRIDA, Jacques. “Da economia restrita à economia geral”, 2009, p. 376-377. No original: “La manifestation privilégiée de la Negativité est la mort, mais la mort en vérité ne révèle rien. C’est en principe son être naturel, animal, dont la mort révèle l’Homme à lui-même, mais la révélation n’a jamais lieu. Car une fois mort, l’être animal qui le supporte, l’être humain lui-même a cessé d’être. Pour que l’homme à la fin se révèle à lui-même il devrait mourir, mais il lui faudrait le faire en vivant – en se regardant cesser d’être. En d’autres termes, la mort elle-même devrait devenir conscience (de soi), au moment même où elle anéantit l’être conscient. C’est en un sens ce qui a lieu (qui est du moins sur le point d’avoir lieu, ou qui a lieu d’une manière fugitive, insaisissable), au moyen d’un subterfuge. [...] Ainsi faudrait-il à tout prix, que l’homme vive au moment

São vários os pontos de importância a respeito deste trecho. Destaque-se que, ao citá-lo, Derrida contrapõe: “Só a ênfase posta sobre o simulacro e o subterfúgio interrompe a continuidade hegeliana”³⁰. É imprescindível notar que, ao fim da citação, acerca da necessidade da representação, encontramos algo que parece ser subscrito por Blanchot irrestritamente. Se Blanchot especula o tornar a morte possível, em outras palavras, trata-se de tornar a literatura possível, a própria possibilidade de representação como maneira de “conhecer o morrer”, distanciando o homem da, sempre recorrente e bestializada, besta. O que, por outro lado, não é jamais possível ler em Derrida.

A morte, que aqui oscila entre possível e impossível, é de elementar importância ao pensamento de Derrida, pois como víamos acima - a ressalva a respeito da não *presentidade* do *negativo abstrato* - é justamente neste âmbito de inexperienciabilidade da morte que o trabalho da *Aufhebung* torna-se indetenível e, além disso, é, a seu modo, pela impossibilidade de experimentar *a morte da consciência de si*, na descrição de Bataille, que Husserl poderá afirmar a presentidade como o tempo transtemporal aos tempos e, deste modo, reivindicar a prerrogativa da derivação das demais modalidades temporais³¹. Em outras palavras, é por este caráter cômico da imanência, *da submissão à evidência do sentido*, a qual Derrida diz ser, em uma palavra, a essência da dialética, que a morte torna-se essencialmente um poder implícito ao trabalho dialético. Visto que não há, como veremos também em Blanchot, um morrer da consciência, tal morrer é o propriamente impossível do morrer, dado que, como expõe Bataille, para tanto, seria necessário viver a morte. Em suma, é nesta circunscrição da morte como atividade modal, como um meio da consciência de si experimentar seu ser absoluto, que a imanentidade torna-se o não-superável (superação é a tradução que Ricardo Timm de Souza propõe a *Aufhebung*), na realização do absoluto, numa *síntese final*. Daí, Derrida notar que o único rompimento do argumento batailleano ao hegeliano é a menção ao subterfúgio. Aliás, o propósito do pensamento de Derrida, em grande medida, é a denúncia deste subterfúgio, isto é, deste *recurso ao negativo*, deste poder lançar mão à morte.

où il meurt vraiment, ou qu'il vive avec l'impression de mourir vraiment. Cette difficulté annonce la nécessité du *spectacle* ou généralement de la *représentation*, sans la répétition desquels nous pourrions vis-à-vis de la mort, demeurer étrangers, ignorants comme apparemment le sont les bêtes. Rien n'est moins animal en effet que la fiction, plus ou moins éloignée du réel, de la mort.” in: BATAILLE, Geroges *apud* DERRIDA, Jacques. “De l'économie restreinte à l'économie générale”, 1967, p. 378-379

³⁰ DERRIDA, Jacques. “Da economia restrita à economia geral”, 2009, p. 377. No original: “Seul l'accent sur le simulacre et sur le subterfuge interrompt la continuité hegelienne” in: DERRIDA, Jacques. “De l'économie restreinte à l'économie générale”, 1967, p. 379

³¹ Abordamos esta questão adiante, em 2.1.

Ademais, cumpre ver como o pensamento de Bataille incorre naquilo que será exaustivamente adversado por Derrida, a saber, a bestialização da morte como consequência da necessária separação entre o morrer físico e banal e o morrer inexperenciável da consciência, sendo este o morrer propriamente humano que, justamente por ser inevidente, assume o poder da transcendência e de todas as afirmações metafísicas daí subsequentes. No sentido em que Bataille afirma: “é a Negatividade da morte, na medida em que o homem a assume, que faz do animal humano um homem”³².

Desta maneira, teremos com Derrida uma latente desconstrução da morte que passa, além da questão animal, por uma crítica essencial da dialética enquanto movimento que insere a negatividade no trabalho da positivação. Isto é, a apreensibilidade da morte na sensificação do trabalho e delimitação das fronteiras entre a humanidade e a animalidade. Ou seja, para uma desconstrução da morte: “Arriscar-se a morrer não basta se a colocação em jogo não se lança, como sorte ou acaso, mas se investe como trabalho do negativo. A soberania ainda deve, portanto, sacrificar o senhorio [maîtrise], a *apresentação* do sentido da morte”³³. É, portanto, sob uma perspectiva mais íntima àquela de Blanchot – justamente naquilo em que Blanchot pode separar-se de Bataille – que Derrida pensará a impossibilidade de morrer como impossibilidade do uso dialético do negativo e, desta maneira, desconstruir a morte enquanto significado articulador do discurso.

1.2 A IMPOSSIBILIDADE DE MORRER

*Não temo a morte como qualquer coisa
Que eu veja ou ouça, mas como quem teme
Quando não sabe o que é que teme, e teme.*
(Fernando Pessoa – Não é o horror à morte por que raie)

³² BATAILLE, Geroges *apud* DERRIDA, Jacques. “Da economia restrita à economia geral”, 2009, p. 380. No original: “c’est la Négativité de la mort, en tant que l’homme l’assume, qui fait un homme de l’animal humain.” in: BATAILLE, Geroges *apud* DERRIDA, Jacques. “De l’économie restreinte à l’économie générale”, 1967, p. 382

³³ DERRIDA, Jacques. “Da economia restrita à economia geral”, 2009, p. 381. No original: “Risquer la mort ne suffit pas si la mise en jeu ne se lance pas, comme chance ou hasard, mais s’investit comme travail du négatif. La souveraineté doit donc sacrifier encore la maîtrise, la *présentation* du sens de la mort” in: DERRIDA, Jacques. “De l’économie restreinte à l’économie générale”, 1967, p. 383.

A posição de Blanchot a respeito da morte é sobremaneira ambígua, e poderíamos dizer, inconstante. Derrida, nos seminários sobre a pena de morte, releva, diversas vezes, esta dificuldade de apreender o pensamento blanchotiano. Se pudéssemos, sem ônus, apelar à cronologia, poder-se-ia descrever uma complexificação do pensamento a respeito da morte a partir de 1969, em *L'entretien infini*. Como exporemos aqui, tanto em *La part du feu*, como em *L'espace littéraire*, as asserções blanchotianas a respeito da morte apresentam ambiguidades a respeito do seu posicionamento. Entre outras coisas, é por isto que o presente trabalho dirige-se a Derrida, onde a *crítica da morte* possui um rigor deveras conciso, isto é, rejeita explicitamente, tanto a tradição metafísica, como a tradição humanista, ao travar, com a morte, suas interrogações. Blanchot, notoriamente em “La littérature et le droit à la mort”, aparentemente, permanece refém, tanto de um pensamento hegeliano sublimatório (tomando a tradução de Derrida para *Aufhebung*³⁴), como da soberania negativa que Bataille quer ver na morte. Tais gestos *precipitados* do pensamento de Blanchot são, implicitamente, rearticulados em *L'écriture du desastre*, onde a dissociação ao hegelianismo, e à perspectiva absolutizante da morte, desdobra-se.

No anseio de pensar a diferença, como aquilo que não se reduz à economia hegeliana da dialética, que escapa à ambição de totalidade, de sistematicidade, e mesmo de conceitualidade, vemo-nos levados, tanto por Derrida como por Blanchot, a encarar na literatura e na poesia aquilo que resta intotalizável perante a especulação e rebaixamento filosófico da escritura. Que Derrida tenha visto, desde o início, o quão implicante fora uma determinada relação com a morte para que a filosofia atingisse a supressão da escritura, como aquilo que é mortal e que, portanto, desobedece à perspectiva fonocêntrica da imortalidade, é o que nos leva a relacionar a morte enquanto o espaço literário para Blanchot com a crítica de Derrida à filosofia enquanto recalçamento dos caracteres mortais da escritura. Que, para Blanchot, não haja literatura sem uma desarticulação do tempo, de modo análogo à crítica da presentidade por Derrida, é o que pretendemos apresentar para, em seguida, debater sob que aspectos este tempo-outro deixa-se pe(n)sar.

Embora sejam ambíguas as colocações de Blanchot, podemos entrever, desde seus primeiros trabalhos, uma preocupação a respeito da morte que o levará, concomitantemente, a distanciar-se dos motivos heideggerianos e hegelianos, até, como demonstraremos, adquirir intimidades notáveis às ponderações derridianas. Muito embora um pensamento da morte

³⁴ Cf. *infra*, nota 28.

atravesse a amplitude da obra blanchotiana, suas considerações não permanecem imunes à própria temporalidade que, temporalmente, Blanchot parece descobrir – isto é, sua mudança.

Já em *L'espace littéraire*, encontramos a asserção: “Quem sonda o verso escapa ao ser como certeza”³⁵, tal afirmativa vai de par à seguinte: “Quem sonda o verso morre, reencontra a sua morte como abismo”³⁶. A questão da morte dentro do pensamento de Blanchot, deve-se ter em mente, é infinita, e não pode ser encerrada pela resposta. O presente texto, portanto, fica como insistência: em que sentido escrever é reencontrar a morte? Segundo os textos do autor, pode-se inferir que a morte é a própria condição de possibilidade da irrealidade. A morte para Blanchot parece ter o propósito de situar a literatura como réplica à totalidade e à imanência; fazer a literatura possível, na medida mesma da sua impossibilidade e da impossibilidade da morte ser, sendo enfim, a latência de algo que não é, no seio imperturbável do ser. Se Blanchot diz, “A literatura tem por lei esse movimento na direção de outra coisa, na direção de um para-almém que, no entanto, nos escapa, já que não pode ser, e do qual só retemos ‘para nós’ que ‘o consciente escapa’”³⁷, é porque a literatura, como veremos, mantém relações de promiscuidade com a morte, porque pensa a morte, e é impossível pensá-la.

No ensaio, “Le langage de la fiction”, Blanchot dirá: “Daí a literatura poder constituir uma experiência que, ilusória ou não, aparece como um meio de descoberta e de um esforço, não para expressar o que sabemos, mas para sentir o que não sabemos”³⁸. É legível aí a maneira com que Blanchot refere a literatura como experiência do negativo hegeliano. No entanto, veremos como o negativo torna-se cada vez menos experienciável, e torna-se, em Blanchot, concomitantemente outro e neutro. Trata-se, neste caso, de entrever a capacidade da literatura de expor através do texto e da ficcionalização a temporalidade que pela palavra expressa-se, ao contrário da reflexão que “retendo dela [da vida] apenas o aspecto intemporal, não nos permite sentir [o sentido]”³⁹. E cabe acrescentar, acerca dessa negatividade, que ela é, eminentemente,

³⁵ BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*, 2011, p. 31. No original: “Qui creuse le vers, échappe à l'être comme certitude” in : BLANCHOT, Maurice. *L'espace littéraire*, 1955, p. 37.

³⁶ BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*, 2011, p. 31. No original: “Qui creuse le vers meurt, rencontre la mort comme abîme” in: BLANCHOT, Maurice. *L'espace littéraire*, 1955, p. 38.

³⁷ BLANCHOT, Maurice. “O mito de Mallarmé”, 2011, p. 47. No original: “La littérature a pour loi ce mouvement vers autre chose, vers un au-delà qui pourtant nous échappe, puisqu'il ne peut être, et dont nous ne saisissons « chez nous » que « le conscient manque »” in: BLANCHOT, Maurice. “Le mythe de Mallarmé”, 1948, p. 46.

³⁸ BLANCHOT, Maurice. “A linguagem da ficção”. 2011, p. 87. No original: “De là vient que la littérature puisse constituer une expérience qui, illusoire ou non, apparaît comme un moyen de découverte et un effort, non pour exprimer ce que l'on sait, mais pour éprouver ce que l'on ne sait pas.” in: BLANCHOT, Maurice. “Le langage de la fiction”, 1949, p. 83.

³⁹ BLANCHOT, Maurice. “A linguagem da ficção”. 2011, p. 87. No original: “qui n'en retient que l'aspect intemporel, ne nous permet pas d'éprouver” in: BLANCHOT, Maurice. “Le langage de la fiction”, 1949, p. 84.

a impossibilidade de saber, mas um não saber cujos contornos imensuráveis são a latência mesma da temporalidade – e é nestes rasgos de palavras e ficções que a poesia aludirá a presença desta ausência que é, também, ela mesma.

Existe, pois, uma identidade secreta entre morrer e cantar, entre a transmutação do invisível pelo invisível que é a morte e o canto em cujo seio essa transmutação se realiza. Revertamos aqui ao que Kafka, pelo menos nas frases que reproduzimos dele, parecia procurar exprimir: Escrevo para morrer, para dar à morte sua possibilidade essencial, por onde ela seja essencialmente morte, fonte de invisibilidade mas, ao mesmo tempo, não posso escrever se a morte não escrever em mim, não fizer de mim o ponto vazio onde o impessoal se afirma⁴⁰

O vínculo estreito que liga a morte e a poesia dá-se, também, por esta invisibilidade e invisibilização, esse gesto de subtração de amplitude negativa. Escrever é aqui, portanto, dar espaço à morte, enquanto inespacialidade cabal, ao ponto em que a morte passa a ser o lugar da escrita – lugar nenhum -, mas também o escrever impessoal que no escritor escreve. A transição, tantas vezes aludida por Blanchot, desta passagem ao *neutro*. Deleuze corrobora da seguinte maneira: “la literatura no empieza hasta el momento en que nace en nosotros una tercera persona que nos despoja del poder de decir Yo (el “neutro” de Blanchot)”⁴¹. E pode-se pensar que, inclusive, não trata-se especificamente de uma terceira pessoa, mas antes disso, da impessoalidade, da despersonalização da letra. O terceiro como instância do ninguém – ou nem tanto. Da inexistência mesma, que insuspeitadamente escreve.

Deste mesmo modo, a respeito de Kafka, Marc Crépon traz especificamente uma citação que convém ao sentido proposto por Blanchot na leitura de Kafka. Importa ver, especialmente, o quão relevante este sentido a respeito da extenuação da voz e da vida convergem na interpretação que exporemos de Derrida. Na citação de Crépon, Kafka escreve ao seu pai:

A impossibilidade de ter relações pacíficas contigo teve ainda uma outra consequência, muito natural na verdade: eu perdi o uso da palavra (*ich verlernte das Reden*). Sem dúvida não haveria sido um grande falador, mesmo em outras

⁴⁰ BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*, 2011, p. 161. No original: “Ainsi, il y a une secrète identité entre mourir et chanter, entre la transmutation de l’invisible par l’invisible qu’est la mort et le chant au sein duquel cette transmutation s’accomplit. Nous en revenons ici à ce que Kafka, du moins dans le phrases que nous lui prêtons, semblait chercher à exprimer : J’écris pour mourir, pour donner à la mort sa possibilité essentielle, par où elle est essentiellement mort, source d’invisibilité, mais, en même temps, je ne puis écrire que si la mort écrit en moi, fait de moi le point vide où l’impersonnel s’affirme.” in: BLANCHOT, Maurice. *L’espace littéraire*, 1955, p. 193

⁴¹ DELEUZE, Gilles. *La literatura y la vida*. Córdoba: Alción Editora, 2006. p. 16.

circunstâncias, mas eu teria, de qualquer modo, podido falar a linguagem humana ordinária.⁴²

Tomemos uma segunda menção que nos esclarece a constituição do que seja a morte para Blanchot: “O recuo diante do que morre é recuo diante da realidade”⁴³. A morte, portanto, uma realidade. O recuo, abordado por Blanchot, seria aquele que, enquanto retorno à pretensa origem que legitima-se pela ontologia da totalidade, constitui-se pelo ato de repugnar uma certa intersecção entre morte e realidade. Intersecção em que, justamente, o aspecto da temporalidade toma a realidade e leva-a avante, para a mudança. É neste sentido que Derrida, acerca de Bataille, dirá: “O filósofo [...] não é filósofo senão por este desejo indestrutível de sustentar, de *manter* contra o deslizamento a certeza de si e a segurança do conceito”⁴⁴. Assim temos, com Blanchot, a respeito da literatura e da morte, em contrapartida à perspectiva da totalidade, a seguinte colocação:

No entanto, nesta vitória existe uma derrota, nesta verdade, a das formas, das noções e dos nomes, há uma mentira e, nessa esperança que nos concede um além ilusório ou um futuro sem morte ou uma lógica sem acaso, existe talvez a traição de uma esperança mais profunda, que a poesia (a escrita) deve nos ensinar a reafirmar⁴⁵

A esperança traída de que fala Blanchot, que com a poesia devemos aprender a reafirmar, está relacionada com a morte. Mas o que se pode esperar da morte? O que Blanchot aponta a respeito desta “economia geral do ser”⁴⁶, é que “a recusa da morte, a tentação do eterno,

⁴² Tradução nossa. No original: “L'impossibilité d'avoir des relations pacifiques avec toi eût encore une autre conséquence, bien naturelle en vérité : je perdis l'usage de la parole (*ich verlernte das Reden*). Sans doute n'aurais-je jamais été un grand parleur, même dans d'autres circonstances, mais j'aurais tout de même pu parler le langage humain ordinaire” in: KAFKA, Franz *apud* CRÉPON, Marc. *Langues sans demeure*. 2005, p. 25.

⁴³ BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita I*, 2010, p. 74. No original: “Le recul devant ce qui meurt est recul devant la réalité” in : BLANCHOT, Maurice. *L'entretien infini*, 1969, p. 48.

⁴⁴ DERRIDA, Jacques. “Da economia restrita à economia geral”, 2009, p. 391. No original: “Le philosophe [...] n'est philosophe que par ce désir indesstructible de tenir, de *maintenir* contre le glissement la certitude de soi et la sécurité du concept” in: DERRIDA, Jacques. “De l'économie restreinte à l'économie générale”, 1967, p. 393 Não deixa de ser curioso notar a convergência desta sentença com a de Adorno, embora por vias contrárias: “Nada é mais constrangedor para o intelectual [...] do que procurar estar com a razão na discussão [...] A própria busca de manter-se certo exprime até nas suas formas de reflexão lógicas mais sutis, aquele espírito de autopreservação que precisamente à filosofia cabe dissolver” in: ADORNO, Theodor. *Mínima moralia*, 2008, p. 66.

⁴⁵ BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita I*, 2010, p. 74. No original: “Cependant, dans cette victoire, il y a une défaite, dans cette vérité, celle des formes, des notions et des noms, il y a un mensonge et, dans cet espoir, celui qui nous confie à un au-delà d'illusion ou à un avenir sans mort ou à une logique sans hasard, il y a peut-être la trahison d'un plus profond espoir que la poésie (l'écriture) doit nous apprendre à reaffirmer” in : BLANCHOT, Maurice. *L'entretien infini*, 1969, p. 47.

⁴⁶ Levinas trará uma interessante colocação a respeito desta expressão que Blanchot toma de Bonnefoy: “Blanchot determina deste modo a escritura como uma estrutura quase louca, na economia geral do ser e pela qual o ser não é mais uma economia, visto que ele não mais comporta, abordado através da escritura – nenhuma habitação, não comporta nenhuma interioridade”, tradução nossa. No original: “Blanchot détermine ainsi l'écriture comme une structure quasi folle, dans l'économie générale de l'être et par laquelle l'être n'est plus une économie, car il ne

tudo que conduz os homens a preparar um espaço de permanência onde possa ressuscitar a verdade⁴⁷, acaba - na superlativação da vida, como paradigma de permanência, onde a verdade ressuscita incessantemente – aniquilando esta intersecção, esta curvatura da realidade, em que o tempo se inscreve. Em outras palavras, como diz Octavio Paz, “la religión al matar la muerte, desvive la vida”⁴⁸.

Atitude religiosa, entretanto, impossível de ser pensada em Blanchot, visto que a morte, porque não é, não pode morrer. A esperança mais profunda de que fala Blanchot é que, os conceitos - outrora os deuses - as verdades, as formas, são decorrentes da nossa vontade de viver, no entanto, se a vida é vivida como imortalidade, a esperança mais profunda, que é a da vida, frustra-se, pois vive-se uma vida desvivida, uma totalidade sem tempo, e sem tempo, não há viver. Em Blanchot há como que uma linha tênue que separa a *esperança de viver* e o *tornar a vida possível*, pois o tornar a vida possível, digamos, plausível, acaba por torná-la *poderosa*, e aí, no momento em que a morte se torna o poder de uma verdade, deixa de ser morte, pois “como não pressentir que nesta morte verdadeira furtou-se efetivamente a morte sem verdade, o que nela é irredutível ao verdadeiro, a todo desvelamento, aquilo que nunca deixa de se mostrar nem de se esconder nem de aparecer?”⁴⁹. Tal expressão da irredutibilidade da morte ao trabalho do conceito, bem como à linguagem de modo geral, é um princípio da expressão que lentamente se afirmará em Blanchot em oposição ao hegelianismo.

A esperança de que fala Blanchot, justamente, “revela a possibilidade daquilo que escapa ao *possível*: ela é no limite, a relação estabelecida, lá onde está rompida”⁵⁰, trata-se, não de uma esperança que espera com o intuito de que chegue sua finalidade, mas uma esperança contente na sua própria espera, que não pretende resolver a espera, e sim agravá-la: “a poesia seria o meio desta nova esperança”⁵¹. E acrescentemos a citação que Blanchot faz de René Char:

porte plus, abordé à travers l'écriture – aucune habitation, ne comport aucune intériorité” in : LEVINAS, Emmanuel. *Sur Maurice Blanchot*, 1975, p. 17.

⁴⁷ BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita I*, 2010, p.73. No original: “le refus de la mort, la tentation de l'éternel, tout ce qui conduit les hommes à ménager un espace de permanence où puisse ressuciter la vérité, même si elle périt.” in: BLANCHOT, Maurice. *L'entretien infini*, 1969, p. 46.

⁴⁸ PAZ, Octavio. *El arco y la lira*, 1972, p. 147.

⁴⁹ BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita I*, 2010, p. 77. No original: “mais comment ne pas pressentir qu'em cette mort véritable s'est bel et bien dérobée la mort sans vérité, ce qui en elle est irréductible au vrai, à tout dévoilement, ce qui jamais ne se révèle ni ne se cache ni n'apparaît ?” in: BLANCHOT, Maurice. *L'entretien infini*, 1969, p. 50.

⁵⁰ BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita I*. São Paulo: Escuta, 2010, p. 84. Grifo nosso. No original: “dit la possibilité de ce qui échappe au possible ; il est, à la limite, le rapport ressaisi, là où le rapport est perdu” in: BLANCHOT, Maurice. *L'entretien infini*, 1969, p. 58.

⁵¹ BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita I*. São Paulo: Escuta, 2010, p. 83. No original: “La poésie serait le moyen de ce nouvel espoir” in: BLANCHOT, Maurice. *L'entretien infini*, 1969, p. 57.

“Eu gostaria de reunir, gostaria de quase identificar poesia e esperança”⁵². É contra aquela esperança finalista, *má esperança*, nas palavras de Blanchot, que a poesia, num imanentismo desde sempre fissurado, cultiva a esperança da alteridade, não como advento, mas como o instante implicado na própria temporalidade.

A poesia busca o presente, o agora, no sentido em que não busca o presente como presença, mas aquilo que nele é ausente. “Em outras palavras, por existir o poema o futuro é possível. O poema é esse movimento em direção ao que não é”⁵³. O que a literatura compartilha com a morte, portanto, é o tempo, na desconstrução de sua presentidade, tal como veremos em Derrida. Trata-se da responsabilização da literatura e da poesia em sua relação com a não-presença, com a temporalidade, na possibilidade de futuro; em outras palavras, o futuro está sendo a origem da poesia. Acerca do futuro dentro da poesia remetemos ao livro *Terreur et poésie*, de Marc Crépon, onde distinguem-se as questões de predestinação e futuro entre as concepções de poesia de Heidegger e Celan: “A atualidade de um poema é necessariamente uma atualidade que se projeta no porvir”⁵⁴.

A respeito de Blanchot, no entanto, há diversas ressalvas a serem feitas, por exemplo, quando, notoriamente, diz: “a preocupação do homem passa a ser a de tornar a morte possível”⁵⁵. Sem dúvida, tornar a morte possível ainda refere-se à própria economia dialética, como necessidade motora diferencial – e de fato Blanchot, em seguida, refere os pensamentos de Heidegger, Hegel e Nietzsche. Há vários momentos em que o pensamento de Blanchot, cuja reformulação encontraremos apenas posteriormente, avança certas interpretações positivas da morte, da morte como positivável, ou da morte como um meio, tal como nas previsões de Bataille. Há momentos em que Blanchot apela ao trabalho humano como posituação do negativo, porém, acreditamos tratar-se de sua ínsita ambiguidade, cuja finalidade é mostrar a superlatividade de sua negatividade – tendências expressivas que dificultam em diversos momentos a compreensão de Blanchot. Como adverte de modo oportuno Derrida, Blanchot não escreve tais *afirmações* da morte (ao menos o querer torná-la possível), senão no momento em

⁵² CHAR, René *apud* BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita I*, 2010, p. 83. No original: “Je voudrais réunir, je voudrais identifier presque la poésie et l’espoir” in: CHAR, René *apud* BLANCHOT, Maurice. *L’entretien infini*, 1969, p. 57.

⁵³ BLANCHOT, Maurice. “René Char”, 2011, p. 112. No original: “C’est, en quelque sorte, parce qu’il y a le poème que le futur est possible. Le poème est ce mouvement vers ce qui n’est pas” in: BLANCHOT, Maurice. “René Char”, 1948, p. 108.

⁵⁴ Tradução nossa. No original: “L’actualité d’un poème est nécessairement une actualité qui se projette dans l’avenir” in: CRÉPON, Marc. *Terreur et poésie*, 2004, p. 117.

⁵⁵ BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*, p. 100. No original: “Le souci de l’homme est de rendre la mort possible” in : BLANCHOT, Maurice. *L’espace littéraire*, 1955, p. 118.

que morrer já é impossível, em que a morte é sua própria impossibilidade, em que não há relação possível de uma verdade com a morte, de um conceito. Daí que, em Blanchot, a morte seja sempre símbolo de um paradoxo, mais do que positiva ou negativa – neutra, no sentido do “nem, nem”, que Derrida aborda de modo exaustivo em *Demeure e Parages*. No entanto, não é por acaso que, em *L'espace littéraire* e *La part du feu*, Levinas seja tão raramente citado – inclusive, é nestes livros onde encontramos uma margem demasiado extensa para interpretações tendenciosas. E é surpreendente notar que a única participação de Levinas em *La part du feu*, ocorra justamente no ensaio “La littérature et le droit à la mort”, mais ainda, exatamente depois de repetir que tornar a morte possível é a preocupação⁵⁶. Dentro deste debate, cumpre ver que desde 1948, em *La part du feu*, Blanchot rompe expressamente com o heideggerianismo a respeito da morte, no entanto, determinar em que ponto Blanchot rompe com a esfera dialético-hegeliana, e sua superlativação batailleana, resta um ponto de difícil conclusão, que pretendemos, no entanto, encontrar com as críticas de Derrida.

Assim, é esta paradoxalidade, sobretudo, que referimos acerca da promiscuidade que há, em Blanchot, no pensamento da literatura em relação à morte; a asserção de a literatura ter um determinado “direito” à morte. A problematização que há, poderíamos dizer, está neste limiar em que a literatura evoca a realidade da morte, jamais, entretanto, realiza a morte, pois a literatura é o avesso da realização da morte; a realização da morte, Blanchot inúmeras vezes alude, é sempre tomar uma morte pela outra, tomar a palavra pelo que não tem nome e resta inominável, *aquilo que na morte é irreduzível à verdade*. Neste ponto é que a poesia adquire uma certa prerrogativa, muito ao estilo batailleano, pois se *perdemos a morte* a poesia no-la redescobre pela temporalidade, porém, este redescobrir, é o próprio descobrir de uma ausência. A poesia *dá realidade* à morte, à maneira com que Cioran descreve a liberdade: “Liberar-se é *alegrar-se* dessa irrealidade e buscá-la a todo instante”⁵⁷. Para Blanchot - dada a constituição ontológica da linguagem, no sentido de que refere apenas o subsistente e não o evanescente – o fato de sermos mortais: “Nós mencionamos, mas para dominá-lo com um nome e, em nome

⁵⁶ Cf. BLANCHOT, Maurice. “A literatura e o direito à morte”, 2011, p. 340. No original: BLANCHOT, Maurice “La littérature et le droit à la mort”, 1948, p. 320.

⁵⁷ Tradução nossa. No original: “Se délivrer, c’est se *rejouir* de cette irréalité et la rechercher à tout instant” in : CIORAN, Emil. *Le mauvais démiurge*, 1969 in: *Oeuvres*, 1995, p. 1196.

do qual, no final, nós o abandonamos”⁵⁸. Cioran, claramente, não terá descuidado este aspecto: “Dizemos: a Morte, e esta abstração nos exige de experimentar sua infinitude e seu horror”⁵⁹.

É aí que o silêncio, em reta influência de Bataille, tornar-se-á uma questão central para entendermos a clivagem poética no seio da linguagem. Para Derrida, por exemplo, a responsabilidade pressupõe o segredo e o silêncio como instância de singularidade da ética. A responsabilidade vê-se envolvida no paradoxo em que, por mais devedora que se encontre à expressão pública da linguagem, a um determinado fazer-se compreender, o instante de decisão resta calado no seio humano como uma atitude que é, de modo abismal, inconfessável, inexprimível. Daí Derrida sinalizar esta aporia da responsabilidade, embora, acuse a formulação de uma responsabilidade absoluta:

A responsabilidade absoluta dos meus atos, enquanto que ela deve ser a minha, de modo singular, por ninguém poder fazê-lo em meu lugar, implica não apenas o segredo mas, inclusive, que não falando aos outros, eu não preste contas, eu não responda sobre nada, e não responda sobre nada aos outros ou defronte os outros⁶⁰

A figura central em que orbita todo este livro de Derrida, Abraão, é tida como símbolo desta impossibilidade de justificar-se da ética. Tal lacuna em que temos a figura de Abraão, é propriamente esta margem em que, radicalmente oposta à moralidade, à linguagem pública dos homens, inobstante, tem uma responsabilidade exasperante em relação ao outro, tão radicalmente outro, que nenhuma linguagem pode determiná-lo. Embora Abraão obstinadamente cale-se sobre o propósito divino, a ponto de, talvez, tencionar-se à obrigação da fala como confissão, inclusive, de si para consigo, num dilema de consciência; lida-se aqui com o fato de que não há meios com se faça falar o outro, o *verso da linguagem*.

Analogamente ao que diz Blanchot sobre a linguagem e sua insuficiência para com a morte, visto que o nome é incapaz de resguardar em si o evanescente; faz-se compreensível por que razão a responsabilidade abraâmica de Derrida é absolutamente incabível em termos de linguagem. A sintaticidade da linguagem não é capaz, por si, de operar a exceção que é a

⁵⁸ BLANCHOT, Maurice. A conversa infinita I, 2010, p. 74. No original: “Nous le nomons , mais pour le maîtriser par un nom et, en ce nom, à la fin nous en défaire” in : BLANCHOT, Maurice. *L’entretien infini*, 1969, p. 47.

⁵⁹ CIORAN, Emil. Breviário de decomposição. Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 156. No original: “Nous disons: la Mort – et cette abstraction nous dispense d’en ressentir l’infini et l’horreur.” In : CIORAN, Emil. *Précis de décomposition*, 1949. in: *Oeuvres*, 1995, p. 688.

⁶⁰ Tradução nossa. No original: “La responsabilité absolue de mês actes, en tant qu’elle doit être la mienne, toute singulière, pour ce que personne ne peut faire à ma place, implique non seulement le secret mais que, ne parlant pas aux autres, je ne rende pas compte, je ne réponde de rien, et ne réponde rien aux autres ou devant les autres” in: DERRIDA, Jacques. *Donner la mort*, 1999, p. 88.

responsabilidade. E se Blanchot acredita que à literatura cabe tornar a morte possível, é porque à literatura cabe fazer da linguagem algo que não é subsumível por esta: o silêncio, propriamente (não)dito, na recurvatura do poema. A poesia, então, fala o silêncio, apenas porque fala o não poder falar sobre o silêncio da linguagem, e o faz de maneira linguística, e por isso aporética.

É neste sentido que Derrida interpreta toda a ambição de Bataille acerca do silêncio, sob o punho de Bataille: “A inadequação de toda palavra [...] pelo menos, deve ser dita”⁶¹. Pois, “Se a palavra *silêncio* é, ‘entre todas as palavras’ a ‘mais perversa ou a mais poética’, é porque fingindo calar o sentido, ela *diz* o não-sentido, desliza e se apaga a si mesma, não se mantém, *cala-se* a si mesma, não como silêncio, mas como fala. Esse deslizamento trai, ao mesmo tempo, o discurso e não-discurso”⁶²

Assim, há toda uma ambiguidade em que a poesia, refutando-se enquanto linguagem, ludibria e trapaceia a obsessão do nome para fazer surgir na *inevidência*, o que não se nomeia e que, incomunicável, *expressa-se em silêncio*. Pois “A literatura é a linguagem que se faz ambiguidade”⁶³. A poesia, neste sentido, é um gesto e uma tentativa de mortalidade; a forma de falar da morte, sem que esta se torne um dito. Sem que o nome, enquanto categoria sintática, perca seu significado no maquinismo da repetição.

1.3 BLANCHOT E HEIDEGGER

*Pudesse eu ter por certo que na morte
Me acabaria, me faria nada
E eu avançara para a morte, pávido,
Mas firme do seu nada.*
(Fernando Pessoa – Tragédia subjectiva)

Quando falo: a morte fala em mim. [...] Ela está entre nós como a distância que nos separa, mas essa distância é também o que nos impede de estar separados, pois nela

⁶¹ BATAILLE, Geroges. *apud* DERRIDA, Jacques. “Da economia restrita à economia geral”, 2009, p. 383. No original: “L’inadéquation de toute parole [...] du moins doit être dite” in: BATAILLE, Georges *apud* DERRIDA, Jacques. “De l’économie restreinte à l’économie générale”, 1967, p. 385

⁶² DERRIDA, Jacques. “Da economia restrita à economia geral”, 2009, p. 384. No original: “Si le mot *silence* est ‘entre tous les mots’, le ‘plus pervers ou le plus poétique’, c’est que, feignant de taire le sens, il *dit* le non-sens, il glisse et s’efface lui-même, ne se maintient pas, se *taut* lui-même, non comme silence mais comme parole. Ce glissement trahit à la fois le discours et le non-discours.” in: DERRIDA, Jacques. “De l’économie restreinte à l’économie générale”, 1967, p. 385-386

⁶³ BLANCHOT, Maurice. “A literatura e o direito à morte”, 2011, p. 348. No original: “La littérature est le langage qui se fait ambiguïté” in: BLANCHOT, Maurice. “La littérature et le droit à la mort”, 1948, 328.

reside a condição de todo entendimento. [...] nas palavras, ela é a única possibilidade de seus sentidos. Sem a morte, tudo desmoronaria no absurdo e no nada⁶⁴

O que, antes de mais nada, deve ser entendido neste enraizamento da possibilidade da fala na morte – e aqui começaremos a vislumbrar a separação da concepção de poesia entre Blanchot e Heidegger –, é que, para Blanchot, falar é desde já recuar ante o ser; é iniciar o movimento em que dizer nunca corresponde ao que é, não por mera esquivia, mas porque “a palavra e o erro estão em família”⁶⁵; porque morrer implica o desvio da existência que flui temporalmente, e é por este desvio que se fala, pela eminente recusa do que é, não por evidência de que haja outro *ser*, mas porque a liberdade insiste. Aqui, encontramos tanto a grande influência de Nietzsche em Blanchot, como o distanciamento de ambos para com Heidegger: “não existe um tal substrato; não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir”⁶⁶.

E é, justamente, por uma tal *anti-ontologia*, que a morte representa este *necessário* para Blanchot, isto é, o único fora da totalidade opressiva da existência e que, assim, dessubstancializa a ontologia, através da linguagem. É por isso que a possibilidade do nome, o ato de nomear, para Blanchot, está implicado neste “assassinato diferido que é a minha linguagem”⁶⁷. Falar, para Blanchot, é negatividade, pois implica um gesto de subtração do ser, do qual deriva, não mais apenas o que é, mas a realidade do que é, já sem a prerrogativa ontológica, colocada sobre o espaço vazio da linguagem, pois “a linguagem só começa com o vazio; nenhuma plenitude, nenhuma certeza, fala; para quem se expressa falta algo essencial. A negação está ligada à linguagem”⁶⁸. A negação, e mais do que isso, o que para Blanchot *falta*, é a morte. Só a mortalidade *fala*. O mundo reificado da certeza, tal como mencionava Nietzsche acerca do cientificismo, tem como constituição própria o quietismo da evidência, a absoluta desnecessidade da fala, porque tudo é – e tudo é visto. Assim, portanto, Blanchot argumenta que “para que a linguagem verdadeira comece, é preciso que a vida, que levará essa linguagem,

⁶⁴ BLANCHOT, Maurice. “A literatura e o direito à morte”, 2011, p. 332. No original: “quand je parle la mort parle en moi. [...] elle est entre nous comme la distance qui nous sépare, mais cette distance est aussi ce qui nous empêche d’être séparés, car en elle est la condition de toute entente. [...] elle est dans les mots la seule possibilité de leur Sens. Sans-la mort, 'tout s'effondrerait dans l'absurde et dans le néant.” in: BLANCHOT, Maurice. “La littérature et le droit à la mort”, 1948, p. 313

⁶⁵ BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita I*, 2010, p. 65-66. No original: “La parole et l’erreur sont en familiarité” in: BLANCHOT, Maurice. *L’entretien infini*, 1969, p. 37.

⁶⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*, 2009, p. 33.

⁶⁷ BLANCHOT, Maurice. “A literatura e o direito à morte”, 2011, p. 332. No original: “cet assassinat différé qu’est mon langage.” in: BLANCHOT, Maurice. “La littérature et le droit à la mort”, 1948, p. 313.

⁶⁸ BLANCHOT, Maurice. “A literatura e o direito à morte”, 2011, p. 333. No original: “Le langage ne commence qu’avec le vide; nulle plénitude, nulle certitude ne parle; à qui s’exprime, quelque chose d’essentiel fait défaut. La négation est liée au langage.” in: BLANCHOT, Maurice. “La littérature et le droit à la mort”, 1948, p. 314.

tenha feito a experiência do seu nada”⁶⁹, em outras palavras, a vida que levará a linguagem é “A vida que carrega a morte e nela se mantém”⁷⁰, notório estribilho deste ensaio. Manter-se na morte, significa, para Blanchot, manter-se em fala. Trata-se de manter-se em situação de fala, em situação de temporalidade e diferença – em ambiguidade. Urge ver em Blanchot, por exemplo, que “Somente há experiência em sentido estrito, onde algo radicalmente *outro* está em jogo”⁷¹.

A morte, em Blanchot, explicitamente, não advém como motivo ontológico, antes disso, vincula-se ao erro e à indesejabilidade da ambiguidade dada sua *irreducibilidade à verdade*. Se há forma de entender a complexidade da morte em Blanchot, trata-se de que ele, ao refutar o heideggerianismo a respeito da morte, fá-lo, tanto por uma via levinasiana, como por uma via hegeliana, daí a dificuldade em acomodar as asserções de Blanchot. A morte, ao mesmo tempo em que expressa a alteridade levinasiana, é igualmente implicada num certo trabalho, não propriamente do conceito, mas do quase-conceito, da literatura. Por isso *a literatura* ter um direito à morte. É como se ela, e só ela, fosse suficientemente responsável para tanto. O que é, obviamente, insustentável enquanto tal.

Todo homem procura morrer no mundo, quereria morrer do mundo e para ele. Nessa perspectiva, morrer é ir ao encontro da liberdade que me torna livre do ser, da separação decidida que me permite escapar ao ser [...] e superar-me ao passar para o mundo dos outros⁷²

Cumprir ver, também, de que maneira Blanchot situa o Eu enquanto possível a partir da errância do outro. O ‘Eu sou’, só é possível desde que instaurada uma relação de liberdade com o ser. Pois subsumido ao ser não há possibilidade da singularidade do eu. Daí que a errância do outro seja posta como atributo anterior, ou ao menos congênito, à ipseidade, que forma-se não pelo encontro ao ser, mas pelo estabelecimento de uma relação de liberdade em face deste, a assunção de uma reserva para com a ontologia, que resta, para sempre, intotalizável. Talvez,

⁶⁹ BLANCHOT, Maurice. “A literatura e o direito à morte”, 2011, p. 333. No original: “pour que le langage vrai commence, il faut que la vie qui va porter ce langage ait fait l’expérience de son néant” in: BLANCHOT, Maurice. “La littérature et le droit à la mort”, 1948, p. 314.

⁷⁰ BLANCHOT, Maurice. “A literatura e o direito à morte”, 2011, p. 344. No original: “la vie qui *porte* la mort et se maintient en elle” BLANCHOT, Maurice. BLANCHOT, Maurice. “La littérature et le droit à la mort”, 1949, p. 316.

⁷¹ BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita* I, 2010, p. 91. No original: “Il n’y a d’expérience au sens strict que là où quelque chose de radicalement *autre* est en jeu” in: BLANCHOT, Maurice. *L’entretien infini*, 1969, p. 66.

⁷² BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*, 2011, p. 179. No original: “Tout homme cherche à mourir dans le monde, voudrait mourir du monde et pour lui. Dans cette perspective, mourir, c’est aller à la rencontre la liberté qui me fait libre de l’être, de la séparation décidée qui me permet d’échapper à l’être [...] et de me dépasser vers le monde des autres.” in: BLANCHOT, Maurice. *L’espace littéraire*, 1955, p. 215.

seja neste sentido que possamos entender esta terceira pessoa em Blanchot, isto que será nomeado, então, *neutro*, e que, para além das ressalvas possíveis, toma-se aqui a clara asserção de Derrida: “O neutro e não a neutralidade, o neutro para além da contradição dialética e de qualquer oposição”⁷³. Nas palavras de Blanchot, e aqui deparamo-nos com o *amadurecimento* a respeito da morte:

Mas tampouco deveríamos dizer: a impossibilidade, nem negação nem afirmação, indica aquilo que, no ser, desde sempre *precedeu* o ser e não se entrega a nenhuma ontologia? Seguramente o devemos! O que equivale a pressentir que é ainda o ser que vela na possibilidade e que nela encontra sua negação, para melhor preservar-se desta *outra* experiência que sempre o precede e que é sempre mais primordial do que a afirmação que nomeia o ser. Os antigos, sem dúvida, reverenciavam essa experiência com o nome de destino, aquilo que desvia de toda destinação, e que tentamos nomear mais diretamente falando do *neutro*⁷⁴

É sobre este ponto fundamental, em que a concepção de Blanchot desvincula-se da ideia de ser, a partir de uma prerrogativa da morte, enquanto liberdade em face do Ser, em outras palavras, a partir daquilo que na morte é irreduzível à verdade, que teremos em Blanchot a ideia da literatura enquanto exílio, enquanto errância, e aí: o erro. Na quarta parte do ensaio *Le regard du poète*, sob o índice *L’erreur de l’être*, Levinas distinguirá de maneira bastante enfática esta separação que Blanchot efetua em relação à ontologia. A citação a seguir compilará as frases que nos importam sobre este apontamento:

Já para Heidegger a arte, além de toda a significação estética, fazia iluminar a “verdade do ser” [...] Para Blanchot, a vocação da arte é sem igual. Mas, sobretudo, escrever não conduz à verdade do ser. Poder-se-ia dizer que ela leva ao erro do ser – ao ser como lugar de errância, ao inabitável. [...] Erro do ser – mais exterior que a verdade. Para Heidegger, uma alternância do nada e do ser joga-se também na verdade do ser, mas Blanchot, contrariamente a Heidegger, não a nomeia verdade, mas não-verdade. Ele insiste sobre esta via do “não”, sobre este caráter inessencial da essência detrás da obra. Este *não* não assemelha-se à negatividade hegeliana e marxista – ao trabalho que transforma a natureza, à atividade política que muda a sociedade. O ser revelado pela obra – levado a dizer-se – está além de toda possibilidade, como a morte, que não podemos assumir apesar de toda a eloquência do suicídio, pois jamais *eu* morro, senão que sempre morre-se, sem que isto seja, como pensa Heidegger, por fuga diante da responsabilidade de sua própria morte. E, no entanto, neste não-verdadeiro ao qual conduz a literatura, e não na “verdade do ser”, reside a autenticidade. A autenticidade que não é a verdade – eis talvez a última proposição à qual nos conduz

⁷³ Tradução nossa. No original: “Le neutre et non pas la neutralité, le neutre au-delà de la contradiction dialectique et de toute opposition” in: DERRIDA, Jacques. *Parages*, 1986, p. 151.

⁷⁴ BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita* I, 2010, p. 92. No original: “Mais ne devons-nous pas dire aussi: l’impossibilité, ni négation ni affirmation, indique ce qui, dans l’être a toujours déjà *précédé* l’être et ne se rend à aucune ontologie ? Assurément, nous le devons ! Ce qui revient à pressentir que c’est l’être encore qui veille dans la possibilité et que, s’il se nie en elle, c’est pour mieux se préserver de cette *autre* expérience qui toujours le précède et qui est toujours plus initiale que l’affirmation qui nomme l’être, expérience que les Anciens révéraient sans doute sous le titre de Destin, cela que détourne de toute destination et que nous cherchons à nommer plus directement en parlant du *neutre*” in: BLANCHOT, Maurice. *L’entretien infini*, 1969, p. 67.

a reflexão crítica de Blanchot. E nós pensamos que ela convida a sair do mundo heideggeriano.⁷⁵

A autenticidade de Blanchot, portanto, distingue-se da heideggeriana no sentido em que não assume a anterioridade do ser em relação ao *Dasein*. Similarmente à crítica de Levinas a Heidegger, sobre a questão da morte própria, Blanchot entrevê neste movimento de assunção da morte, como pretensa autenticidade, um movimento oposto àquele da literatura que não propriamente invoca a *posse* de sua morte, mas *se mantém na morte*, pois “O suicídio permanece ligado a esse desejo de morrer abstendo-se da morte”⁷⁶, assim, a morte como impossível, não pode ser reclamada enquanto própria. E daí que, contrariamente a Heidegger, para com a morte seja impossível estabelecer uma relação de verdade - *do ser*. A morte permanece o irrelacionável com o qual toda relação nos dispõe ao *erro*, erro que, no entanto, é este caráter inessencial da essência – a literatura.

E é neste ponto que cumpre ver a relevância da concepção ética a respeito da morte, apontada por Levinas em Blanchot, pois é precisamente porque a morte não pode ser minha posse, que fica inviabilizado qualquer *uso* - e entenda-se aqui o sentido sórdido da palavra. Muito ao contrário da prelázia do ser: “aquele que canta deve entregar-se inteiramente ao jogo e, no fim, perecer, porquanto ele só fala quando a aproximação antecipada da morte, a separação adiantada, o adeus feito de antemão, apagam nele a falsa certeza do ser”⁷⁷. Blanchot, notadamente, é bastante enfático ao desvincular-se da concepção de morte heideggeriana, citada por Levinas. Também para Blanchot, a morte além de irredutível à concepção de verdade do

⁷⁵ Tradução nossa. No original: “Déjà pour Heidegger l’art, au-delà de toute signification esthétique, faisait luire la “vérité de l’être” [...] Pour Blanchot la vocation de l’art est hors pairs. Mais surtout, écrire ne conduit pas à la vérité de l’être. On pourrait dire qu’elle mène à l’erreur de l’être – à l’être comme lieu d’errance, à l’inhabitable. [...] Erreur de l’être – plus extérieure que la vérité. Pour Heidegger, une alternance du néant et de l’être se joue aussi dans la vérité de l’être, mais Blanchot, contrairement à Heidegger, ne la nomme pas vérité, mais non-vérité. Il insiste sur ce voile du “non”, sur ce caractère inessentiel de l’essence dernière de l’oeuvre. Ce *non* ne ressemble pas à la négativité hegelienne et marxiste – au travail qui change la nature, à l’activité politique qui change la société. L’être révélé par l’oeuvre – amené à se dire – est au-delà de toute possibilité, comme la mort qu’on ne peut assumer malgré toute l’éloquence du suicide, car jamais je ne meurs, toujours *on* meurt, sans que ce soit, comme le pense Heidegger, par fuite devant la responsabilité de sa propre mort. Et cependant, dans ce non-vrai auquel conduit la littérature, et non pas dans la “vérité de l’être”, réside l’authenticité. L’authenticité qui n’est pas la vérité – voilà peut-être l’ultime proposition à laquelle nous conduit la réflexion critique de Blanchot. Et nous pensons qu’elle invite à sortir du monde heideggerien” in : LEVINAS, Emmanuel. *Sur Maurice Blanchot*, 1975, p. 19.

⁷⁶ BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*, 2011, p. 127. No original: “Le suicide reste lié à ce vœu de mourir en se passant de la mort” in : BLANCHOT, Maurice. *L’espace littéraire*, 1955, p. 152.

⁷⁷ BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*, 2011, p. 170. No original: “Celui qui chante doit se mettre tout entier en jeu et, à la fin, périr, car il ne parle que lorsque l’approche anticipée de la mort, la séparation devancée, l’adieu doné par avance effacent en lui la fausse certitude de l’être” in : Maurice. *L’espace littéraire*, 1955, p. 205.

ser, ou seja, inapropriável, orienta-se para o caráter do inexperenciável, de maneira que a morte nunca é minha como posse que legitima a analítica do Dasein. Para Blanchot:

é a morte inevitável, mas inacessível; é o abismo do presente, o tempo sem presente com o qual não tenho relação alguma, aquilo em cuja direção não posso lançar-me, pois nela *eu* não morro, estou desprovido do poder de morrer, nela morre-se, não se para e não se acaba de morrer [...] sob essa perspectiva, a morte não admite “ser *para* a morte”, não possui a firmeza que sustentaria tal relação, é o que não acontece a ninguém, a incerteza e a indecisão do que nunca chega, no que não posso pensar com seriedade, porque ela não é séria, é a sua própria impostura, a desagregação, a consumação vazia – não o termo mas o interminável, não a morte própria mas a morte qualquer, não a morte verdadeira mas, como disse Kafka “o escárnio de seu erro capital”⁷⁸

O que há de mais pertinente na assimilação da morte por parte de Blanchot é o caráter paradoxal que permeará sua afirmação. Quando Blanchot diz “a morte é a maior esperança dos homens, sua única esperança de serem homens”⁷⁹, análogo à perspectiva batailleana, há que se compreender as sutilezas que regem uma tal afirmação. A morte como estandarte do nada é relatada como instância de conflito para com a existência, mas não como destruição daquilo que em nós nos dá humanidade, muito pelo contrário, é, para Blanchot, a possibilidade que temos de humanidade. Citando Levinas e argumentando que a verdadeira angústia do homem não é a morte, mas a existência, Blanchot aludirá o fato de ser a existência a maior angústia por ser a existência, propriamente, o âmbito de onde a morte está excluída – exclusão bastante desenvolvida em seu ensaio “L’*échec de Baudelaire*”. Daí Blanchot asseverar que o trabalho da literatura seja o de tornar a morte possível, pois implica tornar latente aquilo que, em face de toda existência, é outra coisa; fazê-la diversa do que é pois a temporalidade expressa essa diferença. Trata-se de uma possibilidade de vida, para além da angústia, que a morte nos asseguraria, na ambiguidade mesma deste enunciado. A morte enquanto negatividade diferencial é reclamada enquanto substrato da vida, pois ao morrer não é apenas lamentada a perda da existência, mas a perda da morte enquanto possibilidade, a perda da mortalidade, a

⁷⁸ BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*, 2011, p. 168-169. No original: “elle est l’inévitable, mais l’inaccessible mort ; elle est l’abîme du présent, le temps sans présent avec lequel je n’ai pas de rapport, ce vers quoi je ne puis m’élancer, car en elle, *je* ne meurs pas, je suis déchu du pouvoir de mourir, en elle *on* meurt, on ne cesse pas et on n’en finit pas de mourir [...] sous cette perspective, la mort n’admet pas d’ « être *pour* la mort », elle n’a pas la fermeté qui soutiendrait un tel rapport, elle est bien ce qui n’arrive à personne, l’incertitude et l’indécision de ce qui n’arrive jamais, à quoi je ne puis penser avec sérieux, car elle n’est pas sérieuse, elle est sa propre imposture, l’effritement, la consommation vide, - non pas le terme, mas l’interminable, non pas la mort propre, mais la mort quelconque, non pas la mort vraie, mas, comme dit Kafka, « le ricanement de son erreur capitale »” in : Maurice. *L’espace littéraire*, 1955, p. 203.

⁷⁹ BLANCHOT, Maurice. “A literatura e o direito à morte”, 2011, p. 344. No original: “la mort est le plus grand espoir des hommes, leur seul espoir d’être hommes” in: BLANCHOT, Maurice. “La littérature et le droit à la mort”, 1948, p. 324

perda de poder morrer, a perda da possibilidade de diferir; daí que Blanchot em *O Espaço literário* argumente: “Para uma humanidade destinada a ser imortal, o suicídio seria, talvez, a única probabilidade de permanecer humano, a única saída para um futuro humano”⁸⁰. E é neste ponto que podemos entender porque, de alguma maneira, Blanchot reclame a morte à literatura enquanto um direito. É como se a morte, visto que impossível, não pudesse ser outra coisa que uma experiência em literatura, e somente em vida pudesse ser experimentada desde a impossibilidade da sua experiência, que é o não parar de morrer, onde segundo Deleuze, a literatura começa:

Contrariamente a un prejuicio espiritualista, es el animal el que sabe morir y posee el sentido o el presentimiento. La literatura empieza con la muerte del puerco espín, siguiendo a Lawrence, o la muerte del topo, siguiendo a Kafka: “nuestras pobres patitas rojas tendidas en un gesto de tierna piedad”. Uno escribe para los terneros que mueren, decía Moritz. Se debe alcanzar la lengua con giros femeninos, animales, moleculares, y todo giro es un devenir mortal⁸¹

É por meio desse giro, esse devir-mortal-pelo-outro, que a poesia exerce a morte enquanto a realidade da irrealidade da morte-própria, isto é, o gesto de singularização do eu como fruto da errância do outro e da intransponível liberdade em face do ser. Por isso Blanchot alude esta impossibilidade de morrer, pois morrer é ser subtraído, não apenas ao ser, mas até mesmo ao não-ser. Pois não trata-se da passagem da vida para a morte, mas da perda, tanto da vida, quanto da morte. Apesar de todo o hegelianismo contido nas fundações do pensamento de Blanchot, a problemática do humanismo da morte, temática notadamente heideggeriana, vemos como Blanchot, em intimidade a Bataille, busca na morte esta *negatividade sem emprego*, essa negatividade fundamental-dialética, mas que escapa da economia dialética como mera oposição ao positivo. Daí, por exemplo, o outro lado da ambiguidade, em que a impossibilidade do suicídio é apontada em seu ensaio sobre Kirilov, pois se ele mata-se, seja para conquistar, reconhecer, alcançar a morte, imediatamente perde-a.

Enquanto vivo, sou um homem mortal, mas, quando morro, cessando de ser um homem, cesso também de ser mortal, não sou mais capaz de morrer, e a morte que se anuncia me causa horror, porque a vejo tal como é: não mais morte, mas a impossibilidade de morrer⁸²

⁸⁰ BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*, 2011, p. 104. No original: “Pour une humanité bizarrement vouée à être immortelle, le suicide serait peut-être la seule chance de rester humaine, la seule issue vers un avenir humain” in: BLANCHOT, Maurice. *L'espace littéraire*, 1955, p. 123.

⁸¹ DELEUZE, Gilles. *La literatura y la vida*, 2006. p. 15

⁸² BLANCHOT, Maurice. “A literatura e o direito à morte”, 2011, p. 344-345. No original: “Tant que je vis, je suis un homme mortel, mais, quand je meurs, cessant d'être un homme, je cesse aussi d'être mortel, je ne suis plus

A morte que Blanchot descreve como nosso horizonte e nossa vocação, orienta-se em uma perspectiva de alteridade, em que a existência, embora um âmbito “desprovido” de morte, nunca pode realizar-se efetivamente numa realidade sem tempo. À vida lhe é congênita esta maturação da morte enquanto indesviabilidade do desvio impossibilitador de uma mera ontologia efetivadora do ser. Como explicita Derrida “no risco absoluto, além do saber e da certeza; com o dom e o dom da morte que me põe em relação com a transcendência do outro”⁸³.

Em *O espaço literário*, citando a passagem de Kafka: “o que escrevi de melhor fundamenta-se nessa aptidão para poder morrer contente”⁸⁴, Blanchot remeterá a compreensão desta frase para o sentido da alteridade da morte, “A aptidão para morrer contente, significa que a relação com o mundo normal está, desde já, quebrada: Kafka, de certo modo, já está morto, isso é-lhe dado, tal como lhe é dado o exílio, e esse dom está vinculado ao ato de escrever”⁸⁵. Trata-se neste ponto de suscitar a vitalidade com que a morte escreve. O vínculo entre morte e escrita, para Blanchot é infranqueável, como se toda escrita se devesse à intrinsicidade tão exterior que a palavra gesta. Mais uma vez, em “La littérature et le droit à la mort”, Blanchot descreverá de maneira mais precisa aquilo a que se refere enquanto esta aptidão para morrer – contente. O trabalho da morte que a literatura cumpre dentro da existência está relacionado àquilo que Blanchot chama de “duplo sentido irredutível”⁸⁶. Pode-se, inclusive, entender a conceituação que Blanchot faz da palavra *morte*, quase que axiomáticamente relacionada a essa *exigência de ambiguidade*. A literatura tem com a morte, portanto, além de uma relação negativa com o negativo, uma relação positiva, no sentido que deve torná-la possível, tal é, embora extravagante, a ambição de romper a dialética. Torná-la possível, então, é, mais que nada, tornar a ambiguidade possível como o que excede a economia positivo e negativo. Para Blanchot, se o escritor - como Kafka, por exemplo - dirige-se à morte, é porque necessita criar com a irrealidade, com o nada, uma relação de *liberdade*, em que a ambiguidade se tornará

capable de mourir, et la mort qui s'annonce me fait horreur, parce que je la vois telle qu'elle est : non plus mort, mais impossibilité de mourir” in: BLANCHOT, Maurice. “La littérature et le droit à la mort”, 1948, p. 325.

⁸³ Tradução nossa. No original: “dans le risque absolu, au-delà du savoir et de la certitude; au don et au don de la mort qui me met en rapport avec la transcendance de l'autre” in: DERRIDA, Jacques. *Donner la mort*, 1999, p. 20-21.

⁸⁴ BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*, 2011, p. 93. No original: “Ce qui j'ai écrit de meilleur se fonde sur cette aptitude à pouvoir mourir content” in: BLANCHOT, Maurice. *L'espace littéraire*, 1955, p. 110

⁸⁵ BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*, 2011, p. 96-97. “L'aptitude à pouvoir mourir content signifie que la relation avec le monde normal est d'ores et déjà brisée : Kafka est en quelque sorte déjà mort, cela lui est donné, comme l'exil lui a été donné, et ce don est lié à celui d'écrire” in : BLANCHOT, Maurice. *L'espace littéraire*, 1955, p. 113.

⁸⁶ BLANCHOT, Maurice. “A literatura e o direito à morte”. 2011, p. 350. No original: “double sens irréductible” in: BLANCHOT, Maurice. “La littérature et le droit à la mort”, 1948, p. 330.

possível. Blanchot, reivindicando a irreducibilidade da morte ao ser, erige este processo da literatura enquanto a busca pela liberdade que, perante o ser, avança em direção à ambiguidade, ao “horizonte que consiste em estabelecer com a morte uma relação de liberdade”⁸⁷.

É por este horizonte em que a morte cessa de ser postergada como futuro e passa a ser compreendida como lacunaridade do presente, que o espaço literário, na profundidade vazia da experiência aporética, abre a irreducibilidade do duplo a fim de que a ambiguidade torne-se a irrefutabilidade da liberdade. Trata-se da assunção da ausência enquanto vitalidade das palavras. A possibilidade da fala enquanto imperativa incompletude e irrealização do sentido.

1.4 A LITERATURA COMO IMPOSSIBILIDADE DE MORRER

*Creio que irei morrer.
Mas o sentido de morrer não me ocorre [?],
Lembra-me que morrer não deve ter sentido.
[...] Que vida tem a vida ou que morte a morte?
Tudo são termos nada se define.
(Alberto Caeiro – Poemas inconjuntos)*

*Ninguém pergunta pela morte do imortal,
nem pela imortalidade do morto.
(Ricardo Timm de Souza – Filosofia mínima: fragmentos de fim-de-século)*

A literatura, para Blanchot, está em uma instância de ambiguidade em que lhe falta não apenas o mundo, mas ela mesma falta-se, e isto é uma solidão que carrega. A literatura está abraçada à morte por um vínculo solitário onde nada corresponde à espacialidade. Sente-se uma falta desdobrar-se no tempo. Blanchot cita Kafka ao dizer que “‘não existe um terceiro mundo para os homens’ [...] Talvez falte dizer mais [...] o ‘poeta’ é aquele para quem não existe sequer um único mundo, porque para ele só existe o lado de fora, o fluxo do eterno exterior”⁸⁸. Não há para o poeta um mundo dos mortos e outro dos vivos. Mas a absoluta ausência de mundo, a carência daquilo que, porventura, lhe poderia ser motivo de busca. Ao poeta não lhe cabe uma

⁸⁷ BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*, 2011, p. 98. No original: “horizon qui est d’établir avec la mort un rapport de liberté” in : BLANCHOT, Maurice. *L’espace littéraire*, 1955, p. 116.

⁸⁸ BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*, 2011, p. 85. No original: “‘Il n’y a pas un troisième monde pour les hommes’. [...] peut-être faut-il dire plus [...] le ‘poète’ est celui pour qui il n’existe pas même un seul monde, car il n’existe pour lui que le dehors, le ruissellement du dehors éternel” in : BLANCHOT, Maurice. *L’espace littéraire*, 1955, p. 101.

busca, mas, sim, resistir à mundanidade, à mundanização da inteligência e da imaginação, a despeito de todo ídolo. E aí que, neste amplexo misterioso em que se dá à morte, haja uma restância com que o poeta vive ao custo mesmo de sua vida. Em relação à obra, o poeta “vive ao morrer nela”⁸⁹. Assim, só a morte convence o poeta de viver, e por isso quer redimi-la, por isso quer torná-la possível. Necessita dar à vida essa liberdade com que a vida deixa de ser vivida por uma vitalismo niilista, mas vive na intuição constante da exterioridade absoluta, do fluxo incontornável da temporalidade, da implicação da ausência e da solidão em toda possibilidade de abraço – e que, por fim, abraça. Cioran, por um lado, terá dito muito claramente: “O poeta [...] Inapto para salvar-se, para ele tudo é possível, exceto sua vida...”⁹⁰. Em sentido semelhante, compreendendo a experiência aporética, Blanchot diz: “Para escrever um único verso, é necessário ter esgotado a vida [...] [a arte] passa pela totalidade da vida, mesmo que pareça ignorar a vida”⁹¹. De fato, não há poema sem esta sensação de que tudo esteja para precipitar-se no abismo; o verso é sempre o reverso de uma planície, de uma continuidade. Por isso, o poder – esta angústia de resistir ao tempo – é a decisão de não passar a quem, a literatura, coíbe o passo.

Se tomarmos Derrida, por exemplo, poderemos aludir isto que a morte tem para com a vida de maneira tão íntima, e porque podemos ter isso como uma liberdade, para Derrida: “A *psyché* como vida, sopro de vida, *pneuma*, não se aparece senão desde essa antecipação cuidadosa do morrer [...] este cuidado da morte, este despertar que vela sobre a morte, esta consciência que olha a morte face à face é um outro nome da liberdade”⁹². A perspectiva de Derrida vincula-se desta maneira à morte enquanto possibilidade de responsabilidade. É a partir do momento em que a morte é antecipada – e diríamos com Blanchot: pela literatura, visto que cabe a ela tornar a morte possível – que a insubstituibilidade da singularidade passa a ser reconhecida pelo eu, dada a indelegabilidade da morte. Dar(se) a morte passa a ser, portanto,

⁸⁹ BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 247. No original: “Il vit en mourant em elle” in: BLANCHOT, Maurice. *L’espace littéraire*, 1955, p. 302.

⁹⁰ CIORAN, Emil. *Breviário de decomposição*, 2011, p. 132. Acrescente-se: “Quem se atreveria a perguntar-lhe como experimentou a vida, quando viveu graças à morte?” in: *Ibidem*, p. 131. Respectivamente, no original: “Le poète [...] Inapte à se sauver, pour lui tout est possible, sauf sa vie...”. e “Qui oserait se demander comment il a ressenti la vie quand c’est par la mort qu’il a été vivant ?” Ambos In : CIORAN, Emil. *Précis de décomposition*. Paris : Gallimard, 1949. in: Oeuvres. Paris : Gallimard, 1995, p. 669.

⁹¹ BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*, 2011, p. 91. No original: “Pour écrire un seul vers, il faut avoir épuisé la vie [...] [l’art] passe par le tout de la vie, même si elle semble ignorer la vie” in : BLANCHOT, Maurice. *L’espace littéraire*, 1955, p. 108.

⁹² Tradução nossa. No original: “La *psychè* comme vie, souffle de la vie, *pneuma*, ne s’apparaît que depuis cette anticipation soucieuse du mourir [...] Ce souci de la mort, cet éveil qui veille sur la mort, cette conscience qui regarde la mort en face, est un autre nom de la liberté” in: DERRIDA, Jacques. *Donner la mort*, 1999, p. 32-33.

não apenas a possibilidade do eu reconhecer-se enquanto singularidade, mas receber a singularidade sem a qual não existiria a possibilidade do eu, ou seja, já está aí implicada a circunstância do eu enquanto novidade, e não anterioridade. A partir da posição de Derrida em que morte, vida, liberdade e responsabilidade confluem, é que podemos entender porque para Blanchot é a mortalidade que escreve, e porque, em algum momento, passou pela imaginação de um poeta⁹³ que, por ser poeta, poderia impedir a guerra: “Minha insubstituibilidade é conferida, trazida, poder-se-ia dizer, dada pela morte [...] Desde a morte como lugar da minha insubstituibilidade, isto é, minha singularidade, eu sinto-me chamado à minha responsabilidade. Neste sentido, apenas um mortal é responsável”⁹⁴. Através deste argumento de Derrida, podemos entender a condicionalidade da responsabilidade ao mortal, assimilando-o com a concepção de morte de Blanchot. Para este, sendo a morte o irrelacionável, a mortalidade do eu só é possível enquanto literatura, enquanto assunção da ambiguidade. De tal modo que poderíamos inserir um parênteses na frase de Derrida ao dizer que somente um mortal *É* responsável. Pois o mortal não pode propriamente *ser*. Ser mortal é já ter adquirido uma liberdade para com o *ser*. Ser mortal já é ser menos, às metades. E é, precisamente, por não *totalmente ser*, que há responsabilidade na mortalidade. Ser mortal, é sê-lo; e não: ser.

É nesta falta-de-ser, precisamente, que vemos como a concepção à respeito da morte e da literatura de Blanchot são relevantes à discussão ética. Esta inapreensibilidade, inexperienciabilidade da morte, são os traços de ambiguidade com que a literatura torna-se possível como esforço para o impossível. E é por esse caráter de ambiguidade, que Blanchot vê na morte, que a reclama como direito da literatura. Pois iniciar o movimento de liberdade em face do ser, pela ambiguidade da antecipação da morte, já é imiscuir-se na errância da letra e da impossibilidade do dito. Aquilo que é sempre recomeçado, inaugurado a cada instante pelo tempo – a perpétua inauguração da vida.

A aproximação ou a apreensão da morte designa tanto a experiência da antecipação, como também, indissociavelmente, a significação da morte que se esboça nesta aproximação apreensiva. É sempre uma maneira de ver vir o que não se vê vir, e dar-se aquilo que não pode-se, sem dúvida, dar-se pura e simplesmente. *Cada vez* o eu

⁹³ Faz-se alusão à frase anonimamente citada por Canetti em que, uma semana antes da Segunda Guerra Mundial, afirma-se “Tudo, porém, já passou, fosse eu realmente um poeta, teria necessariamente podido impedir a guerra” in: CANETTI, Elias. *A consciência das palavras*, 2011, p. 312.

⁹⁴ Tradução nossa. No original: “Mon irremplaçabilité est bien conférée, livrée, on pourrait dire donnée par la mort [...] Depuis la mort comme lieu de mon irremplaçabilité, c’est-à-dire de ma singularité, je me sens appelé à ma responsabilité. En ce sens seul un mortel est responsable” in: “DERRIDA, Jacques. *Donner la mort*, 1999, p. 64.

antecipa sua morte dando-lhe ou conferindo-lhe outro valor, dando-se, *re-*apropriando-se aquilo que, na verdade, não pode simplesmente apropriar-se.⁹⁵

Cada vez. Toda vez. É sobre este movimento de espera, de re-esperar, que Blanchot concebe a literatura. A poesia inaugura no tempo esse movimento, jamais – e a cada vez – inaugurado⁹⁶. Faz experimentar esta antecipação aporética do futuro que resta, para sempre inexperenciável. Dá a ver a vinda daquilo cuja vinda nunca se dá a ver. E tão logo nos dá, nos toma. “E o poema não é feito com ideias nem com palavras, mas é aquilo a partir do qual as palavras tornam-se sua aparência e a *profundidade elementar* sobre a qual essa aparência se abre e, entretanto, se fecha de novo”⁹⁷. Tal é o movimento da literatura. A fulguração do tempo. A fulguração do destino e do futuro na ideia in-ideável da morte. E aqui torna-se discernível a leitura de Levinas sobre o movimento da literatura, do poema, da obra, como algo que nunca chega, e que, portanto, a literatura sequer é algo que nos leva⁹⁸. A literatura é, justamente, essa fulguração do dizer incapaz de subsumir-se em dito. É o tempo indatável: “A partir do instante em que ‘morre-se’, o instante é revogado; quando se morre, ‘quando’ não designa uma data, não importa que data”⁹⁹, diz Blanchot em *L’espace littéraire*; e acrescenta-se: “Uma data: sempre uma vez, uma volta, *em volta*, uma revolta ou uma revolução”¹⁰⁰. É aí que encontramos a profunda ambiguidade de Blanchot, em que o poeta recusa com todo vigor o ser, e se volta para o inessencial, para o *erro*. “Cada vez”, “de novo”:

Esse exílio que é o poema faz do poeta o errante, o sempre desgarrado, aquele que é privado da presença firme e da morada verdadeira. E isso deve ser entendido no

⁹⁵ Tradução e grifo nossos. No original: “l’approche ou l’appréhension de la mort désigne aussi bien l’expérience de l’anticipation que, indissociablement, la signification de la mort qui s’esquisse en cette approche appréhensive. C’est toujours une manière de voir venir ce qu’on ne voit pas venir, et de se donner ce qu’on ne peut sans doute jamais se donner purement et simplement. Chaque fois le moi anticipe sa mort en lui donnant ou en lui conférant une autre valeur, se donnant, se *ré-appropriant* en vérité ce qu’il ne peut simplement s’approprier” in : DERRIDA, Jacques. *Donner la mort*, 1999, p. 62.

⁹⁶ Acrescentemos as duas últimas frases de *O espaço literário*: “É por isso que o poema é a pobreza da solidão. Essa solidão é o entendimento do futuro, mas entendimento impotente: o isolamento profético que, aquém do tempo, anuncia sempre o começo.” BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*, 2011, p. 271. No original: “C’est pourqu’oi le poème est la pauvreté de la solitude. Cette solitude est l’entente de l’avenir, mais entente impuissante: l’isolement prophétique qui, en deça du temps, annonce toujours le commencement” in : BLANCHOT, Maurice. *L’espace littéraire*, 1955, p. 333.

⁹⁷ BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*, 2011, p. 243. No original: “Et le poème encore n’est pas fait avec des idées, ni avec des mots, mais il est ce à partir de quoi les mots deviennent leur apparence et la *profondeur élémentaire* sur laquelle cette apparence est ouverte et cependant se referme” in : BLANCHOT, Maurice. *L’espace littéraire*, 1955, p. 297.

⁹⁸ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Sur Maurice Blanchot*, 1975.

⁹⁹ BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*, 2011, p. 263, (modificamos ligeiramente a tradução). No original: “À partir de l’instant où ‘l’on meurt’, l’instant est révoqué ; quand on meurt, ‘quand’ ne désigne pas une date, mais n’importe quelle date” No original : BLANCHOT, Maurice. *L’espace littéraire*, 1955, p. 323-324.

¹⁰⁰ Tradução nossa. No original: “Une date: toujours une fois, une volte, *una volta*, une révolte ou une révolution.” in : DERRIDA, Jacques. *Schibboleth*, 1986, p. 65.

sentido mais grave: o artista não pertence à verdade, porque a própria obra é o que escapa ao movimento do verdadeiro, que sempre, por qualquer lado, ela revoga, esquiva-se ao seu significado, designando essa região onde nada reside, onde o que ocorreu, porém, não ocorreu, onde o que recomeça nunca começou ainda [...] O risco que espera o poeta e, atrás dele, todo homem que escreve sob a dependência de uma obra essencial, é o erro. Erro significa o fato de errar, de não poder permanecer[...] No poema, não é só tal indivíduo que se arrisca, tal razão que se expõe ao golpe e à queimadura tenebrosos. O risco é mais essencial; é o perigo dos perigos, pelo qual, de cada vez, é radicalmente questionada de novo a essência da linguagem[...] Aí nos ligamos, por um laço que nunca poderá ser excessivamente forte, ao não verdadeiro, e procuramos ligar ao que não é verdadeiro uma forma essencial de autenticidade¹⁰¹

Tal trecho de *L'espace littéraire* denota e compreende grande parte dos apontamentos feitos por Levinas em “Le regard du poète”. A menção ao exílio, ao erro, à errância e, principalmente, este caráter de autenticidade do não-verdadeiro. Tal como citamos anteriormente a respeito desta economia geral do ser, que Levinas aponta como uma estrutura “quase louca” pela desconstrução da ideia de interioridade do ser, pois “Ele [o ser] é espaço literário, isto é, exterioridade absoluta – exterioridade do absoluto exílio”¹⁰². Percebe-se aqui como a impossibilidade de morrer está intimamente relacionada a esta errância do ser, sendo esta ausência de ser, a carência de ser, aquilo que denota a impossibilidade de morrer, porque não é. Daí que este não-verdadeiro torne-se uma essencialidade no questionamento da linguagem. Daí que aquilo que não é linguagem seja o poema. Aquilo que é inessencial na linguagem, torna-se a autenticidade do poema. A posição de Blanchot, dita sem meneios ou distorções – que Levinas citará em seu ensaio – em que aquele obstina-se sobre a qualidade noturna, tétrica e nigeríssima do dia, está nas seguintes palavras:

Quanto mais o mundo se afirma como futuro e dia pleno da verdade onde tudo terá valor, onde tudo conterà sentido [...] mais parece que a arte deve descer para esse ponto onde nada ainda tem sentido [...] O artista e o poeta como que receberam a missão de nos recordar obstinadamente o erro, de nos voltarmos para esse espaço em que tudo o que nos propomos, tudo o que somos, tudo o que se abre na terra e no céu,

¹⁰¹ BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*, 2011, p. 259-261. Sublinhamos. No original: “Cet exil qu’est le poème fait du poète l’errant, le toujours égaré, celui qui est privé de la présence ferme et du séjour véritable. Et cela doit être entendu au sens le plus grave : l’artiste n’appartient pas à la vérité, parce que l’œuvre est elle-même ce qui échappe au mouvement du vrai, que toujours, par quelque côté, elle le révoque, se dérobe à la signification, désignant cette région où rien ne demeure, où ce qui a eu lieu n’a cependant pas eu lieu, où ce qui recommence n’a pas encore jamais commencé [...] Le risque qui attend le poète et, derrière lui, tout homme qui écrit sous la dépendance d’une œuvre essentielle, est l’erreur. Erreur signifie le fait d’errer, de ne pouvoir demeurer [...] Dans le poème, ce n’est pas tel individu seul qui se risque, telle raison qui s’expose à l’atteinte et à la brûlure ténébreuses. Le risque est plus essentiel ; il est le danger des dangers, par lequel, chaque fois, est radicalement remise en cause l’essence du langage. [...] Là nous nous lions, par un lien qui ne saurait être trop fort, au non-vrai, et nous cherchons à lier à ce qui n’est pas vrai une forme essentielle d’authenticité.” In : BLANCHOT, Maurice. *L’espace littéraire*, 1955, p. 318-320.

¹⁰² Tradução nossa. No original : “Il [l’être] est espace littéraire, c’est-à-dire extériorité absolue – extériorité de l’absolu exil” in : LEVINAS, Emmanuel. *Sur Maurice Blanchot*, 1975, p. 17.

retorna ao insignificante, onde aquilo que se aborda é o não sério e o não verdadeiro, como se talvez brotasse aí a fonte de toda autenticidade.¹⁰³

É sobre esta insistência na qualidade imponderável do pensamento, esta iminência da inevidência, que Blanchot concebe o propósito do artista, e da arte. E é sobre o *erro do ser* que Levinas insistirá na divergência cabal e fundamental entre Heidegger e Blanchot: “Aqui opõem-se radicalmente Blanchot e Heidegger”¹⁰⁴. Levinas, então, citará este aspecto noturno, esta irreduzibilidade da morte ao ser – tal qual um ser-para -, esta necessidade crepuscular do dia em deitar-se, como, não mero ponto de divergência entre os supracitados, mas diríamos, uma quase incomunicabilidade, uma incomensurabilidade entre os dois:

Para Heidegger a verdade – um desvelamento primordial, - condiciona toda errância e é por isso que todo humano pode dizer-se ao fim das contas em termos de verdade, descrever-se como um “desvelamento do ser”. Em Blanchot, *a obra descobre, de uma descoberta que não é verdade, uma obscuridade*. De uma descoberta que não é verdade! – eis uma singular maneira de descobrir e ver o “conteúdo” que sua estrutura formal determina: obscuridade absolutamente exterior sobre a qual nenhuma tomada [prise] é possível. Como em um deserto não se pode encontrar domicílio. Do fundo da existência sedentária ergue-se uma reminiscência nômade. O nomadismo não é uma aproximação ao sedentarismo. É uma relação irreduzível com a terra: uma estância [séjour] sem lugar¹⁰⁵

E é sob esta condição de errância, de nomadismo, que cumpre ver na posição de Blanchot uma afinidade latente à ética levinasiana. A irreduzibilidade da relação nômade com a terra; este sem-onde, é justamente *por onde* Blanchot compreende o vagar poético, e de uma poesia totalmente incomunicável àquela heideggeriana. Em Blanchot, pode-se dizer, é irremediavelmente recusada a vigência à romanticidade do poeta-herói, seu fundacionismo pátrio. A problematidade *fundamental* de Heidegger é sua constante subordinação do ente ao

¹⁰³ BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*, 2011, p. 270-271. No original: “Plus le monde s’affirme comme l’avenir et le plein jour de la vérité où tout aura valeur, où tout portera sens [...] plus il semble que l’art doive descendre vers ce point où rien n’a encore de sens [...] L’artiste et le poète ont comme reçu mission de nous rappeler obstinément à l’erreur, de nous tourner vers cet espace où tout ce que nous nous proposons, tout ce que nous avons acquis, tout ce que nous sommes, tout ce qui s’ouvre sur la terre, retourne à l’insignifiant, où ce qui s’approche, c’est le non sérieux et le non vrai, comme si peut-être jaillissait là la source de toute authenticité” in : BLANCHOT, Maurice *apud* LEVINAS, Emmanuel. *Sur Maurice Blanchot*. 1975, p. 20, e in: BLANCHOT, Maurice. *L’espace littéraire*, 1955, p. 332.

¹⁰⁴ Tradução nossa. No original: “Ici s’opposent radicalement Blanchot et Heidegger” in: LEVINAS, Emmanuel. *Sur Maurice Blanchot*, 1975, p. 21.

¹⁰⁵ Tradução nossa. No original: “pour Heidegger la vérité – un dévoilement primordial – conditionne toute errance et c’est pourquoi tout l’humain peut se dire en fin de compte en termes de vérité, se décrire comme “dévoilement de l’être”. Chez Blanchot, *l’oeuvre découvre, d’une découverte qui n’est pas vérité, une obscurité*. D’une découverte qui n’est pas vérité! – voilà une singulière manière de découvrir et voir le “contenu” que sa structure formelle détermine: obscurité absolument extérieure sur laquelle aucune prise n’est possible. Comme dans un désert on ne peut y trouver domicile. Du fond de l’existence sédentaire se lève un souvenir de nomade. Le nomadisme n’est pas une approche de l’état sédentaire. Il est un rapport irréductible avec la terre: un séjour sans lieu” in: LEVINAS, Emmanuel. *Sur Maurice Blanchot*, 1975, p. 21-22.

ser; contrariamente a esta questão errante do poeta, há sua ideia de “habitar poeticamente”, e tal sintagma é inescandível nos seus mais mínimos dizeres: “Todo gran poeta poetiza sólo desde em único Poema. La grandeza se mide por la amplitud em que se afianza a este único Poema y por hasta qué punto es capaz de mantener puro em él su decir poético [...] cada poema habla desde la totalidad del Poema único”¹⁰⁶. E mais adiante “La esencia del alma se ve colmada al buscar a la tierra em su caminar para poder construir y habitar poéticamente sobre ella”¹⁰⁷. Tal posição de Heidegger, ademais de seu rebuscamento prosaico – que não chega exatamente a ser poético, dadas as posições aqui defendidas -, denota, precisamente, a subordinação perturbante de seu pensamento, sua conservação da pureza pátrica do “poeta”. Em oposição, evidentemente, temos as seguintes colocações de Celan, explicitadas em *Schibboleth pour Paul Celan*, de Derrida, insubsumíveis, e em permanente revolução – volta, cada vez, tempo – ao ser:

Este *ad absurdum* radical, a impossibilidade disto que, cada vez uma única vez, não tem sentido senão por não ter sentido, por não ter sentido ideal ou geral, ou não tem sentido senão ao chamá-los, para traí-los, o conceito, a lei, o genero, é o poema puro. Mas o poema puro não existe, ou melhor, é aquilo “que não há” [qu’il n’y a pas] (*das es nicht gibt!*). À questão: de que é que falo quando falo não de poemas, mas do poema, Celan responde: “Sim, eu falo do poema – que não existe!/ O poema absoluto – não, certamente, ele não existe, ele não pode existir!” Mas se o poema absoluto não tem lugar, se ele não há (*es gibt nicht*), há a imagem, o cada vez uma única vez, a poética da data e o segredo do reencontro¹⁰⁸

Tal dicotomia, entre a poesia como habitação e a poesia como errância – “A fala poética não se opõe somente, portanto à linguagem ordinária mas também à linguagem do pensamento. Nessa fala, já não somos devolvidos ao mundo, nem ao mundo como abrigo”¹⁰⁹ – é estabelecida por Derrida, a partir de *Schibboleth*, como aquilo que só possui sentido na própria deposição do sentido, ou ausência. Pois, “Na escrita poética da língua, não há senão *schibboleth*”¹¹⁰. *Schibboleth*, para Derrida, constitui-se como a aparição invisível, própria do

¹⁰⁶ HEIDEGGER, Martin. *El habla en el poema*, 2003, p. 42.

¹⁰⁷ HEIDEGGER, Martin. *El habla en el poema*, 2003, p. 47.

¹⁰⁸ Tradução nossa. No original: “Cet *ad absurdum* radicale, l’impossibilité de ce qui, chaque fois une seule fois, n’a de sens qu’à n’avoir pas de sens, pas de sens idéal ou général, ou n’a de sens qu’a en appeler, pour les trahir, au concept, à la loi, au genre, c’est le poème pur. Or le poème pur ne’existe pas, mieux, c’est ce “qu’il n’y a pas!” (*das es nicht gibt!*). À la question: de quoi est-ce que je parle quand je parle non pas de poèmes mais du poème, Celan répond: “Oui, je parle du poème – qui n’existe pas!/ Le poème absolu – non, certes, il n’existe pas, il ne peut pas exister!” Mais si le poème absolu n’a pas de lieu, s’il n’y en a pas (*es gibt nicht*), il y a l’image, le chaque fois une seule fois, la poétique de la date et le secret de la rencontre” in: DERRIDA, Jacques. *Schibboleth*, 1986, p. 26.

¹⁰⁹ BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*, 2011, p. 35. No original: “La parole poétique ne s’oppose plus alors seulement au langage ordinaire, mais aussi bien au langage de la pensée. En cette parole, nous ne sommes plus renvoyés au monde, ni au monde comme abri” in : BLANCHOT, Maurice. *L’espace littéraire*, 1955, p. 42.

¹¹⁰ Tradução nossa. No original: “dans l’écriture poétique de la langue, il n’y a que du *schibboleth*” in: DERRIDA, Jacques. *Schibboleth*, 1986, p. 61.

poema, no sentido em que é ela mesma a multiplicidade da linguagem, na linguagem, e na língua. E mais do que isso, é a insignificância que, aqui, significa: “Schibboleth marca a multiplicidade na língua, a diferença insignificante como condição do sentido”¹¹¹. E se Derrida em *Donner la mort*, argumentará esta descendência abraâmica da literatura, tal colocação nos leva a compreender mais claramente a vitalidade com que Blanchot associa a literatura à morte. É a partir da gratuidade da errância, deste não-retorno ao mundo como tal, a perda do mundo, a perda do lar, do *oikos*, que Blanchot concebe a literatura. E Derrida aponta-o de maneira bastante enfática:

Deus decide *devo*lver, devolver a vida, devolver o filho bem amado, à partir do momento em que parece certo que um dom sem economia, o dom da morte – e da morte do que não tem preço – foi cumprido sem esperança de troca, de recompensa, de circulação, de comunicação.¹¹²

O que cumpre ver neste ponto, tomando a concepção de Blanchot, é a incomensurabilidade entre a poesia, como sendo esta a “negatividade sem emprego” de Bataille, e a economia. A poesia, em tanto que cessação diante do ser, é uma vertigem brusca, sem possibilidade de recompensa. A poesia é-o, desde que entendamos a condicionalidade da escrita à morte apontada por Blanchot. A mortalidade escrevente sob a qual Blanchot concebe a literatura é, antes de mais nada, este dom da morte, esta irredutibilidade à economia, ao lar. Inegável, portanto, perceber o quão radicalmente opõe-se a concepção de Blanchot àquela de Heidegger. O ofício do poeta, mais do que *purificar as palavras da tribo*, funda-se na constante irrupção do *oikos*, é hospitalidade para com a estrangeiridade irremissível de tudo. Não trata-se de uma purificação conservadora, mas de uma purificação pelo impuro, a palavra como estrangeiridade, e a incontornável estrangeiridade de todas as línguas maternas: “eu não tenho senão uma língua e não é a minha, minha língua “própria” é-me uma língua inassimilável. Minha língua, a única que ouço-me falar e ouve-me falar, é a língua do outro”¹¹³. Cumpre citar, inclusive, a passagem enfática de *Langues sans demeure* em que Crépon, analisando este

¹¹¹ Tradução nossa. No original: “Schibboleth marque la multiplicité dans la langue, la différence insignifiante comme condition du sens” in: DERRIDA, Jacques. *Schibboleth*, 1986. p, 54.

¹¹² Tradução nossa. No original: “Dieu decide de *rendre*, de rendre la vie, de rendre le fils bien-aimé, à partir du moment où il paraît assuré qu’un don sans économie, le don de la mort – et de la mort de ce qui n’a pas de prix – a été accompli sans espoir d’échange, de récompense, de circulation, de communication.” in : DERRIDA, Jacques. *Donner la mort*, 1999, p. 131-132.

¹¹³ Tradução nossa. No original: “je n’ai qu’une langue et ce n’est pas la mienne, ma langue « propre » m’est une langue inassimilable. Ma langue, la seule que je m’entende parler et m’entende à parler, c’est la langue de l’autre.” in: DERRIDA, Jacques. *Le monolinguisme de l’autre*, 1996, p. 47.

“idioma do luto” derridiano, a respeito de Kafka aponta a qualidade *vital* da estrangeiridade da língua:

A morada [demeure] – que designa tanto a casa paterna [...] – define-se como um lugar que a língua materna ocupa triunfalmente, sem a menor ambiguidade, sem o menor escrúpulo nem a menor culpabilidade, onde ela ocupa talmente o espaço que dele nada resta para a invenção e o trabalho poéticos [...] E isto quer dizer que, contrariamente a tantas ideias recebidas, a língua materna, e em maior razão a língua nacional, não garantem, por essência, uma tal relação com a vida. Elas não podem prevalecerem-se de um tal privilégio. A equação ‘língua = vida’ (por exemplo, ‘língua da comunidade = vida da comunidade’) e todas as evidências do tipo ‘o que há de vivo em um povo é sua língua’, são enganosas. [...] Assim, a vida torna-se outra vez possível (ou torna-se possível *outramente*) graças à descoberta de uma *outra* língua que escapa à empresa deste *oikos*”¹¹⁴

A marginalidade do poeta, para Blanchot, torna-se, portanto, uma reivindicação¹¹⁵. E é pela co-implicação do tempo e da morte, que será recusada a medida de espacialidade do lar, e que esta será, então, rearticulada sob o pensamento da doação, para além da troca. Em outras palavras: o exílio, como condição da escrita. Exílio que, como subentende-se, está para além da mera preleção da pátria. Tal é este exílio, que o murmúrio do eterno exterior lhe toca, e aí, está-se exilado do mundo, e até mesmo da vida – como vemos nas asserções de Blanchot a respeito de Kafka.

1.5 DA IMPOSSIBILIDADE DE MORRER À JUSTIÇA

Qui oserait se risquer encore au poème de la cendre
(Jacques Derrida – Feu la cendre)

A suma importância da morte para Blanchot provém, constitutivamente, do fato de a morte ser sem existência – inexistente, digamos, o que quer dizer: inontologizável,

¹¹⁴ Tradução nossa. No original : “La demeure – qui désigne aussi bien la maison paternelle [...] – se définit comme une place que la langue maternelle occupe triomphalement, sans la moindre ambiguïté, sans le moindre scrupule ni la moindre culpabilité, où elle prend même tellement d’espace qu’il n’en reste plus pour l’invention et le travail poétique [...] Et cela veut dire que, contrairement à tant d’idées reçues, la langue maternelle, et à plus forte raison la langue nationale, ne garantissent pas, par essence, une telle relation à la vie. Elles ne peuvent se prévaloir d’un tel privilège. L’équation « langue = vie » (par exemple, « langue de la communauté = vie de la communauté ») et toutes les évidences du type « ce qu’il y a de vivant dans un peuple, c’est sa langue » sont trompeuses. [...] La vie, ainsi redevient possible (ou devient possible *autrement*) grâce à la découverte d’une *autre* langue qui échappe à l’emprise de cet *oikois*” in: CRÉPON, Marc. *Langues sans demeure*, 2005, p. 38-40.

¹¹⁵ Cf. BLANCHOT, Maurice. “A literatura e o direito à morte”, 2011, p. 346. No original : BLANCHOT, Maurice. “La littérature et le droit à la mort”, 1948, p. 326.

indialetizável. É, justamente, por ser a morte, não somente o inexperenciável, mas aquilo sem o qual nenhuma ideia de inexperenciabilidade seria possível, que Blanchot lhe entrevê como a “impossível necessária”¹¹⁶. Pode-se disso inferir: ninguém, propriamente, *está* morto¹¹⁷. A morte não é estância – ou como para Camus, não prevê lugar. O solipsismo da ipseidade, por exemplo, não poderia ser, senão imortal, embora, é claro, não fosse eterno. Aqui poderíamos, talvez, arriscar sob a formulação mais simples o que é a impossibilidade de morrer: se o saber absoluto da dialética é inescapável, e o é para este Blanchot, então, morrer é impossível. Entretanto, o ponto distintivo do pensamento de Blanchot sobre a morte, e aqui vemos o que há de levinasiano, é que não há mortalidade sem o outro. Morrer, desde a plenitude do sujeito, dialético ou ontológico, resta para sempre um *fato* imponderável, indesvelável. É só – e tão somente – pela morte do outro que a singularidade adquire sua mortalidade como iminência. O que Blanchot parece denunciar é que *a priori* não há, sob nenhuma hipótese, morte. É por isso que tornar a morte possível passa a ser uma tarefa. Significa tomar relação com o outro, aceitar esta *doação* que torna possível, não só qualquer pensamento, mas a singularidade mesma. É por esta recusa da morte, praticada pela instância do sujeito sem alteridade, que percebe-se o ponto alvo da crítica de Levinas ao Dasein, ao dizer que o Dasein não morre. Trata-se, justamente, deste ardid de apropriação da morte, que, entretanto, nunca é própria. A morte, para com o eu, é irrelacionável. Nunca é própria pois o eu nunca travará relações com a morte, senão por meio da alteridade e da morte do outro, pela qual, então, passa a ser responsável. A fecundidade deste pensamento em Levinas, é esclarecida nas palavras de Ricardo Timm de Souza:

A morte, para Levinas e em derivação direta da inspiração direta de Franz Rosenzweig na *Stern der Erlösung*, é o primeiro modelo de Alteridade, de Exterioridade absoluta, e se constitui na fronteira exógena do Eu totalitário, limite da filosofia e do pensamento, primeiro e definitivo limite de toda Totalidade fática, “impossibilidade de minhas possibilidades”, como diz Levinas em oposição à corrente formulação heideggeriana.¹¹⁸

É sobre aspecto *exógeno* à totalidade do eu que queremos insistir. Fala-se de limites, e da impossibilidade da efetividade do Mesmo. E se Blanchot diz pretender “ligar ao que não é verdadeiro uma forma essencial de autenticidade”, significa, justamente, dar autenticidade à

¹¹⁶ Cf. DERRIDA, Jacques. *Morada*, 2004, p. 45. No original: “Impossible nécessaire” in: DERRIDA, Jacques. *Demeure*, 1998, p. 56.

¹¹⁷ Não seria o caso de dizer que: todos, estão outramente mortos? Como ensejo à desestruturação do binômio vida e morte, no ensejo do dizer da sobrevivência?

¹¹⁸ SOUZA, R. Timm. “OUTRO (TEXTO)”. No prelo.

morte, ao outro, *porém* de modo absolutamente diferente da autenticidade do ser-para-a-morte de Heidegger, exatamente pelo fato de que a morte não negocia nem faz concessões à verdade—uma verdade-do-ser; não faz economias e é ineconomizável -, porque a morte é atributo do outro, não do eu e, por isso, é sempre insubsumível à verdade do eu e nunca é própria. Para a morte ser própria, é preciso estabelecer-lhe uma economia que não lhe existe. A morte, nunca será um objeto. *Aí, onde há um sujeito a tomar um objeto, vige uma imortalidade.* Não reconhecer, ou melhor, não iniciar o conhecimento pela mortalidade do outro, é não reconhecer de si mesmo o tempo, a vida e aquilo que, no que é *próprio*, é o absolutamente *impróprio*.

Derrida, em *Demeure*, fará importantes distinções, não somente a respeito de Maurice Blanchot, mas à própria concepção de literatura na qual as afinidades ao autor são latentes. Atente-se para a relevância do conceito *demeure*, em uma leitura diagonal à recém citada asserção de Crépon. Preliminarmente, Derrida estabelece atributos fundamentais para este assunto de que tratamos - “A literatura e a morte, a verdade e a morte, eis o assunto”¹¹⁹ -:

Não há essência nem substância da literatura: a literatura não é, não existe, não *se mantém estável* [à *demeure*] na identidade de uma natureza ou mesmo de um ser histórico idêntico a si próprio. Ela não se mantém em nenhuma morada se “morada” designar pelo menos a estabilidade essencial de um lugar; ela mora somente *aí onde*, e *se*, “morar [être à *demeure*]”, em qualquer intimação, significa outra coisa. A historicidade da sua experiência, porque existe uma, diz respeito àquilo mesmo que nenhuma ontologia saberia essencializar. [...] Mesmo aí onde ela parece *morar* [demeurer] a literatura permanece uma função instável [...] o seu *estatuto* não lhe é no entanto nunca assegurado ou garantido em permanência [à *demeure*], na sua morada, no interior de um “em casa”. Essa contradição é a sua própria existência, o seu processo extático.¹²⁰

Tornam-se explícitas as menções de Derrida à questão da morada da literatura. Sua condição extática, assim como sua impossibilidade ontológica. Por este trecho vemos como Derrida referenda as posições de Blanchot acerca da ruptura com a ontologia, e o caráter de exterioridade da literatura. É, justamente, neste plano de inexistência, nesta defectibilidade onto-lógica, que a literatura existe(?) na sua impossibilidade. E daí Blanchot entrever nela uma

¹¹⁹ DERRIDA, Jacques. *Morada*, 2004, p. 16. No original: “ La littérature et la mort, la vértité et la mort, voilà le sujet” in: DERRIDA, Jacques. *Demeure*, 1998, p. 20.

¹²⁰ DERRIDA, Jacques. *Morada*, 2004, p. 22-23. Colchetes do tradutor, salvo os que contêm reticências. No original: “Il n’y a pas d’essence ni de substance de la littérature: la littérature n’est pas, elle n’existe pas, elle ne se maintient pas à *demeure* dans l’identité d’une nature ou même d’un être historique identique à lui-même. Elle ne se maintient pas à *demeure* si du moins ‘demeure’ désigne la stabilité essentielle d’un lieu; elle demeure seulement là où et si ‘être à *demeure*’ dans quelque chose ‘mise en *demeure*’ signifie autre chose. L’historicité de son expérience, car il y en a une, tient à cela même qu’aucune ontologie ne saurait essentialiser. [...] Même là où elle semble *demeurer*, la littérature reste une fonction instable [...] son *statut* ne lui est pourtant jamais assuré ou garanti à *demeure*, chez elle, dans le dedans d’un ‘chez soi’. Cette contradiction est son existence même, son processus extatique.” in: DERRIDA, Jacques. *Demeure*, 1998, p. 29-30.

relação tão íntima com a morte, sempre inaludível. O caráter de exílio, portanto, torna-se aquilo a partir do qual a literatura afirmará seu movimento, numa complexidade que não poderá nunca fazer um *determinado* sentido; mas que, como indica Derrida, tem no insignificante a sua possibilidade. E é pensando a morte enquanto insignificante que Blanchot assumirá o gesto da literatura. Insignificância que, cumpre ver, é análoga ao que Ricardo Timm de Souza, propondo uma leitura do texto “A história como trauma”, de Selligman-Silva, descreve como a irrepresentabilidade, pois “a distância entre a *ideia* de catástrofe e a *realidade catastrófica* é a distância absoluta”¹²¹. Veremos como essa impossibilidade da representabilidade qualifica o *esforço infinito* do testemunho inatéstável –âmago da literatura. E como bem descreve Derrida o âmago blanchotiano:

Quem tiver alguma familiaridade com a obra de Blanchot sabe que toda a temática do testemunho e da ausência de atestação, do morrer impossível, da iminência do morrer impossível, da morte impossível necessária, não esperou por *O Instante da Minha Morte*. “A morte impossível necessária” é já *L'Écriture du désastre*. Não a morte impossível *mas* necessária, nem a morte impossível *e* necessária, não, o impossível e o necessário não estão nem juntos por um “e” nem disjuntos por um “mas”. A morte é, de uma só vez, a “impossível necessária”¹²²

Derrida certamente terá compreendido aquilo que perpassa de maneira profunda o pensamento de Blanchot. Esta constelação em que o testemunho, a morte, o segredo e a literatura fulguram desorbitadamente, quase que sem explicação, e sem que possamos fazer muito mais do que nos *extasiar*. Em *Demeure*, serão trazidos os pontos graves deste “*séjour sans lieu*”, a incontornabilidade da relação entre linguagem e morte e, daí, a condição ficcional do testemunho e, também, o segredo como possibilidade da verdade ou da confissão possível; embora Blanchot, como demonstra Levinas, não se deixe nunca aquiescer sobre o caráter verdadeiro da verdade, e mantenha esta reserva de insubsumibilidade ao dito. Em meio a isso, a hospitalidade será “Hospitalidade da própria morte”¹²³. E se há modo de compreender a função primordial da morte dentro da literatura - seu caráter necessário-*incessante*, sua implicabilidade no testemunho, sua necessidade ética como insurreição e insurgência à

¹²¹ SOUZA, R. Timm. *A justiça em seus termos*, 2010, p. 9.

¹²² DERRIDA, Jacques. *Morada*, 2004, p. 45. No original: “Quiconce est un peu familier avec l’oeuvre de Blanchot sait bien que toute la thématique du témoignage et de l’absence d’attestation, du mourir impossible, de l’imminence du mourir impossible, de la mort impossible nécessaire n’a pas attendu *L’instant de ma mort*. ‘La mort impossible nécessaire’ c’est déjà *L’écriture du désastre*. Non pas la mort impossible *mais* nécessaire, ni la mort impossible *et* nécessaire, non, l’impossible et le nécessaire ne sont ni conjoints par un “et” ni distoints par un “mais” La mort est d’un seul trait l’”impossible nécessaire”.” In: DERRIDA, Jacques. *Demeure*, 1998, p. 56-57.

¹²³ DERRIDA, Jacques. *Morada*, 2004, p. 42. No original: “Hospitalité de la mort même” in: DERRIDA, Jacques. *Demeure*, 1998, p. 52.

totalização da racionalidade, sua insignificância irrepresentável como condição de sentido, e consequentemente, seu sentido barthesiano, eminentemente político – é pelas seguintes palavras: “a essência do fascismo não é o sacrifício da vida, mas matar a morte, fazer reinar a morte da morte, infectando com isso a vida, que perde assim todo sentido outro que a força pura”¹²⁴. É por tal afirmação que torna-se impostergável a asserção de Blanchot: a *impossível necessária*. Pois escrever “é talvez procurar sobreviver, mas por um suicídio perpétuo – *morte total enquanto fragmentária*. Escrever é cessar de ser para se confiar a um anfitrião [hôte] – outrem, leitor – que não terá doravante como encargo e como vida senão a vossa inexistência”¹²⁵.

Escrever: cessar de ser. Tal cessação está estreitamente ligada à literatura enquanto mortalidade, e a possibilidade na escrita de relegar a inexistência. Sobrevivência que, portanto, não propriamente sobrevém, mas subvém, como subvenção do significado, pela insignificância do fragmento. É por este momento de confiar-se a outrem que Derrida apontará o caráter da sobrevivência. Mas, antes, atentemos a este instante da fala:

Alguém ouve falar, falar-nos, não só *da* sua morte, mas *da* sua morte no sentido do *de* latino, no sentido do *a partir da* sua morte: não *aus meinen Leben*, como *Dichtung und Wahrheit*, da minha vida a partir da minha vida, mas pelo contrário, dir-se-ia, *a partir da* minha morte, *a partir do* lugar e *do* ter lugar, ou melhor do *ter-tido-lugar*, já, da minha morte¹²⁶

Aqui encaminhamo-nos a um ponto elementar da discussão que apresentamos. Falar *desde* a minha morte, torna-se aquilo sem o qual não há literatura para Blanchot. O já ter tido lugar da minha morte é a curvatura inaparente com que se desenrola todo o discurso de Blanchot, e que Derrida oportunamente sublinha. A morte, é o que já sempre aconteceu. Sublinhemos ainda, não trata-se de ser-para-a-morte, senão de: ser-desde-a-morte. E é sobre este ponto que queremos insistir. Tomemos a seguir uma das passagens mais explícitas de Blanchot a respeito deste ponto basilar de seu pensamento:

Morrer quer dizer: morto, já o estás, num passado imemorial, de uma morte que não foi a tua, que portanto não conhecestes nem viveste, mas sob a ameaça da qual te crês

¹²⁴ RABANT, Claude *apud* SELIGMANN-SILVA, Márcio. “A história como trauma”, 2000, p. 93.

¹²⁵ BLANCHOT, Maurice *apud* DERRIDA, Jacques, *Morada*, p. 43. No original : “c’est peut-être chercher à survivre , mais par un suicide perpétuel – *mort totale en tant que fragmentaire*. S’écrire, c’est cesser d’être pour se confier à un hôte – autrui, lecteur – qui n’aura désormais pour charge et pour vie que votre inexistence.” In: BLANCHOT, Maurice *apud* DERRIDA, Jacques. *Demeure*, 1998, p. 53.

¹²⁶ DERRIDA, Jacques. *Morada*, 2004, p. 43. No original: “Quelqu’un entend parler, nous parler, non seulement de sa mort, mais de sa mort au sens du *de* latin, au sens de *depuis* sa mort : non pas *aus meinen Leben*, comme *Dichtung und Wahrheit*, de ma vie depuis ma vie, mais *au contraire*, dirait-on, *depuis* ma mort, *depuis* le lieu et de l’avoir lieu, mieux, de l’avoir-eu-lieu, déjà, de ma mort” in: DERRIDA, Jacques. *Demeure*, 1998, p. 54.

chamado a viver, esperando-a doravante do futuro, construindo um futuro para a tornar finalmente possível, como algo que terá tido lugar e pertencerá à experiência. Escrever é não mais pôr no futuro a morte sempre já passada, mas aceitar sofrê-la sem a tornar presente e sem se lhe tornar presente a ela, saber que ela teve lugar, embora não tenha sido experienciada, e reconhecê-la no esquecimento que deixa e cujos traços que se apagam apelam a *exceptuar-se da ordem cósmica*, aí onde o desastre torna o real impossível e o desejo indesejável.¹²⁷

Tal asserção explícita, de maneira contundente, em que sentido a mortalidade conjuga a literatura numa fissura da temporalidade. O já ter tido lugar da morte é, então, aquilo que expurga a possibilidade da morada enquanto propriedade topográfica. O exílio já foi sempre, na medida mesma da minha incapacidade de experienciá-lo. Morre-se de uma morte outra, num não acabar-se nunca de morrer, di-lo Levinas acerca de Blanchot: “A morte não é o fim mas o não finalizar do finar”¹²⁸. Neste mesmo sentido é que Blanchot diz, citado acima, que escrever é um suicídio perpétuo; e Cioran também dirá: “He aquí lo que me diferencia de los demás: que yo he muerto innumerables veces, mientras ellos no han muerto nunca”¹²⁹, ou, mais expressamente a respeito do *desde sempre* e do *ininteligível* da morte: “Siempre que pienso en la muerte me parece que moriré menos, que no puedo extinguirme sabiendo que voy a extinguirme, que no puedo desaparecer sabiendo que voy a desaparecer. Y desaparezco, me extingo, y muero desde siempre”¹³⁰. O que, acima de tudo, acontece é: morre-se. A inexistência, entretanto, da morte, esta no fato de que tudo morre, tudo diz e alude a iminência da morte, sem que à ipseidade seja facultada a menor esperança de experiência desta. O que quer dizer a morte acontecida, é que ela não acontecerá. Tal é a experiência de Blanchot, em *L’instant de ma mort*¹³¹; e daí que entenda-se esta recurvatura em que nada é mais angustiante do que a *sentença*

¹²⁷ BLANCHOT, Maurice *apud* DERRIDA, Jacques. *Morada*, 2004, p. 50. No original: “Mourir veut dire: mort, tu l'es déjà, dans un passé immémorial, d'une mort qui ne fut pas la tienne, que tu n'as donc connue ni vécue, mais sous la menace de laquelle tu te crois appelé à vivre, l'attendant désormais de l'avenir, construisant un avenir pour la rendre enfin possible, comme quelque chose qui aura lieu et appartiendra à l'expérience. Écrire, c'est ne plus mettre au futur la mort toujours déjà passée, mais accepter de la subir sans la rendre présente et sans se rendre présent à elle, savoir qu'elle a eu lieu, bien qu'elle n'ait pas été éprouvée, et la reconnaître dans l'oubli qu'elle laisse et dont les traces qui s'effacent appellent à s'excepter de l'ordre cosmique, là où le désastre rend le réel impossible et le désir indésirable” in: BLANCHOT, Maurice. *L'écriture du désastre*, 1980, p. 61.

¹²⁸ Tradução nossa. No original : “La mort ce n'est pas la fin, c'est le *n'en pas finir de finir*” in: LEVINAS, Emmanuel. *Sur Maurice Blanchot*, 1975, p. 16.

¹²⁹ CIORAN, Emil. *El libro de las quimeras*. Tusquets: México DF, 2013, p. 54

¹³⁰ CIORAN, Emil. *El ocaso del pensamiento*. Buenos Aires: Tusquets, 2006, p. 51. No tradução francesa : “Chaque fois que je pense à la mort, il me semble que je vais mourir un peu moins, que je ne peux pas m'éteindre, ni disparaître, en sachant que je vais disparaître et m'éteindre... Et je disparaiss, m'éteins et meurs depuis toujours” in : CIORAN, Emil. *Le crépuscule des pensées*. Sibiu, 1940. in: *Oeuvres*. (Trad. Mirella Patureau Nedelco) Paris : Gallimard, 1995, p. 360.

¹³¹ BLANCHOT, Maurice. *L'instant de ma mort*, 1994.

de não experienciabilidade da morte: *L'arrêt de mort*¹³² - arresto que, tanto fala da sentença, como do embargo e da suspensão.

A escatologia do último homem está marcada na frase que enuncia no modo da ficção (“como se”) que o fim já teve lugar antes do fim: “como se tudo já tivesse sido efectivado”. A morte já teve lugar, por mais inexperenciada que a experiência dela permaneça nessa aceleração absoluta de um tempo infinitamente contraído no gume do instante. [...] A morte já aconteceu, porque ela é inelutável. Dessa experiência da morte inelutável, não se ressuscita, ainda que se lhe sobreviva¹³³

Por entre as colocações de Derrida é que podemos compreender esta *aptidão para morrer* de que fala Blanchot. Esta tarefa da escrita enquanto compreensão do lastro que o futuro, por sua inelutabilidade, inscreve no passado, numa alteração e contaminação dos tempos. E é dessa experiência da morte inelutável, ou seja, desta morte que nunca será minha, e que, portanto, nunca experienciarei, que a condição de sobrevivência, e jamais de ressurreição, implicará a testemunhabilidade. O âmago inscrito nesta *cronologia anárquica*, com que Blanchot falará da morte imemorial de que todos padecemos, explicita-se na seguinte colocação de Ricardo Timm de Souza:

O tempo de Outro é um *passado absolutamente imemorial*, o “passado tão antigo que nunca foi presente” levinasiano, que aponta para um *futuro indivisível*, um futuro que está sempre adiante de toda sincronia do aqui e agora; este é o fulcro da *esperança* de um encontro ético verdadeiro, ou seja, da realização da loucura da justiça¹³⁴

A esperança, portanto, calca-se neste futuro ineludível. No fato de não existir futuro, mas *haver* futuro - *a ver*; o futuro como por vir, o por vir, por sua vez, por vir. O passado imemorial do outro é análogo, aqui, ao futuro inexperenciável. Sob a condição de não ser concedida nem memória, nem experiência, é que falamos, aqui, da morte. Se a justiça, portanto, é uma loucura, não se trata, evidentemente, de um mero requinte de vocabulário, como exercício lustroso da criatividade. Mas, sim, denota o fato, o *dado(não-dado)*, irracionalizável da realidade, isto é, a necessidade de pensar a realidade, sem memória e sem experiência – aquilo que na realidade é outro e insurge no tempo, a alteridade irrestrita da mortalidade. E que a seguinte frase de Ricardo Timm de Souza *fulcralmente* irrompe: “A distância incomensurável

¹³² BLANCHOT, Maurice. *L'arrêt de mort*, 1948.

¹³³ DERRIDA, Jacques. *Morada*, 2004, p 65. No original: “L’eschatologie du dernier homme est marquée dans la phrase qu’annonce sur le mode de la fiction (« comme si ») que la fin a déjà eu lieu avant la fin : « comme si tout était déjà accompli ». La mort a déjà eu lieu, tout inéprouvée qu’en demeure l’expérience dans cette accélération absolue d’un temps infiniment contracté à la pointe de l’instant [...] la mort est déjà arrivée, parce qu’elle est inéluctable. On ne ressuscite pas de cette expérience de la mort inéluctable, même si on y survit” in : DERRIDA, Jacques. *Demeure*, 1998, p. 79-80.

¹³⁴ SOUZA, R. Timm. “OUTRO (TEXTO)”. No prelo.

que separa o conceito de morte do corpo morto é *tudo* o que se tem da realidade”¹³⁵. A loucura com que de agora em diante lida-se, a loucura por justiça, evidentemente não cabe em termos de racionalidade. Não cabe porque a injustiça da morte é inexperenciável, e não sabe-se, a rigor, nem ao menos, de que injustiça se padece. O que sabe-se é esta distância incomensurável, infinita, *intervalar*, em que mesmo dito cem vezes, o conceito de morte não é uma verdade, pois a morte, além e aquém, é a inverossimilhança, a insubsumibilidade ao dito, à verdade, ao conceito, à ontologia e à lógica. E, malgrado a razão, não é – explicitamente - nenhum *absurdo*:

Mas, também aí, é preciso evitar concluir com ligeireza pondo-a na conta de um qualquer irracionalismo ou aproximá-la de uma filosofia absurda. O não-saber de que se diz *comunicar o êxtase* não retira em absoluto a validez do saber, como tampouco o não-sentido, encarnado momentaneamente na experiência, não desvia desse movimento ativo pelo qual o homem trabalha para dar-se um sentido. Ao contrário, volto a insistir, é apenas para além do saber acabado, aquele que afirmava Lênin ao anunciar que um dia “tudo” seria compreendido, que o não-saber se oferece como a exigência fundamental à qual é preciso responder, não mais esse não-saber que ainda é apenas um modo de compreensão (o conhecimento posto entre parêntesis pelo próprio conhecimento), mas o modo de relacionar-se ou de manter-se numa relação (nem que seja pela existência), ali onde a relação é “impossível”¹³⁶

Sublinhe-se: é necessário responder. É necessário dar testemunho do que não tem memória nem experiência. A “impossível necessária”, a exigência fundamental. A pergunta que surge a este momento, em que busca-se anexar ao pensamento o caráter extrínseco (extático) da sua referencialidade, como condição própria do testemunho, é: podemos nos convencer de que a morte existe, de que o fundamentalmente extrínseco existe? A necessidade da morte como futuro inexperenciável, devendo ser dita, pode atingir tal estado de representação? O irrepresentável da morte, sob tais circunstâncias, é expresso de que maneira? Como mencionávamos no início, para Bataille, e em alguma circunstância, também para Blanchot, a morte sempre será buscada como este elemento absoluto, como a negatividade soberana. Assim:

É sempre a morte – pelo menos, a ruína do sistema do ser isolado à procura da felicidade na duração – que introduz a ruptura sem a qual ninguém acede ao estado de arrebatamento. O que é sempre reencontrado nesse movimento de ruptura e de morte

¹³⁵ SOUZA, R. Timm. *A justiça em seus termos*, 2010, p. 153.

¹³⁶ BLANCHOT, Maurice. *A Conversa infinita* II, 2007, p. 191. No original: “Mais, là encore, il faut se garder de conclure légèrement en la mettant au compte de quelque irrationalisme ou de la rapprocher d’une philosophie de l’absurde. Le non-savoir dont il est dit qu’il *communique l’extase*, ne retire nullement la validité du savoir, pas plus que le non-sens, incarné momentanément dans l’expérience, ne détourne de ce mouvement agissant par lequel l’homme inlassablement travaille à se donner un sens. Au contraire, j’y insiste à nouveau, c’est seulement au-delà du savoir achevé, celui qu’affirmait Lénine en annonçant qu’un jour « tout » serait compris, que le non-savoir se donne pour l’exigence fondamentale à laquelle il faut répondre, non plus ce non-savoir qui n’est encore qu’un mode de compréhension (la connaissance mise entre parenthèses par la connaissance même), mais le mode de se rapporter, ou de se retenir en un rapport (fût-ce par l’existence), là où le rapport est « impossible »” in : BLANCHOT, Maurice. *L’entretien infini*, 1969, p. 308-309.

é a inocência e a embriaguez do ser. O ser isolado *se perde* em outra coisa que não ele. Pouco importa a representação dada da ‘outra coisa’¹³⁷

A morte, aqui, é outra coisa. Imponderável e irrepresentável, pela sua inexistência mesma. A inexistência da morte, entretanto, é um fato que não deve passar sob uma inexistência vulgar. É necessário perder-se, sob pena de nunca encontrarmo-nos. Se a arte, para Blanchot, é o caráter exterior ao ser, aquilo que está para além da onisciência compreensiva, é porque a arte mesma é este “peu importe la représentation”, este “autre chose”. Bataille, ao falar da literatura e do mal, não negligenciará o aspecto mortalizador da literatura como propriedade latente da *maldade* exercida por ela, aquilo que é a medida própria do humano enquanto representação e ficção¹³⁸:

É necessário à vida algumas vezes não fugir das sombras da morte, deixá-las, ao contrário, desenvolver-se nela [...] Ao menos não é suficiente que as sombras da morte renasçam *apesar de nós*: devemos ainda ressuscitá-las [ramener] *voluntariamente* [...] A este objetivo nos servem as artes¹³⁹

O que cumpre ver neste ponto, para além da analogia da concepção artística de Bataille àquela do erro do ser, em Blanchot, é o caráter não experienciado e imemorial como função da arte. O mal de que fala Bataille, e cujo exercício confunde-se com a literatura, tem uma irremediável importância por aquilo através do qual conota a expressão insistentemente real da realidade, como exemplifica Cioran: “El Mal, una vez abandonada su indiferencia originaria, tomó al Tiempo como seudónimo”¹⁴⁰. Acerca destas colocações, não é por acaso a citação de Breton: “Tout porte à croire qu’il existe un certain point de l’esprit d’où la vie et la mort, le réel et l’imaginaire, le passé et le futur, le communicable et l’incommunicable cessent d’êtres perçus contradictoirement”¹⁴¹. Citação encontrada tanto em *La littérature et le mal*, de Georges Bataille, como em *El arco y la lira*, de Octavio Paz, e *La part du feu*, de Maurice Blanchot. Tal

¹³⁷ BATAILLE, Georges. *A literatura e o mal*, 1989, p. 23. No original: “C’est toujours la mort – tout au moins, la ruine du système de l’individu isolé à la recherche du bonheur dans la durée – qui intridouit la rupture sans laquelle nul ne parvient à l’état de ravissement. Ce qui est retrouvé est toujours en ce mouvement de rupture et de mort l’innocence et l’ivresse de l’être. L’être isolé *se perd* en autre chose que lui. Peu importe la représentation donnée de ‘l’autre chose’” in: BATAILLE, Georges. *La littérature et le mal*, 1969, p. 27.

¹³⁸ Ver *infra* nota 14

¹³⁹ BATAILLE, Georges. *A literatura e o mal*, 1989, p. 58. No original: “Il est nécessaire à la vie quelquefois non de fuir les ombres de la mort, de les laisser grandir au contraire en elle [...] Du moins n’est-il pas suffisant que les ombres de mort renaissent *malgré nous*: nous devons encore les ramener *volontairement* [...] A cette fin nous servent les arts” in: BATAILLE, Georges. *La littérature et le mal*, 1969, p. 75.

¹⁴⁰ CIORAN, Emil. *El ocaso del pensamiento*, 2006, p. 24. Sublinhamos. Na versão francesa: “Le mal, quittant l’indifférence originaria, a pris pour pseudonyme le Temps” in: CIORAN, Emil. *Le crépuscule des pensées*, 1940. in: *Oeuvres*, 1995, p. 345.

¹⁴¹ BRETON, André. *apud* BATAILLE, Georges. *La littérature et le mal*, 1969, p. 30

ponto acusa, justamente, a indiscernibilidade como desmoronamento da razão. Este ponto de excesso e de reviravolta. Cumpre sublinhar a indistinção entre passado e futuro, esse gume do instante, que tantas vezes será contemplado por Paz nas suas descrições do ritmo, como fator elementar do pensamento, em que fundam-se todas as filosofias. A clivagem da realidade, em que nunca estará demais apontar o paradoxalismo e a aporia como instâncias da inexpressabilidade da voz, a irretratibilidade da morte – o passado sem memória, e o futuro que nunca conheceremos. Análogo à repreensão ao sistema hegeliano feita por Derrida: “Donde aparece la paradoja, muere el sistema y *triumfa la vida* [...] En la paradoja la razón se anula por si misma; ha abierto sus fronteras y ya no puede detener la invasión de los errores palpitanes, de los errores que laten”¹⁴².

É neste ponto extremo, em que “o mal perpétuo da temporalidade”, o *erro do ser*, escan-*cara* o rosto mortal da existência, que podemos entender a afirmação *voluntariosa* de Bataille a respeito da morte, a condicionalidade da morte à literatura de Blanchot, e a irresignável oposição a tudo que, acovardado de si mesmo, precisa matar a morte com seu delírio: *estritamente racional*. Toda e qualquer pretensão de negar a intervalabilidade *impossível necessária* entre conceito e corpo. Entre a morte e a morte. Esta *diferença*, que insurge, é óbvia. É óbvia, porque *obvia* a razão. Aí onde a razão é obviada, precipitamo-nos na realidade: é o que nos repele.

A morte é, assumindo o sentido levinasiano, a Alteridade prototípica por excelência, agora dada de forma *real*, alheia à vontade e às demiurgias do ser, e não apenas *virtual* como em tempo de suspensão. A morte, assim mesmo toscamente substantivada, é o primeiro e maior modelo desta Alteridade de tão difícil inteligibilidade; em nenhum campo é a linguagem tão precária quanto neste. A morte reduz a precária atividade humana, seus pequenos estertores diários e seus delírios de grandeza, à *passividade absoluta*, ou melhor, dá ao termo “passividade” seu conteúdo pleno. A totalidade não resiste à Morte, porque a morte é o limite de minhas possibilidades, e a Totalidade – a vontade de totalização – é uma possibilidade estritamente minha, do Mesmo em seu delírio especular¹⁴³

As concepções de Ricardo Timm de Souza têm, irrisignavelmente, o desejo pela advertência desta intervalabilidade tão dolorosamente explícita, e tão sorrateiramente negligenciada pelo diletantismo asséptico da racionalidade. “A distância incomensurável que separa o conceito de morte do corpo morto é *tudo* o que se tem da realidade”, e é sobre este

¹⁴² CIORAN, Emil. *El ocaso del pensamiento*, 2006, p. 19, grifamos. Na versão francesa: “Que surgisse le paradoxe, le système meurt et la vie triomphe [...] Dans le paradoxe, la raison s’annule elle-même ; ayant ouvert ses frontières, elle ne peut plus arrêter l’assaut des erreurs qui surgissent, palpitanes” in : CIORAN, Emil. *Le crépuscule des pensées*. in: *Oeuvres*, 1995, p. 342.

¹⁴³ SOUZA, R. Timm. *A justiça em seus termos*, 2010, p. 135.

tudo, tão precário, tão recorrentemente *saltado*, que o presente trabalho pretende situar-se. Não é por acaso que Blanchot, ciente desta *evidência levinasiana*, não deixará de assimilar a literatura e a poesia como funções *da* morte, no sentido em que só possuem pertinência literária ao, abjurando das perspectivas *para-a-morte*, inserirem-se nesta lacunaridade do tempo para advirem, como expõe Derrida, *desde-a-morte*. Desde a morte que, aqui, não é senão o próprio intervalo entre o conceito de morte (a impossibilidade do morrer), e a morte enquanto o absolutamente outro. Mesmo que seja um conceito de difícil compreensão, e tão injustificadamente expresso por Blanchot, é, talvez, desde o intervalo desta morte imemorial do outro e seu conceito, que podemos suspeitar o que seja o *neutro*, que Blanchot menciona tão enigmaticamente em sua obra. E que, em *L'écriture du désastre*, veremos tão fortemente abordado através da figura da passividade: “A fraqueza humana que sequer a desgraça divulga, isto que nos pasma pelo fato de que a cada instante pertencemos ao passado imemorial de nossa morte – por isso indestrutíveis enquanto que sempre e infinitamente destruídos. O infinito da nossa destruição é a medida da *passividade*”¹⁴⁴.

¹⁴⁴ Tradução nossa. No original: “La faiblesse humaine que même le malheur ne divulgue pas, ce qui nous transit du fait qu'à chaque instant nous appartenons au passé immémorial de notre mort - par là indestructibles en tant que toujours et infiniment détruits. L'infini de notre destruction, c'est la mesure de la passivité.” in: BLANCHOT, Maurice. *L'écriture du désastre*, 1980, p. 52.

2 O FONOCENTRISMO

2.1 PRELÚDIO À MORTALIDADE DA VOZ

*Yo que soy el que ahora está cantando
seré mañana el misterioso, el muerto,
el morador de un mágico y desierto
orbe sin antes ni después ni cuándo.*
(J.L.Borges – Los Enigmas)

A relação entre a obra de Jacques Derrida e o conceito de morte possui, desde seus primeiros trabalhos, repercussões latentes a respeito da relevância deste conceito dentro de seu pensamento filosófico – embora designe, igualmente, como vimos, a impossibilidade do conceito. Já em *La voix et le phénomène*, Derrida trará distinções acerca da morte como movimento impulsionador da desconstrução da presença como paradigma do idealismo.

O pensamento de Derrida a respeito da morte está, certamente, vinculado a uma rearticulação do conceito de temporalidade, tanto é que sua crítica da presentidade husserliana estará implicada nesta *contaminação temporal* produzida pela disseminação da morte na temporalidade. A temporalidade e a morte, em *La voix et le phénomène*, operarão, então, como uma possibilidade inversa que desagrega por dentro a presentidade da presença, pelo caráter essencialmente finito do signo, com o qual Derrida instaura seu pensamento. Daí sua adversidade ao idealismo e à metafísica, enquanto subsunção do finito na infinitude da repetição:

Não há *idealidade* sem que uma Idéia no sentido kantiano esteja em ação, abrindo a possibilidade de um indefinido, infinidade de um progresso prescrito ou infinidade de repetições permitidas. Essa idealidade é a própria forma na qual a presença de um objeto em geral pode, indefinidamente, ser repetida como a mesma¹⁴⁵

É precisamente contra este caráter da repetibilidade do mesmo, como instauração metafísica, que Derrida oporá a perspectiva da mortalidade da escritura enquanto possibilidade do apagamento como subjacente à ideia de infinito. A crítica de Derrida à fenomenologia husserliana passa, exatamente, por este ponto. Husserl pretende, através da linguagem – reservando-se, como hábito filosófico, a preservação da fala sobre a escrita – unificar a

¹⁴⁵ DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, 1994, p. 15-16. No original: “Il n’y a pas d’idéali-té sans qu’une Idée au sens kantien ne soit à l’oeuvre, ouvrant la possibilité d’un indéfini, infini-té d’un progrès prescrit ou infini-té des répétitions permises. Cette idéalité est la forme même dans laquelle la présence d’un objet en gé-néreal peut indéfiniment être répé-tée come la même.” in: DERRIDA, Jacques, *La voix et le phénomène*, 1967, p. 8

idealidade e a vida sob a forma da presença. Daí que Derrida aponte que dentro deste pensamento “a morte é reconhecida apenas como uma significação empírica e extrínseca”¹⁴⁶. Contrariamente à importância de um pensamento da morte e do apagamento que veremos desenvolver-se no pensamento de Derrida.

Assim, se para Derrida a problemática fundamental do pensamento de Husserl concentra-se na impossibilidade isomórfica entre querer-dizer (Bedeuten) e a generalidade do índice (Anzeichen) – que poderíamos entender como a problemática da linguagem em geral, entre significante e significado, e também como o embate platônico entre fala e escrita – é por que “Para provar a ruptura da relação gênero/espécie, é preciso pois reencontrar, caso ela exista, uma situação fenomenológica na qual a expressão não esteja mais embaraçada nesse emaranhamento, não esteja mais entrelaçada com o índice”¹⁴⁷. Para Derrida, claramente, tal situação engendra necessariamente um impasse infranqueável dentro das ambições da fenomenologia pois que “o querer-dizer só isolaria a pureza concentrada da sua ex-pressividade no momento em que ficasse suspensa a relação com um certo exterior”¹⁴⁸. Demonstrado, assim, o caráter de solilóquio (vie solitaire de l’âme [im einsamen Seelenleben]) em que a perspectiva fenomenológica se encerra, numa irreciprocidade reducionista do caráter extrínseco que, também, diz respeito à morte. “A visibilidade, a espacialidade como tais nada poderiam fazer senão perder a presença a si da vontade e da animação espiritual que abre o discurso. *Elas são literalmente a morte deste.*”¹⁴⁹

A questão é que, segundo Derrida, para Husserl, embora haja uma possibilidade interpretativa a respeito do índice, este não pode constituir um discurso. Assim, a pretensão de redução do indicativo – uma impossibilidade, segundo Derrida – será confrontada pelo argumento de reducionismo do caráter eidético ao teleológico, ou seja: “Pode-se realmente *falar*

¹⁴⁶ DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, 1994, p. 16. No original: “la mort ne se voit reconnaître qu’une signification empirique et extrinsèque” in: DERRIDA, Jacques, *La voix et le phénomène*, 1967, p. 9

¹⁴⁷ DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, 1994, p. 30. No original: “Pour trouver la rupture du rapport genre/espèce, il faut donc retrouver, s’il en est, une situation phénoménologique en laquelle l’expression ne soit plus embarrassée dans cet enchevêtrement, ne soit plus entrelacée avec l’indice” in: DERRIDA, Jacques, *La voix et le phénomène*, 1967, p. 22

¹⁴⁸ DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, 1994, p. 30. No original: “Le vouloir-dire n’isolerait la pureté concentrée de son *ex-pressivité* qu’au moment où serait suspendu le rapport à un certain *dehors*” in: DERRIDA, Jacques, *La voix et le phénomène*, 1967, p. 22

¹⁴⁹ DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, 1994, p. 43. No original: “La visibilité, la spatialité comme telles ne pourraient que perdre la présence à soi de la volonté et de l’animation spirituelle qui ouvre le discours. *Elles en sont littéralement la mort*” in: DERRIDA, Jacques, *La voix et le phénomène*, 1967, p. 37

dizendo ‘o círculo é quadrado’, e fala-se *bem* dizendo que ele não o é”¹⁵⁰. Tal denegação husserliana da qualidade indicativa – que, entenda-se bem, para Derrida está em jogo com a grafemática – é perfeitamente cogitável enquanto *vie solitaire de l’âme*, entanto, como sentencia Derrida: “Talvez haja, na relação com outrem, algo que torne a indicação [índice] irreduzível”¹⁵¹. E desde já percebemos como está em jogo no pensamento de Derrida a assunção acerca de uma relação à alteridade e à morte.

Acerca desta impossibilidade, de subsumir na pura expressividade do querer-dizer, a materialidade, a suportabilidade da escrita e da grafemática, veremos em *La voix et le Phénomène*, como Derrida articulará, conjugando-os, o conceito de morte, outro, exterioridade, corpo, tempo e escrita. Derrida pretende, contra a resiliência metafísica no pensamento husserliano, demonstrar o caráter auto-referendador e puramente teleológico da suposta pureza da expressão. Assim “a indicação, que cobre até aqui quase toda a superfície da linguagem, é o processo da morte que opera nos signos. E, logo que outrem aparece, a linguagem indicativa - outro nome da relação com a morte - não se deixa mais apagar”¹⁵². Assim, Derrida opõe a tal intransitividade metafísica do “*parler bien*” seu caráter tautológico cuja insuficiência permanece negada na seguinte colocação: “Para reduzir a indicação na linguagem e reconquistar enfim a pura expressividade, é preciso suspender a relação com outrem”¹⁵³. Suspender a relação ao outro, justamente, é suspender a relação à morte, ao processo de morte que, tanto aparece como o outro, como é implicado pela exteriorização da minha consciência na minha corporeidade aos outros. Daí que, como argumenta Derrida, seja necessário à fenomenologia suspender sua relação à morte para consolidar a presença do presente e o presente da presença *viva*, através da condicionalização do futuro e do passado sob a prevalência de uma presentidade transcendental.

¹⁵⁰ DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, 1994, p. 110. No original: “On peut bien *parler* en disant ‘le cercle est carré’, on parle *bien* en disant qu’il ne l’est pas” in: DERRIDA, Jacques, *La voix et le phénomène*, 1967, p. 109.

¹⁵¹ DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, 1994, p. 45. No original: “C’est qu’il y a peut-être dans le rapport à autrui quelque chose qui rend l’indication irréductible” in: DERRIDA, Jacques, *La voix et le phénomène*, 1967, p. 39

¹⁵² DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, 1994, p. 49. No original: “l’indication, qui couvre jusqu’ici presque toute la surface du langage, est le processus de la mort à l’oeuvre dans le signes. Et dès qu’autrui apparaît, le langage indicatif – autre nom du rapport à la mort – ne se laisse plus effacer” in: DERRIDA, Jacques, *La voix et le phénomène*, 1967, p. 44.

¹⁵³ DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, 1994, p. 49. No original: “Pour réduire l’indication dans le langage et regagner enfin la pure expressivité, il faut donc suspendre le rapport à autrui” in: DERRIDA, Jacques, *La voix et le phénomène*, 1967, p. 44.

Tal transcendentalidade decorre, justamente, da possibilidade de repetibilidade com que o querer-dizer da tradição filosófica primordializa o mesmo tornando a diferença um mero simulacro derivacional que degenera na especularidade de um em si para consigo. Tal (in)diferença, na crítica de Derrida, é demonstrada pela maneira que a consciência de si pretende produzir seu solilóquio – supostamente – sem índices – a irreducibilidade instaurada pelo fora, como vimos acima – e pela maneira que esta exclusão da exterioridade produz a *presentidade viva* derivando disso um conceito de morte que recalca-se sob mera derivação da diferença pela identidade, incorrendo no apagamento da morte, ou seja, no apagamento do apagamento.

O que torna-se intensamente claro, na crítica derridiana, é a forma pela qual a metafísica da presença não passa ilesa à aporeticidade do apagamento. Este movimento auto-instituente, irruptivo enquanto recalçamento do desaparecimento iminente, é o que referenda a um si mesmo a perspectiva da repetibilidade ideal, deflagrando a derivacionalidade da morte, do outro, como subsidiária à presentidade e ao mesmo. Perspectiva à qual Derrida objetará rigorosamente sua paradoxalidade originária.

o valor de presença [...] como *a priori* dos *a priori* [...] significa, primeiro, a própria certeza ideal e absoluta de que a forma universal de toda experiência (*Erlebnis*) e, logo, de *toda vida*, sempre foi e será sempre o *presente*. Só há e só haverá sempre presente. O ser é presença ou modificação de presença. A relação com a presença do presente como forma última do ser e da idealidade é o movimento pelo qual eu transgriro a existência empírica [...] E, para começar, *a minha*. Assim, é a relação com a *minha morte* (com o meu desaparecimento em geral) que *se esconde* nessa determinação do ser como presença, idealidade, possibilidade absoluta de repetição. A possibilidade do signo é essa relação com a morte. A determinação e o apagamento do signo na metafísica é a *dissimulação dessa relação com a morte que, no entanto, produzia a significação*.¹⁵⁴

A crítica incisiva de Derrida acusa pontualmente este movimento de determinação metafísica, em que o apagamento da relação à morte, produtora da significação, desencadeia a idealização da presença como repetibilidade, na qual, principalmente, a minha existência empírica tem seu desaparecimento dissimulado pelo caráter idealizante com que a *res*

¹⁵⁴ DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, 1994, p. 63, grifamos. No original: “La valeur de présence [...] comme *a priori* des *a priori* [...] signifie d’abord la certitude, elle-même idéale et absolue que la forme universelle de toute expérience (*Erlebnis*) et donc de toute vie, a toujours été et sera toujours le *présent*. Il n’y a et il n’y aura jamais que du présent. L’être est présence ou modification de présence. Le rapport à la présence du présent comme forme ultime de l’être et de l’idéaliété est le mouvement par lequel je transgresse l’existence empirique [...] Et d’abord *la mienne*. [...] C’est donc le rapport à *ma mort* (à ma disparition en générale) qui se cache dans cette détermination de l’être comme présence, idéalité, possibilité absolue de répétition. La possibilité du signe est ce rapport à la mort. La détermination et l’effacement du signe dans la métaphysique est la dissimulation de ce rapport à la mort qui produisait pourtant la signification” in: DERRIDA, Jacques, *La voix et le phénomène*, 1967, p. 60.

*cogitans*¹⁵⁵ instaura a consciência de si, na presentidade repetível do eu. Em suma, trata-se da dissimulação da mortalidade como movimento originário que estabelecerá a redíviva vida da verdade – infinitamente. Tal estabelecimento da determinidade possível do eu, age, portanto, sub-repticiamente no apagamento da morte como apagamento primordial pela dissimulação. O que teríamos, assim, como estabelecimento geral da tradição metafísica é o recalçamento da impropriedade do outro, tanto sob a forma da morte, como sob a forma de futuro e passado. A recusa metafísica do apagamento, forçosamente, desencadeia tal perspectiva apropriativa da presença e culmina, portanto, *no veto da acontecimentalidade do tempo*. Isto porque “o indicativo presente do verbo *ser*¹⁵⁶ é a forma pura e teleológica da logicidade da expressão”¹⁵⁷. Nas palavras de Bataille: “Nós apagamos por toda parte os traços, os sinais, os símbolos da morte, à custa de esforços incessantes. Apagamos até imediatamente [après coup], se se puder, os traços e os sinais destes esforços”¹⁵⁸. *Portanto, o apagamento do apagamento, é a censura originária*.

Recusando, deste modo, tal pensamento metafísico cuja estrutura, como vimos, reside no caráter derivacional da diferença – e há de ser de bom alvitre destacar aqui a derivação como posta em deriva, abandono e, logo, *indiferença* -, Derrida, posteriormente, estabelecerá entre vida e morte os conceitos de sobrevivência e luto – os quais não poderemos abordar detidamente nesta ocasião. Acerca desta asserção, em *Glas* encontramos: “Levando-se a si mesma, a diferença pura é diferente de si mesma, portanto, indiferente”¹⁵⁹. Entretanto, em *La voix et le*

¹⁵⁵ Conforme Jean-Luc Nancy, e esta asserção é notável inclusive a partir da impossibilidade de morrer blanchotiana: “Depuis l’époque de Descartes, au moins, l’humanité moderne a fait du vœu de survie et d’immortalité un élément dans un programme général de ‘maîtrise et possession de la nature’. Elle a programmé ainsi une étrangeté absolue de la double énigme de la mortalité et de l’immortalité. Ce que les religions représentaient, elle l’a porté à la puissance d’une technique qui repousse la fin en tous les sens de l’expression : en prolongeant le terme, elle étale une absence de fin : quelle vie prolonger, dans quel but ?” in : NANCY, Jean-luc. *L’intrus*, 2010, p. 24. Em nossa tradução : “Desde a época de Descartes, ao menos, a humanidade moderna fez da aspiração à sobrevivência e à imortalidade um elemento em um programa geral de ‘domínio e posse da natureza’. Ela programou assim uma estrangeiridade absoluta do duplo enigma da mortalidade e da imortalidade. Aquilo que as religiões representavam, ela levou-o à potência de uma técnica que retarda o fim em todos os sentidos da expressão: prolongando o termo ela exhibe uma ausência de fim: que vida prolongar, e com que objetivo?”

¹⁵⁶ Derrida aborda, justamente, em *De la grammatologie*, esta formação da metafísica como o domínio de uma forma linguística proveniente da presentidade do verbo. Cita, inclusive, a subscrição heideggeriana deste postulado como sendo ele a pressuposição elementar da possibilidade de uma ontologia. Cf. DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, 1967, p. 37.

¹⁵⁷ DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, 1994, p. 83. No original: “l’indicatif présent du verbe être est la forme pure et téléologique de la logicité de l’expression” in: DERRIDA, Jacques, *La voix et le phénomène*, 1967, p. 81.

¹⁵⁸ BATAILLE, Georges. *A literatura e o mal*, 1989, p. 57. No original: “Nous effaçons partout les traces, les signes, les symboles de la mort, au prix d’efforts incessants. Nous effaçons même après coup, s’il se peut, les traces et les signes de ces efforts” in: BATAILLE, Georges. *La littérature et le mal*, 1969, p. 74

¹⁵⁹ Tradução nossa. No original: “S’emportant elle-même, la différence pure est différente d’elle-même, donc indifférente”, originalmente em : DERRIDA, Jacques. *Glas*, 1974, p. 266. Nós a tomamos de : DERRIDA, Jacques. *Feu la cendre*, 2009, p. 30.

Phénomène, este rompimento da relação binária do pensamento estará, já aí, articulado com o conceito de *différance* que é “mais ‘originário’ do que a própria originariedade fenomenológica”¹⁶⁰. Tal promulgação do caráter aporético como subscrição, sub-inscrição na própria possibilidade da voz e da escritura é, justamente, o caráter amplamente finito do discurso.

A ausência da intuição - e, logo, do sujeito da intuição - não é apenas *tolerada* pelo discurso, ela é *requerida* pela estrutura da significação em geral, por pouco que se a considere *em si mesma*. Ela é radicalmente requerida: a ausência total do sujeito e do objeto de um enunciado - a morte do escritor e/ou o desaparecimento dos objetos que ele descreveu - não impede um texto de ‘querer-dizer’. Pelo contrário, essa possibilidade faz nascer o querer-dizer como tal, dá-lo a ouvir e a ler.¹⁶¹

Explicita-se, portanto, como, para Derrida, o caráter alterador da alteridade não pode ser uma derivação, enquanto ameaça ao querer-dizer ao qual dever-se-ia estabelecer o sujeito a fim de proteger o discurso através da derivação – da posta em deriva – da diferença e da ausência. Antes disso, é sob uma indiscernibilidade, uma indecidibilidade da anterioridade entre eu e outro – assim como índice-expressão -, que está engendrada a possibilidade da comunicabilidade – e do seu revés – em geral. Assim, é esta possibilidade da “morte” que “faz nascer” a “palavra viva”¹⁶².

Um dos principais desenvolvimentos dentro da crítica de Derrida no livro em questão será, deste modo, a expressão “Eu”¹⁶³. Aceitando Husserl que tal expressão não possui a qualidade de conceito puro, *objetiva*, Derrida, portanto, alerta para seu caráter de índice, e repreenderá Husserl pela afirmação de que tal expressão atinge seu querer-dizer (*Bedeutung*) pela imediaticidade da personalidade *própria*¹⁶⁴. Para Derrida, justamente, em tal assunção está implicada a transcendentalidade da presença do eu projetada pela metafísica e a dissimulação

¹⁶⁰ DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, 1994, p. 78. No original: “plus ‘originnaire’ que l’originarité phénoménologique elle-même” in: DERRIDA, Jacques, *La voix et le phénomène*, 1967, p. 75.

¹⁶¹ DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, 1994, p. 104. No original: “L’absence de l’intuition – et donc du sujet de l’intuition – n’est pas seulement *tolérée* par le discours, elle est *requis* par la structure de la signification en général, pour peu qu’on la considère *en elle-même*. Elle est radicalement requise: l’absence totale du sujet et de l’objet d’un énoncé – la mort de l’écrivain ou/et la disparition des objets qu’il a pu décrire – n’empêche pas un texte de ‘vouloir-dire’. Cette possibilité au contraire fait naître le vouloir-dire comme tel, le donne à entendre et à lire” in: DERRIDA, Jacques, *La voix et le phénomène*, 1967, p. 104

¹⁶² DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, 1994, p. 104.

¹⁶³ Cf. DERRIDA, Jacques, *La voix et le phénomène*, 1967, p. 78.

¹⁶⁴ “Dans le discours solitaire, la *Bedeutung* du *Je* se réalise essentiellement dans la représentation immédiate de notre propre personnalité...” in : HUSSERL, Edmund *apud* Derrida, Jacques. *La voix et le phénomène*, 1967, p. 106. Na tradução: “No discurso solitário, a *Bedeutung* do *Eu* se realiza essencialmente na representação imediata de nossa própria personalidade...” in: HUSSERL, Edmund, *apud* DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, 1994, p. 106.

fundamental do apagamento. Se tal imediatidade entre a corporeidade da palavra Eu e sua idealidade fosse possível, e não é, como alega Derrida, tal palavra não teria razão de ser. Pressuporia, por outro lado, que ela pode “permanecer a *mesma* [...] mesmo que minha presença empírica se apague”¹⁶⁵. O que parece absurdo. Derrida, entretanto, insiste que a compreensão do índice independe da idealidade do querer-dizer. Muito pelo contrário, não haveria enunciado possível, nem sua razão de ser, se a idealidade do significado fosse imediatamente presente e inteligível; aliás, é sob a condição de possibilidade de que seja falso que enuncia-se. Tal crítica da vivacidade da ideia intuicionista como necessidade exclusiva da compreensão é refutada terminantemente. Opostamente, é pelo apagamento e a possibilidade da não presentidade que, para Derrida, o querer-dizer é possível, e por isso, é essencialmente testamentário. Isto significa, especificamente, que:

Minha morte é estruturalmente necessária ao pronunciado do Eu. [...] A *Bedeutung* "eu estou" ou "eu estou vivo", ou ainda "meu presente vivo é" só é o que ela é, só tem identidade ideal própria a toda *Bedeutung* se ela não se deixar afetar pela falsidade, isto é, se eu puder estar morto no momento em que ela funciona. [...] O enunciado "eu estou vivo" é acompanhado pelo meu ser-morto e sua possibilidade requer a possibilidade de que eu esteja morto; e vice-versa. Isso não é uma das histórias extraordinárias de Poe, mas a história comum da linguagem. Acima, nós tivemos acesso ao "eu sou mortal" a partir do "eu sou". [Aqui nós ouvimos o “eu sou” a partir do “estou morto”.] O anônimo do *Eu* escreve, a impropriedade do *eu escrevo* é, contrariamente ao que diz Husserl, a "situação normal". A autonomia do querer-dizer em comparação com o conhecimento intuitivo, esta mesma autonomia que Husserl demonstra e que nós chamamos, acima de liberdade da linguagem, a "franqueza", tem sua norma na escritura e na relação com a morte.¹⁶⁶

O que Derrida rejeita na perspectiva husserliana da linguagem, é o aspecto identitário e auto-fundador da presença como absoluto, em que a escritura, a morte surge como derivada. A derivação da morte a partir da vida, é uma impossibilidade que deve estar descartada. Tal ato seria, *propriamente*, aquele pelo qual o caráter *próprio* não relaciona-se à

¹⁶⁵ DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, 1994, p. 107. No original: in: “rester la même [...] même que ma présence empirique s’efface” DERRIDA, Jacques, *La voix et le phénomène*, 1967, p. 106.

¹⁶⁶ DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, 1994, p. 108-109. A frase inserida entre colchetes, inexplicavelmente, foi suprimida na tradução, de modo que, referente a este trecho, aí apenas, a tradução é nossa. No original: “Ma mort est structurellement nécessaire au prononcé du *Je*. [...] La *Bedeutung* ‘je suis’ ou ‘je suis vivant’, ou encore, ‘mon présent vivant est’ n’est ce qu’elle est, elle n’a l’identité idéale propre à toute *Bedeutung* que si elle ne se laisse pas entamer par la fausseté, c’est-à-dire si je puis être mort au moment où elle fonctionne. [...] L’énoncé ‘je suis vivant’ s’accompagne de mon être-mort et sa possibilité requiert la possibilité que je sois mort; et inversement. Ce n’est pas là une histoire extraordinaire de Poe, mais l’histoire ordinaire du langage. Plus haut, nous accédions au ‘je suis mortel’ à partir du ‘je suis’. Ici nous entendons le ‘je suis’ à partir du ‘je suis mort’. L’anonyme du *Je* écrit, l’impropriété du *j’écris* est, contrairement à ce que dit Husserl, la ‘situation normale’. L’autonomie du vouloir-dire au regard de la connaissance intuitive, celle-là même que démontre Husserl et que nous appelions plus haut la liberté du langage, le ‘franc-parler’, a sa norme dans l’écriture et le rapport à la mort.” in: DERRIDA, Jacques, *La voix et le phénomène*, 1967, p. 108.

impropriedade senão pelo função *apropriativa*. Em outras palavras, o gesto auto-referencial em que a diferença é um pretexto do mesmificar-se. A metafísica da presença, por ser tão indivisível quanto um piscar de olhos, na acepção com que Derrida refere-se a Husserl, está comprometida na sua mais mínima menção, tão rapidamente quanto este “*clin d’oeil*”¹⁶⁷; piscar de olhos que é a presença e que fecha a realidade, prolongando-se apenas pelo que não pode ser senão uma vontade cega de auto-imolação.

Se Derrida associa, rapidamente, a morte à escritura e, dentro da discussão do pensamento de Husserl, ao índice, é porque Derrida quer estabelecer a impossibilidade de pensar o querer-dizer como independente do índice, a voz inestanciada pela escritura, a vida imorrível sob qualquer morte. Assim, se o pensamento da contaminação e da *alter-ação* tem sua legitimidade, é pela denúncia da perfeita reversibilidade produzida pela absolutização dos contrários. Ou seja, no momento em que Husserl estabelece a presentidade absoluta, a própria instauração deste movimento engendra no âmago da sua negação da temporalidade a repetibilidade absoluta, a repetibilidade absoluta, por sua vez, é o infinito, este, conseqüentemente, a morte. Seja a presentidade, ou a *res cogitans*, ou qualquer determinação em que se recalque a dissimulação da morte; engendra-se nesta derivação do outro um para si imortal, e por isso diremos, de agora em diante, que tal ato é uma violência. Primeiramente porque exclui a alteridade da morte de sua perspectiva de pensamento, e só o faz porque quer tornar esta alteridade subserviente a si. Como se a morte pudesse tornar-se objeto da vida, como se a morte fosse *res* para servir à *cogitatio*. É sob o signo dessa latente reversibilidade que Derrida sentenciará: “*A história da metafísica é o querer-ouvir-se-falar absoluto. Esta história está fechada quando esse absoluto infinito aparece a si como sua própria morte. Uma voz sem diferença, uma voz sem escritura é, a um só tempo, absolutamente viva e absolutamente morta*”¹⁶⁸.

É por entre este ponto, portanto, que teremos - sob articulação do conceito de morte enquanto alteridade, a crítica de Derrida à diferença derivacional e o caráter te(le)ológico de tais “distinções essenciais” - a colocação, muito conveniente à nossa leitura da morte em

¹⁶⁷ Cf. DERRIDA, Jacques, *La voix et le phénomène*, 1967, p. 66.

¹⁶⁸ DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, 1994, p. 115. No original: “*L’histoire de la métaphysique est le vouloir-s’entendre-parler absolu. Cette histoire est close quand cet absolu infini s’apparaît comme sa propre mort. Une voix sans différence, une voix sans écriture est à la fois absolument vive et absolument morte.*” in: DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène*, 1967. p. 115.

Derrida, do conceito de *différance*, em que veremos quão relacionada a um pensamento da morte é a desconstrução. Assim, dirá Derrida

Ao mesmo tempo, comparada com a idealidade do infinito positivo, essa relação com a minha morte se torna acidente da empiricidade finita. O aparecer da diferença infinita é ele próprio finito. Assim sendo, a diferença, que não é nada fora dessa relação, se torna a finitude da vida como relação essencial a si como à sua morte. *A diferença infinita é finita.*¹⁶⁹

Deste modo, em vias de uma compreensão acerca do pensamento da *différance*, teremos a inconciliabilidade do caráter idealista a esta acidentalidade acontecimental da vida e da escritura. O querer-dizer da perfectibilidade repeticional encontra-se sob a clausura da finitude do índice. A morte enquanto apagamento derradeiro atua, entretanto, na presentidade como aquilo que expurga a presentidade de si, rompendo com a possibilidade da repetibilidade infinita, *pois a morte é*, essencialmente, finitamente-infinita. A morte, neste ponto, leva o presente adiante inscrevendo-lhe o passado e irrupcionando no presente a acontecimentalidade infinita de seu futuro, que é finita, entretanto. É por tal estrutura que, acima, Derrida, ironicamente, descreve a *história* da metafísica como o querer-ouvir-se-falar absoluto pois, justamente, é a *história do não querer a história* – lendo-se aí a acontecimentalidade.

Tal paradoxalidade da morte poderia ser descrita da seguinte maneira: *o que impede a repetição infinita (e mortal) da presentidade, é a morte*. A plenificação da história como cumprimento (não o celaniano) teleológico da presentidade, sob a figura da vida absoluta, implica a morte absoluta que é. A metafísica e a pretensão filosófica do termo como terminância, como término, é exatamente aquilo que ensejará para Derrida a figura *interminável* da morte como impossibilidade inscrita na mínima transcrição da *voz* que dita um *termo*. É tal interminabilidade da morte, e a morte enquanto impossibilidade efetiva, que fará repercutir na ideia de *différance* infinita a sua essencial finitude. Ou seja, a infinitude, seria então, finita. É por ser essencialmente infinita que a morte, devém finita. Ocorre que a infinitude do morrer não é sequer sonhável senão na instância da finitude. A presentidade não é presente senão pela não-presença condicional do passado-futuro, só assim há presente. Em suma: a absolutização do presente é a vontade da presença de oprimir o que lhe oprime, esta vontade é mortal, porque

¹⁶⁹ DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, 1994, p. 114-115. No original: “Seul un rapport à ma-mort peut faire apparaître la différence infinie de la présence. Du même coup, comparé à l’idéalité de l’infini positif, ce rapport à ma-mort devient accident de l’empiricité finie. L’apparaître de la différence infinie est lui-même fini. Dès lors, la différence qui n’est rien hors de ce rapport, devient la finitude de la vie comme rapport essentiel à soi comme à sa mort. *La différence infinie est finie.*” in: DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène*, 1967. p. 114.

é a vontade de tornar-se a ausência plena da presença pura; a vida, como absoluto, é a negação da sua condição mortal, e o único modo de não ser mortal é não viver. E remetemo-nos aqui, novamente, às palavras de Blanchot: a morte: *impossível necessária*.

2.2 A VOZ E A ESCRITURA

O paradigma fonocêntrico, como reinstauratividade essencial da tradição metafísica, é adversado por Derrida através do caráter escriturado da voz, isto é, da sua necessidade do índice, tanto quanto a escrita em geral. O que Derrida entrevê nesta inespacialidade da voz, produzindo sua hierarquização à realidade e à mundanidade espacial é, como vimos anteriormente, o apagamento do apagamento possível pela aparente ilusão de a voz, aparentemente, não ter aparência, sendo, assim, supostamente irrasurável, inapagável [ineffaçable]. Em outras palavras, sua não-corporeidade como indução à fantasia filosófica do não perecimento. E consequentemente seu caráter ideal, repetível, imortal.

Desta maneira, em “La pharmacie de Platon”, veremos como Derrida, principalmente, buscará vislumbrar qual o papel das oposições platônicas de vida-morte e voz-escritura e de que maneira a analogia vida-voz será efetuada. Assim, Derrida exporá que em Platão: “A magia da escritura e da pintura é, pois, aquela de um disfarce que dissimula a morte sob a aparência do vivo. O *phármakon* apresenta e abriga a morte. Ele dá boa figura ao cadáver”¹⁷⁰.

Derrida buscará demonstrar, então, de que maneira não apenas o caráter da mimese está associado à degenerabilidade em geral, mas como, particularmente, a escrita é acossada nesta resolução *vocacional* da acusação do *logos*. Derrida descreverá de que maneira o erro capital da escritura é, não apenas a mimese, mas justamente, o fato de não ser uma mimese ordinária, sendo ela a falseabilidade da voz enquanto presença. O que não é recriminado, evidentemente, às demais artes, visto que dentre as esculturas o silêncio é normal, é subserviente à voz¹⁷¹. Tradicionalmente, portanto, a escrita não é apenas a irresponsabilidade como ausência do comando, do *dictare*, mas é admoestada como origem e irrupção do caráter irresponsivo, dado que o ser irresponsivo é, primordialmente, o ser letra. A letra é ininterrogável, ela não é

¹⁷⁰ DERRIDA, Jacques. “A farmácia de Platão”, 2005, p. 92. No original: “La magie de l’écriture et de la peinture est donc celle d’un fard qui dissimule le mort sous l’apparence du vif. Le *pharmakon* introduit e abrite la mort. Il donne bonne figure au cadavre.” DERRIDA, Jacques. “La pharmacie de Platon”, 1972, p. 177.

¹⁷¹ Cf. DERRIDA, Jacques. “La pharmacie de Platon”, 1972, p. 171.

subserviente à exclamação do: *cálice do pai*. “A escritura é parricida”¹⁷². Não trata-se de um caráter mimético como derivação do modelo. Antes disso, ela é a substituição do modelo no seu deslocamento. Não é a má-observação, mas a inobservância. Não é um problema, mas dá ao problema sua medida mesma.

Para Derrida, fundamentalmente, o pensamento platônico estabelecerá a presença viva da voz e o caráter derivacional da escrita e sua cumplicidade à morte, o que, destaquemos, é novamente a derivacionalidade da morte em relação à presentidade. A relação fundamental do platonismo na estrutura uno-múltiplo. Para Platão a escritura é a morte, como descreve Derrida: “Repetição pura, repetição absoluta de si, mas de si já como referência e repetição, repetição do significante, repetição nula ou anuladora, repetição de morte, é tudo um. A escritura não é a repetição viva do vivo”¹⁷³. Mas seria a voz, então, escusada da sua mortalidade, adjudicada pela filosofia à sua verdade, imediata na sua pronúnciação? Não é o que pensamos. A oposição de Derrida à prevalência da voz (vida) sob a escritura (morte), ocorre justamente pelo que poderíamos descrever como defectibilidade da própria vida como perecível, em outras palavras, sua *alter-ação*. Sua temporalidade.

A réplica de Derrida em relação a esta circunstância será, justamente, a acusação de idealização a respeito da voz, como se fosse um fenômeno *terminantemente vivo* (cuja contradição é explícita). O que estaria em jogo dentro da pretensão fônica seria seu caráter infável como figuração espiritual oposta à putrefação da corporeidade escritural. Nestes termos, a voz é *anima*.

Logo, a "transcendência aparente" da voz reside em que o significado, que é sempre de essência ideal, a *Bedeutung* "expressa" está imediatamente presente ao ato de expressão. Essa presença imediata faz questão de que o "*corpo*" fenomenológico do significante pareça apagar-se no mesmo momento em que é produzido.[...] O ato vivo, o ato que dá vida, a *Lebendigkeit* que anima o corpo do significante e o transforma em expressão querendo-dizer, a alma da linguagem, parece não se separar de si mesma, da sua presença a si. *Ela não corre risco de morte no corpo* de um significante entregue ao mundo e à visibilidade do espaço.¹⁷⁴

¹⁷² DERRIDA, Jacques. “A farmácia de Platão”, 2005, p. 115. No original: “L’écriture est parricide” in: DERRIDA, Jacques. “La pharmacie de Platon”, 1972, p. 204.

¹⁷³ DERRIDA, Jacques. “A farmácia de Platão”, 2005, p. 86. No original: “Répétition pure, répétition absolue de soi, mais de soi comme renvoi déjà et répétition, répétition du signifiant, répétition nulle ou annulatrice, répétition de mort, c’est tout un. L’écriture n’est pas la répétition vivante du vivant” in: DERRIDA, Jacques. “La pharmacie de Platon”, 1972, p. 169.

¹⁷⁴ DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*. 1994, p. 88, grifamos. No original: “La ‘transcendance apparante’, donc, de la voix tient à ce que le signifié, qui est toujours d’essence idéale, la *Bedeutung* ‘exprimée’ est immédiatement présente à l’acte d’expression. Cette présence immédiate tient à ce que le ‘corps’ phénoménologique du signifiant semble s’effacer dans le moment même où il est produit. [...] L’acte vivant, l’acte

Assim como entendemos, sob o sentido levinasiano, a relação da morte e da passividade, temos a colocação de Blanchot, consonante à crítica derridiana, passando, inclusive, pela questão da desarticulação do presente, do sujeito: “Se há relação entre escritura e passividade é que ambas supõem o apagamento, a extenuação do sujeito: supõem uma mudança de tempo, supõem que entre ser e não ser, alguma coisa que não se cumpre surge, no entanto, como sendo desde sempre já sobrevinda”¹⁷⁵.

Não seria menos remarcável observar como o diálogo platônico a respeito do *pharmakon* dá-se mediante a desviação ao caráter responsivo da *pólis* e é desvelado, se o podemos dizer, mediante um *êxodo*¹⁷⁶. A queda, portanto, para fora de si, assim como tematizada por Derrida em *La voix et le phénomène* e *De la grammatologie*¹⁷⁷, estará relacionada a esta expropriação pelos caracteres mortais da escritura. Contrariamente ao significante vocal que parece manter-se sempre “absolutamente próximo de mim”¹⁷⁸, situação em que, como citado acima, supostamente a linguagem e sua presença não separar-se-iam. A escritura, entretanto, exsurge desta alteração produzida pela alteridade, designando sua impertença, aquilo que é irresponsivo e que, pelo parricídio, apresenta-se como impatriável. Em outras palavras, o que não pode acordar prevalência significacional à voz, esta voz metafísica à maneira diáfana de sua espiritualidade. Pátria onde a morte é uma derivação, e sob cujas terras há um oceano de antropomorfismos.

Assim é que Derrida ressaltará como, para Platão, o fundamental está em referendar à escrita seu caráter mortal, na solene prática do isomorfismo da contrariedade. Se para Blanchot e Derrida a ambiguidade e o jogo, respectivamente, serão os mais elementares processos de

qui donne vie, la *Lebendigkeit* qui anime le corps du signifiant et le transforme en expression voulant-dire, l'âme du langage semble ne pas se séparer d'elle-même, de sa présence à soi. Elle ne risque pas la mort dans le corps d'un signifiant abandonné au monde et à la visibilité de l'espace.” in: DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène*, 1967, p. 87.

¹⁷⁵ Tradução nossa. No original: “S’il y a rapport entre écriture et passivité c’est que l’une et l’autre supposent l’effacement, l’exténuation du sujet: supposent un changement de temps: supposent qu’entre être et ne pas être quelque chose qui ne s’accomplit pas arrive cependant comme étant depuis toujours déjà survenu” in; BLANCHOT, Maurice. *L’écriture du désastre*, 1980, p. 29-30.

¹⁷⁶ Cf. DERRIDA, Jacques. “La pharmacie de Platon”, 1972, p. 87.

¹⁷⁷ Cf. DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, 1994, p. 38: “O índice cai para fora do conteúdo da objetividade absolutamente ideal, isto é, da verdade”. No original: DERRIDA, Jacques, *La voix et le phénomène*, 1967, p. 31: “L’indice tombe hors du contenu de l’objectivité absolument idéale, c’est-à-dire de la vérité”. E Cf. DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*, 1973, p. 4: “a história da verdade, da verdade da verdade, foi sempre [...] o rebaixamento da escritura e seu recalçamento fora da fala ‘plena’”. No original: DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, 1967, p. 12: “l’histoire de la vérité, de la vérité de la vérité a toujours été [...] l’abaissement de l’écriture et son refoulement hors de la parole ‘pleine’”.

¹⁷⁸ DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, 1994, p. 88. No original: “absolument proche de moi” in: DERRIDA, Jacques, *La voix et le phénomène*, p. 87.

escritura como anversão e explicitação da contaminação, do apagamento iminente ao traço. Como vemos em diversas ocasiões, *pas* entre passo e não, *faut* entre necessário e falsos (faux); *arrêt* entre sentença e suspensão. Para Platão, por outro lado, a defectividade da escritura deve ser remediada com o remédio, o *pharmakon*. Platão ensinará, portanto, um ambigüicídio implicado na legitimação logocêntrica e na depuração da escrita.

Para que a escritura produza, como ele o diz, o efeito "inverso" daquele que se poderia esperar, para que esse *phármakon* revele-se, ao uso, nocivo, é preciso que sua eficácia, sua potência, sua *dynamis* seja ambígua. [...] Ora, essa ambigüidade, Platão, pela boca do rei, quer dominá-la, dominar sua definição na oposição simples e nítida [...] Uma má ambigüidade é, pois, oposta a uma boa ambigüidade, uma intenção de mentira a uma simples aparência. O caso da escritura é grave.¹⁷⁹

A ambigüidade¹⁸⁰, portanto, só pode ser desde que não seja ambígua. Desde que a definição, *in fine*, oscile entre a propriedade do seu significado e sua derivação especular. O que está em questão para Platão repousa na necessariedade da delimitação entre o caráter vivificador da palavra e seu caráter mortal. Em momento algum pode parecer mais clara a palavra *expulsão* do que nesta hermetização do processo com que se estabelece a expatriação da morte para que a vida possa morrer em paz – sem morte. A implausibilidade da escritura ao logocentrismo platônico fica evidenciada pelo caráter anímico da voz como fundamentadora do sentido da palavra. E o risco absoluto da escritura é que

os *túpoi* [...] Eles o representarão, mesmo que ele os esqueça, eles levarão sua fala, mesmo que ele não esteja mais lá para animá-los. Mesmo que esteja morto, e só um *phármakon* pode deter um tal poder sobre a morte, sem dúvida, mas também em conluio com ela. O *phármakon* e a escritura são, pois, sempre uma questão de vida ou de morte¹⁸¹

Sob este ponto cabe que façamos a seguinte observação. A mentira da escritura - tal como na citação acima -, essencialmente, é ser testemunha. Testemunhar para além de si, apesar

¹⁷⁹ DERRIDA, Jacques. "A farmácia de Platão", 2005, p. 50. No original: "Pour que l'écriture produise, comme il le dit, l'effet 'inverse' de celui qu'on pouvait en attendre, pour que ce *pharmakon* se révèle, à l'usage, nuisible, il faut bien que son efficace, sa puissance, sa *dynamis* soit ambiguë. [...] Or cette ambiguïté, Platon, par la bouche du roi veut la maîtriser, en dominer la définition dans l'opposition simple et tranchée. [...] Une mauvaise ambiguïté est donc opposée à une bonne ambiguïté. Le cas de l'écriture est grave." in: DERRIDA, Jacques. "La pharmacie de Platon", 1972, p. 127-128.

¹⁸⁰ Evidentemente falamos aqui em ambigüidade com referência à interpretação blanchotiana, visto que Derrida não deixará de pontuar: "La présence-absence de la trace, ce qu'on ne devrait même pas appeler son ambiguïté mais son jeu (car le mot 'ambiguïté' requiert la logique de la présence, même quand il commence à y désobéir)" in: DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*. 1967, p. 103-104.

¹⁸¹ DERRIDA, Jacques. "A farmácia de Platão", 2005, p. 52. No original: "les *tupoi* [...] ils le représenteront même s'il n'est plus là pour les animer. Même s'il est mort, et seul un *pharmakon* peut détenir un tel pouvoir, sur la mort sans doute mais aussi en collusion avec elle. Le *pharmakon* et l'écriture, c'est donc bien toujours une question de vie ou de mort" in: DERRIDA, Jacques. "La pharmacie de Platon", 1972, p. 128.

de si, seria, então, falso, mesmo que não seja senão a verdade – *nada mais que a verdade*. Fica claro, portanto, o caráter universalista de um tal enunciado. A impossibilidade da proposição lógico-binária, no entanto, está condensada irreversivelmente no grafema – isto: a desconstrução.

O que, portanto, é fundamental no pensamento de Derrida, é este gesto de desocultamento do caráter primal da voz, na sua acepção incorpórea, não perecível, como instância possibilitadora da derivação subordinada da escritura, isto é, do corpo e de sua banalidade. A crítica de Derrida, neste sentido, pode ser chamada de uma crítica da morte. Crítica da *sofisticação* da morte pela apreensão filosófica do outro na auto-legitimação da transcendentalidade de si. Trata-se neste ponto de compreender em que sentido lato a voz protagoniza o cerne deste movimento de idealização.

a essência da phoné estaria imediatamente próxima daquilo que, no "pensamento" como *logos*, tem relação com o "sentido"; daquilo que o produz, que o recebe, que o diz, que o "reúne". Se Aristóteles, por exemplo, considera que "os sons emitidos pela voz são os símbolos dos estados da alma e as palavras escritas os símbolos das palavras emitidas pela voz" (*Da Interpretação* 1, 16 a 3), é porque a voz, produtora dos *primeiros símbolos*, tem com a alma uma relação de proximidade essencial e imediata [...] todo significante, e em primeiro lugar o significante escrito, seria derivado¹⁸²

Assim, para Derrida, muito diferentemente, a voz não só não possui tal privilégio incorpóreo e essencial, como seu caráter é necessariamente dependente da escritura, o que quer dizer, fundamentalmente, que a voz está engendrada sob um plano de finitude e de apagamento possível, tanto quanto qualquer suporte escrito. É neste sentido que, em *De la grammatologie*, Derrida afirma: “deixando de designar a película exterior, o duplo inconsistente de um significante maior, o *signifiante do signifiante* - o conceito de escritura começava a ultrapassar a extensão da linguagem. Em todos os sentidos desta palavra, a escritura *comprenderia a linguagem*”¹⁸³

¹⁸² DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*, 1973, p. 13-14. No original: “L’essence de la *phoné* serait immédiatement proche de ce qui dans la ‘pensée’ comme *logos* a rapport au ‘sens’, le produit, le reçoit, le dit, le ‘rassemble’. Si, pour Aristote, par exemple, ‘les sons émis par la voix sont les symboles des états de l’âme et les mots écrits les symboles des mots émis par la voix’ (*De l’interprétation* 1, 16 a 3) c’est que la voix, productrice des *premiers symboles*, a un rapport de proximité essentielle et immédiate avec l’âme [...] tout signifiant, et d’abord le signifiant écrit, serait dérivé.” in: DERRIDA, Jacques, *De la grammatologie*, 1967, p. 21-23

¹⁸³ DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*, 1973, p. 8. No original: “cessant de désigner la pellicule extérieure, le double inconsistant d’un signifiant majeur, le *signifiant du signifiant*, le concept d’écriture commençait a déborder l’extension du langage. A tous les sens de ce mot, l’écriture *comprendrait* le langage” in: DERRIDA, Jacques, *De la grammatologie*, 1967, p. 16.

Esta afirmação da escritura, como compreendendo a linguagem, em detrimento da pretensão fônica, remete-se à qualidade finita e seu caráter inelutável. É sob tais circunstâncias que Derrida ironiza Sócrates, a partir da frase de Nietzsche “Sócrates, aquele que não escreve”¹⁸⁴, como sendo o “último filósofo do livro e primeiro pensador da escritura”¹⁸⁵. Se Sócrates é o primeiro a pensar a escritura, trata-se, justamente, de que nela haja entrevisto a finitude e o quão a escritura mesma implica esta finitude, e, em seguida, tenha, instintivamente, pretendido evadi-la, com uma tão determinante resolução, para o livro – a voz -, pois o livro, essencialmente, é o que supõe a não-escritura, a não-finitude.

¹⁸⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *apud* DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*, 1973, p. 7. No original: “Socrate: celui qui n’écrit pas” in: NIETZSCHE, Friedrich. *apud* DERRIDA, Jacques, *De la grammatologie*, 1967, p. 15.

¹⁸⁵ DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*, 1973, p. 32. No original: “dernier philosophe du livre et premier penseur de l’écriture” in: DERRIDA, Jacques, *De la grammatologie*, 1967, p. 41.

3 LA DÉCONSTRUCTION DE LA MORT

3.1 A MORTE E A METAFÍSICA COMO MEDO

Nas imagens que ilustram o episódio do herói decapitando a Górgona, ora Perseu, visto de frente, olha firme nos olhos do espectador, tendo ao lado Medusa de pé; ora vira a cabeça, olhando para o lado oposto; ora ainda olha o rosto do monstro refletido num espelho, na superfície polida de um escudo ou na água
(Jean-Pierre Vernant – A morte nos olhos)

Em “La pharmacie de Platon”, a respeito da morte, teremos uma passagem de grande interesse à questão apresentada, trata-se deste engendramento do recalque metafísico [*refoulement*]. A própria instauração do remédio ao *pharmakon*, o antídoto, será descrita por Derrida como aquilo mesmo que fará cessar o medo da morte. A cessação do medo à morte está, evidentemente, diretamente implicada na *definição* da morte. É preciso dar fim à morte, e com ela, ao outro. O arquetípico ensejo metafísico, portanto, é aquele da derivação. Assim, neste processo “O temor da morte dá lugar a todos os feitiços, a todas as medicinas ocultas [...] O contra-encantamento, o exorcismo, o antídoto é a dialética”¹⁸⁶.

O caráter sumamente protetivo, instaurador da tendência pedagogizante do logocentrismo binário, é *d’entrée de jeu* corrompido por seu essencial *faux pas*, passo em falso, na derivação da morte e da diferença. A protetividade, aí, não estabelece de modo algum a proteção, mas a mitologização da morte enquanto derivado subserviente na aparente ilusão de sua apreensão. Neste sentido, Derrida assevera: “A filosofia consiste em tranquilizar as crianças. Ou seja, como se queira, em fazê-las escapar da infância, em esquecer a criança ou, inversamente, mas também ao mesmo tempo, em falar em primeiro lugar por ela, em lhe ensinar a falar, a dialogar, deslocando seu medo ou seu desejo”¹⁸⁷.

¹⁸⁶ DERRIDA, Jacques. “A farmácia de Platão”, 2005, p. 68-69. No original: “La crainte de la mort donne prise à tous les envoûtements à toutes les médecines occultes. [...] La contre-encantation, l’exorcisme, l’antidote, c’est la dialectique.” in: DERRIDA, Jacques, “La pharmacie de Platon”, 1972, p. 149-150.

¹⁸⁷ DERRIDA, Jacques. “A farmácia de Platão”, 2005, p. 70. No original: “La philosophie consiste à rassurer les enfants. C’est-à-dire, comme on voudra, à les faire échapper à l’enfance, à oublier l’enfant, ou inversement, mais aussi du même coup, à parler d’abord pour lui, à lui apprendre à parler, à dialoguer, en déplaçant sa peur ou son désir” in: DERRIDA, Jacques, “La pharmacie de Platon”, 1972, p. 151.

Acerca desta relação entre a morte e a infância, Agamben em *Infância e História*, em sentido análogo ao de Derrida, ao atacar a cisão entre conhecimento e experiência efetuada pela ciência moderna, dirá “Por isso Montaigne pode formular o fim último da experiência como uma aproximação à morte, ou seja, como um conduzir o homem à maturidade por meio de uma antecipação da morte enquanto limite extremo da experiência”¹⁸⁸. Asserção que apenas superficialmente poderíamos conciliar à farmacologia platônica da dialética, visto que, para Agamben, esta experiência é não apenas a aporia (ausência de via) em oposição ao método (caminho), mas, inclusive: “um aprender somente através de e após um sofrimento, que exclui toda possibilidade de prever, ou seja, de conhecer com certeza coisa alguma”¹⁸⁹. Sobre este ponto a respeito da infância e da morte, embora análogos, há entre Derrida e Agamben, claramente, diversas tensões. Agamben avança a este *in-fans* a compreensão de um silêncio “antes da linguagem”¹⁹⁰, ao qual Derrida, certamente, não deixaria de objetar um sussurrar heideggeriano¹⁹¹. Advirta-se, porém, que Agamben não amplamente subscreve tal proposição; entretanto, é repreensível a circularidade binária com que, especificamente neste livro, pensa complexificar tal estrutura¹⁹².

Retomando a problemática farmacológica de Platão, vemos que tal gesto de incisão, também pedagógica - como eliminação do caráter escritural enquanto infantil, mortal e desejoso, a fim de, posteriormente, sob a primogenidade da voz, derivar o desejo sob os ângulos das leis e, reciprocamente, a morte desde uma imortalidade da alma - é fulcralmente objetada por esta explícita mitologização do outro e sua decorrente funcionalidade e reificação. Impossibilidade à qual o presente trabalho propõe-se não fazer concessões:

A inversão dialética do *phármakon* ou do perigoso suplemento *torna a morte, pois, ao mesmo tempo aceitável e nula*. Aceitável porque anulada. Dando-lhe bom tratamento, a imortalidade da alma, agindo como um *anticorpo*, dissipa seu fantasma terrível. O *phármakon* invertido, que põe em fuga todos os espantalhos, *não é outro senão a origem da epistème*, abertura à verdade como possibilidade da repetição e

¹⁸⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história*, 2005, p. 27.

¹⁸⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história*, 2005, p. 27

¹⁹⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história*, 2005, p. 58

¹⁹¹ Sobre o caráter vociferante do mítico silêncio heideggeriano, ver *De la grammatologie*, páginas 33-38.

¹⁹² Neste sentido, em *De la grammatologie*, a respeito de Heidegger temos as seguintes linhas que, indiretamente, dão conta de uma objeção possível ao pensamento agambeniano “Il faut qu’il y ait un signifié transcendental pour que la différence entre signifié et signifiant soit quelque part absolue et irréductible.” in: DERRIDA, Jacques, *De la grammatologie*, 1967, p. 33. Na tradução: “É preciso um significado transcendental, para que a diferença entre significado e significante seja, em algum lugar, absoluta e irreduzível” in: DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*, 1973, p. 24.

submissão do "furor de viver" (*epithumein zên*, *Crítton*, 53 e) à lei (ao bem, ao pai, ao rei, ao chefe, ao capital, ao sol invisíveis).¹⁹³

Tal trecho do pensamento de Derrida é notável sob diversos aspectos. É sobre este ponto, explicitamente, que pretendemos ressaltar o caráter imprescindível da questão da morte no pensamento do autor. Vislumbrar a axialidade da morte na orquestração da desconstrução, e suas diversas implicações, é a irremediável moção aqui pretendida. Tal insurgência derridiana ao esquema metafísico é o que poderíamos perfeitamente denominar como denúncia do recalçamento produzido pela polarização da vida e da morte, na maliciosa pretensão de estratificá-las como subordinação do outro e suas colateralidades. Fica nestas poucas linhas, levada à sua inconsistência, a ampla e expressiva violência da instauração da episteme. Tal inauguração não é possível sem o uso de um pontual, específico, e *determinado* conceito de morte, o qual, por sua vez, só é possível pela aceitação (ao que objetar-se-ia um *quod*) anuladora, da *coragem* platônica. Coragem das mais melindrosas, evidentemente, posto que necessita na aceitação da mortalidade, anulá-la pela derivacionalidade do corpo em relação à alma imortal, sendo, portanto, a própria morte um derivado nulo, do próprio corpo já derivado, que é apenas útil, mero veículo.

Sem este gesto - que denominamos genericamente apropriação, por aquilo que através dele é, levinasianamente¹⁹⁴ falando, violento, isto é, aniquilador e anulador do outro na medida em que absorve o outro no mesmo como função motora de si -, toda a metafísica, toda episteme, é impossível. Isso, não apenas isso, é a desconstrução.

Dáí Derrida afirmar em *La voix et le Phénomène*, “O movimento que conduz do *Eu sou* à determinação do meu ser como *res cogitans* (logo, como imortalidade) é o movimento pelo qual a origem da presença e da idealidade se eclipsa na presença e na idealidade que ela torna possíveis”¹⁹⁵. O movimento complexo que, pensando a morte, podemos entender segundo as diversas descrições de Derrida, é a necessariedade de uma determinada relação com a morte, a

¹⁹³ DERRIDA, Jacques. “A farmácia de Platão”, 2005, p. 70-71, grifamos.. No original: “L’inversion dialectique du *pharmakon* ou du dangereux supplément rend donc la mort à la fois acceptable et nulle. Acceptable parce qu’annulée. A lui faire bon accueil, l’immortalité de l’âme, agissant comme un anticorps, en dissipe le phantasme épouvantable. Le *pharmakon* inverti, qui met en fuite tous les épouvantails, n’est autre que l’origine de l’épistémè, l’ouverture à la vérité comme possibilité de la répétition et soumission de la ‘fureur de vivre’ (*epithumein zên*, *Criton*, 53 e) à la loi (au bien, au père, au roi, au chef, au capital, au soleil invisibles)” in: DERRIDA, Jacques. “La pharmacie de Platon”, 1972, p. 152-153.

¹⁹⁴ Aliás, falando de qualquer maneira. Entretanto, acreditamos justa esta designação.

¹⁹⁵ DERRIDA, Jacques, *A voz e o fenômeno*, 1994, p. 64. No original: “Le mouvement qui conduit du *Je suis* à la détermination de mon être comme *res cogitans* (donc comme immortalité) est le mouvement par lequel l’origine de la présence et de l’idéaliété se dérobe dans la présence et l’idéaliété qu’elle rend possibles” in: DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène*, 1967, p. 61

toda e qualquer idealização de uma repetição vital. A nenhum caráter vital é possível a repetição sem a incorporação de um caráter mortal, sem uma assunção prévia da escrituralidade. Que a metafísica, portanto, esteja fundada sob uma repetibilidade absoluta – leia-se imortalidade – isto, necessariamente, significa que concedeu-se a si mesma à sua própria morte de onde supora escapar ileso, usou-a. Ou seja, a aceitação da morte promovida pela filosofia é seu imediato recalçamento. Sob estas circunstâncias e *se isto é a filosofia*, forçosamente, a filosofia é um drible em si mesma – um tropeço.

Conceder à morte, o corpo (escritura) em troca da alma (voz), esta, precisamente, é a economia, o comércio, impossivelmente factível com a morte. Isto, essencialmente, quer dizer que não podemos *dispor* da morte. O encadeamento da morte como *meio* (derivado da voz), é a instauração de um absurdo, e é pelo que já foi dito até aqui que podemos entrever o quão profunda é a colocação derridiana: “*Eu sou imortal é uma proposição impossível*”¹⁹⁶. É esta, precisamente, a impossibilidade de subscrever a (ou à) metafísica. Em nota a esta frase, demonstrando de maneira muito específica como tal recalçamento da relação à morte é a condição de possibilidade da metafísica, Derrida diz:

é preciso especificar, assim, essa impossibilidade: essa proposição tem certamente um sentido, constitui um discurso inteligível, ela não é *sinnlos*. Mas, no interior dessa inteligibilidade, e, pela razão que indicamos, essa proposição é “absurda” (absurdo de contradição — *Widersinnigkeit*) e, mais ainda, “falsa”. Mas como a *idéia clássica de verdade*, que guia essas distinções, é também oriunda de uma tal fuga da relação com a morte, essa “falsidade” é a própria verdade da verdade.¹⁹⁷

Neste ponto encontramos a relevância extrema que o pensamento da morte possui para Derrida. Afinal, desconstruir, fundamentalmente, é indispor-se à astúcia de uma tal esquematização. Onde, de modo até mesmo *fantástico*, a metafísica orchestra um estrito uso da morte na ânsia de tergiversá-la. É extremamente contundente a maneira com que Derrida acusa o estabelecimento da imortalidade, da característica de repetibilidade em geral, como primeiríssima e espectral assunção da metafísica, numa espécie de engodo da factualidade da existência. Urge ver neste ponto, o quão fundamental é a determinação com que uma

¹⁹⁶ DERRIDA, Jacques, *A voz e o fenômeno*, 1994, p. 64. No original: “*Je suis immortel est une proposition impossible*” in: DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène*, 1967, p. 61

¹⁹⁷ DERRIDA, Jacques, *A voz e o fenômeno*, 1994, p. 64, grifamos. No original: “il faut spécifier ainsi cette impossibilité: cette proposition a certes un sens, elle constitue un discours intelligible, elle n’est pas *sinnlos*. Mais à l’intérieur de cette intelligibilité, et pour la raison que nous venons d’indiquer, cette proposition est ‘absurde’ (de l’absurdité de contradiction – *Widersinnigkeit*) et a fortiori ‘fausse’. Mais comme l’idée classique de vérité, qui guide ces distinctions, est elle-même issue d’un tel dérobement du rapport à la mort, cette ‘fausseté’ est la vérité même de la vérité.” DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène*, 1967, p. 61.

determinação da morte é determinante no pensamento. Isto é, se a morte é o limite do horizonte humano, a determinação da qualidade ontológica deste limite age de modo profundamente incisivo na circunscrição e determinação do pensamento em geral. Daí que seja possível, sob os auspícios de uma imortalidade, circunscrever de tal maneira a experiência humana, que a repetibilidade, enquanto esquematismo de verdade, assente na subjetividade do pensar, de modo tão exitoso, uma teimosia *deveras* inamovível.

Seria, apenas talvez, leviano dizê-lo, mas podemos entrever, nesta crítica de Derrida, o âmago da desconstrução do pensamento metafísico, isto é, o processo de determinidade da morte é o caráter principal que enseja a acusação de uma impossibilidade explícita. Há, sobretudo e antes de mais nada, uma disputa pela determinidade da morte como atributo fundamental que licencia o estabelecimento da metafísica enquanto tal, do poder de uma cultura em geral, e daquilo que Derrida pensará *sob(re)* o termo soberania.

3.2 A MORTE, O TEOLÓGICO-POLÍTICO E A PENA

Trata-se aqui de demonstrar, especificamente, como a morte é acometida contra o pensamento platônico no intuito de, por dentro das suas apreensões binárias, denunciar a contraditoriedade imanentemente engendrada em tal sistema. Aí, a apropriação da morte, primeiramente é o terror. Desde já, a morte é assumida enquanto assustadora e, por isso, será requerido a Sócrates o *pharmakon* ao pavor da morte – a dialética. E Derrida demonstra, explicitamente, como uma ideia infinitamente repetível só e somente só pode ter sido derivada *deste* medo:

O que diz Sócrates, com efeito, quando Cebes e Simmias lhe pedem para lhes fornecer um encantador? [Contra o medo da morte] Ele os chama ao diálogo filosófico e a seu objeto o mais digno: a verdade do *eidōs* como daquilo que é idêntico a si, sempre o mesmo que si e, portanto, simples, não-composto (*asúntheton*), indecomponível, *inalterável* (78 c e). O *eidōs* é o que pode sempre ser repetido como *o mesmo*. A idealidade e a invisibilidade do *eidōs* é seu poder-ser-repetido. Ora, a lei é sempre a lei de uma repetição, e a repetição é sempre a submissão a uma lei. *A morte abre, pois, ao eidōs assim como à lei-repetição*. Na prosopopéia das Leis do Críton, Sócrates é chamado a aceitar ao mesmo tempo a morte e a lei¹⁹⁸

¹⁹⁸ DERRIDA, Jacques. “A farmácia de Platão”, 2005, p. 71, grifamos.. No original: “Que dit en effet Socrate quand Cébès et Simmias lui demandent de leur fournir un enchanteur? [contra o medo da morte] Il les appelle au dialogue philosophique et à son objet le plus digne: la vérité de l’*eidōs* comme de ce qui est identique à soi, toujours le même que soi et donc simple, non-composé (*asuntheton*), indécomposable, inaltérable (78 c e). L’*eidōs* est ce

Aceita-se a lei e a morte, sempre, ao mesmo tempo. A aceitação da repetição, portanto, no pensamento platônico e na tradição metafísica, está essencialmente fundada naquilo que essencialmente lhe opõe, a imortalidade da alma, a garantia infinita que pode abarcar todos os finitos. É neste movimento, portanto, da apreensão da morte ao intelecto, que a morte subitamente torna-se domesticada. Derrida, muito posteriormente, em *Séminaire La peine de mort*, não deixará de evidenciar a ligação necessária entre esta domesticação da morte e a aplicação da pena capital, em que a suma representação é Sócrates¹⁹⁹. Ironicamente, Sócrates necessita aceitar a morte, porque seu poder especulativo-dialético é daí proveniente, o *eidōs*, sua imortalidade da alma nada seriam sem que desde sempre, e agora, aceitasse a morte. Antes de mais nada, a metafísica toma da morte a repetibilidade; daí em diante, para ela, a morte é um instrumento - e um método. O *eidōs* não seria imutável sem a apreensão do infinitamente repetível da morte. E ele não seria inalterável se, desde sempre neste movimento, a morte não fosse algo à disposição da alma, qualquer coisa de que se pode lançar mão, e que, finalmente, não é outro, mas objeto. O que, entretanto, resta irreduzível neste movimento socrático é que, por ter desde sempre aceitado a morte – sob derivação da vida – confunde-se, tropeça, e precisa, concomitantemente, aceitar a morte – *a morte ela mesma* – naquilo em que é *irreduzível à verdade*²⁰⁰.

Este *processo* é descrito exemplarmente por Derrida, como aquele das duas mortes, da divergência da morte consigo mesma. Da não contradição estabelecida neste movimento que distingue entre o assassinato e sua feição bestial, e a pena de morte como soberania. Tema este exemplar, que será notavelmente discutido em *Survie*, a propósito de *L'arrêt de mort*, onde o

qui peut toujours être répété comme *le même*. L'idéalité et l'invisibilité de l'*eidōs*, c'est son pouvoir-être-répété. Or la loi est toujours la loi d'une répétition, et la répétition est toujours soumise à une loi. La mort ouvre donc à l'*eidōs* comme à la loi-répétition. Socrate est appelé à accepter *à la fois* la mort et la loi" in: DERRIDA, Jacques. "La pharmacie de Platon", 1972, p. 153.

¹⁹⁹ "Tout calcul au sujet, autour, en fonction du mot 'mort', tout calcul de ce type suppose la possibilité de calculer et de maîtriser l'instant de la mort, et cette maîtrise calculante ne peut être que celle d'un sujet supposé capable de donner la mort: dans le meurtre, le suicide, ou la peine capitale" e "du *cas Socrate*, du premier de nos quatre personnages exemplaires ou prototypiques" respectivamente in: DERRIDA, Jacques. *Séminaire La peine de mort*, 2012, p. 324 e 34. Em nossa tradução: "Todo cálculo a respeito, em torno, em função da palavra 'morte', todo cálculo deste tipo supõe a possibilidade de calcular e dominar o instante da morte, e este domínio calculador não pode ser senão o de um sujeito por suposição capaz de dar a morte: no assassinato, no suicídio ou na pena capital" e "do *caso Sócrates*, do primeiro de nossos quatro personagens exemplares ou prototípicos".

²⁰⁰ Derrida lembrará de maneira muito cabível que, se Sócrates é condenado principalmente pelo *daimon* do qual constantemente ouve as advertências, no dia de sua condenação nada lhe é advertido pela voz "Eh bien, dit Socrate, ni ce matin quand je sortais de chez moi, la voix divine ne m'a retenu, ni à l'instant où je montais au tribunal, ni pendant que je parlais, en prévenant ce que j'allais dire" PLATÃO *apud* DERRIDA, Jacques. *Séminaire La peine de mort*, 2012, p. 53. Em nossa tradução: "E, bem, diz Sócrates, esta manhã quando eu saí de casa, a voz divina, nem me reteve, nem ao instante em que eu subia ao tribunal, enquanto eu falava, prevenia-me do que eu ia dizer".

arresto é, ao mesmo tempo, suspensão e sentença. Assim, tanto na Bíblia, como na tradição metafísico-filosófica, há uma morte *qualificada* que é o fundamento mesmo da criminalização da morte brutal. É este movimento que, agora, queremos demonstrar a respeito de Sócrates. Derrida em “La pharmacie de Platon”, não deixa de remarcar a relação determinante entre Sócrates e a *polis*, onde, no ensejo da imortalidade da alma e da humanização da vida, a morte, necessariamente, é domesticada, isto é, faz irromper fulcralmente a cesura que distingue o morrer brutal da natureza e o morrer honorável da cultura.

Comentando a ambígua subscrição da pena de morte em Rousseau, no *Contrat social*, capítulo “Du droit de vie et de mort”, Derrida descreve o que pode ser amplamente compreendido na contradição socrática, a saber: “o cidadão recebe sua vida do Estado e, portanto, ele não tem direito sobre sua vida”²⁰¹. Este é, em relação a *polis*, exatamente o movimento que encontramos em Sócrates, dado que, se a vida não fosse um estabelecimento *amplamente* localizável naquilo que a *polis* representa de próprio, isto é, se a morte não fosse essencialmente o estrangeiro, o deságio da alter-ação, não seria possível instaurar o paradigma da imortalidade da alma e da qualidade repetível da metafísica, dos binarismos e das verdades subsequentes. O mesmo movimento engendrado pelo Estado em Rousseau, é engendrado pela metafísica platônica. Tanto que Derrida explicitará nas Leis de Platão, a extrema semelhança sobre apreensão da duplicidade da morte. A saber, *o caráter dignamente humano e nobre que há em ser passível à pena de morte*. Pois aí, nas *Leis*, o que não é humano, o que não goza das faculdades institucionais e jurídicas da cultura em geral, o que não é subserviente à *polis*, e subserviente à vida na domesticação da morte, não merece, *nem mesmo a pena de morte*. O que, modernamente, é a situação da natureza em geral. Daí que Derrida afirme não haver nenhuma suspeita de contradição no movimento bíblico de *proscreever* e *prescrever* a morte. E é por isso que estes, “semelhantes a bestas selvagens [...] uma vez mortos, nós os jogaremos para fora dos limites do território, sem sepultura”²⁰². Este gesto significa, fundamentalmente, que há um morrer digno, propriamente humano, socrático, metafísico, que estabelece o culto sacrificial do próprio do homem. Aliás, a primeira sessão do seminário sobre a pena de morte,

²⁰¹ Tradução nossa. No original: “le citoyen reçoit sa vie de l’État, et donc il n’a pas de droit sur sa vie” in: DERRIDA, Jacques. *Séminaire La peine de mort*, 2012, p. 40, (em nota acrescida pelos editores a partir dos registros sonoros).

²⁰² Tradução nossa. No original: “pareils à des bêtes fauves [...] une fois mort, on le jettera hors des limites du territoire, sans sépulture” in: PLATÃO *apud* DERRIDA, Jacques. *Séminaire La peine de mort*, 2012, p. 33-34.

é aberta com a seguinte e pontual ironia: “O que responder a alguém que viesse dizer-lhes, na alvorada: ‘Sabem, a pena de morte é o próprio do homem?’”²⁰³.

Tal é a contrariedade inscrita no pensamento da morte, a abissal contradição da sua menção, a respeito da qual a desconstrução da morte não apenas visará à pena de morte enquanto tal, mas, inclusive, àquilo que no abolicionismo é devedor da lógica metafísica (mortífera). Aquilo que na assunção da morte, da vida, comporta o ônus metafísico sob o risco de reinstaurá-lo *ad infinitum*. A saber, aquilo que, no abolicionismo e no direito fundamental à vida, é tratado sob o caráter *propriamente humano*. Aquilo que refere implicitamente ao *não matará*s. Visto que, como bem assinala Derrida, tal circunstância do abolicionismo “ignora aquilo que, neste texto bíblico, *em nada concerne, nem o direito absoluto à vida*, nem mesmo uma simples oposição entre vida e morte, mas, desde já, uma distinção entre *duas maneiras de dar a morte*, uma interdita pelo ‘não matará’²⁰⁴, e a outra prescrita pelo código penal que Deus dita a seu povo”²⁰⁴. O que, em suma, refere apenas, não uma diferença entre “a vida e a morte, mas entre duas maneiras de dar a morte”²⁰⁵, e é este o âmbito de antemão metafísico que, tão caracteristicamente, ignora a vida e a morte com a persistência mais ímpar que possamos conceber. E é desta sua tal totalização que provém seu poder dialético de fazer concordar.

O gesto metafísico a respeito da pena de morte está essencialmente ligado com a conservação da comunidade e do Estado, tal é seu caráter imanentista. O imanentismo kantiano, não por acaso, arduamente defenderá tal preceito²⁰⁶. É por isso que Sócrates é *exemplar* desde este ponto de vista, pois é tomado como exemplo da dignificação da pena de morte na dignificação de sua morte. É isto que Derrida enxerga no silêncio do daimon socrático diante

²⁰³ Tradução nossa. No original: “Que répondre a quelqu’un qui viendrait vous dire, à l’aube: ‘Vous savez, la peine de mort est le propre de l’homme?’” in: DERRIDA, Jacques. *Séminaire La peine de mort*, 2012, p. 23.

²⁰⁴ Tradução nossa, grifamos. No original: “ignore ce qui, dans ce texte biblique ne concerne en rien ni le droit absolu à la vie ni même une simple opposition entre la vie et la mort, mais d’abord une distinction entre deux manières de donner la mort, l’une interdite par le ‘tu ne tueras point’, l’autre prescrite par le code pénal que Dieu dicte à son peuple” in: DERRIDA, Jacques. *Séminaire La peine de mort*, 2012, p. 38.

²⁰⁵ Tradução nossa. No original: “la vie et la mort, mais entre deux façons de donner la mort” in: DERRIDA, Jacques. *Séminaire La peine de mort*, 2012, p. 39.

²⁰⁶ “Chez Kant et bien d’autres, mais chez Kant par excellence, l’accès à la peine de mort est un accès à la dignité de la raison humaine, et à la dignité d’un homme qui, à la différence des bêtes, est un sujet de la loi qui s’élève au-dessus de la vie naturelle [...] la peine de mort marque l’accès au propre de l’homme et à la dignité de la raison ou du *logos* et du *nomos* humain [...] le condamné à mort, même s’il est privé de la vie ou du droit à la vie, a droit au droit, et donc, d’une certaine façon, à l’honneur et à la sépulture.” in: DERRIDA, Jacques. *Séminaire La peine de mort*, 2012, p. 32. Em nossa tradução: “Em Kant e em muitos outros, mas em Kant por excelência, o acesso à pena de morte é um acesso à dignidade da razão humana, e à dignidade de um homem que, diferentemente das bestas, é um sujeito da lei que eleva-se sobre a vida natural [...] a pena de morte marca o acesso ao próprio do homem e à dignidade da razão ou do *logos* e do *nomos* humano [...] o condenado à morte, mesmo se ele é privado da vida, ou do direito à vida, tem direito ao direito e, portanto, de um certo modo, à honra e à sepultura”.

da lei. Aliás, e urge ver nesta citação um crítica de notável importância: “Este silêncio repentino [...] para aceitar sua morte das leis da cidade. E *é toda a filosofia*, diria eu, muito elipticamente, a filosofia platônica, a filosofia simplesmente, talvez, que encontra seu lugar *neste silêncio* do *daïmon*, no momento da condenação de Sócrates”²⁰⁷. Para Derrida, precisamente, o que pode-se denominar o espectro teológico-político – como este derivado da pena de morte, e não o contrário – é uma disputa essencialmente *vocacional*, ou seja, a pena de morte não opõe-se ao ateológico, mas à hereticidade da inobservância à estrutura do religioso. Por isso o propósito da pena de morte é, fundamentalmente “réimmanentiser une transcendance”. Esta reimanentização descreve, justamente, a necessidade sacrificial, seja no caso crístico ou socrático, de absorver o caráter transcendental (que é tanto a hereticidade como a morte) para legitimar uma forma digna de morrer em contraponto ao morrer natural da besta, instaurando, neste movimento, o poder teológico da imanência.

Neste sentido, a aplicação da pena de morte não é um ônus da estruturalidade de tal poder, mas aquilo a que ela é sumamente dependente. Daí Sócrates ser de antemão conivente à própria pena de morte. Assim, “esta condenação se faz, portanto, ao mesmo tempo *em nome* da transcendência e *contra* a transcendência”²⁰⁸. Trata-se de uma disputa entre duas transcendências, entre duas soberanias, da mesma maneira, como acima falávamos, de uma disputa para determinar a qualidade da morte enquanto horizonte humano.

A filosofia platônica, e, aliás, toda a metafísica, encontra, para Derrida, seu lugar neste silêncio ante a pena de morte por, justamente, a metafísica enquanto pensamento teológico-político ser essencialmente conivente a tal preceito, evidenciando-se na perspectiva vocal-vociferante do caráter derivacional da escritura. E, juridicamente, tudo o que está implicado nesta derivação da escrituralidade da lei e do direito, segundo as acepções schmittianas da fundação decisional do direito, e que Derrida descreve como a instância fundante que é *i-legal*, ou *a-legal*²⁰⁹; o caráter excepcional da exceção que é a soberania *in se*. É pensando esta ampla

²⁰⁷ Tradução nossa, grifamos. No original: “ce silence soudain [...] pour accepter sa mort des lois de la cité. Et c’est toute la philosophie, dirais-je trop elliptiquement, la philosophie platonicienne, la philosophie tout court, peut-être, qui trouve son lieu dans ce silence du *daïmon*, au moment de la condamnation de Socrate” in: DERRIDA, Jacques. *Séminaire La peine de mort*, 2012, p. 53.

²⁰⁸ Tradução nossa. No original: “cette condamnation se fait donc à la fois *au nom* de la transcendance et *contre* la transcendance” in: DERRIDA, Jacques. *Séminaire La peine de mort*, 2012, p. 54.

²⁰⁹ “la source du droit, du *dire le droit* ou du *faire le droit*, cette source performative, ce pouvoir performatif d’avant le performatif qui implique de la convention, ce pouvoir d’avant la convention, ne peut pas être juridique, c’est celui d’une décision qui, en elle-même, ne relève pas du droit e doit rester sinon illégale, du moins a-légale.” in: in: DERRIDA, Jacques. *Séminaire La peine de mort*, 2012, p. 132. Em nossa tradução, grifamos: “a fonte do direito, do *dizer o direito* ou do *fazer o direito*, esta fonte performativa, este poder performativo anteriori ao

intimidade entre a instituição do direito e da razão que Derrida comenta “Schmitt, de forma também racional e lógica, lembra que *a origem da lei, como a origem da razão, não saberia ser nem legal nem racional*, e é isto a fonte da autoridade, sua fonte sempre excepcional”²¹⁰. Assim, o caráter excepcional, tanto do direito quanto da razão, no que tangem à soberania, importa-nos aqui sumamente, pois que o conteúdo exemplar da excepcionalidade soberana é aquele que refere-se, sobretudo, à exceção sobre a vida. A pena de morte, portanto, como fundacional apreensão e domesticação da morte, na reimanentização da alteridade. E, conseqüentemente, no estabelecimento binário, naquilo que tange à cisão homem-animal, cultura-natureza, *do morrer e do morrer* – cuja diferença hipocritamente supõe-se dissimulada no homônimo, a saber, o morrer digno, sacrificial e o morrer bárbaro, ignóbil. Simulando uma pretensa adequação entre a conceitualidade ritual-sacrificial e o cadáver.

Já em *De la grammatologie*, Derrida explicita de maneira inequívoca o que há de impossivelmente suportável na perspectiva platônica, e mesmo em *la philosophie tout court*, através desta sublimação (tradução proposta por Derrida para *Aufhebung*) da *trace*. Que, aliás, posteriormente, Derrida dirá ser mais conveniente chamar de *cendre* – cinza.

Todos os dualismos, todas as *teorias da imortalidade* da alma ou do espírito, tanto quanto os monismos, espiritualistas ou materialistas, dialéticos ou vulgares, são o tema único de uma metafísica cuja história inteira teve que tender em direção à redução do rastro. A subordinação do rastro à presença plena resumida no logos, o rebaixamento da escritura abaixo da fala sonhando sua plenitude, tais são os gestos requeridos por uma onto-teologia determinando o sentido arqueológico e escatológico do ser como presença, como parusia, como *vida sem diferença: outro nome da morte*, historial metonímia onde *o nome de Deus mantém a morte em respeito* [...] Neste sentido, o nome de Deus, ao menos tal como se pronuncia nos racionalismos clássicos é o nome da *própria indiferença*. Só o infinito positivo pode suspender o rastro, ‘sublimá-lo’ [...] Estes conceitos são precisamente os que permitiram a exclusão da escritura.²¹¹

performativo implicado pela convenção, este poder anterior à convenção, não pode ser jurídico, é aquele de uma decisão que, nela mesma, não remete ao direito e deve permanecer, *senão ilegal, ao menos a-legal*”.

²¹⁰ Tradução nossa, grifamos.. No original: “Schmitt, de façon tout aussi rationnelle et logique rapelle que l’origine de la loi, comme l’origine de la raison, ne saurait être légale ni rationnelle, et c’est cela la source de l’autorité, sa source toujours exceptionnelle” in: DERRIDA, Jacques. *Séminaire La peine de mort*, 2012, p. 140.

²¹¹ DERRIDA, Jacques, *Gramatologia*, 1973, p. 87-88, grifamos. No original: “Tous les dualismes, toutes les théories de l’immortalité de l’âme ou de l’esprit, aussi bien que les monismes spiritualistes ou matérialistes, dialectiques ou vulgaires, sont le thème unique d’une métaphysique dont toute l’histoire a dû tendre vers la réduction de la trace. La subordination de la trace à la présence pleine résumée dans le logos, l’abaissement de l’écriture au dessous d’une parole rêvant sa plénitude, tels sont les gestes requis par une onto-théologie déterminant le sens archéologique et escatologique de l’être comme présence, comme parousie, comme vie sans différence: autre nom de la mort, historique métonymie où le nom de Dieu tient la mort en respect [...] En ce sens, le nom de Dieu tel du moins qu’il se prononce dans les rationalismes classiques, est le nom de l’indifférence même. Seul l’infini positif peut lever la trace, la ‘sublimier’ [...] Ces concepts sont précisément ceux qui ont permis l’exclusion de l’écriture” DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, 1967, p. 104.

Aqui encontramos um ponto elementar na discussão de Derrida a respeito da morte. Tal subscrição da metafísica à qualidade teológica do confronto à morte, culminando na imposição soberana do teológico-político, está, mais que nada, fundamentada na possibilitação de uma *indiferença* original entre o conceito de morte e a morte mesma, tal como mencionado anteriormente, consonante às proposições de Ricardo Timm de Souza. A grande questão que orbita ao redor da pena de morte, de onde culmina a aporia, está na sentença do direito à vida, onde Derrida entrevê a incoerência de tal postulado, visto que o direito é uma esfera fundamentalmente sacrificial. Tal como, exemplarmente, aborda na circunscrição bíblica desta questão. Pois, onde diz-se direito à vida, fala-se não propriamente da vida, mas de um direito à uma qualidade específica de um morrer em detrimento de outro. Uma defesa da vida, portanto, se não é feita por princípio, não é feita. Daí que, a respeito da desconstrução, Derrida chega a afirmar que: “velar por desconstruir a morte, manter os olhos abertos sobre o que quer dizer esta palavra de morte, esta palavra ‘morte’, sobre *aquilo que nós queremos lhe fazer dizer* ou nos fazer dizer através dela em mais de uma língua [...] se houvesse algo, uma palavra por desconstruir, seria certamente aquilo que chamamos a morte”²¹². Portanto, ainda que tal princípio seja, de antemão, inencontrável, não há fundamentação da morte que nos possa eximir do dever de desconstruí-la. Pois, enquanto existir uma sociedade cuja soberania funda-se no poder de reimanentizar o caráter assumidamente transcendental do assassinato “selvagem”, a morte segue a possibilidade mais própria do homem, como aquilo a que ele pode lançar mão. Pois tal sociedade, não apenas supõe tais assassinatos e os necessita como *fundamento místico da sua soberania*, como, pode-se afirmar, extinguindo-se, misteriosamente, tais assassinatos, forçosamente, tal sociedade excetuar-se-ia, imediatamente, do âmbito de todo e qualquer possível. Assim, a única sociedade passível de admissão é aquela que abdica do *uso* arbitrário da morte enquanto pretexto soberano, negando o circularismo sanguinolento em que está implicada a assunção metafísico-teológica da morte enquanto próprio do homem. Se, com Nietzsche, podemos entender o que há de perverso – e mesmo cristão²¹³ – no caráter reacionário (reativo) da força, é sua sub-reptícia ânsia pela irrupção da morte – o sacrificalismo -, onde

²¹² Tradução nossa. No original: “veiller a déconstruire la mort, garder les yeux ouvertes sur ce que veut dire ce mot de mort, ce mot ‘mort’, sur ce qu’on veut lui faire dire ou nous faire dire à travers lui en plus d’une langue. [...] s’il y avait une chose, un mot à déconstruire, c’était bien ce qu’on appelle la mort” in: DERRIDA, Jacques. *Séminaire La peine de mort*, 2012, p. 326.

²¹³ Remeto às belíssimas páginas em que Derrida reflete sobre a crença e a crueldade da vida para consigo a partir da *Genealogia da moral* de Nietzsche, in: DERRIDA, Jacques. *Séminaire La peine de mort*, 2012, sexta seção.

encontra o pretexto do castigo e da auto-imolação, à qual, no fim das contas, quer devotar a própria vida.

Mais especificamente, o que parece ser fulcral para Derrida em toda a desconstrução da morte é a forma como a morte apresenta-se reiteradamente no plano metafísico como um pretexto, como o referente absoluto ou o absolutamente referencial que *legitima* o direito e a pena, implicando, essencialmente, neste movimento, aquilo que tratamos aqui como a correspondência entre o conceito e o cadáver. Critica-se, também, esta *prerrogativa mor(te)*, constantemente em *Spectres de Marx*, onde a denuncia claramente, por exemplo: “Uma ‘ordem do mundo’ tenta estabilizar uma frágil hegemonia na evidência de uma ‘certidão de óbito’ [acte de décès]”²¹⁴. O que há de essencial no debate acerca da morte em Derrida é a configuração do poder através do *domínio* - num sentido muito bio-político, mas que está, talvez, além e aquém deste – do poder de *decretar* o decesso, o óbito, como sendo este um poder primordial, arquetípico, na invocação da transcendentalidade da morte, que abre no plano imanencial da vida esta contaminação por uma fenda de poder ao poder ele mesmo.

Não deixa de ser notável entrever em *Spectres de Marx* o culminar de algo como um trajeto derridiano a respeito da morte, já que, inicialmente, em *La voix et le phénomène*, a crítica da assunção de imortalidade e plena presentidade estava fundamentalmente direcionada à problemática epistemológica para, então, termos o caráter essencialmente político e ético desta questão, onde “Nenhuma justiça [...] sem o princípio de alguma responsabilidade para além de todo presente vivo [...] Sem esta não-contemporaneidade a si do presente vivo, sem aquilo que secretamente desajusta-o, sem esta responsabilidade e este respeito pela justiça ao olhar daqueles que não estão aí, daqueles que não estão mais ou não estão ainda presentes e vivos”²¹⁵. Tudo isto decorre de que para Derrida a presentidade do presente não é autóctone, mas está atravessada pela espectralidade da sua própria inapresentabilidade “Mesmo e sobretudo se isto, o espectral, não é. Mesmo e sobretudo se isto [...] não está jamais presente como tal”²¹⁶, pois, como afirma em uma outra ocasião:

²¹⁴ Tradução nossa. No original: “Un ‘ordre du monde’ tente de stabiliser une hégémonie fragile dans l’évidence d’un ‘acte de décès’” “Un ‘ordre du monde’ tente de stabiliser une hégémonie fragile dans l’évidence d’un ‘acte de décès’” in: DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*, 1993, p. 0.

²¹⁵ Tradução nossa. No original: “Aucune justice [...] sans le principe de quelque responsabilité, au-delà de tout présent vivant [...] Sans cette non-contemporanéité à soi du présent vivant, sans ce qui secrètement le desajuste, sans cette responsabilité et ce respect pour la justice à l’égard de ceux qui ne sont pas là, de ceux qui ne sont plus ou ne sont pas encore présent et vivants” in: DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*, p. 16.

²¹⁶ Tradução nossa. No original: “Même et surtout si cela, le spectral, n’est pas. Même et surtout si cela [...] n’est jamais présent comme tel.” in: DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*, p. 14.

Desde que há rastro, qualquer que seja, ele implica a possibilidade de se repetir, de sobreviver ao instante e ao sujeito de seu traçado, cuja morte, desaparecimento, mortalidade pelo menos, ele desse modo atesta. O rastro figura sempre uma morte possível, consignando a morte. Sendo assim, a possibilidade, a iminência da morte não é apenas uma obsessão pessoal, mas uma maneira de ceder à necessidade do que se dá a pensar, a saber, que não há presença sem rastro, nem há rastro sem desaparecimento possível da origem do chamado rastro, sem uma morte, portanto.²¹⁷

Ocorre-nos que, como inúmeras vezes descreve-se, o pensamento de Derrida está inquieto até os mais remotos confins pela temática do desaparecimento e da implicação inscritiva e escritural de uma tal circunstância, a saber, a mortalidade como instância perturbadora de um caráter imaculado de natureza escrevente, como repreenderá a Rousseau, em *De la grammatologie*, por exemplo. Dada sua insistência no caráter anímico e na imortalidade, sob o plano da escritura, ao descrever as leis naturais como “está gravada, em caracteres indelévels, no coração do homem” e “encontro-as, no fundo do meu coração, escritas pela natureza em caracteres indelévels”²¹⁸. Derrida descreve a contradição rousseuniana, visto que há uma subordinação desta boa escritura à esfera fonocêntrica, enquanto que, no entanto, “A escritura, no sentido corrente é letra morta, é portadora de morte”²¹⁹. Trata-se, justamente, do que Derrida aponta muito claramente, pois aí, “A escritura natural está imediatamente unida à voz e ao sopro. Sua natureza não é gramatológica mas pneumatológica.”²²⁰.

O âmago - talvez “muito simples”, como veremos nas palavras do autor – do pensamento de Derrida está calcado, sobretudo, na impossibilidade da, por assim dizer, coragem platônica, descrita acima. Aquilo que há de sorrateiramente intolerável num tal gesto de encorajamento a partir de uma apreensão da morte. Como expõe muito diretamente Derrida:

O rastro é sempre rastro finito de um ser finito. Ele mesmo pode, portanto, desaparecer. Um rastro indelével não é um rastro. O rastro inscreve em si mesmo sua própria precariedade, sua vulnerabilidade de cinza, sua mortalidade. Tentei tirar todas

²¹⁷ DERRIDA, Jacques. “Outrem é secreto porque é outro”, 2000, p. 354. No original: “Dès qu’il y a une trace, quelle qu’elle soit, elle implique la possibilité de se répéter, de survivre à l’instant et au sujet de son tracement, dont elle atteste ainsi la mort, la disparition, la mortalité au moins. La trace figure toujours une mort possible, elle signe la mort. Dès lors, la possibilité, l’imminence de la mort n’est pas seulement une obsession personnelle, c’est une manière de se rendre à la nécessité de ce qui se donne à penser, à savoir qu’il n’y a pas de présence sans trace et pas de trace sans disparition possible de l’origine de ladite trace, donc sans une mort.” in: DERRIDA, Jacques. “Autrui est secret parce qu’il est autre”, 2000. in : *Papier machine*, 2001, p. 393

²¹⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques *apud* DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*, 1973, p. 20 e 21, respectivamente. No original: “encore gravée dans le coeur de l’homme en caractères ineffaçables” e “je les trouve au fond de mon coeur écrites par la nature en caractères ineffaçables” in: ROUSSEAU, Jean-Jacques *apud* DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 29 e 30, respectivamente.

²¹⁹ DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*, 1973, p. 20. No original: “L’écriture au sens courant est lettre morte, elle est porteuse de mort. Elle essouffle la vie” in: DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 29.

²²⁰ DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*, 1973, p. 21. No original: “L’écriture naturelle est immédiatement unie à la voix et au souffle. Sa nature n’est pas grammatologique mais pneumatologique” in: DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 29.

as conseqüências possíveis desse axioma, no fundo muito simples. E procurei fazê-lo além ou aquém de uma antropologia e mesmo de uma ontologia ou de uma analítica existencial.²²¹

A amplitude da questão da morte, que em Derrida implicará a questão do luto, numa indissociabilidade produzida pelo caráter dissimulatório de toda relação com a morte, possui, como vemos, uma qualidade quase axiomática, e é mister observar como, para o autor, o questionamento a este respeito está sempre além, ou aquém, de qualquer logos, sendo, portanto, uma experiência mais original da falta de origem que implica a prótese como movimento do trauma. Anterior à entrevista supracitada, em *Spectres de Marx*, Derrida enuncia de modo muito contundente tal posição:

Primeiramente o luto. Nós não falaremos senão dele. Ele consiste sempre em tentar ontologizar os restos, torná-los presentes, em primeiro lugar, em *identificar* os restos mortais e em *localizar* os mortos (toda ontologização, toda semantização – filosófica, hermenêutica, ou psicanalítica – encontra-se envolvida neste trabalho do luto, mas, enquanto tal, ela não chega a pensá-lo ainda, é neste aquém que nós colocamos aqui a questão do espectro²²²

Aqui podemos vislumbrar claramente a importância deste *poder do decreto*, a *certidão de óbito* como um elemento engendrado nesta aspiração do luto ao saber e à invocação do fim como possibilidade de começo. O luto, portanto, é esse gesto ambíguo, onde a crucialidade jaz em querer ontologizar os restos, as cinzas, na perspectiva de consumir o luto. É um movimento que quer essencialmente acabar-se. Daí que possamos entender a crítica à metafísica como uma necessidade de terminância. Antes disso, porém, como Derrida acusa, o *logos* como produto do luto não é capaz de pensá-lo, e aí é que situa-se a espectrologia, como aquilo que permite pensar o espectro antes do espírito, a *hantologie* antes da ontologia. Antes que, justamente, não designa uma relação de anterioridade, mas um por fora da imanência, que, temporalmente, está relacionado à anacronia. Como vemos, a vontade de ontologia é análoga à vontade de presentificar. A relação anacrônica, portanto, provém desta “desproporção absolutamente

²²¹ DERRIDA, Jacques. “Outrem é secreto porque é outro”, 2000, p. 354. No original: “La trace est toujours trace finie d’un être fini. Elle peut donc elle-même disparaître. Une trace ineffaçable n’est pas une trace. La trace inscrit en elle-même sa propre précarité, sa vulnérabilité de cendre, sa mortalité. J’ai essayé de tirer toutes les conséquences possibles de cet axiome très simple, au fond. Et de le faire au-delà ou en-deçà d’une anthropologie et même d’une ontologie ou d’une analytique existentielle” in: DERRIDA, Jacques. “Autrui est secret parce qu’il est autre”, 2000. in : *Papier machine*, 2001, p. 393-394.

²²² Tradução nossa. No original: in: “D’abord le deuil. Nous ne parlerons que de lui. Il consiste toujours à tenter d’ontologiser des restes, à les rendre présents, en premier lieu à *identifier* les dépouilles et à *localiser* les morts (toute ontologisation, toute sémantisation – philosophique, herméneutique ou psychanalytique – se trouve prise dans ce travail du deuil mais, en tant que telle, elle ne le pense pas encore; c’est dans cet en-deçà que nous posons ici la question du spectre” in: DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*, p. 30.

insubjugável [immaîtrisable]. A anacronia faz aqui a lei”²²³. Onde “Ser justo [quer dizer] além do presente vivo em geral – e de seu simples inverso negativo. Momento espectral, um momento que não pertence mais ao tempo, se entendemos sob este nome o encadeamento dos presentes modalizados (presente passado, presente atual, ‘agora’, presente futuro)”²²⁴. Trata-se, para Derrida, entrevendo no binômio vida\morte o binômio básico, primigênio da metafísica, de complexificar o poder de decretar a morte, sendo este o âmago do teológico-político, na perspectiva daquilo que não está mais circunscrito na esfera ontológica de vivo *ou* morto, ser *ou* não ser. Mas que, pensando a não presentidade, a não contemporaneidade a si do presente e da identidade, toca a indecidibilidade como clivagem fundamental de toda pergunta ontológica.

este elemento mesmo não é nem vivo nem morto, nem presente nem ausente, ele espectraliza. Ele é implicado pela ontologia, pelo discurso sobre o ser do ente ou sobre a essência da vida ou da morte. Ele requer isto que nós chamamos, por economia mais do que por fazer uma palavra, a *espectrologia*. Categoria que nós teremos por irreduzível, e, desde já, a tudo que ela torna possível, a ontologia, a teologia, a onto-teologia positiva ou negativa²²⁵

Se, para pensarmos ainda a constituição do teológico político, a invocação da prerrogativa ao redor da morte, sob o centro da vida, é recorrentemente invocada, como dizíamos, afim de que a própria fronteira, como veremos em *Apories*, torne-se efetiva na segregação dos contrários possibilitando a metafísica, trata-se, primordialmente, deste poder ontológico cujo exorcismo e conjuração descrevem a tomada de um poder que mais do que constativo é performativo. Problemática que nunca passará impune nos pensamentos de Derrida. Onde o próprio estabelecimento da relação com a morte, sob os véus de uma verticalidade, contém, em si próprio, o recalçamento como instância apropriativa que imiscui na imanência a transcendentalidade asseguradora. Gostaríamos de citar, embora longo, este trecho onde a crítica fundamental de Derrida ao caráter fantasmático da performatividade da certidão de óbito, da certeza de óbito e do óbito como certeza, é claramente expressa:

²²³ Tradução nossa. No original: “disproportion absolument immaîtrisable. L’anachronie fait ici la loi” in: DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*, p. 27.

²²⁴ Tradução nossa. No original: “Être juste: [quer dizer] au-delà du présent vivant en général – et de son simple envers négatif. Moment spectral, un moment qui n’appartient plus au temps, si l’on entend sous ce nom l’enchaînement des présents modalisés (présent passé, présent actuel, ‘maintenant’, présent futur)” in: DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*, p. 17.

²²⁵ Tradução nossa. No original: “cet élément même n’est ni vivant ni mort, ni présent ni absent, il spectralise. Il ne relève pas de l’ontologie, du discours sur l’être de l’étant ou sur l’essence de la vie ou de la mort. Il requiert ce que nous appelons donc, par économie plutôt que pour faire un mot, *l’hantologie*. Catégorie que nous tiendrons pour irréductible, et d’abord à tout ce qu’elle rend possible, l’ontologie, la théologie, l’onto-théologie positive ou négative” in: DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*, p. 89.

o exorcismo eficaz não finge *constatar a morte* senão para *dar a morte*. Como faria um médico legista, ele declara a morte, mas, neste caso, é para dá-la. É uma tática bem conhecida. A forma constativa tende a dar segurança. A constatação é eficaz. Quer e deve sê-lo *em efeito*. É *efetivamente* um performativo. Mas a efetividade, aqui, espectraliza-se ela mesma. Trata-se, com efeito, de um performativo que procura assegurar, mas, antes de mais nada, assegurar-se ele mesmo, assegurando-se, *pois que nada é menos certo de que aquilo cuja morte deseja-se esteja bem morto*. Ele fala em nome da vida, pretende saber o que é. Quem sabe melhor que alguém vivo? parece dizer, sem riso. Ele procura (se) convencer aí onde (se) dá medo: eis que aquilo que se mantinha em vida, diz (-se) ele, não está mais vivo, e não permanece mais eficaz na morte mesma, estejam tranquilos. (Trata-se aí de uma forma de não querer saber aquilo que qualquer um vivo sabe, sem aprender e sem saber, a saber, que o morto pode ser às vezes mais poderoso que o vivo; e, por isso, interpretar uma filosofia como filosofia ou como ontologia da vida, não é nunca simples, o que quer dizer que é sempre demasiado simples, inconstentável, auto-evidente [qui va de soi], mas tão pouco convincente no fundo, como uma tautologia, uma tauto-ontologia bastante heterológica, a de Marx ou de quem quer que seja, que não reconduzirá tudo à vida senão à condição de incluir nela a morte e a alteridade de seu outro sem a qual ela não seria o que é.) Em suma, *trata-se, costumeiramente, de fingir constatar a morte aí onde a certidão de óbito [acte de décès] é ainda o performativo de um ato de guerra ou a gesticulação impotente, o sonho agitado de dar a morte.*²²⁶

Encontra-se, portanto, muito bem expresso este contexto teológico-político que será tema de grande relevância nos seminários sobre a pena de morte, anos mais tarde. Trata-se, de fato, daquilo que na esfera fundante-performática do direito resta místico-soberano, como a decisão na indecidibilidade entre a vida e a morte que, no gume da aporia, decide onde repousa a fronteira, produzindo, a partir disso, a referencialidade do intransponível, domesticando a morte na ambiguidade do constatar-invocar. O falar em nome da vida, a presunção de fazê-lo, refere já, sub-repticiamente, a constatividade da morte como efeito tópico-ontológico do lugar do cadáver. Que, no entanto, descreve esta inserção do lugar restrito no lugar geral que funda a economia binária dos elementos. Como Derrida descrevia acima, esta necessidade fantasmática, provinda do luto, de *determinar* a morte e culminar o término absoluto do luto. Em outras

²²⁶ Tradução nossa, grifamos. No original: “l'exorcisme efficace ne fait semblant de constater la mort que pour mettre à mort. Comme le ferait un médecin légiste, il déclare la mort mais c'est ici pour la donner. On connaît bien cette tactique. La forme constative tend à rassurer. Le constat est efficace. Il veut et doit l'être *en effet*. C'est *effectivement* un performatif. Mais l'effectivité ici se fantomalise elle-même. Il s'agit en effet d'un performatif qui cherche à rassurer mais d'abord à se rassurer lui-même en s'assurant, car rien n'est moins sûr, que ce dont on voudrait la mort est bien mort. Il parle au nom de la vie, il prétend savoir ce que c'est. Qui le sait mieux qu'un vivant ? semble-t-il dire sans rire. Il cherche à (se) convaincre là où il (se) fait peur : voilà que ce qui se tenait en vie, (se) dit-il, n'est plus vivant, cela ne reste pas efficace dans la mort même, soyez tranquilles. (Il s'agit là d'une façon de ne pas vouloir savoir ce que tout vivant sait sans apprendre et sans savoir, à savoir que le mort peut être parfois plus puissant que le vivant; et c'est pourquoi interpréter une philosophie comme philosophie ou comme ontologie de la vie, ce n'est jamais simple, ce qui veut dire que c'est toujours trop simple, incontestable, comme ce qui va de soi, mais si peu convaincant au fond, aussi peu que la tautologie, une tauto-ontologie assez hétérologique, celle de Marx ou de quiconque, qui ne reconduira tout à la vie qu'à la condition d'y inclure la mort et l'altérité de son autre sans laquelle elle ne serait pas ce qu'elle est.) Bref il s'agit souvent de faire semblant de constater la mort là où l'acte de décès est encore le performatif d'un acte de guerre ou la gesticulation impuissante, le rêve agité d'une mise à mort.” in: DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*, p. 62.

palavras, o projeto fundamentalista da morte, em suas várias formas, no ensejo da figura absoluta da morte, é o que Derrida desconstrói. Em *Apories*, fica explícita sua posição: “A circunscrição é o impossível [...] meu propósito consistia em sugerir, com o exemplo de Heidegger ou o debate virtual entre Heidegger, Levinas e Freud, que essa dimensão fundamentalista não pode aspirar a nenhuma coerência ou especificidade rigorosa que seja”²²⁷, tal impossibilidade, para Derrida, tanto decorre do passo em falso da analítica existencial que, ao renegar os princípios da tradição cristã, reinscreve-os por necessitá-los à sua metafísica da morte²²⁸, como por aquilo que Derrida não deixará de assinalar sob o aspecto da dissimulação.

Tal acusação da circunscrição impossível, como redução do horizonte da vida à verticalidade absoluta da morte, com que Derrida pretende abalar a fantasmaticidade do teológico-político na sua apreensão da morte, além de consonante à pontuação: “A distância incomensurável que separa o conceito de morte do corpo morto é tudo o que se tem da realidade”²²⁹, de Ricardo Timm de Souza, é notavelmente inscrita de maneira muito semelhante quando, em *Apories*, Derrida diz: “Sabe-se muito bem que, se alguma palavra permanece absolutamente irreferenciável ou irreferente quanto a seu conceito e à sua coisa, é certamente a palavra ‘morte’”²³⁰. A seu modo, e a quem queremos nos aproximar aqui, Blanchot também é enfático a respeito deste *uso* intolerável ao qual faz-se, eventualmente, menção de estabelecer no âmago das coisas como sua *propriedade mais própria*: “Não contem com a morte, a vossa, a universal, para fundar o que quer que seja, nem mesmo a realidade desta morte tão incerta e tão irreal que se esvai sempre de antemão e que com ela esvai-se quem a pronuncia.”²³¹. Aliás, desde que a morte é o mais próprio do homem, sua *autenticidade*, não parece fortuito que Blanchot diga em outro momento: “Se, entre todas as palavras, há uma palavra que seja inautêntica, é a própria palavra ‘autêntica’”²³².

²²⁷ Tradução nossa. No original: “La circonscription est l’impossible [...] mon propos portait à suggérer sur l’exemple de Heidegger où le débat virtuel entre Heidegger, Levinas et Freud, que cette dimension fondamentaliste ne peut pas prétendre à quelque cohérence ou spécificité rigoureuse” in : DERRIDA, Jacques. *Apories*, 1996, p. 2.

²²⁸ Veja-se, além de *Apories*, *Donner la mort*, p. 38.

²²⁹ SOUZA, R. Timm. *A justiça em seus termos*, 2010, p. 153.

²³⁰ Tradução nossa. No original : “On le sait bien, si un mot reste absolument inassignable ou inassignant quant à son concept et à sa chose, c’est bien le mot ‘mort’” in : DERRIDA, Jacques. *Apories*, 1996, p. 2.

²³¹ Tradução nossa. No original: “Ne comptez pas sur la mort, la vôtre, la mort universelle, pour fonder quoi que ce soit, pas même la réalité de cette mort si incertaine et si irréalité qu’elle s’évanouit toujours par avance et qu’avec elle s’évanouit ce qui la prononce.” in: BLANCHOT, Maurice. *L’écriture du désastre*. 1980, p, 143

²³² Tradução nossa. No original: “Si, parmi tous le mots, il y a un mot inauthentique, c’est bien le mot ‘authentique’”BLANCHOT, Maurice. *L’écriture du désastre*. 1980, p, 98

Uma desconstrução da morte, portanto, se a entendemos como projeto fundamental do pensamento derridiano, está, sobretudo, ligada, como vimos, desde seus primeiros trabalhos, à problemática da impossibilidade efetiva da presentidade, designando essencialmente a crítica do tempo sucessivo como ponto crucial de seu pensamento, desdobrando-se, deste modo, a toda conspiração teórica cujo álibi é o recalçamento através da presunção da morte, na prerrogativa do seu poder de decreto, de absoluto.

Em outras palavras, como explicita Marc Crépon, cujo trabalho embasa-se nesta explicitação do uso da morte como instrumento político, tendo em consideração os diversos trabalhos derridianos apontados aqui, trata-se especificamente de entender de que maneira lata existe em movimento uma *política do luto* que organiza geograficamente o valor da vida, o que explicita a esfera sacficial que Derrida aponta na performatividade política. Assim:

O nacionalismo não define-se diferentemente : a política da memória e do luto que ele põe em marcha, sua relação aos mortos e aos sobreviventes tem por primeiro objetivo o de *operar* a retração sobre este centro inencontrável. *Sua* vontade é que os mortos que contam na história sejam os *seus* mortos, excludentemente aos outros [...] Faltosa em garantir à nação uma invulnerabilidade absoluta, esta política faz de sua vulnerabilidade, real e fantasmática, o pivô de sua visão do mundo e de seu engajamento internacional²³³

Há, portanto, retomando a citação de Derrida, uma disputa pela qualificação da morte que permite, subsequentemente, “*ontologizar os restos*”, “*aí onde a certidão de óbito [acte de décès] é ainda o performativo de um ato de guerra*”.

E mesmo que Blanchot, como vimos, e como repreende Derrida, seja extremamente ambíguo e refém de certas pretensões, até que possamos conceber sua adversidade posterior a tais circunstâncias, a *impossibilidade de morrer*, como bem explicita Derrida, culmina, num viés extremamente análogo à desconstrução da morte, pois tal impossibilidade de morrer, enquanto o próprio do sistema, da dialética e do conceito – apontando para a relevância extrema da literatura e do excesso sobre a filosofia –, faz entrever o processo de recalçamento da morte enquanto *geografização do luto* - nas palavras de Crépon - pois a lógica do *consentement meurtrier*:

²³³ Tradução nossa. No original: “Le nationalisme ne se définit pas autrement: la politique de la mémoire et du deuil qu’il met en œuvre, son rapport aux morts e aux survivants ont pour premier objectif d’*opérer* leur repli sur ce centre introuvable. *Sa* volonté est que les morts qui comptent dans l’histoire soient *ses* morts, à l’exclusive des autres [...] À défaut de garantir à la nation une invulnerabilité absolue, cette politique fait de sa vulnérabilité, réelle et fantasmée, le pivot de sa vision du monde et de son engagement international” in: CRÉPON, Marc. *Le consentement meurtrier*, 2012, p. 186.

Ela retorna sempre ao mesmo: dar à morte, ainda e ainda, o caráter de nobreza e grandeza nos ornamentos do sacrifício e fazer, ao contrário, da ligação à vida uma fraqueza ou uma covardia. A vida, deste modo, não valeria senão e pela superação da morte. Porque ela excede o homem elevando-o sobre si mesmo, apenas ela o restituiria à sua essência ²³⁴

Assim, com a mesma insistência que iniciamos, e que alenta-nos até aqui: “Contradizer isto (mas tudo o que precede não tem outro objetivo) é, sem dúvida, o começo da responsabilidade”²³⁵. E nas suscintas palavras de Ricardo Timm de Souza: “O médico-legista – que realiza uma atividade metafísica por excelência – descobre que também por dentro há um freio ao egoísmo do ser”²³⁶.

²³⁴ Tradução nossa. No original: “Elle revient toujours au même : donner à la mort, encore et encore, l’atout de la noblesse et de la grandeur dans les atours du sacrifice et faire à l’inverse de l’attachement à la vie une faiblesse ou une lâcheté. La vie ainsi ne vaudrait que dans et par l’épreuve de la mort. Parce qu’elle excède l’homme en l’éllevant au-dessus de lui-même, elle seule le restituerait à son essence” in: CRÉPON, Marc. *Le consentement meurtrier*, 2012, p. 208.

²³⁵ Tradução nossa. No original: “Y contredire (mais tout ce qui précède n’a pas d’autre portée) est sans doute le commencement de la responsabilité” in: CRÉPON, Marc. *Le consentement meurtrier*, 2012, p. 188.

²³⁶ SOUZA, R. Timm. *Filosofia mínima*, 1998, p. 25.

4 A IMPOSSIBILIDADE DE MORRER E A DESCONSTRUÇÃO DA MORTE²³⁷

*O homem não morre
ao morrer cotidianamente*
(Jayme Paviani, Um dia, mas quando?)

Coisas há que existem apesar de sua impossibilidade
(Ricardo Timm de Souza – Filosofia mínima: fragmentos de fim-de-século)

Não obstante sua obra ficcional, a perquirição obsessiva de Blanchot, em torno à temática *ineconômica* do fora – sendo aqui *oikos* a pertinência etimológica do lar e, portanto, o dentro²³⁸ –, ou do dispêndio²³⁹, permeia e orienta profundamente a amplitude das suas interrogações filosóficas – sua, assim chamada, obra crítica.

São muitas as modulações de influência sob as quais podem-se arriscar entendimentos a respeito da preocupação acerca da morte em Blanchot. É possível entrever, através da relação com Levinas, para quem, nas palavras de Ricardo Timm de Souza, “A morte é, assumindo o sentido levinasiano, a Alteridade prototípica por excelência”²⁴⁰, uma influência fundamental, além de ecos do pensamento de Rosenzweig.

É evidente que tem-se, mas não exatamente *por outro lado*, a influência do pensamento heideggeriano acerca dos questionamentos ontológicos da morte e da qualidade propriamente humana deste morrer que é sua autenticidade. Não seria por outro lado, pois urge ver, por exemplo, o que Blanchot dirá haver entre ele e o *Dasein*: “Gracias a Emmanuel Levinas, sin el cual, desde 1927 o 1928, no hubiera podido comenzar a entender *Sein und Zeit*”²⁴¹. A influência de Levinas, portanto, é tão ínsita ao pensamento de Blanchot que ela expressa-se mesmo naquilo que se refere a Heidegger, o que torna sumamente equívoca uma leitura que, buscando o Heidegger de Blanchot, prescindia de Levinas. Tanto é que pode-se desde 1948, em textos como

²³⁷ Uma versão levemente modificada deste capítulo será publicada no n° 18 da revista *Outra travessia*, “O fora em Blanchot”.

²³⁸ “oikonomia, concebida como uma ordem imanente – doméstica e não política em sentido estrito – tanto da vida divina quanto da vida humana” in: AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória*, 2011, p. 9.

²³⁹ Remeto à acepção batailleana, exposta em: BATAILLE, Georges. “A noção de dispêndio”, 2013. Neste texto, inclusive, Bataille afirma esta relação íntima entre dispêndio, sacrifício e poesia; afirmação de que Blanchot, ao menos em um sentido, não está longe.

²⁴⁰ SOUZA, R. Timm. *A justiça em seus termos*, 2010, p. 135.

²⁴¹ BLANCHOT, Maurice. “Pensar el apocalipsis”, 2006, p. 146.

“L’*échec de Baudelaire*”²⁴², encontrar refutações claras e diretas à questão da morte em Heidegger, as quais denotam, entre outras influências, a levinasiana.

É, no entanto, com Bataille que encontra-se, provavelmente, a mais extensa afinidade ao pensamento de Blanchot (o hegelianismo acerca da morte) – embora nosso objetivo aqui seja excedê-la. A questão do neutro, por exemplo, seria, justamente, a obsessão batailleana na busca pelo rompimento da circularidade dialética, como nos adverte Derrida: “*nem isto nem aquilo*. Não é essa uma das afinidades entre o pensamento de Bataille e o de Blanchot? E Bataille não nos propõe um conhecimento neutro?”²⁴³. Tomada sob este aspecto, a temática da morte dentro do pensamento blanchotiano estaria em descendência direta do idealismo alemão, na sua acepção hegeliana.

Estas duas influências (rosenzweiguiana-levinasiana e a hegeliana-batailleana), entretanto, conotam profundamente aquilo que há de exatamente contraditório e de difícil apreensão no pensamento de Blanchot – uma complexidade específica. A contradição decorre de que, como é observado nas palavras de Levinas, o novo pensamento de Rosenzweig é, sobretudo, uma “*revolte contre Hegel*”²⁴⁴. Da mesma maneira, Ricardo Timm de Souza, a quem em âmbito brasileiro deve-se a difusão deste pensamento, afirma: “A *Estrela da redenção* tem, como ponto de partida, como *origem existencial*, uma reflexão sobre a Morte e a incapacidade de a filosofia nulificá-la enquanto *experiência radical*, irreduzível a cada vivente. Por mais que o idealismo reduza a morte a um conceito...”²⁴⁵. É neste sentido, por exemplo, que Blanchot, naquilo que pode-se considerar uma de suas obras maduras, diz ser imprescindível “não ignorar a morte sem frases, a morte sem nome, fora do conceito, a *impossibilidade* mesma”²⁴⁶, entre

²⁴² “Il n’y a donc pas à compter sur le néant pour en finir, car, quand on est entré dans l’existence, on est entré dans une situation qui a pour caractère essentiel qu’avec elle on n’en finit pas. ‘L’être-pour-la-mort’ de Heidegger, loin de caractériser la possibilité authentique, ne représenterait donc pour Baudelaire qu’une imposture de plus.” in: BLANCHOT, Maurice. “L’*échec de Baudelaire*”, p. 148. É legível, aliás, a pertinência desta proposição em relação às citações aqui expostas a respeito de Rosenzweig. Também é relevante ver, em confronto a “La littérature et le droit à la mort”, como esta posição demonstra o conflito interno ao pensamento de Blanchot, dada a relativa proximidade entre estes textos. “L’*échec de Baudelaire*”, publicado originalmente em fevereiro de 1947, e “La littérature et le droit à la mort”, em janeiro de 1948. No original: “Portanto, não se deve contar com o nada para terminar, pois, quando entramos na existência, entramos numa situação que tem como característica essencial o fato de não se terminar com ela. O ‘ser-para-a-morte’ de Heidegger, longe de caracterizar a postura autêntica, só representaria, então, uma impostura a mais. in: “BLANCHOT, Maurice. “O fracasso de Baudelaire”, 2011, p. 158.

²⁴³ DERRIDA, Jacques. “Da economia restrita à economia geral”, 2009, p. 401. No original: “*ni ceci, ni cela*. N’est-ce pas une des affinités entre la pensée de Bataille et celle de Blanchot? Et Bataille ne nous propose-t-il pas une connaissance neutre?” DERRIDA, Jacques. “De l’économie restreinte à l’économie générale”, 1967, p. 402

²⁴⁴ LEVINAS, Emmanuel *apud*. CRÉPON, Marc. Présentation. “La réception de Rosenzweig en France”, 2009, p. 147.

²⁴⁵ SOUZA, R. Timm. *Existência em decisão*, 1999, p. 103.

²⁴⁶ Tradução nossa. No original : “ne pas passer outre à la mort sans phrases, la mort sans nom, hors concept, l’*impossibilité* même.” in :BLANCHOT, Maurice. *L’écriture du désastre*. 1980, p. 112

outras, é nesta frase que encontra-se a afinidade ao pensamento de Rosenzweig, dada a latência da proposição exatamente oposta à ideia hegeliana.

O que resta de profundamente contraditório, e cujas implicações irrompem na obra blanchotiana, é que, enquanto Bataille permanece uma insurgência desde o interno da totalidade dialético-hegeliana, o pensamento de Rosenzweig e Levinas não se deixa implicar nas assunções deste sistema. Dito de outro modo, o pensamento da morte batailleano, intensamente articulado e desenvolvido por Blanchot, resta uma variação da dialética que pretende, em certo sentido, esgotá-la ou rompê-la. Tal proposição acerca do hegelianismo de Bataille é muito bem expressa por Derrida, no texto “De l’économie restreinte à l’économie générale”, texto abordado na primeira parte do presente trabalho.

Pensando neste sentido batailleano da morte, encontra-se logo aquele que é, em Blanchot, provavelmente, o texto mais simbólico a este respeito: “La littérature et le droit à la mort”. Onde as ressonâncias batailleanas são deveras contundentes. Não é por acaso que, no oposto das interpretações elogiosas de Blanchot feitas por Derrida²⁴⁷, será em relação a este texto que Derrida apontará sua crítica ao pensamento blanchotiano, na ocasião de seu *Séminaire La peine de mort*²⁴⁸. É neste sentido que pretendo expor, justamente, aquilo que, sob as interpretações derridianas, demonstra em quê Blanchot excede o pensamento batailleano – e sua conseqüente articulação hegeliana -, resgatando, ou explicitando, suas afinidades ao pensamento levinasiano. O que ocorrerá, sobretudo, nos livros *L’écriture du désastre* e *L’entretien infini*.

É nesta pretensa e suposta exclusão da morte do âmbito da existência - que, por sua vez, dá vazão à polaridade dialético-hegeliana fazendo da *Aufhebung* o poder de reimanentizar o negativo rotundamente alheio - que jaz esta diferença sutil. Pois, por outro lado, como argumenta Ricardo Timm de Souza, a respeito de Rosenzweig, trata-se de que:

este ‘nada’ está já contaminado de Ser, trai a si mesmo em sua própria promulgação. Tavez fosse cômodo, para alguma filosofia, remeter o inapreensível por ela a esta categoria que, quando mais fosse preenchida, mais vazia restaria: nada; mas a experiência irreduzível da própria morte tira do pensador a possibilidade de se subsumir nesta categoria vazia, exatamente porque esta categoria *não é vazia*, mas é – Algo. Não Algo meramente concebível intelectualmente, mas algo que o

²⁴⁷ Alude-se aqui, sobretudo, aos livros *Demeure e Parages*.

²⁴⁸ DERRIDA, Jacques. *Séminaire La peine de mort*, 2012, p. 164 – 177.

pensamento ainda não esgotou: sinal de realidade, pertinência ao fundamento do *real* na medida em que não é, meramente, irreal.²⁴⁹

É uma tal aceção da morte - como irreduzibilidade ao trabalho do conceito hegeliano, e neste mesmo sentido, ao trabalho da literatura como função da morte, no sentido batailleano - que se tornará, paulatinamente, mais explícita no pensamento de Blanchot, até o ponto decisivo em que, subscrevendo a impossibilidade de anular a morte - ao invés de *carregar* o trabalho da morte, o trabalho do negativo²⁵⁰ -, em *L'écriture du desastre*, já citado anteriormente, mas de crucial importância, Blanchot afirma: “Não contem com a morte, a vossa, a universal, para fundar o que quer que seja, nem mesmo a realidade desta morte tão incerta e tão irreal que se esvai sempre de antemão e que com ela esvai-se quem a pronuncia”²⁵¹.

A mais marcante das asserções batailleanas, onde encontra-se a coincidência de perspectiva com “este Blanchot”²⁵² de “La littérature et le droit à la mort”, está em *La littérature et le mal*, onde aparece claramente a posição de Bataille:

É necessário à vida algumas vezes não fugir das sombras da morte, deixá-la, ao contrário, desenvolver-se nela [...] Ao menos não é suficiente que as sombras da morte renasçam *apesar de nós*: devemos ainda ressuscitá-las [ramener] *voluntariamente* [...] A este objetivo nos servem as artes²⁵³

Resta evidente a semelhança desta afirmação com diversas outras de Blanchot no ensaio supracitado, como quando afirma “Sem a morte, tudo desmoronaria no absurdo e no nada”²⁵⁴. Ou, para todos os efeitos, acerca do voluntarismo batailleano-hegeliano, o estribilho,

²⁴⁹ SOUZA, R. Timm. *Existência em decisão*, 1999, p. 103.

²⁵⁰ Por exemplo, na afirmação: “A morte do Terror não é a penas o castigo dos facciosos, mas, tornando-se prazo inelutável, como desejada, de todos, ela parece ser o próprio trabalho da liberdade nos homens livres” in : BLANCHOT, Maurice. “A literatura e o direito à morte”, 2011, p. 328. No original: “La mort de la Terreur n'y est pas le seul châtement des factieux, mais, devenue l'échéance inéluctable, comme voulue, de tous, elle semble le travail même de la liberté dans les hommes libres.” in: BLANCHOT, Maurice. “La littérature et le droit à la mort”, 1949 p. 309-310.

²⁵¹ Tradução nossa. No original: “Ne comptez pas sur la mort, la vôtre, la mort universelle, pour fonder quoi que ce soit, pas même la réalité de cette mort si incertaine et si irréelle qu'elle s'évanouit toujours par avance et qu'avec elle s'évanouit ce qui la prononce.” in: BLANCHOT, Maurice. *L'écriture du désastre*. 1980, p. 143

²⁵² Subscrevo aqui a leitura de Derrida em que faz sinal de que haja mais de um Blanchot, ao dizer: “...para *este Blanchot*, ao menos, nesta época, ao menos, em 1948...”, tradução nossa. No original: “...pour *ce Blanchot* du moins, à cette époque du moins, en 1948...” in: DERRIDA, Jacques. *Séminaire La peine de mort*, 2012, p. 165. Grifo nosso.

²⁵³ BATAILLE, Georges. *A literatura e o mal*, 1989, p. 58. No original: “Il est nécessaire à la vie quelquefois non de fuir les ombres de la mort, de les laisser grandir au contraire en elle [...] Du moins n'est-il pas suffisant que les ombres de mort renaissent *malgré nous*: nous devons encore les ramener *volontairement* [...] A cette fin nous servent les arts” in: BATAILLE, Georges. *La littérature et le mal*, 1969, p. 75.

²⁵⁴ BLANCHOT, Maurice. “A literatura e o direito à morte”, 2011, p. 332. No original : “Sans-la mort, tout s'effondrerait dans l'absurde et dans le néant” in : BLANCHOT, Maurice. “La littérature et le droit à la mort”, 1949, p. 313.

tomado de Hegel, neste ensaio: “A vida que carrega a morte e nela se mantém”²⁵⁵. Onde é possível entrever, no voluntarismo do *carregar* [*porter*], uma possível lógica do martírio implícita, como quando menciona a associação entre a literatura e o terror, com o mesmo sentido do voluntarismo e nos mesmos termos: “A virtude de Robespierre, o rigor de Saint-Just são apenas suas existências já suprimidas [...] Carregam os vestígios dela [da morte], pensam e decidem com a morte sobre seus ombros”²⁵⁶. E Derrida, apesar de todas as ressalvas, não deixará de denunciar neste ponto que:

Não é apenas este poder nadificador do nome que inscreve a literatura sob o signo do terror revolucionário. É, mais precisamente, *para este Blanchot ao menos, nesta época ao menos*, em 1948, a aliança literal da literatura com o Terror como maquina de guilhotinar²⁵⁷

Assim, da mesma forma com que Derrida critica tal posição blanchotiana, já encontra-se em “De l’économie restreinte à l’économie générale”, uma advertência a este *voluntarismo* batailleano, quando Derrida diz: “Poder-se-ia mesmo abstrair, no texto de Bataille, toda uma zona pela qual a soberania permanece presa numa filosofia clássica do *sujeito* e sobretudo nesse *voluntarismo*”²⁵⁸. Aliás, na ocasião de sua crítica a Blanchot, Derrida exporá adversamente, de maneira muito clara, toda a relação estabelecida a partir do desinteressamento kantiano – que pode-se associar aqui ao voluntarismo batailleano - acerca do direito e da pena de morte, além do hegelianismo da morte e do sacrificalismo engendrado por Bataille e Blanchot:

A ideia mesma do direito implica que alguma coisa vale mais do que a vida e, portanto, a vida não deve ser sagrada como *tal*, ele deve poder ser sacrificada para que haja o direito. E a ideia do sacrifício é comum tanto a Kant, Hegel, como a Bataille e *àquele Blanchot* [ce Blanchot-là], mesmo quando eles falam de literatura.²⁵⁹

²⁵⁵ BLANCHOT, Maurice. “A literatura e o direito à morte”, 2011, p. 344. No original : “la vie qui *porte* la mort et se maintient en elle” BLANCHOT, Maurice. “La littérature et le droit à la mort”, 1949, p. 316.

²⁵⁶ BLANCHOT, Maurice. “A literatura e o direito à morte”, 2011, p. 310. Grifo nosso. No original: “La vertu de Robespierre, la rigueur de Saint-Just ne sont rien d’autre que leur existence déjà supprimée [...] Ils en *portent* les traits [de la mort], ils pensent et décident avec la mort sur les épaules” in : BLANCHOT, Maurice. “La littérature et le droit à la mort”, 1949, p. 310.

²⁵⁷ Tradução nossa. Grifo nosso. No original : “C’est n’est pas seulement ce pouvoir anéantissant du nom qui inscrit la littérature sous le signe de la terreur révolutionnaire. C’est plus précisément, pour ce Blanchot du moins, à cette époque du moins, en 1948, l’alliance littérale de la littérature avec la Terreur comme machine à guillotiner” in : DERRIDA, Jacques. *Séminaire La peine de mort*, 2012, p. 165-166.

²⁵⁸ DERRIDA, Jacques. “Da economia restrita à economia geral”. 2009, p. 390. No original: “On pourrait même abstraire, dans le texte de Bataille, toute une zone par laquelle la souveraineté reste prise dans une philosophie classique du *sujet* et surtout dans ce *voluntarisme*” in: DERRIDA, Jacques. “De l’économie restreinte à l’économie générale”, 1967, p. 391-392’.

²⁵⁹ Tradução nossa, grifamos. No original: “L’idée même du droit implique que quelque chose vaut plus que la vie et que donc la vie doit ne pas être sacrée comme *telle*, elle doit pouvoir être sacrifiée pour qu’il y ait du droit. Et

O que Derrida acusa, portanto, nesta acepção batailleana da obra de Blanchot, resume-se no dizer: “*littératerreur*”²⁶⁰. Esta, mais que uma convivência, seria a reclamação da qualidade autoral da revolução como efetivação da liberdade da morte, sob a figura do escritor, cuja forma exemplar é Sade. A posição de Derrida no que tange aquilo que é a *desconstrução da morte*²⁶¹, ou a desconstrução como desconstrução da morte, refere-se ao que, segundo suas palavras, seria o próprio do homem como instauração da finalidade de um *finar* humano, que excede a animalidade biológica do perecer. É sob este aspecto que encontra-se a crítica da pluralidade dos termos do morrer na obra de Heidegger, como sendo o falecer (o propriamente-morrer) inextensivo ao animal que tão-somente perece²⁶².

Neste sentido, de duplicação da morte, através desta *escrita revolucionária* de Blanchot (“*ce Blanchot-là*”), chega-se, *finalmente* a: “É o direito de matar-se, de ser morto ou de matar : *de alcançar a morte excedendo a vida natural* ou a vida biológica ou dita animal. A morte não é natural”²⁶³. A crítica de Derrida, portanto, está fundamentada nesta aculturação da morte como fenômeno do recalçamento da animalidade da vida, do furor animal de viver, sob o âmago de uma cultura que encontra na morte o sentido da instauração do direito, e daí, pela possibilidade de um morrer sacrificial, o estabelecimento do morrer digno, que é o morrer direito, produto da pena de morte.

Aí impõe-se a crítica ao humanismo em que Derrida encontra, por exemplo, que a dignidade humana, sob a qual se funda a defesa do abolicionismo e da vida, é precipitada, pois a dignidade humana, que constitui a exceção à natureza, está, justamente, fundamentada na aptidão do uso da morte através da pena. E o que diferenciaria, neste sentido, o homem do animal, seria a dignidade daquele *em* ser passível à pena de morte, isto é, ser corrigível.

A pena de morte marca o acesso ao próprio do homem e à dignidade da razão ou do *logos* e do *nomos* humano [...] o condenado à morte, mesmo se ele é privado da vida ou do direito à vida, tem direito ao direito e, portanto, de um certo modo, à honra e à

l'idée de sacrifice est commune aussi bien à Kant, Hegel, qu'à Bataille et à ce Blanchot-là, même quand ils parlent de littérature.” in : DERRIDA, Jacques. *Séminaire La peine de mort*, 2012, p. 170.

²⁶⁰ DERRIDA, Jacques. *Séminaire La peine de mort*, 2012, p. 172.

²⁶¹ “desconstruir a morte, e é talvez este o fundo do desejo disso que chama-se a desconstrução”, tradução nossa. No original : “déconstruire la mort, et peut-être est-ce là le fond du désir de ce qu'on appelle la déconstruction” in: DERRIDA, Jacques. *Séminaire La peine de mort*, 2012, p. 327.

²⁶² “A distinção entre o falecer (*Ableben*) e o morrer (*Sterben*) é interna, se pode-se dizer, ao ser-para-a-morte do *Dasein*”, tradução nossa. No original : “La distinction entre le décéder (*Ableben*) et le mourir (*Sterben*) est intérieure, si on peut dire, à l'être-pour-la-mort du *Dasein*” in: DERRIDA, Jacques. *Apories*, 1996, p. 75-76

²⁶³ Tradução nossa, grifamos. No original: “C'est le droit de se tuer, d'être tué ou de tuer: d'accéder à la mort en excédant la vie naturelle ou la vie biologique ou dite animale. La mort n'est pas naturelle.” in: DERRIDA, Jacques. *Séminaire La peine de mort*, 2012, p. 171. Grifo nosso.

sepultura [Por outro lado há] o caso dos culpados que são como bestas, que não são mais homens e não tem mais, nem mesmo, direito à condenação à morte.²⁶⁴

A pena de morte, portanto, indica justamente o caráter de reimanentização e desencadeamento da esfera teológico-política sob o uso da morte humana como necessariamente distinta de qualquer outro apagamento da natureza. O que torna-se, neste ponto, de essencial interesse para o estudo da obra blanchotiana, é perceber as nuances internas a este pensamento a respeito da morte e desta qualidade do morrer, desta qualificação da morte. Mais enfaticamente, pode-se dizer, o resquício batailleano-hegeliano que porventura há no pensamento de Blanchot.

É neste sentido que Derrida, para quem o pensamento de Blanchot resta uma de suas maiores afinidades, pondera acerca de uma possível ressalva antes de que proceda-se à condenação de Blanchot. Assim, após sua interpretação crítica a respeito de “La littérature et le droit à la mort” - onde insiste no antagonismo para com Victor Hugo, sendo este o defensor da literatura em favor da vida - Derrida aponta três possíveis atenuantes, ou complicantes de sua própria interpretação²⁶⁵. Em primeiro lugar, o caráter contraditório da literatura, ao qual Blanchot faz constantemente menção. Em seguida, o eventual caráter de sobrevivência e ressurreição que Derrida anexa a *L'instant de ma mort*. E, finalmente, o ponto mais dissertado nesta tentativa de desvencilhar o pensamento blanchotiano de sua carga batailleana, a *impossibilidade de morrer*.

Enfim, não esqueçamos que, já em 1948, Blanchot não fala do morrer senão como uma impossibilidade. O direito à morte fracassa sempre defronte esta impossibilidade. Eu remeto a todas estas passagens que trazem, ao menos duas vezes, esta afirmação da ‘morte como impossibilidade de morrer’. Esta frase, este sintagma, a impossibilidade de morrer retornará de forma incansável, durante meio século, em quase todas as obras de Blanchot. Aqui encontra-se já: ‘E ela [a literatura] também não é a morte, visto que nela se mostra a existência sem ser, a existência inexorável, sem começo e sem termo, a morte como impossibilidade de morrer’²⁶⁶

²⁶⁴ Tradução nossa, grifamos. No original : “la peine de mort marque l'accès au propre de l'homme et à la dignité de la raison ou du *logos* et du *nomos* humain. [...]le condamné à mort, même s'il est privé de la vie ou du droit à la vie, a droit au droit, et donc, d'une certaine façon, à l'honneur et à la sépulture. [...D'autre part il y a] les cas des coupables qui sont comme des bêtes, qui ne sont plus des hommes et n'ont même plus droit à la condamnation à mort. ” in : DERRIDA, Jacques. *Séminaire La peine de mort*, 2012, p. 170.

²⁶⁵ Cf. DERRIDA, Jacques. *Séminaire La peine de mort*, 2012, p. 172-175.

²⁶⁶ Tradução nossa. Os colchetes são de Derrida. As citações são de Blanchot em “La littérature et le droit à la mort”. No original : “Enfin, n'oublions pas que, déjà en 1948, Blanchot ne parle du mourir que comme d'une impossibilité. Le droit à la mort échoue toujours devant cette impossibilité. Je vous renvoi à tous ces passages qui portent, au moins à deux reprises, cette affirmation de la ‘mort comme impossibilité de mourir’ Cette phrase ce syntagme, l'impossibilité du mourir reviendra de façon inlassable, pendant un demi-siècle, dans presque toutes les oeuvres de Blanchot. Ici vous la trouvez déjà: ‘Et elle [la littérature] n'est pas non plus la mort, car en elle se

É propriamente neste ponto, portanto, que a leitura acerca da obra de Blanchot adquire uma complexidade específica, isto é, a impossibilidade de morrer. Tal especificidade é, justamente, o ponto sobre o qual Derrida não deixará de insistir em todas as suas leituras acerca de Blanchot. É tal sintagma, afinal, que indispõe a lógica dialética à sua própria idealização metafísica, deflagrando um possível rompimento do seu mecanismo de totalização. Neste mesmo sentido é que pode-se entrever na obra de Blanchot uma resistência análoga à de Rosenzweig a respeito da tentativa de nulificar a morte por parte da filosofia. O que, da mesma forma, é íntimo ao pensamento de Derrida em todos os níveis da desconstrução²⁶⁷. Tão essencial à desconstrução esta impossibilidade de morrer, que Derrida afirma:

A morte é, conseqüentemente, o acontecimento por excelência: imprevisível mesmo quando prevista, ela chega e não chega, pois que quando chega, imprevisível, ela não chega mais a ninguém. Daí o interesse que tive pelo texto de Blanchot sobre a morte como impossível. A morte, para dizê-lo simplesmente, ela é o tema o mais contínuo em tudo o que escrevi.²⁶⁸

O interesse expresso de Derrida pela impossibilidade de morrer blanchotiana, e tal é o objeto de afirmação proposto aqui, decorre justamente de sua constituinte refutação da pretensão metafísica de nulificar a morte sob o conceito e, conseqüentemente, de reimanentizá-la através do caráter teológico-político. Em outras palavras, a impossibilidade de morrer em Blanchot seria, sob sua forma mais sucinta, a impossibilidade do trabalho do negativo como previsto por Hegel. Isto é, uma vez dada a instauração da totalidade dialética, o devir conceito da morte implicaria a impossibilidade de morrer como tal. Será em *L'écriture du desastre*, justamente, que Blanchot trará à tona esta questão crucial: “No sistema hegeliano (isto é, em todo sistema), a morte está constantemente em obra, *e aí nada morre, nada aí pode morrer*”²⁶⁹.

montre l'existence sans l'être, l'existence inexorable, sans commencement et sans terme, la mort comme impossibilité de mourir” in : DERRIDA, Jacques. *Séminaire La peine de mort*, 2012, p. 174.

²⁶⁷ Retomemos aqui uma citação anterior onde a crítica de Derrida ao platonismo, por exemplo em “La pharmacie de Platon”, já denota este aspecto essencial da crítica derridiana à metafísica: “L'inversion dialectique du *pharmakon* ou du dangereux supplément rend donc la mort à la fois acceptable parce qu'annulée. A lui faire bon accueil, l'immortalité de l'âme, agissant comme un anticorps, en dissipe le phantasme épouvantable. Le *pharmakon* inverti, qui met en fuite tous les épouvantails, n'est autre que l'origine de l'*épistémè*, l'ouverture à la vérité comme possibilité de la répétition et soumission de la 'fureur de vivre' (*epithumein zên, Criton*, 53 e) à la loi (au bien, au père, au roi, au chef, au capital, au soleil invisibles)” in: DERRIDA, Jacques. “La pharmacie de Platon”, 1972, p. 152-153.

²⁶⁸ Tradução nossa. No original : “La mort est en conséquence l'événement par excellence : imprévisible même quand elle est prévue, elle arrive et n'arrive pas puisque quand elle arrive, imprévisible, elle n'arrive plus à personne. D'où cet intérêt que j'ai porté au texte de Blanchot sur la mort comme impossible. La mort, pour le dire tout simplement, est-elle le thème le plus continu dans tout ce que j'ai écrit” in : DERRIDA, Jacques. “Penseur de l'événement” - Entretien par Jérôme-Alexandre Nielsberg, paru dans *L'Humanité* du 28 Janvier 2004.

²⁶⁹ Tradução nossa. No original : “Dans le système hégélien (c'est-à-dire dans tout système), la mort est constamment à l'œuvre, *et rien n'y meurt, n'y peut mourir.*” In : BLANCHOT, Maurice. *L'écriture du desastre*, 1980, p. 76.

Daí a interdição da morte como o sentido lato do horror derivado da reimanentização da morte pelo sistema, o trabalho do negativo hegeliano. Isto é, desde que o morrer torna-se cognoscível sob a circunscrição da experiência linguística, ou do conceito, morrer, enquanto o efetivamente *fora*, torna-se inalcançável, o propriamente impossível. E aqui há uma sentença de Blanchot muito esclarecedora onde restam implícitas diversas referências a Hegel:

Mas a que preço o espírito e a linguagem conseguiram fazer desta morte, por espantosa vocação, um poder? Idealizando-a. De fato, o que ela é agora? Não mais a dissolução imediata em que tudo desaparece sem pensamento, mas essa morte famosa que é o começo da vida do espírito. [...] A morte compreendida, privada de si mesma, tornada a pura essência da privação, a pura negação, a morte que na recusa apropriada que ela constitui para si mesma afirma-se como um poder de ser e como aquilo pelo qual tudo se determina, se desdobra em possibilidade. Talvez de fato, será a verdadeira morte, a morte que se tornou o movimento da verdade, mas como não pressentir que nesta morte verdadeira furtou-se efetivamente a morte sem verdade, o que nela é irreduzível ao verdadeiro, a todo desvelamento, aquilo que nunca deixa de se mostrar nem de se esconder nem de aparecer?²⁷⁰

Tal impossibilidade de morrer, entendida nestes termos, isto é, como circunscrição cabal do absoluto hegeliano, é o que remete à influência levinasiana de Blanchot e a consequente palpitação de um viés rosenzweiguiano na indisposição à totalidade. Neste mesmo sentido, em que recusa-se, sobretudo, o movimento da verdade acerca da morte, como domesticação e reimanentização do extrínseco, é que encontra-se a afinidade de Derrida a Levinas ao subscrever a crítica a Heidegger acerca de uma imortalidade do *Dasein*, nos seguintes termos:

Não será, portanto, nada escandaloso dizer que o *Dasein*, em seu ser-para-a-morte originário, segue sendo imortal, se por ‘imortal’ entendemos ‘sem fim’, no sentido de *verenden*. Ainda que morra (*stirbt*), e mesmo que fine-se (*endet*), ele não padece jamais (*verendet nie*). O *Dasein*, o *Dasein* enquanto tal não conhece fim no sentido de *verenden*. Deste ponto de vista ao menos e, enquanto *Dasein*, eu sou, se não imortal, ao menos imperecível: eu não fino, não fino nada nunca, eu sei que não terei fim. E, por um certo saber, eu sei, diz o *Dasein*, que eu não poderei perecer.²⁷¹

²⁷⁰ BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita* I, 2010, p. 76-77. No original: “Car cette mort, par une étonnante vocation, l’esprit et le langage ont réussi à faire d’elle un pouvoir, mais à quel prix ? En l’idéalisant. Qu’est-elle maintenant en effet ? Non plus la dissolution immédiate en quoi tout disparaît sans pensée, mais cette mort fameuse qui est le commencement de la vie de l’esprit. [...] La mort comprise, privée d’elle-même, devenue la pure essence privative, la pure négation, la mort qui, dans le refus approprié qu’elle constitue pour elle-même, s’affirme comme un pouvoir d’être et comme ce par quoi tout se détermine, se dépolie en possibilité. Et peut-être, en effet, est-ce la vraie mort, la mort devenue le mouvement de la vérité, mais comment ne pas pressentir qu’en cette mort véritable s’est bel et bien dérobée la mort sans vérité, ce qui en elle est irréductible au vrai, à tout dévoilement, ce qui jamais ne se révèle ni ne se cache ni n’apparaît ?” in : BLANCHOT, Maurice. *L’entretien infini*. Paris : Gallimard, 1969, p. 49-50.

²⁷¹ Tradução nossa. No original : “Il n’y aura donc aucun scandale à dire que le *Dasein*, dans son être-à-mort originaire reste immortel, si par ‘immortel’ on entend ‘sans fin’ au sens de *verenden*. Même s’il meurt (*stirbt*) et même s’il finit (*endet*), il ne crève jamais (*verendet nie*). Le *Dasein*, le *Dasein* en tant que tel, ne connaît pas de

Nas sucintas palavras do próprio Levinas - onde entrevemos o ponto de comunidade entre Blanchot e Derrida, ambos sob o auspício da crítica ao determinismo da morte como *meio* do pensamento - ocorre que: “Se borra el carácter de la muerte como algo siempre posible al atribuirle la realidad efectiva del objeto”²⁷². O que destaca-se aqui, portanto, é a pertinência deste pensamento que pretende refutar a sensificação da morte como sendo o modo com que “Nos consolamos como si pudiéramos escapar de la muerte”²⁷³. Refutação que encontra-se tanto no pensamento de Blanchot, como no pensamento de Derrida que vai ter na obra blanchotiana, justamente, com esta fundamental questão da impossibilidade de morrer. Afinal, para Derrida, é justamente tal recalçamento do apagamento, este apagamento do apagamento realizado pelo pensamento, que implica a postulação metafísica da imortalidade e, portanto, a subordinação da vida animal-biológica - o que, por sua vez, qualifica o homem à pena de morte e à sua presumida dignidade.

É evidente a relação estreita com que Blanchot, por sua vez, compreendendo a necessidade condicional - e sempre presumida - de uma imortalidade por parte do movimento da verdade, denuncie esta *impossibilidade de morrer* inerente à especulação metafísico-filosófica. Isto é, enquanto Derrida acusa a imortalidade inerente à verdade, Blanchot denuncia a impossibilidade de morrer inerente ao sistema. Fica explícita a partilha desta posição entre os autores. Esta irresignação em assumir uma verdade da morte, ou uma morte verdadeira, o que levará ambos à questão da sobrevivência. E, se neste mesmo sentido, Derrida argumentará em “De l'économie restreinte à l'économie générale” sobre a impossibilidade de sair do sistema hegeliano através do negativo na obra de Bataille; trata-se de que Blanchot, justamente, excede este viés de reimanentização do negativo, como quando, não por acaso, Foucault, Derrida e Levinas, todos eles afirmam a qualidade não dialética do negativo blanchotiano. Nas palavras de Levinas, o não blanchotiano: “Este *não*, não assemelha-se à negatividade hegeliana e marxista”²⁷⁴. Ou seja, sua particularidade, que designo aqui sob o termo complexidade específica, vai no sentido em que, por mais imiscuída que sejam as questões hegelianas e

fin au sens de *verenden*. De ce point de vue du moins et en tant que *Dasein*, je suis sinon immortel du moins impérissable : je ne finis pas, je n'en finis jamais, je sais que je ne prendrai pas fin. Et d'un certain savoir je sais, dit le *Dasein*, que je ne saurais périr” in : DERRIDA, Jacques. *Apories*, 1996, p. 76.

²⁷² LEVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*, 2005 p. 63.

²⁷³ LEVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*, 2005 p. 63.

²⁷⁴ Tradução nossa. No original : “Ce *non* ne rassemble pas à la négativité hegelienne et marxiste” in : LEVINAS, Emmanuel. *Sur Maurice Blanchot*, 1975, p, 19.

batailleanas na obra de Blanchot, é imprescindível notar sua extrapolação da lógica dialética, como nas seguintes palavras de Foucault.

É por isso que a linguagem de Blanchot não faz um uso dialético da negação. Negar dialeticamente é fazer entrar o que negamos na interioridade inquieta do espírito. Negar seu próprio discurso como faz Blanchot, é fazê-lo passar sem cessar fora de si mesmo, desobrigá-lo a cada instante [...] a erosão infinita do fora; não uma verdade se iluminando ao fim, mas a precipitação e o desaparecimento de uma linguagem que já sempre começou²⁷⁵

Fundamentalmente, disto trata-se a impossibilidade de morrer, de não fazer entrar na interioridade inquieta do espírito aquilo que ele nega. Aquilo que, a título de pretexto, o poder de decreto de morte faz reimanentizar na totalização da realidade. Daí a afinidade do pensamento derridiano à indisposição de Blanchot para com a programática dialética, em que Derrida, na crítica da presentidade – como produto da imortalidade – busca encontrar a acontecimentalidade do tempo para além da totalidade fática, pois:

Arriscar-se a morrer não basta se a colocação em jogo não se lança, como sorte ou acaso, mas se investe como trabalho do negativo. A soberania ainda deve, portanto, sacrificar o senhorio [maîtrise], a apresentação do sentido da morte [...] uma irrupção que descobre o limite do discurso e o para-além do saber absoluto²⁷⁶

²⁷⁵ Tradução nossa. No original : “C’est pourquoi le langage de Blanchot ne fait pas un usage dialectique de la négation. Nier dialectiquement, c’est faire entrer ce qu’on nie dans l’intériorité inquiète de l’esprit. Nier son propre discours comme le fait Blanchot, c’est le faire passer sans cesse hors de lui-même, le dessaisir à chaque instant [...] l’érosion indéfinie du dehors; pas de vérité s’illuminant enfin, mais le ruissellement et la détresse d’un langage qui a toujours déjà commencé” in : FOUCAULT, Michel. *La pensée du dehors*, 2009, p. 22.

²⁷⁶ DERRIDA, Jacques. “Da economia restrita à economia geral”, 2009, p. 381. No original: “Risquer la mort ne suffit pas si la mise en jeu ne se lance pas, comme chance ou hasard, mais s’investit comme travail du négatif. La souveraineté doit donc sacrifier encore la maîtrise, la *présentation* du sens de la mort [...] découvrant soudain la limite du discours et l’au-delà du savoir absolu” in: DERRIDA, Jacques. “De l’économie restreinte à l’économie générale”, 1967, p. 383.

CONCLUSÃO

*Não me venham com conclusões!
A única conclusão é morrer.*
(Fernando Pessoa - Lisbon revisited)

Talvez, e talvez, inclusive, por serem as conclusões um momento de findar, no mais corriqueiro exercício de finitude que temos, e, como disse *Borges en algun lugar* “El concepto de *texto* definitivo no corresponde sino a la religión o al cansacio”²⁷⁷, *o en otro lugar*: “El frenesí de llegar a una conclusión es la más funesta y estéril de las manías”²⁷⁸, e tudo isto retorna ao tema de início, que, desde o início, é o fim, e a esta forma de condolência que são as conclusões:

As palavras que são ditas ‘nestas circunstâncias’, assim como as ditas nesses momentos de solidão, nada é mais insuportável do que o sentimento que elas possam ser definitivas. Mais ainda, quando elas não tem outro sentido senão o de reconhecer ou confessar a impossibilidade da palavra: ‘eu não tenho palavras’, ‘eu não sei o que dizer’²⁷⁹

Assim, ainda talvez; talvez possa-se avançar acerca de Derrida sua indefectível e irreduzível oposição à pena de morte, e todas as implicações antes e depois dela, as quais expressam um mesmo e recorrente fundamentalismo metafísico no mais mínimo ato de expressão. Entrementes, o que cumpre sumamente observar é que Derrida, de modo explícito em *Le Séminaire La peine de mort*, não deixará nunca de ressaltar uma certa inescapabilidade do próprio movimento da pena de morte como o próprio do homem. Tendo em vista todas as correlações citadas, em que tal movimento de subjetivação está implicado, sendo a pena de morte um movimento extra-jurídico, e que não basta ser extinto da sua *literalidade* para extinguir-se. Assim, a desconstrução da morte expressa, por um lado, sua impossibilidade de extravasar uma certa lógica da imanência em que a morte é sempre e desde já *ontologizada*, *interpretada* ou mesmo assumida. O que quereria dizer, fundamentalmente, que, desde que a desconstrução resta um processo imanente que faz colidir internamente os movimentos de auto-

²⁷⁷ BORGES, Jorge Luis. Obras completas, I, 1974, p. 252.

²⁷⁸ BORGES, Jorge Luis. Obras completas, I, 1974, p. 276.

²⁷⁹ Tradução nossa. Trata-se de um trecho em que Crépon detém-se sobre a indecidibilidade, em que Derrida explicita sua convergência com Gadamer, acerca de um poema de Paul Celan, em *Beliers*. No original: “Des paroles qui sont dites dans ‘ces circonstances’, comme on dit dans ces moments de solitude, rien n’est plus insupportable que le sentiment qu’elles pourraient être définitives. À plus forte raison quand elles n’ont d’autre sens que d’avouer ou confesser l’impossibilité de la parole : ‘je n’ai pas de mots’, ‘je ne sais pas quoi dire’” in : CRÉPON, Marc. *Langues sans demeure*. Paris : Galilée, 2005, p. 74.

referendação, e sendo o movimento de significação da morte algo primal na construção do pensamento filosófico, pelas razões que expusemos aqui, a desconstrução esbarra, portanto, naquilo que, no início deste trabalho, Derrida repreendia a Bataille, acerca da inescapabilidade de Hegel, e que é o motivo mesmo da asserção que retomamos de Rogozinski, da introdução: “Nem Hegel, nem Heidegger, como escapar à dupla aporia de que são índices estes dois nomes? Como esquivar à aporia da finitude sem recair na aporia da síntese?”²⁸⁰.

Deste modo o que divisa-se acerca do pensamento derridiano, encontrando aí sua persistente afinidade a Blanchot, é o caráter irreduzível da morte ao pensamento, como a impossibilidade mesma de pensar, a impossibilidade lata e plurilata de morrer, em diversos níveis. É aí, justamente, que o pensamento encontra a *alteridade*, como fato irrespondível de sua circunstância. Isto é, a aporeticidade do pensamento derridiano, da desconstrução, - especificamente a que tange a morte enquanto tema, talvez ela toda - faz surgir a experiência mesma do que é a desconstrução, a implausibilidade do por vir, como o neutro que acima Blanchot referia acerca do destino, que é o que desvia de toda destinação.

Isto é, pelo fato mesmo de ser, de qualquer forma, passível de suposição, a acontecimentalidade, que é ainda (ou depois) a morte, nos vem sempre como, não apenas o que não supomos, mas o que não poderíamos haver suposto, mesmo havendo podido supor *qualquer* coisa. Por isso Derrida associar este movimento de cálculo e programaticidade ao movimento de dar a morte, pois a morte nunca vem na hora certa, mesmo quando vem, e vem. A morte é o próprio atraso, o desvio e o erro, tão errático e tão certo.

Assim, se a desconstrução da morte é fundamentalmente uma desconstrução do logocentrismo enquanto bio-logocentrismo, é porque o logocentrismo implica uma hierarquização, ao que tudo indica, *a posteriori*, da vida sobre a morte. Desconstruir, portanto, é fazer surgir o momento de decisão em que decide-se pela vida, porque a incapacidade de decidir sobre a alternativa, pela vida – leia-se, a proibição -, é um movimento em que é pela morte, ainda que estipulada como indecidível, que sempre decidiu-se. Tal proposição, como quando Derrida implica a desconstrução da vida numa desconstrução da morte, significa a impossibilidade *derridiana* de cindir a aporeticidade de um(a) para com o(a) outro(a), daí que,

²⁸⁰ Tradução nossa. No original: “Ni Hegel, ni Heidegger : comment échapper à la double aporie dont ces deux noms sont les indices? Comment déjouer l'aporie de la finitude sans verser dans l'aporie de la relève?” in : ROGOZINSKI, Jacob. “Feu la mort : Deuil, Survie, Résurrection”, Colloque Derrida ENS Ulm\IMEC. O link para consulta está mencionado na bibliografia.

talvez, o movimento de luto extrapole a normatividade freudiana e seja, inclusive, um luto de si mesmo, do outro em mim mesmo, e de mim mesmo para o outro.

É neste sentido que são, e devem ser, adversadas *insistentemente, para além do saber*, qualquer instante em que a previsão, a previsão mais banal de qualquer previsão, recalque no movimento de projeção a introjeção da alteridade num processo de identificação. É precisamente nesta astúcia da projeção *ardilosa*, que o lastro de morte é imiscuido no passado como se a responsabilidade do futuro fosse omissa, como se no já vindo não houvesse por vir. De fato, a maneira com que Derrida descreve sua obstinação *contra* a morte, é muito correlata à questão do assassinato em Levinas. Pois é pela suma necessariedade do reconhecimento da realidade potencial de matar que o homicídio é negado. Nenhuma outra possibilidade de adversar o homicídio sem reconhecer-lhe a existência irrevogável, mesmo que não exista. Assim é que Derrida estabelece - com Blanchot, talvez - a *realidade da morte*, e da sua incisiva realidade é que decisão e reponsabilidade tornam-se, apenas então, pertinentes. O pensamento de Derrida tem por fundamental característica o fato de exceder a si mesmo. Porque todas as afirmações são aporéticas, e a vida torna-se, essencialmente neste movimento, indetenível, como a morte. Não porque um apagamento absoluto não seja possível, mas porque ele é possível sem *poder* ser possível. Onde a possibilidade do apagamento absoluto é possível, ela não é mais *possível*.

Entretanto, Derrida não visa a estabelecer um fundamentalismo da morte, como diz tacitamente em *Apories*, mas é precisamente pela complexidade de negá-lo, que o pensamento de Derrida resta contaminado pelas cinzas deste pensamento subsumido pelo fogo. E assim, não resta nenhuma possibilidade de morte e nenhuma possibilidade de vida. O que há, portanto, é uma sobrevivência que incide tanto na asserção, poderíamos estar mortos, como na asserção, poderíamos estar vivos. Nenhuma afirmação tácita, doravante, é possível, a não ser a afirmação enquanto nem-afirmação-nem-negação, isto é, só há o que resta para fora do espectro reificador, só há o que ainda não há. Daí a responsabilidade exigir o segredo. Pois confessá-lo é perdê-lo, para si mesmo e para todos a quem confessamos, sem possibilidade de restituição, para quem confessa e para quem exigiu tê-lo.

Blanchot, deste modo, é extremamente fundamental a Derrida, pois é em Blanchot que encontra-se um rigor aporético – ainda que parcialmente - à medida do derridiano. O que há para Blanchot, de sua própria obra, talvez, é o que não há nela, o que resta por dizer. Assim, ambos, por extravagante que seja, são ricos de moedas não cunhadas, cujo valor é o segredo. E

a riqueza, finalmente, é que há, em todo espectro de impossibilidade – *contra todo bom senso* – algo que desconstroi sem desconstrução - isto é, sem *a* desconstrução – *ainda*. Ainda, porque é o tempo, em um sentido muito único, o que há, e é a única coisa da qual não podemos abrir mão – porque exigiria-o. Precisaríamos de tempo para abrir mão do tempo de que abrimos mão pelo tempo.

Assim, se Derrida é notável na sua filosofia, trata-se da sua demonstração de que a filosofia é amplamente intotalizável, e se a desconstrução do bio-logocentrismo tem um sentido muito explícito, é o de fazer valer, para além da estratificação vida\morte, a decisão, porque é a decisão mesma que é a vida, ou sua sobrevivência. E não qualquer intrínseco ou necessário onde queira-se justificar a prevalência do presente como forma matricial do outro.

Deve-se ter em mente, sempre e ainda, o caráter essencialmente reverso da morte, como a extrapolação da temporalidade-sincrônica que faz inscrever retroativamente, sem propriamente vir do futuro, a alteridade enquanto o caráter essencialmente *sobrevindo ou sobrevivido* visto que nascer não é - e já, talvez, podemos tê-lo como axioma - receber a vida, mas, desde que há um *rostro* que frontaliza a possibilidade infinita do outro, que escancara-nos e interpela-nos, a vida, embora uma presença, já é uma sobrevivência. É, entretanto - e a ambiguidade pode surpreender, mas devemos ainda insistir a respeito -, neste aí do haver o tempo, que Derrida descreve a origem da história como movimento dialético.

Aqui põe-se a prova a força implacável do sentido, da mediação, do laborioso negativo. Para ser isto que ele é, pureza do jogo, da diferença, da consumação, o queima-tudo *deve* passar no seu contrário, guardar-se, guardar seu movimento de perda, aparecer como aquilo que ele é em seu desaparecimento mesmo. Desde que ele aparece, desde que o *feu* se mostra, ele resta, ele se retém, ele se perde como *feu*. A pura diferença, diferente de si, cessa de ser isto que ela é para restar aquilo que ela é. É a origem da história, o começo do declínio, o pôr-do-sol, a passagem à subjetividade ocidental.²⁸¹

Assim – nisto que é uma auto-hetero-citação, retomada de *Glas* em *Feu la cendre*, e tal gesto de dizer o próprio dizer deve ser levado em consideração, principalmente no que tange o aspecto *insistentemente* irreduzível do pensamento derridiano – Derrida divisa a

²⁸¹ Tradução nossa, sublinhamos. No original: “Ici s’éprouve la force implacable du sens, de la médiation, du laborieux négatif. Pour être ce qu’il est, pureté du jeu, de la différence, de la consommation, le brûle-tout doit passer dans son contraire : se garder, garder son mouvement de perte, apparaître comme ce qu’il est dans sa disparition même. Dès qu’il apparaît, dès que le feu se montre, il reste, il se retient, il se perd comme feu. La pure différence, différente de soi, cesse d’être ce qu’elle est pour rester ce qu’elle est. C’est l’origine de l’histoire, le commencement du déclin, le coucher du soleil, le passage à la subjectivité occidentale” in : DERRIDA, Jacques. *Glas*, 1974, p. 267-268.

implacabilidade do negativo, e sua apropriação do tempo na história, que é o para-si do tempo. A irreduzibilidade, no entanto, ao para-si do tempo, que é a irreduzibilidade à dialética, e que, vai de par ao dizer: “*Préférez toujours la vie*”²⁸², explicita-se algumas linhas depois, quando Derrida questiona acerca do aspecto exigidamente sacrificial que é concedido à pura negatividade: “Por que ela deve?”²⁸³. O sacrifício, na dialética, como no início deste trabalho falávamos a respeito de Bataille, é o movimento da *coincidentia oppositorum*, cuja superação sintética não passa despercebida por Derrida. Porque afinal, a pergunta insiste: “Como esta consumação sem limite pode ela permanecer em algo que ativa o processo dialético e abre a história?”²⁸⁴. Em que momento, sem momento, sem subterfúgio, há uma decisão? Isto é, em que momento o *ter de* de qualquer coisa não foi já decidido pela implacabilidade dialética, pela justificação ontológica, pela estrutura do direito, pela programaticidade da norma que diz o *ter de*, mesmo sem dizê-lo, o *ela deve* do que não justifica-se o dever? A irrupção derridiana ao pensamento dialético, à circunscrição da totalidade no artífice do sacrifício como implicação da necessariedade da dívida, portanto, grafa-se assim :

...não ainda. Far-se-á aqui, um comentário retroativo, do que ainda não há, até que haja, na suposição de haver aqui um antes do que virá. Assim, na citação seguinte, que virá, importa sobretudo observar como esta implicação econômica - do comércio e da troca, em que o tempo adquire o valor de único valor até ser apenas um e valer pouco, porque já não é tempo – encerra a exterioridade na restrição da dívida, sem sequer mencionarmos aquilo em que culminam sacrifício e dívida, a saber, o martírio e a culpa. Assim - na insistência rigorosa sobre a aporia, na antemão do movimento teleológico da síntese superar, sublimar, a contrariedade, antes do *doit*, do *doigt* apontar e recalcar-se na necessidade da inalternatividade - há, sempre, sempre terá havido, o dom. Aliás, como dizia em *Spectres de Marx*, sobretudo, e *principalmente*, se não ser. Porque a insubsumibilidade do haver ao ser grafa-se no atabalhoamento ontológico da repetibilidade como o que *va de soi*, como o desencadear do processo pânico da replicação especular da dialética. Derrida, postula, deste modo, a implicabilidade filosófico-ontológica do movimento da doação, mas é, no entanto, exatamente por esta doação não reduzir-se a nenhuma

²⁸² O texto citado é particularmente relevante. “*Préferez toujours la vie et affirmez sans cesse la survie*”, é um frase contida no bilhete deixado por Derrida a seu filho Pierre, para ser lido na ocasião de sua inumação. Não deixaria de ser curiosa a relação deste verso ultra-tumba com aquele de Pessoa: “Podem rezar latim sobre o meu caixão, se quiserem./ Se quiserem, podem dançar e cantar à roda dele./ Não tenho preferências para quando já não puder ter preferências.” in: *Poemas de Alberto Caeiro*, 1946, p. 86.

²⁸³ Tradução nossa. No original: “pourquoi doit-elle?” in : DERRIDA, Jacques. *Glas*, 1974, p. 268.

²⁸⁴ Tradução nossa. No original : “Comment de cette consommation sans limite peut-il rester quelque chose qui amorce le procès dialectique et ouvre l’histoire ?” in : DERRIDA, Jacques. *Glas*, 1974, p. 267.

ontologia, como se fosse aquilo que justificaria - no processo perpétuo de reimanentização do negativo que inspira o sacrifício como motor dialético do *doit* inquestionável - a *segurança do conceito*. Neste sentido, precisamente, é que a voracidade literária de Blanchot consome-se por fazer haver, para-além da circunscrição maquínica da replicação de imperativos, o *Pas au-delà*, como o que permite (sem permitir) aquilo que – falemos por citação mas entendamos os atenuantes – uma liberdade para com a morte. Trata-se, como expõe Derrida neste exemplar argumento acerca da implosão dialética, de fazer surgir na inevidência da concatenação sóbria, o *enérgico* – que não deixa de soar nietzscheano – da possibilidade da decisão, mesmo que não haja já qualquer circunstância *real* de haver tal decisão, mas pelo *fatum*, entre outras coisas tão *concatenadamente* dedutível, de que aí onde há – porque há – um indecível, é inútil insistir em um *ter de*, em um *doit(g)* como qualquer coisa auto-evidente, *qui va de soi*, pois que fala-se, precisamente, do antes do *soi*, antes do seu *poder* de ir. Não é lógico, sequer, porque, e nisto consiste a linguagem, trata-se da origem da lógica.

O dom, portanto, como inafirmável, partilha do segredo, aí onde o dizer implica necessariamente o estabelecimento da troca. Onde, por mais insuspeitada, como a vida, a doação implica no seu devir, se não uma retribuição, ao menos o reconhecimento, ao menos aceitar. O que Derrida insiste, entretanto, é o caráter que excede a retributividade como concatenação totalizante em que tudo está, por ser, implicado em dívida – uma dívida dialética. Se tudo, por outro lado, jaz nesta dívida como uma imanentidade irrestrita em que a pulsão de morte é ressignificada na monumentalização da vida, viver, dialeticamente, não é passível de preferência, porque aí, então, viver é o que exclui a possibilidade *outra* de preferir e de decidir, que é a vida.

Como dar a vida, dar-se a vida, se a vida, na imanentidade dialética, só deve à morte? O que seria dar aí? O que pode ser dar na econômica dialética senão o cultuar do sacrifício? Mas o negativo é inescapável. E dar, é exigir a compensação, implicar no comércio. Como evitar, portanto, a lógica da penitência, ou o elogio do suicídio acusado por Levinas? Por agravo. Pelo agravo da dialética na sua implosão ínsita ao bater surdo de uma questão à porta *como quem esperou que lhe abrissem a porta ao pé de uma parede sem porta*. Porque o emparedamento expansivo da economia recai da sua verticalidade na pedra de toque do movimento que é o dever. Porque a dialética não é só a dialética. Ela implica em si a temporalidade de um dever que não é ela mesma, e que embora torne-se ela mesma porque o dever deve, há um momento em cada um destes momentos em que o *dever* deve, e *esse* é o momento que não se restitui – dá.

A ereção da pirâmide guarda a vida – o morto – para dar lugar ao para-si da adoração. Ela tem a significação de um sacrifício, de uma oferta pela qual o queima-tudo se anula, abre o anel, reencerra no aniversário da revolução solar sacrificando-se como queima-tudo, portanto, guardando-se. O sacrifício, a oferta, o presente não destroem o queima-tudo que aí destrói-se, eles fazem-no aceder ao para-si, monumentalizam-no. [...] A diferença e o jogo da luz pura, a disseminação pânica e piromaniaca, o queima-tudo oferece-se em holocausto ao para-si, *gibt sich dem Fürsichsein zum Opfer*. Ele se sacrifica, mas é para permanecer, assegurar sua guarda, ligar-se a si mesmo, estritamente, devir si mesmo, para-si, junto a si. Para se sacrificar ele queima-se. A queimação se queima então e apaga-se, o fogo apazigua-se, o sol começa a declinar, a percorrer o trajeto que o conduzirá na interioridade ocidental (o ocidental, sabe-se, aliás, leva o sol no seu coração). Este sacrifício pertence, como seu negativo, à *lógica* do queima-tudo, poder-se-ia dizer ao duplo registro do seu cálculo contável. [...] Inversão pânica, sem limite. [...] O que coloca-se em jogo, neste holocausto do jogo mesmo? Isto, talvez: o dom, o sacrifício, a colocação em jogo ou em *feu* de tudo, o holocausto, são ontologia em potência. Eles levam-na e perdem-na mas não podem não lhe dar nascimento. Sem holocausto o movimento dialético e a história do ser não poderiam abrir-se, engajar-se no anel de seu aniversário, anular-se produzindo a corrida solar do Oriente em Ocidente. Antes, se pudéssemos contar com o tempo, antes de qualquer coisa, antes de todo ente determinável, há, havia, terá havido o acontecimento irruptivo do dom. Acontecimento que não tem mais nenhuma relação com isto que designa-se correntemente sob este nome. Não pode-se mais, portanto, pensar a doação à partir do ser, mas ‘o contrário’, poder-se-ia dizer, se esta inversão lógica fosse aqui pertinente, no momento onde não trata-se ainda de lógica, mas da origem da lógica. [...] Como o acontecimento do aniversário é possível agora? O que se dá em um aniversário? Isto, talvez: o processo do dom (antes da troca), processo que não é um processo mas um holocausto, um dom *não é*, o holocausto *não é*, se ele, ao menos, *há*. Mas desde que ele queima (o incêndio não é um ente) ele deve, queimando-se a si mesmo, queimar sua operação de queimar e começar a ser. Esta reflexão, este reflexo do holocausto engaja a história, a dialética do sentido, a ontologia, o especulativo. O especulativo é o reflexo (*speculum*) do holocausto do holocausto, o incêndio refletido e refrescado pelo gelo do espelho. A dialética da religião, a história da filosofia (etc.), produz-se como o efeito-reflexo de um *coup* de dom no holocausto. Mas se o abrasamento não é ainda a filosofia (e o permanece), ele não pode, sequer, não dar lugar à filosofia, à especulação dialética, ao anel da troca, à corrida declinante, à revolução circulante. Há aí um *fatum* do dom, e esta necessidade dizia-se no ‘deve’ (*muß*) que nos indicava acima: o *Taumeln*, a vertigem, o delírio *deve* se determinar em para-si e tomar consistência. Desde que esta obrigação, esta deformação do ‘deve’ vem restringir a energia louca de um dom, o que ela provoca é, forçosamente, um contra-dom, uma troca, no espaço da dívida. Eu te dou – dom puro, sem troca, sem retorno – mas, queira eu ou não, o dom guarda-se e, desde então, tu deves. Para que o dom se guarde, tu deves. Tu deves, ao menos, recebê-lo, já sabê-lo, reconhecê-lo. A troca começou, mesmo se o contra-dom nada ele dá senão o receber o dom. Eu te de dou sem nada esperar em troca, mas esta renúncia mesma, desde que ela *aparece*, forma o ligamento o mais poderoso e o mais interior. Esta ligação do para-si e da dívida, esta contratura do sentido, é já um ardil da razão dialética em obra como o negativo no holocausto. O dom não pode ser senão um sacrifício, tal é o axioma da razão especulativa. Mesmo que ele surja ‘antes’ da filosofia e da religião, o dom tem por destinação ou determinação, por *Bestimmung*, um retorno a si na filosofia, verdade da religião. Sempre *já*, ele abre a troca, ele constrói seus monumentos, calcula, sobre dois registros, os dispêndios as receitas, o deve, o débito, as saídas, as entradas, a quanto eleva-se e quanto resta. O dom, a doação do dom, o presente puro não se deixa, portanto, pensar pela dialética, à qual, no entanto, ele dá lugar. A doação do dom entende-se aqui antes do para-si, antes de toda subjetividade e toda objetividade. Mas quando *alguém* dá *alguma coisa* a *alguém*, está-se já há muito tempo na dialética calculadora e na idealização especulativa. Eu *me* dou, eu *me* faço presente. A quem? Se se pode falar do dom na língua da filosofia ou da filosofia da religião, se *deve dizer* que o holocausto, o presente puro, o bolo de mel ou de *feu* se guarda dando-se, não fazem senão trocar-se segundo o anel. Dom para si. O protótipo do presente é, portanto, o anel, a anilha, o colar, a corrente. O

anel, a corrente do anelar aniversário não é um presente qualquer entre outros, dão o presente mesmo, o presente de si (*Selbst*) para si, a presença para si. O presente nomeia o que se faz presença. *Presente* quer dizer *corrente*. [...] Dar quer dizer dar um anel e dar um anel quer dizer guardar : guardar o presente. (Eu) (te) dou, portanto, (eu te) dou um anel, portanto (eu) (te) guardo. Eu perco, portanto, eu ganho. É necessário colocar os pronomes pessoais entre parêntesis. Repensar este movimento antes da constituição do *Selbst*. O movimento anelar re-strigne a economia geral (tenha-se em conta, isto é, a conta não tida da perda) em economia circulante. O encerramento, a restrição econômica forma o anel do mesmo, do retorno a si, da reapropriação. A economia se restringe ela mesma, o sacrifício se sacrifica. A deformação não deixa-se mais cercar como categoria ontológica, nem mesmo, simplesmente, como categoria, fosse ela uma trans-categoria, um transcendental. A deformação – isto que serve para pensar o ontológico ou o transcendental – é, portanto, *também* em posição de trans-categoria transcendental, transcendental de transcendental. Tanto mais que ela não pode não produzir o efeito ‘filosófico’ que ela produz. Não há, aqui, alternativas: cada vez que tem-se um discurso *contra* o transcendental, uma matriz – a deformação mesma – obriga o discurso a por o não-transcendental, o fora do campo transcendental, o excluído, em posição estruturante. A matriz em questão constitui o excluído em transcendental do transcendental, em simili-transcendental, em contradureza transcendental. A contra-dureza *não é ainda* a contradição dialética. Ela devém necessariamente, sim, mas, seu não-ainda, não é, não-ainda, a antecipação teleológica, isto que faz que ela não devesse jamais contradição dialética. Ela *resta* outra coisa que isto que, necessariamente, ela há de devir. Tal seria a lei (não dialética) da deformação (dialética), da ligação, da ligadura, do garrote, do *desmos* em geral quando ele vem atar para fazer ser. Cerrolho da dialética. Pode-se seguir, se sabe-se ler à contra-dureza (termo tomado de empréstimo aqui ao código dos escudos), o encadeamento espiralado dos círculos de círculos. E, lógica do aniversário, a imposição do ângulo da curva.²⁸⁵

²⁸⁵ Tradução nossa. No original: “L’érection de la pyramide garde la vie – le mort – pour donner lieu au pour-soi de l’adoration. Elle a la signification d’un sacrifice, d’une offre par laquelle le brûle-tout s’annule, ouvre l’anneau, le resserre dans l’anniversaire de la révolution solaire en se sacrifiant comme brûle-tout, donc en se gardant. Le sacrifice, l’offre ou le cadeau ne détruisent pas le brûle-tout qui s’y détruit, ils le font accéder au pour-soi, le monumentalisent. [...] La différence et le jeu de la lumière pure, la dissémination panique et pyromane, le brûle-tout s’offre en holocauste au pour-soi, *gibt sich dem Fürsichsein zum Opfer*. Il se sacrifie mais c’est pour rester, assurer sa garde, se lier à lui-même, strictement, devenir lui-même, pour-soi, auprès de soi. Pour se sacrifier, il se brûle. La brûlure se brûle alors et s’éteint, le feu s’apaise, le soleil commence à décliner, à parcourir le trajet qui le conduira dans l’intériorité occidentale (l’occidental, on le sait d’ailleurs, porte le soleil dans son cœur). Ce sacrifice appartient, comme son négatif, à la *logique* du brûle-tout, on pourrait dire au double registre de son calcul comptable. [...] Inversion panique, sans limite [...] Qu’est-ce qui se met en jeu dans cet holocauste du jeu lui-même ? Ceci peut-être : le don, le sacrifice, la mise en jeu ou à feu de tout, l’holocauste, sont en puissance d’ontologie. Ils la portent et dérobent mais ne peuvent pas ne pas lui donner naissance. Sans l’holocauste le mouvement dialectique et l’histoire de l’être ne pouvaient pas s’ouvrir, s’engager dans l’anneau de leur anniversaire, s’annuler en produisant la course solaire d’Orient en Occident. Avant, si l’on pouvait compter avec le temps, avant toute chose, avant tout étant déterminable, il y a, il y avait, il y aura eu l’événement irrupitif du don. Événement qui n’a plus aucun rapport avec ce qu’on désigne couramment sous ce mot. On ne peut donc plus penser la donation à partir de l’être, mais ‘le contraire’, pourrait-on dire, si cette inversion logique était ici pertinente au moment où il ne s’agit pas encore de logique mais de l’origine de la logique. [...] Comment l’événement d’un anniversaire est-il possible maintenant ? Qu’est-ce qui se donne dans un anniversaire ? Ceci, peut-être : le procès du don (avant l’échange), procès qui n’est pas un procès mais un holocauste, un holocauste de l’holocauste, *engage*, l’histoire de l’être mais ne lui appartient pas. Le don *n’est pas*, l’holocauste *n’est pas*, si du moins, *il y en a*. Mais dès qu’il brûle (l’incendie n’est pas un étant) il doit, se brûlant lui-même, brûler son opération de brûler et commencer à être. Cette réflexion, ce reflet de l’holocauste engage l’histoire, la dialectique du sens, l’ontologie, le spéculatif. Le spéculatif est le reflet (*speculum*) de l’holocauste de l’holocauste, l’incendie réfléchi et rafraîchi par la glace du miroir. La dialectique de la religion, l’histoire de la philosophie (etc.), se produit comme l’effet-reflet d’un coup de don en holocauste. Mais si l’embrasement n’est pas encore la philosophie (et le reste), il ne peut pas, néanmoins, ne pas donner lieu à la philosophie, à la spéculation dialectique, à l’anneau de

Nenhuma conclusão justificaria o excesso da citação, nem nada. *Isto, talvez:*

Pense nisto: quando dão a você de presente um relógio estão dando um pequeno inferno enfeitado, uma corrente de rosas, um calabouço de ar. Não dão somente o relógio, muitas felicidades e esperamos que dure porque é de boa marca, suíço com âncora de rubis; não dão de presente somente esse miúdo quebra-pedras que você atará ao pulso e levará a passear. Dão a você – eles não sabem, o terrível é que não sabem – dão a você um novo pedaço frágil e precário de você mesmo, algo que lhe pertence mas não é seu corpo, que deve ser atado a seu corpo com sua correia como um bracinho desesperado pendurado a seu pulso. Dão a necessidade de dar corda todos os dias, a obrigação de dar-lhe corda para que continue sendo um relógio; dão a obsessão de olhar a hora certa nas vitrinas das joalherias, na notícia do rádio, no serviço telefônico. Dão o medo de perdê-lo, de que seja roubado, de que possa cair no chão e se quebrar. Dão sua marca e a certeza de que é uma marca melhor do que as

l'échange, à la course déclinante, à la révolution circulante. Il y a là un fatum du don, et cette nécessité se disait dans le 'doit' (*muß*) qui nous l'indiquait plus haut : le *Taumeln*, le vertige, le délire *doit* se déterminer en pour-soi et prendre consistance. Dès lors que cette contrainte, cette striction du 'doit' vient presser l'énergie folle d'un don, ce qu'elle provoque est forcément un contre-don, un échange, dans l'espace de la dette. Je te donne – don pur, sans échange, sans retour – mais que je le veuille ou non, le don se garde et dès lors tu dois. Pour que le don se garde, tu dois. Tu dois au moins le recevoir, déjà le savoir, le reconnaître. L'échange a commencé même si le contre-don ne donne que le recevoir du don. Je te donne sans rien attendre en échange, mais cette renonciation même, dès lors qu'elle *apparaît*, forme le ligament le plus puissant et le plus intérieur. Ce lien du pour-soi et de la dette, cette contracture du sens, c'est déjà la ruse de la raison dialectique à l'œuvre comme le négatif dans l'holocauste. Le don ne peut être qu'un sacrifice, tel est l'axiome de la raison spéculative. Même s'il surgit 'avant' la philosophie et la religion, le don a pour destination ou détermination, pour *Bestimmung*, un retour à soi dans la philosophie, vérité de la religion. Toujours *déjà*, il ouvre l'échange, il construit ses monuments, calcule, sur deux registres, les dépenses et les recettes, le doit, le débit, les sorties, les entrées, à combien ça s'élève et combien il reste. Le don, la donation du don, le cadeau pur ne se laisse donc pas penser par la dialectique à laquelle pourtant il donne lieu. La donation du don s'entend ici avant le pour-soi, avant toute subjectivité et toute objectivité. Mais quand *quelqu'un* donne *quelque chose* à *quelqu'un*, on est déjà depuis longtemps dans la dialectique calculatrice et l'idéalisation spéculative. Je *me* donne, je *me* fais cadeau. A qui? Si l'on peut parler du don dans la langue de la philosophie ou de la philosophie de la religion, on *doit dire* que l'holocauste, le cadeau pur, le gâteau de miel ou de feu se retiennent en se donnant, ne font jamais que s'échanger selon l'anneau. Don pour soi. Le prototype du cadeau, c'est donc l'anneau, la bague ou le collier, la chaîne. L'anneau, la chaîne de l'annulaire anniversaire n'est pas un cadeau parmi d'autres, elle livre le cadeau même, le cadeau même du soi (*Selbst*) pour soi, le présent pour soi. Le cadeau nomme ce qui se fait présent. *Cadeau* veut-dire *chaîne*. [...] Donner veut-dire donner un anneau et donner un anneau veut-dire garder : garder le présent. (Je) (te) donne donc (je te) donne un anneau donc (je) (te) garde. Je perds donc je gagne. Il faut mettre les pronoms personnels entre parenthèses. Repenser ce mouvement avant la constitution du *Selbst*. Le mouvement annulaire re-streint l'économie générale (compte tenu, c'est-à-dire non tenu de la perte) en économie circulante. Le resserrement, la restriction économique forme l'anneau du même, du retour à soi, de la réappropriation. L'économie se restreint elle-même, le sacrifice se sacrifie. La striction ne se laisse plus cerner comme catégorie ontologique, ni même, tout simplement, comme catégorie, fût-ce une trans-catégorie, un transcendantal. La striction – ce que sert à penser l'ontologique ou le transcendantal – est donc *aussi* en position de trans-catégorie transcendantale, transcendantal de transcendantal. D'autant plus qu'elle ne peut pas ne pas produire l'effet 'philosophique' qu'elle produit. Il n'y a pas ici à choisir : chaque fois qu'on tient un discours *contre* le transcendantal, une matrice – la striction même – contraint le discours à mettre le non-transcendantal, le dehors du champ transcendantal, l'exclu, en position structurante. La matrice en question constitue l'exclu en transcendantal du transcendantal, en simili-transcendantal, en contre-bande transcendantale. La contre-bande *n'est pas encore* la contradiction dialectique. Elle le devient nécessairement, certes, mais son pas-encore n'est pas-encore l'anticipation téléologique, ce qui fait qu'elle ne devient jamais contradiction dialectique. Elle *reste* autre chose que ce que, nécessairement, elle est à devenir. Telle serait la loi (non dialectique) de la structure (dialectique), du lien, de la ligature, du garrot, du *desmos* en général quand il vient serrer pour faire être. Serrure de la dialectique. On peut suivre, si l'on sait lire en contre-bande (terme emprunté ici au code des blasons), l'enchaînement spirale du cercle de cercles. Et, logique de l'annulaire, l'imposition à l'angle de la courbe" in : DERRIDA, Jacques. *Glas*, 1974, p. 268.

outras, dão o costume de comparar seu relógio aos outros relógios. Não dão um relógio, o presente é você, é a você que oferecerem para o aniversário do relógio.²⁸⁶

Lá no fundo está a morte, mas não tenha medo. Segure o relógio com uma mão, pegue com dois dedos o pino da corda, puxe-o suavemente. Agora se abre outro prazo, as árvores soltam suas folhas, os barcos correm regata, o tempo como um leque vai se enchendo de si mesmo e dele brotam o ar, as brisas da terra, a sombra de uma mulher, o perfume do pão. Que mais quer, que mais quer? Amarre-o depressa a seu pulso, deixe-o bater em liberdade, imite-o anelante. O medo enferruja as âncoras, cada coisa que pôde ser alcançada e foi esquecida começa a corroer as veias do relógio, gangrenando o frio sangue de seus pequenos rubis. E lá no fundo está a morte se não correremos, e chegamos antes e compreendemos que já não tem importância.²⁸⁷

²⁸⁶ CORTÁZAR, Julio. *Histórias de cronópios e famas*. 1973, p 20-21. No original: “Piensa en esto: cuando te regalan un reloj te regalan un pequeño infierno florido, una cadena de rosas, un calabozo de aire. No te dan solamente el reloj, que los cumplas muy felices y esperamos que te dure porque es de buena marca, suizo con âncora de rubíes; no te regalan solamente ese menudo picapedrero que te atarás a la muñeca y pasearás contigo. Te regalan - no lo saben, lo terrible es que no lo saben -, te regalan un nuevo pedazo frágil y precario de ti mismo, algo que es tuyo pero no es tu cuerpo, que hay que atar a tu cuerpo con su correa como un bracito desesperado colgándose de tu muñeca. Te regalan la necesidad de darle cuerda todos los días, la obligación de darle cuerda para que siga siendo un reloj; te regalan la obsesión de atender a la hora exacta en las vitrinas de las joyerías, en el anuncio por la radio, en el servicio telefónico. Te regalan el miedo de perderlo, de que te lo roben, de que se te caiga al suelo y se rompa. Te regalan su marca, y la seguridad de que es una marca mejor que las otras, te regalan la tendencia de comparar tu reloj con los demás relojes. No te regalan un reloj, tú eres el regalado, a ti te ofrecen para el cumpleaños del reloj.” In: CORTÁZAR, Julio. “Preâmbulo a las instrucciones para dar cuerda al reloj” in: *Historias de cronopios y famas*, 1962, in: *Cuentos completos II*, 2004, p. 29.

²⁸⁷ CORTÁZAR, Julio. *Histórias de cronópios e famas*. 1973, p 22. No original: “Allá al fondo está la muerte, pero no tenga miedo. Sujete el reloj con una mano, tome con dos dedos la llave de la cuerda, remóntela suavemente. Ahora se abre otro plazo, los árboles despliegan sus hojas, las barcas corren regatas, el tiempo como un abanico se va llenando de sí mismo y de él brotan el aire, las brisas de la tierra, la sombra de una mujer, el perfume del pan. ¿Qué más quiere, qué más quiere? Átelo pronto a su muñeca, déjelo latir en libertad, imítelo anhelante. El miedo herrumbra las âncoras, cada cosa que pudo alcanzarse y fue olvidada va corroyendo las venas del reloj, gangrenando la fría sangre de sus rubíes. Y allá en el fondo está la muerte si no correremos y llegamos antes y comprendemos que ya no importa.” In: CORTÁZAR, Julio. “Instrucciones para dar cuerda al reloj” in: *Historias de cronopios y famas*, 1962, in: *Cuentos completos II*, 2004, p. 31.

BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história*. (trad. Henrique Burigo). Belo Horizonte: UFMG, 2012.

_____. *O reino e a glória*. (trad. Selvino J. Assmann). São Paulo: Boitempo, 2011.

ADORNO, Theodor. *Mínima moralía*. (trad. Gabriel Cohn). Rio de Janeiro: Beco do Azouge, 2008.

BATAILLE, Georges. *A literatura e o mal*. (trad. Suely Bastos). Porto Alegre: L&PM, 1989.

_____. *A parte maldita*, precedida de “A noção do dispêndio”. (trad. Júlio Castañon Guimarães). Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

_____. *La littérature et le mal*. France: Gallimard, 1957

BLANCHOT, Maurice. *A comunidade inconfessável*. (trad. Eclair Antônio Almeida Filho). Brasília: UNB; Lumme Editor, 2013.

_____. *A conversa infinita*. vol. I. (trad. Aurélio Guerra Neto). São Paulo: Escuta, 2010.

_____. *A conversa infinita*. vol II. (trad. João Moura Jr.) São Paulo: Escuta, 2007.

_____. “A linguagem da ficção”. in: *A parte do fogo*. (trad. Ana Maria Scherer) Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

_____. “A literatura e o direito à morte”. in: *A parte do fogo*. (trad. Ana Maria Scherer) Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

_____. *La escritura del desastre*. (trad. Pierre de Place). Caracas: Monte Avila Editores, 1990.

_____. “La littérature et le droit à la mort”. in : *La part du feu*. France: Gallimard, 1949

_____. *L'arrêt de mort*, Paris : Gallimard, 1948.

_____. “L'échec de Baudelaire”. in : *La part du feu*. France: Gallimard, 1949

_____. *L'écriture du desastre*. France: Gallimard, 1980.

_____. “Le langage de la fiction”. in : *La part du feu*. France: Gallimard, 1949

_____. “Le mythe de Mallarmé”. in : *La part du feu*. France: Gallimard, 1949

_____. *L'entretien infini*, Paris : Gallimard, 1969.

_____. *L'espace littéraire*. Paris : Gallimard, 1955.

_____. *L'instant de ma mort*. Paris : Gallimard, 2002. (Publicado anteriormente por Fata Morgana, 1996.)

_____. *O espaço literário*. (trad. Álvaro Cabral). Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

_____. “O fracasso de Baudelaire”. in: *A parte do fogo*. (trad. Ana Maria Scherer) Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

_____. “O mito de Mallarmé”. in: *A parte do fogo*. (trad. Ana Maria Scherer) Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

_____. “René Char”. in: *A parte do fogo*. (trad. Ana Maria Scherer) Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

_____. “René Char”, 1948. in : *La part du feu*. France: Gallimard, 1949

_____. “Pensar el apocalipsis”. in: *Escritos políticos* (trad. Lucas Bidon-Chanal). Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2006.

_____. *Uma voz vinda de outro lugar*. (trad. Adriana Lisboa). Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

BORGES, Jorge Luis. *Obras completas, I*. Buenos Aires: Emecé, 1974.

CANETTI, Elias. *A consciência das palavras*. (trad. Márcio Suzuki e Herbert Caro) São Paulo; companhia das letras, 2011.

CIORAN, Emil. *Breviário de decomposição*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

_____. *El libro de las quimeras*. Tusquets: México DF, 2013.

_____. *El ocaso del pensamiento*. Buenos Aires: Tusquets, 2006.

_____. *Le crépuscule des pensées*. France : Sibiu, 1940. in: CIORAN, Emil. *Oeuvres*. (Trad. Mirella Patureau Nedelco) Paris : Gallimard, 1995

_____. *Le mauvais démiurge*. Paris : Gallimard nrf, 1969. in: CIORAN, Emil. *Oeuvres*. Paris : Gallimard, 1995.

_____. *Précis de décomposition*. Paris : Gallimard, 1949. in: CIORAN, Emil. *Oeuvres*. Paris : Gallimard, 1995.

CORTÁZAR, Julio. *Cuentos completos*. Buenos Aires : Punto de lectura, 2004

_____. *História de cronópios e famas*. (trad. Glória Rodríguez). Rio de Janeiro : Civilização brasileira, 1973.

CRÉPON, Marc. *Le consentement meurtrier*, Paris : CERF, 2012.

_____. *Langues sans demeure*. Paris : Galilée, 2005

_____. *Terreur et poésie*. Paris : Galilée, 2004

_____. “Présentation. La réception de Rosenzweig en France”. En mémoire de Stéphane Mosès, *Les Études philosophiques*, 2009/2 n° 89, p. 147-150.

DELEUZE, Gilles. *La literatura y la vida*. Córdoba: Alción Editora, 2006.

DERRIDA, Jacques. “A farmácia de Platão”, (trad. Rogério da Costa). São Paulo: Iluminuras, 2005.

_____. “Autrui est secret parce qu’il est autre”, 2000. In : *Papier machine*. Paris : Galilée, 2001

_____. *Apories*. Paris : Galilée, 1996.

_____. *Aporías*, (trad. Cristina de Peretti). Barcelona: Paidós, 1998.

_____. *A voz e o fenômeno*, (trad. Lucy Magalhães). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

_____. *Béliers*. Paris : Galilée, 2003.

_____. *Dar la muerte*. (trad. Cristina de Peretti e Paco Vidarte). Barcelona: Paidós, 2006.

_____. “Da economia restrita à economia geral”. (trad. Pérola de Carvalho) in: *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967.

_____. “De l’économie restreinte à l’économie générale”. in: *L’écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.

_____. *Demeure. Maurice Blanchot*. Paris: Galilée, 1998

_____. *Donner la mort*. Paris: Galiée, 1999.

- _____. *El monolingüismo del otro*. (trad. Horácio Pons). Buenos Aires: Manantial, 2012.
- _____. *Glas*. Paris : Galilée, 1974.
- _____. “La pharmacie de Platon”. in: *La dissémination*, Paris: Seuil, 1972.
- _____. *La voix et le phénomène*. Paris: Presses universitaires de France, 1967.
- _____. *Le monolingüisme de l'autre*. Paris : Galilée, 1996
- _____. *Morada. Maurice Blanchot*. (trad. Silvina rodrigues Lopes). Portugal: Vendaval, 2004.
- _____. “Outrem é secreto porque é outro”, 2000. In: *Papel-máquina*. (trad. Evando Nascimento). São Paulo : Estação liberdade, 2004.
- _____. *Parages*. Paris: Galilée, 1986.
- _____. “Penseur de l'événement”. Entretien par Jérôme-Alexandre Nielsberg. L'Humanité 28 janvier 2004. Disponible em: <http://www.humanite.fr/node/299140>.
- _____. *Salvo el nombre*. (trad. Horácio Pons). Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- _____. *Sauf le nom*. Paris: Galilée, 1993.
- _____. *Séminaire La peine de mort*. Paris: Galilée. 2012.
- _____. *Schibboleth*. Pour Paul Celan. Paris: Galilée, 1986
- _____. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993.
- FOUCAULT, Michel. *La pensée du dehors*, France: Fata morgana, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *El habla en el poema*. (trad. Yvess Zimmermann). México: Octaedro, 2003.

LEVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo* (trad. María Tapia). Madrid: Cátedra, 2005.

_____. *Sur Maurice Blanchot*, France, Fata Morgana, 1975.

LISSE, Michel. “Viens –Me voici. Derrida entre Blanchot et Levinas” in : HOPPENOT, Éric et al. *Emmanuel Levinas-Maurice Blanchot - Penser la différence*. Paris : Presses universitaires de Paris Ouest, 2008.

MOSÈS, Stéphane. “Au cœur d’un chiasme”, in: *Derrida, la tradition de la philosophie*. Paris: Galilée, 2008.

NANCY, Jean-luc. *L’intrus* . Nouvelle édition augmentée. Paris: Galilée 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. (trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Cia. das letras, 2009.

PAZ, Octavio. *El arco y la lira*. México: FCE, 1972.

PESSOA, Fernando. *Poemas inconjuntos de Alberto Caeiro*. Lisboa: Ática, 1946.

ROGOZINSKI, Jacob. *Les cryptes de Derrida*, France: Léo Scheer, 2014, (Edição aumentada da original de 2005).

_____. “Feu la mort : Deuil, Survie, Résurrection”, Colloque Derrida ENS Ulm\IMEC. Disponível no link : http://strassdelaphilosophie.blogspot.com.br/2014/10/jacob-rogozinski-feu-la-mort-deuil_16.html

SELIGMANN-SILVA, Márcio. “A história como trauma” in: *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, 2000.

SOUZA, R. Timm. *A justiça em seus termos*. Rio de Janeiro: Lumens Juris, 2010.

_____. *Existência em decisão*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. *Filosofia mínima: fragmentos de fim-de-século*. Porto Alegre: Pyr, 1998.

_____. *Metamorfose e extinção*. Caxias do sul: EDUCS, 2000, p. 67.

_____. “OUTRO(TEXTO)”. No prelo.

VERNANT, Jean-Pierre. *A morte nos olhos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.